

NONNO E L'EGITTO

È ormai divenuto un luogo comune negli studi nonniani parlare del disinteresse mostrato dal poeta di Panopoli nella sua opera verso l'Egitto: la sua attenzione sarebbe rivolta quasi esclusivamente ai miti e ai culti del vicino Oriente, alle città dell'Asia minore e della Fenicia che Nonno mostra di conoscere, probabilmente per averle visitate di persona¹. Questo orientamento geografico, significativo per noi in quanto ci consente di ipotizzare qualche frammento biografico di un poeta avvolto peraltro nel più profondo mistero² e in quanto ci rivela l'intenzione di esaltare luoghi portatori di un grande prestigio culturale nel Mediterraneo³, in fondo non fa che seguire il tradizionale itinerario dionisiaco, dalla nascita del dio ai luoghi da lui percorsi nel suo viaggio missionario verso l'Oriente. L'interesse di Nonno per la sua patria va cercato piuttosto nella preistoria del complesso mitologico dionisiaco, in quella fase genealogica⁴ che sola consente al poeta di sottolineare e a volte

In questo articolo compaiono vari riferimenti ad un commento delle *Dionisiache* ad opera di chi scrive (canti 1-12), di F. Gonnelli (13-24), di G. Agosti (25-39) e di D. Accorinti (40-48); si tratta di un'opera che prevede la traduzione italiana commentata del poema nonniano, ormai prossima alla pubblicazione, presso la casa editrice Rizzoli, nella collana 'I classici della BUR'.

¹ Per gli echi nelle *Dionisiache* dei culti di questi luoghi si veda lo studio esaustivo di P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques*, Clermont-Ferrand 1991 e dello stesso autore *Local Traditions and Classical Mythology in the Dionysiaca*, in N. Hopkinson (ed.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge 1994, 167-76.

² Alludo all'ipotizzato soggiorno di Nonno a Berito presso la famosa scuola di diritto di questa città, alla cui origine si dedica nelle *Dionisiache* ben tre canti (41-3); si veda F. A. Rigler, *De Beroe Nonnica*, diss. Potisdamiae 1860; R. Dostálová-Jeništová, *Tyros o Bejrut v Dionysiakách Nonna z Panopole*, "LF" 5, 1957, 36-54; P. Chuvin, *Mythologie...* 196 sgg.; E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di Giovanni, canto XVIII*, Napoli 1989, 28 sgg.

³ Sulle *Dionisiache* viste come poema pagano proprio in quanto portavoce dei miti e culti locali sopravvissuti alla cristianizzazione di questa parte dell'Impero vd. P. Chuvin, *Nonnos de Panopolis entre paganisme et Christianisme*, "BAGB" 1986, 387-96 e con un'attenzione maggiore rivolta ai rapporti fra paganesimo e cristianesimo G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1990, 41-53 e *Dionysus as an Epic Hero*, in *Studies...* 156-66. Di diversa opinione W. Liebeschütz, *The Use of Pagan Mythology in the Christian Empire*, in *The Sixth Century End or Beginning?* ed. by P. Allen and E. Jeffreys, Brisbane 1996, 75-91, che, nell'ambito della sua visione delle *D.* come poema secolare, vede nell'utilizzazione dei miti soltanto l'espressione di un interesse libresco, al fine di accedere a dei miti, non la presenza di un patriottismo locale alimentato da tradizioni pagane.

⁴ Per l'importanza della prospettiva genealogica anche a livello strutturale nelle *Dionisiache* vd. B. Abel-Wilmanns, *Der Erzähltaufbau der Dionysiaka des Nonnos von Panopo-*

di creare *ex novo*, come vedremo, particolari che gli permettono un aggancio con l'Egitto, visto soprattutto in relazione al suo prestigio culturale. Ma oltre a questa prima considerazione di carattere generale, sarà bene ricordare che la religione egiziana, per quanto presenti fin dall'inizio alcuni aspetti comuni al mondo greco⁵, usati dai Tolomei nel tentativo di giungere ad un sincretismo operante nei culti e nei misteri e che divengono più tardi evidenti nella sintesi rappresentata dal *Corpus Hermeticum*, era vissuta durante la dominazione greca e poi romana in un profondo isolamento, mantenendo quel carattere di mistero che circondava i suoi testi sacri, scritti in una lingua che precludeva ai più qualsiasi tipo di avvicinamento⁶. Non bisogna poi dimenticare che certi aspetti più tipici della religione dell'antico Egitto, come ad esempio l'adorazione di divinità teriomorfe, erano stati da sempre sottoposti ad una severa critica e ridicolizzati sia in ambito greco che latino, nonché ovviamente ecclesiastico⁷. Anche l'arte copta mostra di preferire soggetti mitologici greci, spesso reinterpretati in senso cristiano, piuttosto che egiziani, una tendenza a cui sfuggono soltanto le numerose scene nilotiche rappresentate su medaglioni di stoffa⁸. Inoltre la situazione culturale di Alessandria, in cui Nonno dichiara di muoversi all'inizio delle *Dionisiache*, è profondamente diversa da quella di città, come Memphis e Tebe, in cui più vivo era rimasto il ricordo delle antiche realtà egiziane; Alessandria si configura come una città greca "vicino all'Egitto"⁹, più legata alle città sulla costa della Palestina e della Fe-

lis, Frankfurt am Main 1977, 72-5.

⁵ Per un storia della critica volta a tracciare i complessi rapporti fra questi due mondi, vd. lo studio, per certi versi provocatorio, di M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, I, Rutgers University Press 1987.

⁶ Vd. l'analisi di G. Fowden *The Egyptian Hermes*, Cambridge 1986, soprattutto p. 13 sgg.; vd. anche 37 sgg., dove si esaminano alcuni passi apocalittici del *C. H.* in cui si predice l'abbandono da parte degli dei della terra egiziana, caduta sotto la dominazione straniera.

⁷ Si veda l'ampia analisi di questo tema in K. A. D. Smelik - E. A. Hemelrijk, "Who knows not what monsters demented Egypt worships?" *Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, ANRW II 17.4, 1852-2000: soltanto in alcuni filosofi neoplatonici questo tipo di culto si salva in quanto considerato simbolico (*ibid.* 1977-81).

⁸ Vd. C. Nauerth, *Mythologische Themen in der koptischen Kunst: neue Bestandsaufnahme 1991/2* in 'Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Aegypten', Riggisberger Berichte 1, Riggisberg 1993, 87-98. Sulle raffigurazioni nilotiche nell'arte tardoantica vd. A. Hermann, *Der Nil und die Christen*, "JAC" 49, 1959, 56-69. Per l'arte copta come arte romana tardoclassica, che ha poche e non sostanziali consonanze con la cultura egiziana antica, vd. S. Donadoni, *Egitto romano ed Egitto copto*, in *XXVIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1981, 103-18 (poi in *Cultura dell'antico Egitto*, Roma 1986, 597-612).

⁹ Il nome ufficiale di Alessandria nel periodo romano era 'Αλεξάνδρεια ἡ πρὸς

nicia di cui accoglie gli studenti¹⁰, offrendo una prospettiva culturale quanto mai ampia e che si contraddistingue per l'impostazione scientifica, per l'interpretazione allegorica dei testi sacri e soprattutto per la visione conciliante, che si realizza nella sua 'scuola filosofica', fra paganesimo e cristianesimo. Con la menzione di Alessandria all'inizio del poema, Nonno dà la dimensione culturale in cui si muove, rivela qualcosa della sua formazione intellettuale e della cifra estetica del suo lavoro¹¹, mentre del tutto assente appare la realtà geografica della sua biografia: Panopoli non è mai citata, sebbene Perseo e Pan, versioni greche del Min egiziano, abbiano un ruolo importante nelle *Dionisiache*.

D'altra parte l'Egitto, come si è venuto conformando dopo la riforma di Diocleziano, ha perduto molto della sua originalità; è ormai un territorio uniformato al resto dell'Impero, in cui si è verificato inevitabilmente un livellamento di civiltà e in cui l'egizianità è sentita ormai come qualcosa di esotico dagli stessi autoctoni. È in questo ambiente e in questa cultura ormai genericamente mediterranea e romana che agisce il 'greco' Nonno ed è in questa prospettiva che andranno studiate quelle occasioni mancate, quei silenzi che sembrano contraddistinguere i suoi rapporti con l'Egitto; tuttavia, dall'analisi vedremo emergere spunti e suggestioni che non solo riveleranno chiare tracce di 'colore locale', ma faranno intravedere la presenza inconfondibile dell'Egitto dietro il proposito sincretistico che è alla base dell'opera nonniana¹².

La prima di queste 'omissioni' che si incontrano nelle *Dionisiache* è costituita dall'episodio della fuga degli dei in Egitto durante la lotta fra Zeus e Tifone in 1.142-5: secondo la versione tradizionale gli dei olimpici, spaventati dal gigante, erano fuggiti in Egitto dove si erano trasformati negli animali che

Αἰγύπτῳ; vd. per questa distinzione G. Fowden, *op. cit.* 20 sgg. e C. Préaux, *Graeco-Roman Egypt*, in *The Legacy of Egypt*, Oxford 1971, 323.

¹⁰ Emblematico è il caso della "Scuola di Gaza", i cui maggiori esponenti – Procopio, Enea e Zacaria Scolastico – si formano ad Alessandria: vd. B. Cavarra, *Le città e gli intellettuali a Gaza, Alessandria ed Atene nel V e nel VI secolo d.C.*, "Rivista di Bizantinistica" 2, 1992, 137-50.

¹¹ Alludo qui al significato allegorico di Proteo evocato nell'isola di Faro nei primi versi del poema, su cui vd. il mio lavoro *Nonno Proteo e l'isola di Faro*, "Prometheus" 19, 1993, 230-4 e G. Agosti, *Ancora su Proteo in Nonno, Dion. 1.13 sgg.*, "Prometheus" 22, 1996, 169-72.

¹² I due studi finora dedicati specificatamente a questo tema arrivano a conclusioni diametralmente opposte: M. Riemschneider, *Die Rolle Aegypten in den Dionysiaka des Nonnos*, in *Probleme der Koptischen Literatur*, Halle 1968, 73-83 per la quale "Nonnos ein waschechter Aegypter war, dessen eigentlich Name verloren gegangen ist" (p. 83) e J. F. Schulze, *Aegypten und Nonnos*, "Wiss. Z. Univ. Halle" 20, 1971, 97-106 che lo vede invece come un greco d'Egitto (p. 103). Vd. anche Chuvin, *Nonnos de Panopolis...* 389 sgg. e *Mythologie...* 277-81.

in seguito sarebbero stati qui adorati come divinità¹³. Questo mito che probabilmente ha origine ellenistica, sembra costituire un tentativo di spiegazione da parte dei Greci, all'indomani della conquista della terra egiziana, di quello strano fenomeno che doveva apparire ai loro occhi l'adorazione di divinità teriomorfe. Bisogna notare tuttavia che anche nella mitologia egiziana nel combattimento di Horus contro Seth (gli equivalenti egiziani di Zeus e Tifone), avveniva qualcosa di simile, anche se a trasformarsi in varie forme animali era quest'ultimo¹⁴; ma qui è da vedere un'eziologia egiziana dei sacrifici animali che si dedicavano a Seth. Di fronte a questa tradizione Nonno dà una versione diversa, nel senso che le divinità fuggite in Egitto vengono presentate come uccelli, 1.142-5

εὔτε θεοὶ πτερόεντες ἀχείμονος ὑπόθι Νείλου
ὀρνίθων ἀκίχητον ἐμιμήσαντο πορείην,
ἠερίῳ ξένον ἴχνος ἐρετμώσαντες ἀήτη,
καὶ πόλος ἐπτάζωνος ἰμάσσετο

che torneranno all'Olimpo dopo la vittoria definitiva di Zeus (2.705-7). Il poeta, che pure ama i cataloghi, in questo caso tralascia di dirci in quale tipo di uccelli le divinità olimpiche si metamorfizzano e solo per Apollo in 2.220 incidentalmente si parla di trasformazione in cigno. Questo accostamento banale ci fa capire che qui Nonno sta lavorando solo a livello di associazioni e che per comprenderne le motivazioni dobbiamo cercare altrove. Finora si sono tentati tre tipi diversi di spiegazione: R. Holland¹⁵ pensava che qui venisse adombrato il volo migratorio degli uccelli che lasciano l'Egitto a primavera; M. Riemschneider, accettando questa suggestione, vedrebbe nel silenzio di Nonno il rifiuto da parte di un egiziano autoctono di considerare le proprie divinità derivate dal pantheon greco¹⁶. Vian infine, nell'ambito di una valutazione orientale delle fonti della Tifonia nonniana¹⁷, ritiene che Nonno attraverso fonti intermedie (Pisandro?) riprendesse un particolare del mito

¹³ Ma il risvolto eziologico di questo mito è riconosciuto valido soltanto da pochi: Hyg. *astron.* 2.28 e Nig. Fig., *Sphaera graecanica* 122-5 Swoboda, mentre ad es. Diodoro Siculo 1.86.3 e Plutarco *de Is. et Osir.* 72 (379E) la rifiutano; vd. su questo Smelik - Hemelrijk, *cit.* 1904 sg.

¹⁴ Questo parallelo spinge J. G. Griffiths, *The Flight of the Gods before Typhon: an unrecognized Myth*, "Hermes" 88, 1960, 374-6 a propendere per un'origine egiziana di questo particolare; solo in un secondo momento i Greci avrebbero introdotto quelle metamorfosi che consentivano di spiegare le forme animali delle divinità egiziane.

¹⁵ "Philologus" 13, 1900, 347 sgg.

¹⁶ Riemschneider, *cit.* 74 sg.

¹⁷ F. Vian, *Nonnos de Panopolis*, t. I, 1976, 31; ma per una diversa valutazione della Tifonia nonniana da interpretare nell'ambito della mitologia greca, vd. M. Rocchi, *I neura di Zeus*, "SMEA", 21, 1980, 353-75 e l'introduzione alla Tifonia nel commento da me curato.

hurrita della lotta di Ullikummi contro il Dragone della Tempesta, in cui si dice che il mostro disperde tutti gli dei dall'alto del cielo come uccelli. A mio avviso su questa versione nonniana del mito ha pesato sicuramente il generale atteggiamento di critica e di irrisione espresso dalla cultura del tempo verso questo fenomeno; quanto alla sua scelta di far metamorfizzare gli dei in uccelli, è probabile che rifletta l'importanza degli uccelli nelle pratiche magiche in uso nell'Egitto di quel tempo e più in generale nella divinazione, come esseri intermedi fra l'uomo e gli dei. A questo proposito va ricordata la fama che godeva un testo come gli *Uccelli* di Aristofane nell'Egitto del V secolo; Shenute di Atripe stigmatizzava i pagani di Panopoli in quanto "imitano la voce degli uccelli, hanno riempito libri di parole vane come tinx tinx e coax coax, dicendo: «Noi facciamo la voce degli uccelli». Per questo hanno chiamato il libro *Ornithes*"¹⁸. Che qui si alluda all'omonima commedia di Aristofane sembra certo: la fortuna di questo autore nell'Egitto dell'epoca è confermata dall'alto numero di papiri che contengono varie sue commedie, particolarmente alto nel V secolo, fra cui figurano anche gli *Uccelli* e le *Rane*, da cui è tratto il verso coax coax con cui le Rane accompagnano la catabasi di Dioniso nell'Ade. Ora che questa fortuna sia legata principalmente a motivi scolastici, connessi allo studio della lingua attica, non esclude che agli *Uccelli* con la loro cosmogonia orficheggiante si attribuisse nell'ambito della sopravvivenza del paganesimo un significato che aveva a che fare con la divinazione e con pratiche magiche: da alcuni papiri magici sappiamo infatti che esisteva un 'linguaggio di uccelli' che serviva ad invocare gli dei con le sonorità di questa specie¹⁹. Anche in ambito caldaico gli uccelli hanno una certa importanza in riferimento a pratiche teurgiche: mi riferisco all'uso dello στρόφαλος di Ecate che il teurgo accompagnava con suoni inarticolati ad imitazione di grida di uccelli; da alcune testimonianze sappiamo con certezza che tale pratica, descritta da Michele Psello nel suo *Commento agli Oracoli*

¹⁸ Vd. A. Erman, *Schenute und Aristophanes*, "Zeitschr. f. Aegypt. Sprache" 32, 1894, 134 sg. e U. Treu, *Aristophanes bei Shenute*, "Philologus" 101, 1957, 325-8, che ricorda citazioni da Aristofane in Giuliano, Libanio, Temistio, Sinesio e Coricio. T. Viljamaa, *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, 'Commentationum humanarum litterarum Societas Scientiarum Fennica' 42, Helsinki-Helsingfors 1968, 68-97, rileva la forte presenza di citazioni dalla commedia nei prologhi giambici che precedono i poemetti esametrici tardoantichi.

¹⁹ Cfr. P.M.G. 13.83 sg., 157 sg.; di un linguaggio degli uccelli che il poeta è in grado di capire, si parla in *Lith. Orph.* 45-7. P. Chuvin, *Chronique des derniers paiens*, Paris 1990, 162-4 giustamente osserva che un testo come quello degli *Uccelli*, in cui era dato un sistema di equivalenze fra gli dei olimpici e gli uccelli, doveva interessare particolarmente un pubblico egiziano, desideroso di conciliare le divinità greco-romane con i propri dei zoomorfi.

Caldaici (1133a), era ancora diffusa in Egitto²⁰. Tornando al testo di Nonno, colpisce dopo la descrizione del movimento di quegli strani uccelli, frutto di metamorfosi, nell'atmosfera serena del Nilo, l'improvviso e rapido accenno al suono che come una frusta pervade le sette zone del cielo, una suggestiva dilatazione spaziale che ci avverte che siamo di fronte ad una manifestazione divina. Qualcosa di simile avviene negli *Uccelli* di Aristofane nei vv. 777-780:

πτῆξε δὲ φῶλά τε ποικίλα θηρῶν,
 κύματά τ' ἔσβεσε νήμεος αἴθρη,
 τοτοτοτοτοτοτοτοτοτιγξ·
 πᾶς δ' ἐπεκτύπησ' Ὀλυμπος...

Questi versi fanno parte della prima parabasi in cui per bocca del coro si celebra il potere divinatorio degli uccelli e si istituisce un sistema di equivalenze fra gli uccelli e gli dei olimpici, un brano famoso per la parodia di una cosmogonia in stile orfico (vv. 693 sgg.), che avrà interessato il pubblico colto pagano dell'epoca, alla ricerca di antiche credenze anche in testi che come questo mostravano chiaramente il loro andamento comico. Non sarà un caso neppure che l'unica metamorfosi ricordata da Nonno sia quella di Apollo in cigno (2.220), dato che nei versi sopra citati di Aristofane ad emettere questi suoni sono proprio i cigni in onore di Apollo (vv. 769 sgg.)²¹. Che poi

²⁰ Per la sopravvivenza di riti caldaici nell'Egitto del tempo, vd. P. Chuvin, *I filosofi e la loro religione nella società di Alessandria nel V secolo*, in *Questioni Neoplatoniche*, a cura di F. Romano e A. Tiné ('Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale' 6), Catania 1988, 52 sg., che cita Dam. *Vit. Isid.* fr. 200 Z., a cui si può aggiungere Syn. *Enc. calv.* 73c. Per le testimonianze di tale pratica magica nei filosofi neoplatonici si veda Porph. *Vit. Plot.* 10 e Mar. *Vit. Procl.* 28. Questo strumento magico aveva la funzione di richiamare le ἕνγκες che nel sistema caldaico erano considerate alla stregua di demoni intermediari fra il mondo terreno e quello divino; emanate dalla mente del Padre, attraversavano le sfere dei pianeti per poi tornare al punto di partenza: vd. su questo H. Lewy, *The Chaldaean Oracles*, Paris 1978, 249-52 e O. Geudtner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel*, 'Beiträge z. klass. Phil.' 35, Meisenheim am Glan 1971, 42-7.

²¹ Questa probabile utilizzazione di Aristofane è un'ulteriore prova della simpatia nonniana per il commediografo ateniese, di cui molti echi sono rintracciabili nelle *Dionisiache*: vd. D. Gigli Piccardi, *Metafora e Poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985, 140 sgg. e 269 per lo spirito aristofanesco con cui sono trattate molte metafore e per il largo uso di 'nomina significantia' anche a scopo comico. Aggiungo qui la ripresa, segnalatami da G. Agosti, di una parola rara dalla *Lisistrata* 1001 ὕσσακος, dove sta ad indicare il sesso femminile (la notizia è già in P. Chuvin, *Chronique...* 300, n. 28); questo termine è ripreso e variamente interpretato dai lessicografi (Esichio, Fozio, Teognosto, *EM*); Nonno chiama così il servo di Morreo, che in 34.21-88 è protagonista di un dialogo con il suo padrone, che si aggira di notte, insonne, in preda al suo amore per Calcomeda. Tale denominazione non manca di suscitare un tono decisamente umoristico nell'episodio, che del resto sembra improntato anche per altri elementi ad un modello comico: della tipicità teatrale

Nonno renda con ἰμάσσετο al v.145 il suono delle ali degli uccelli può ricordare il suono di frusta che secondo Psello accompagnava il rito dello στρόφαλος (1133a τὴν ἀέρα μαστίζοντες); benché questa immagine sia frequente nelle *Dionisiache*, anche se in altri ambiti concettuali²², non si può escludere che qui sia in atto una suggestione del mondo magico-teurgico.

Ciò che invece riceve l'ammirazione entusiastica del poeta di Panopoli è quello che da sempre è stato oggetto di venerazione da parte degli intellettuali greci e dei pagani di quel tempo²³, cioè la sapienza, la cultura egiziana, la loro antichità e il loro prestigio. Ma per rifondere nell'ambito del dionisismo parte di questo prestigio, Nonno non poteva seguire fino in fondo la strada dell'identificazione fra la divinità greca ed Osiride²⁴, a cui pure accenna, che aveva alle proprie radici caratteristiche teologiche e rituali che il Panopolitano, tutto volto com'è ad evidenziare le affinità del dionisismo col cristianesimo, non poteva più accogliere; così sceglie un'altra strada e mette in atto il collegamento nella preistoria di Dioniso, rifondendo in un Cadmo metà fenicio e metà egiziano quel prestigio culturale che gli si presentava al meglio attraverso la figura di una divinità come Ermes-Thot. Ma procediamo con ordine: il momento narrativo prescelto per questo tipo di operazione è il soggiorno di Cadmo a Samotracia nel palazzo di Elettra (3.180 sgg.) e il suo successivo arrivo in Grecia con Armonia (4.252 sgg.); nel dialogo fra l'eroe fondatore di Tebe e la madre di Armonia in cui i due personaggi si ragguagliano sulla loro famiglia e le loro sventure, Nonno racconta la genealogia dionisiaca a cominciare da Io e la sua unione con Zeus, la nascita d'Epafo in Egitto, che genera Libia da cui nasce Belo. Aderendo ad una versione diversa da quella tradizionalmente ammessa, Nonno fa discendere Agenore da Belo, visto come Baal-Hamman identificato a Zeus Ammone²⁵ (cfr. *D.* 3.289-91),

dell'ἀγρουπνία per problemi di cuore, parla Plut. *de garrul.* 513E; per un esempio vd. la scena iniziale del *Misoumenos* di Menandro con protagonisti Trasonide e il suo servo Geta.

²² Cfr. Gigli Piccardi, *Metafora...* 82 sg. e 183.

²³ Per i cristiani l'Egitto è sinonimo invece di idolatria, di stregoneria e di peccato: così ad es. nel *Canto della Perla* (R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München und Berlin 1962, 309); nella contemporanea *Vita di S. Cipriano* di Eudocia è in Egitto che il protagonista prima della sua conversione, impara le arti di mago. Vd. in generale E. Iversen, *The hieroglyphic Tradition*, in *The Legacy...* 177.

²⁴ Per la storia dell'identificazione di Dioniso con Osiride, da Erodoto alla testimonianza di Teodoreto vescovo di Ciro, contemporaneo di Nonno, vd. il recente studio di G. Casadio, *Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto*, in *'Plutarco e la religione'* Atti del VI Convegno Plutarco, a cura di I. Gallo, Napoli 1996, 201-27.

²⁵ Per l'identificazione fra la divinità fenicia Baal-Hamman (simile al Baal-Melkart-Heracles di Tiro a cui Nonno dedica un inno nel XL canto delle *D.*) e la divinità greco-egiziana Zeus-Ammone vd. A.B. Cook, *Zeus* 1, 353-8. Per la confusione fra questa divinità e il Belo figlio di Libia, vd. Hesych. s.v. Βήλος.

mentre comunemente Belo è considerato fratello di Agenore (Apollod. 2.1.4-5) ed entrambi figli di Libia e Poseidone. Questa variante genealogica si ritrova soltanto negli scolii ad Eschilo, *Suppl.* 317, in cui Belo ha cinque figli, Agenore, Egitto, Danao, Fineo e Fenice, proprio come in Nonno. Accogliendo questa versione isolata della tradizione e soprattutto proponendo una lettura di Belo in chiave di Baal-Hamman-Zeus-Ammone, Nonno pone in primo piano una sintesi fenicio-egiziana alle origini della stirpe di Dioniso, probabilmente per trasfondere nell'ambito del dionisismo, visto soprattutto nella sua missione civilizzatrice, il prestigio di queste due aree di antica cultura²⁶. È così che Cadmo in 3.275 parla del Nilo come di ἐμὸν ῥόον e al v. 291 di Zeus Ammone come di ἐμῆς ἀροτῆρα γενέθλης, mentre altrove è detto tirio (vd. ad es. 40.300). Degno di nota è anche il fatto che ad Agenore sia attribuita la fondazione di Tebe d'Egitto²⁷, sul cui modello Cadmo fonderà la Tebe beotica; questo particolare sembra originale di Nonno ed è stato introdotto, oltre che per creare una specularità fra le gesta del padre e quelle del figlio, soprattutto per attribuire a Cadmo una formazione sui testi sacri di questa terra e in particolare di una città culturalmente prestigiosa²⁸, che gli

²⁶ La stessa sintesi permeata d'orfismo è alla base delle fonti fenicie utilizzate da Nonno per l'inno ad Eracle Astrochitone; il leggendario Sanchouniaton di Berito (o di Tiro), tradotto in greco da Filone di Byblos, di cui un estratto abbiamo in Eusebio, *Praep. ev.* I 10.10 sg., aveva scritto secondo la *Suda Patria* di Tiro e una *Teologia egiziana*. Per questa complessa questione rimando a P. Chuvin, *Mythologie...* 228-39; vd. anche O. Eissfeldt, *Phönizische Ueberlieferungen als Quelle für die Bücher 40-3 der Dionysiaka d. N. v. P.*, in *Ras Schamra und Sanchuniaton*, Halle 1939, 128-51; E. G. Schmidt, *Atome bei Mochos, Nonnos und Demokrit*, "Philologus" 1978, 137-43; W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden-New York-Köln 1995, 165-83; D. Accorinti, *L'etimologia di Βηρυτός: Nonno, Dion. 41.364-7*, "Glotta" 73, 1995/6, 127-33.

²⁷ 4.265 sg. μετανάστιος ἦμος Ἀγήνωρ / Μέμφιδος ἐνναέτης ἐκατόμυλον ᾤκισε θήβην. Si può dubitare tuttavia sul significato di οἰκίζω, usato solo qui in tutto il poema; Chuvin che lo intende come "fondare" nella sua edizione, cambia idea in *Mythologie...* 281, n. 18 optando per il significato di "abitare", forse accogliendo le obiezioni di E. Livrea, rec. a P. Chuvin in "RFIC" 105, 1977 (ora in *Studia Hellenistica*, Firenze 1991, 467). Questo passo è riportato anche da E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli (trad. it.), Scandicci 1992, 341, che intende il verbo come "fondare".

²⁸ Diod. Sic. 1.50.1 ricorda la pretesa degli abitanti di Tebe di aver scoperto la filosofia e l'astronomia; vd. più avanti a p. 71 il passo dal *Fedro* di Platone che conferma il legame di Tebe con le invenzioni di diverse importanti branche della scienza. Aristotele, *met.* 1.14, parla di Tebe come la città più antica dell'Egitto. Lo storico e poeta Olimpiodoro di Tebe sosteneva che Omero avesse avuto i natali a Tebe d'Egitto: vd. *Anonymi fortasse Olympiodori Thebani Blemymachia* (P. Berol. 5003), ed. E. Livrea, Meisenheim am Glan 1978, 27. Su Tebe greco-romana vd. K. Vandorpe, *City of Many a Gate, Harbour for Many a Rebel. Historical and Topographical Outline of Greco-roman Thebes*, in *Hundred-Gated Thebes*, ed. by S. P. Vleeming, Leiden-New York-Köln 1995, 203-39.

consentirà, giunto in Grecia, di donare all'umanità una serie di importanti invenzioni (cfr. 4.252 sgg.). Di queste parla Nonno nel corso di un confronto con Danao in 4.252-84, esaltando i beni panellenici e spirituali di Cadmo a spese dell'invenzione (locale e materiale) dei pozzi con cui Danao aveva debellato la siccità ad Argo. Ho dimostrato altrove che l'impostazione narrativa dell'episodio è costruita parallelamente al brano del colloquio del Cristo con la Samaritana che si svolge vicino al pozzo di Giacobbe²⁹; qui vorrei sottolineare che la scelta di Danao come parte perdente nel confronto con Cadmo ha sicuramente a che fare anche con il suo ruolo antiegitiziano nel mito delle Danaidi; in *D.* 3.303-12 infatti il poeta aveva posto in bocca a Cadmo nella sua risposta ad Armonia un racconto degli assassini ispirati da Danao, tutto visto dalla parte di Egitto. Le invenzioni attribuite a Cadmo sono viste nascere nell'ambito della sua educazione in terra d'Egitto: si tratta della scrittura, dei riti di Osiride, della scultura e dell'astronomia. Per compiere questa delicata operazione, Nonno trasferisce su Cadmo alcune prerogative di Ermes-Thot, l'Ermes egiziano: la stretta connessione che egli fa intravedere fra l'invenzione dell'alfabeto e quella dei riti in onore di Osiride, descritte una di seguito all'altra in 4.267-73, parla chiaro in questo senso. Thot era infatti considerato nell'Egitto faraonico l'inventore della scrittura e in particolare della letteratura sacra scritta in geroglifici, che comprendeva i rituali del culto di Osiride, di cui era considerato ἱερογραμματεὺς³⁰. Non a caso Nonno parla di "libri sacri" al v. 267 e di "misteri della scienza divina della sapienza egiziana" (vv. 264-5) a cui Cadmo si ispira³¹ per tracciare i segni parlanti dell'alfabeto: vv.

²⁹ Vd. D. Gigli Piccardi, *Danao e Giacobbe in Nonno*, "Koinonia" 1995, 153-61.

³⁰ Cfr. Diod. Sic. 1.16.2; vd. su questo aspetto C. J. Bleeker, *Hathor and Thot*, Leiden 1973, 140-2. J. Czerny, *Thot as creator of Languages*, "JEA" 34, 1948, 121 sgg. e F. Sbordone, *Hori Apollinis. Hieroglyphica*, Napoli 1940, 40 sg. In Filone di Byblos presso Eus. *Praep. ev.* 1.10.17 Thot è detto γραμματεὺς di Crono. Clem. Al., *Strom.* 6.35.3-37.3, indica con βιβλοι Ἐρμοῦ testi che contenevano l'antica scienza sacerdotale egiziana. Nei libri da lui denominati *Ieroglyphika* (6.31.1) si possono ora riconoscere testi come il 'papiro geografico di Tanis', interpretato come frammento di una sorta di enciclopedia sacerdotale; sulla questione si veda A. Schlott-Schwab, *Die Ausmasse Aegypten nach altägyptischen Texten*, (AeAT 3) Wiesbaden 1981, 60. Anche a Tiro nel III sec. Thot appare commemorato sulle monete per il suo ruolo di educatore della città; inoltre Filone di Byblos in Eus. *Praep. ev.* 1.9.24 attribuisce al mitico Sanchouniaton l'utilizzazione delle opere di Tautos, il Thot egiziano e l'Ermes greco (vd. P. Chuvin, *Mythologie.* 239).

³¹ Cfr. 4.267 Καὶ ζαθέων ἄρρητον ἀμελγόμενος γάλα βιβλων. L'espressione è particolarmente solenne: l'immagine del latte in questa accezione metaforica relativa al sapere si ritrova in diversi ambiti culturali per cui rimando a Gigli Piccardi, *Metafora...* 110-2. Nonno la utilizza anche a proposito della parola di Gesù suscitatrice di fede in *P.* 19.195 (Giuseppe di Arimatea) ἐκ στόματος ζαθέοιο σοφὸν γάλα ἀμέλων. Quanto ai "libri sacri", la stessa perifrasi ricorre spesso in Diodoro Siculo a proposito di testi di contenuto religioso scritti in geroglifici, i cui titoli erano per lui indecifrabili; la raccolta dei passi di

259-263

Αὐτὰρ ὁ πάση
 Ἑλλάδι φωνήεντα καὶ ἔμφρονα δῶρα κομίζων
 γλώσσης ὄργανα τεῦξεν ὁμόθροα, συμφυέος δὲ
 ἁρμονίης στοιχηδὸν ἔς ἄζυγα σύζυγα μίξας³²
 γραπτὸν ἀσιγήτοιο τύπον торνώσατο σιγῆς...

La presentazione che ne viene data in questi versi definisce l'alfabeto in linea teorica e generale, riecheggiando la concezione classica dei *grammata* che, ordinati in modo armonico e significante, sono immagine degli *stoicheia*, i suoni semplici del linguaggio³³; l'alfabeto come "forma scritta di un silenzio che non tace". In questo senso esisteva anche un'interpretazione dei φοινικῶν γράμματα come φωνίκεια, dotati cioè di φωνή, che si trova negli scolii a Dionisio Trace (p. 182 Hilgard)³⁴. Nei vv. 268 sg.

χειρὸς ὀπισθοπόροιο χαράγματα λοξὰ χαράσσων
 ἔγραφεν ἀγκύλα κύκλα

la descrizione delle lettere scritte da Cadmo sulla base dei geroglifici, pur rimanendo nel vago, evoca l'alfabeto fenicio: sono lettere oblique, proprio come quelle fenice che appaiono inclinate a sinistra, e si scrivono da destra verso sinistra. Quanto alla nozione di rotondità si può a buon diritto dubitare che abbia un qualche valore realistico per un poeta che fa del segno rotondo, della circolarità, una costante del suo modo di tradurre a livello poetico l'osservazione della realtà³⁵. Da questa lettura del brano si arriva alla conclusione che, traendo ispirazione dai geroglifici su cui sembra aver ricevuto la sua prima educazione, Cadmo ha dato vita ad una scrittura che ha le caratteristi-

Diodoro in F. Sbordone, *cit.*, p. XXXIV.

³² Il linguaggio usato da Nonno non è tecnico, giacché i termini per definire le vocali e le consonanti, ἄζυξ e σύζυξ, non sono documentati altrove in questo significato; nei grammatici (vd. ad es. Dionys. Thrac. 14 Uhlig) συζυγία indica piuttosto la coniugazione. Il rilievo dato qui alla definizione di vocali e consonanti, dalla cui armonica unione nasce l'alfabeto, ricorda un passo di Platone, *Phil.* 18b-d, in cui si indica in Thot colui che per primo scoprì che il suono può essere diviso negli elementi distintivi delle vocali e delle consonanti (a cui Platone aggiunge una terza categoria di suoni intermedi); tali elementi interdipendenti formano quell'insieme unico, oggetto di studio della τέχνη γραμματική.

³³ Vd. *Schol.* D. T. p. 32.19 sgg., 304, 319.13 sgg., 483 Hilgard; Eust. *ad Hom.* II. 6.169 (633.13), ma la concezione è già platonica, vd. *Crat.* 434b, *Theaet.* 202e.

³⁴ Su tutta la questione vd. M. Rocchi, *Kadmos e i Phoinikeia Grammata*, in *'Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici'*, Roma 9-14 novembre 1987, II, Roma 1991, 530.

³⁵ Questa tendenza nonniana fu rilevata da M. Riemschneider, *Der Stil des Nonnos*, 'Aus d. byz. Arbeit der DDR', I, Berlin 1957, 46-70 e reinterpretata in senso dionisiaco da W. Fauth, *Eidos Poikilon*, Göttingen, 1981, 180 sgg. e per le possibili connessioni neoplatoniche Gigli Piccardi, *Metafora...* 217 sgg.

che esteriori di quella fenicia, trasmessa poi ai Greci³⁶: dunque il figlio di Agenore è considerato nello stesso tempo inventore³⁷ e latore³⁸ dell'alfabeto fenicio alla Grecia. Per quanto riguarda l'origine egizia, esisteva una tradizione che faceva di Danao il latore di lettere dall'Egitto prima di Cadmo³⁹ o che comunque rivendicava la priorità dei geroglifici rispetto all'alfabeto fenicio⁴⁰: in ambito neoplatonico ed ermetico inoltre comune è la convinzione che gli ideogrammi egiziani costituiscano la lingua più adatta ad esprimere il sacro⁴¹. Nonno si inserisce in questa tradizione, che qualche decennio più tardi riemergerà nell'operetta sui geroglifici di Horapollon il Giovane, valorizzando la sapienza egiziana, senza però cancellare la funzione essenzialmente mediatrice della cultura fenicia, in linea con la doppia derivazione geografica attribuita a Cadmo. Ma mentre per la parte fenicia Nonno si poteva appoggiare su una solida tradizione, per il versante egiziano sembra ispirarsi alla figura di Ermet Thot come la divinità culturalmente più eminente del pantheon egiziano.

La notizia della derivazione dei riti dionisiaci da quelli di Osiride risale ad Erodoto; Melampo li avrebbe appresi da Cadmo e trasmessi ai Greci⁴². Inse-

³⁶ Impropria appare dunque l'affermazione di P. Chuvin, *Nonnos de Panopolis*, t. II p. 44: "Contrairement à la tradition et à la réalité, Nonnos fait dériver l'alphabet grec des hiéroglyphes", ripresa in *Nonno di Panopoli, Le Dionisiache I*, a cura di D. Del Corno, trad. di M. Maletta, note di F. Tissoni, Milano 1997, 253, 25.

³⁷ Per Cadmo in questo ruolo vd. Ephor. F. 105 *FGrHist.*; Clem. Al. *Strom.* 1.16.1 Stählin; Solin. 7.23.

³⁸ Herodot. 5.58; Aristot. fr. 501 Rose; Timo fr. 61 Di Marco; *Chron. Lind.* 532 *FGrHist* B 3; Dictys T. 4 (5 *FGrHist*); A P. 7.697; Jos. Ap. 1.1.10; D. L. 7.30; Eus. P. E. 10.5.1 sgg.; Hesych. s.v. Φοινικίους γράμμασι; Sud. s.v. Γράμματα; Eust. ad *Hom. Od.* 14.289.

³⁹ *Schol.* D. T. III p. 183.1 Hilgard.

⁴⁰ Vd. Tac. *Ann.* 11.14; Plin. *Nat. Hist.* 7.56 *Littera semper arbitror Assyrias fuisse: sed alii apud Aegyptios a Mercurio ut Gellius, alii apud Syros repertas volunt.* Hygin. *fab.* 277 racconta che Mercurio portò le lettere in Egitto e Cadmo dall'Egitto alla Grecia.

⁴¹ Vd. Plot. *Enn.* 5.8; Jambl. *myst.* 7.4; *Corp. Herm.* 16.2; sul travaso di queste idee in età umanistica e rinascimentale vd. *Orapollo, I Geroglifici*, introd., trad. e note di M. A. Rigoni e E. Zanco, Milano 1996, 20 sgg. Quanto agli scrittori cristiani, troppo semplicistica mi pare l'affermazione di P. Chuvin, *Nonnos...* 1986, p. 390, secondo cui proprio in questo ambiente maggiore sarebbe stato l'interesse per i geroglifici. I cristiani vi cercavano, è vero, segni premonitori della loro religione, ma c'era anche chi vi vedeva la manifestazione dei demoni dei pagani; per l'atteggiamento polemico di Schenute verso i geroglifici e per il sostanziale disinteresse della letteratura copta dell'epoca vd. J. van der Vliet, *Spätantikes Heidentum in Aegypten im Spiegel der koptischen Literatur*, in 'Begegnung...' 123 sg. e D. W. Young, *A monastic invective against Egyptian Hieroglyphs*, in 'Studies H. S. Polotsky', Beacon Hill 1981, 348-60.

⁴² Herodot. 2.49; vd. anche Ecateo fr. 264 F 25 Jac. e Diod. Sic. 1.97.4 Sul ruolo di Melampo vd. G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994, 72 sgg.

rendosi in questo solco, Nonno elimina la figura di Melampo, che appare solo nel canto 47 delle *D.* nel ruolo di conciliatore fra Dioniso e Perseo alla fine dello scontro che li oppone ad Argo⁴³; in tal modo il ruolo di ierofante mediatore è affidato a Cadmo e i riti a cui si accenna brevemente, con quei suoni dai toni soffocati e misteriosi (4.272-3)⁴⁴, ricordano piuttosto le *voces mysticae* del rituale magico-teurgico⁴⁵. Nonno si comporta qui come l'anonimo compositore delle *Argonautiche orfiche*, che nel proemio dell'opera sottolinea a più riprese il legame di Orfeo con l'Egitto, fino ad attribuirgli la rivelazione di decreti divini all'umanità⁴⁶.

Strettamente collegata con quanto precede è l'invenzione della tecnica d'incisione, dei graffiti che ricoprivano le pareti dei templi egiziani; anche in questo caso dobbiamo rilevare la stessa oscillazione fra Fenicia ed Egitto. Infatti mentre qui viene posta in rapporto con l'Egitto, come avviene anche in Erodoto 2.4, è chiamata invece Τυρίη τέχνη in 5.56 secondo una tradizione che troviamo espressa in Teofrasto ap. Plin. *Hist. nat.* 7.195. Ma qui oltre le tradizioni codificate avrà avuto un peso anche l'esperienza del poeta: secondo Strabone 17.41 Panopoli era un centro famoso oltre che per l'arte tessile anche per i suoi scultori.

A Cadmo 'egiziano' è infine attribuita l'invenzione dell'astronomia con il calcolo delle orbite celesti e della misura della terra; delle invenzioni in campo astronomico degli egiziani parla Erodoto nel passo sopra citato e più in particolare Platone, *Phaedr.* 274C, le attribuisce a Thot insieme all'aritmetica, al calcolo, alla geometria, al gioco della dama e dei dadi. Secondo il racconto di Socrate, Thot avrebbe insegnato queste arti al re della Tebe egiziana, Thamus (Ammone), per farne poi partecipi tutti gli Egiziani: questo particolare è importante per comprendere perché Nonno collochi l'azione a Tebe, attribuendone la fondazione (o comunque la colonizzazione) ad Agenore, dimostrando così una volta di più che sta pensando a Cadmo come ad una sorta di τύπος

⁴³ Cfr. 47.719 sgg.; nel corso dello stesso canto Era prende le sembianze di Melampo per esortare Perseo alla lotta (47.534 sgg.) e per partecipare al combattimento (vv. 685-7).

⁴⁴ Καὶ κρυφίη μάγον ὕμνον ἀνέκλαγε θυάδι φωνῆ / λεπτὸν ἔχων ὀλόλυγμα. Interessante è il confronto con *D.* 36.377 sgg., in cui Dioniso metamorfizzato in vite, soffoca Deriade: καὶ μογέων (Deriade) ἀτίνακτος ἐλίσσετο μαινάδι φωνῆ, / λεπτὸν ἔχων ὀλόλυγμα θεουδέος ἀνθερεῶνος. Questa voce delirante, descritta negli stessi termini del grido rituale dionisiaco, non è la voce di Deriade (come intende Rouse), di cui nei vv. sgg. si descrive invece la silenziosa disperazione espressa dalle lacrime, ma la voce delirante di Dioniso-vite che lo avvolge, attanagliandolo alla gola.

⁴⁵ Cfr. ad s. *P.Gr.M.* 13.942 e 7.770. Nella *Vita di Proclo*, 28 di Marino, si parla dell'intonazione degli inni sacri come di un'arte codificata nella disciplina teurgica.

⁴⁶ Vd. *Arg. Orph.* 102 e il commento di F. Vian *ad loc.* In favore di un'origine egiziana dell'autore delle *Argonautiche Orfiche* parla anche G. Agosti, *Ila nella caverna* (su *Arg. Orph.* 643-8), "MD" 32, 1994, 175-92.

μιμηλός di Thot. D'altra parte già all'inizio del canto (4.85-9) nel discorso di Afrodite-Pisinoe ad Armonia era stato ricordato lo stretto legame nei culti di Samotracia fra Ermes e Cadmo nella denominazione di Ermes Kadmilos⁴⁷, tanto che le sue parole (Ermes) οὐδὲ μάτην Καδμίλος ἀείδεται· οὐρανίην γὰρ/ μορφήν μούνον ἄμειψε καὶ εἰσέτι Κάδμος ἀκούει suonano come qualcosa di più di un semplice gioco retorico. Inoltre è grazie all'annunciazione di Ermes ad Elettra alla fine del canto 3 che quest'ultima si convince a dare la propria figlia in sposa al figlio di Agenore⁴⁸.

Un altro particolare interessante che emerge dal dialogo fra Cadmo ed Armonia è l'origine egiziana attribuita a Byzas, il mitico fondatore di Bisanzio: Armonia vuol convincere Cadmo a rimanere a Samotracia presso di lei e per convincerlo porta una serie di esempi in cui personaggi della sua stessa famiglia si sono stabiliti in terra straniera, fra questi appunto vi è Bizante, 3.364-371

ὅττι καὶ αὐτὸς
 ἄλλος ἀνὴρ φερέοικος ἔχων γένος ἔνθεον Ἴουδς,
 αἰθέριον βλάστημα, Διυπέτες, οὖνομα Βύζας,
 αὐτογόνου Νείλοιο πῶν ἐπτάστομον ὕδωρ
 γείτονα γαῖαν ἔδειμεν, ὅπη παρὰ Βόσπορον ἀκτὴν
 Ἴναχίη δαμάλη πεπερημένον ἔλκεται ὕδωρ,
 πᾶσι περικτιόνεσσι τιθεὶς φάος, ὅππότε κείνου
 ἀκλινέος δόχμωσε μεμνηνότες αὐχένα ταύρου.

Nonno riprende la tradizione che voleva Bizante figlio di Keroessa, generata da Io a Zeus nel luogo dove sorgerà Bisanzio⁴⁹, ambientando però l'azione

⁴⁷ Per Ermes invocato come Kadmilos a Samotracia vd. *schol.* Ap. Rh. 1.917. Esisteva nei culti dell'isola un Kadmilos, figlio di Efesto e di Kabeirò, considerato progenitore dei Cabiri; la sovrapposizione di questo personaggio con Cadmo può avere all'origine alcune caratteristiche comuni ad entrambi; vd. su questo M. Rocchi, *Kadmos e Armonia, un matrimonio problematico*, Roma 1989, 33 sgg. e K. Kerényi, *Dioniso*, (trad. it.), Milano 1992, 188. Per altri aspetti vd. anche la nota n. 139, nella II parte di questo scritto.

⁴⁸ Del rapporto particolare esistente fra Cadmo da una parte e Ermes e le Muse dall'altra anche in relazione alle nozze di Cadmo e Armonia, parla M. Rocchi, *Kadmos...* 553.

⁴⁹ Nonno accenna a particolari della fondazione mitica di Bisanzio anche in 32.69 sg. dove Keroessa viene nominata esplicitamente e in 36.176-9, dove a proposito dell'attacco delle Baccanti che scagliano serpenti, ricorda l'episodio analogo di Fidalia, ma senza precisare che era la consorte di Byzas. I vari dati a cui accenna Nonno nel poema, li troviamo riuniti e ampliati all'inizio del VI sec. nei *patria* in prosa di Costantinopoli di Esichio di Mileto (*FHG* 390, fr. 1 Jac.); si vedano anche gli accenni di Claud. *contra Eutrop.* 2.83 e Steph. Byz. s.v. Βυζάντιον. Solo un titolo sono per noi i *Patria* di Costantinopoli in versi di Cristodoro di Copto, composti al tempo di Anastasio. Per P. Chuvin, *Mythologie...* 23-6 il racconto della fondazione della città doveva essere più antico e doveva aver conosciuto una nuova celebrità dopo la fondazione di Costantinopoli nel 330. Esisteva an-

sul Nilo; si ripete dunque anche per questo personaggio la stessa situazione creata da Nonno per Cadmo, per cui l'azione civilizzatrice di un eroe ha inizio in Egitto, per diffondersi poi in altre aree geografiche. Non si può non sentire in questo caso un intervento polemico verso Costantinopoli, che riflette le istanze nazionalistiche dell'Egitto tardoantico e la sua volontà di affermare il predominio del patriarca d'Alessandria in tutto l'Oriente, come dimostra la politica ecclesiastica di Teofilo prima e di Cirillo poi, che preferiscono appoggiarsi alla Chiesa di Roma e che porteranno l'Egitto all'isolamento del monofisismo. A questa frecciata contro Costantinopoli⁵⁰ risponde infatti un elogio altisonante di Roma (3.195-203 e 41.389-98) e di Berito come simbolo della giustizia e della pace nell'impero romano⁵¹.

Un altro dato della cultura egiziana di cui si percepiscono le tracce nell'opera nonniana, è quello relativo alla medicina e alla farmacopea, entrambe permeate di magia. L'utilizzazione del vino come medicina, insieme ad altri emblemi dionisiaci come il viticcio, l'edera, il gesso in alcuni episodi di guerra e la tendenza a presentare Dioniso come divinità guaritrice, supera di molto la tradizionale visione del vino come bevanda che allevia le pene, già presente nella cultura greca⁵². Gli episodi della guarigione miracolosa, una vera e propria resurrezione, di Imeneo ferito nel combattimento in 29.153-61 e più avanti nello stesso canto le cure prestate dal dio a vari combattenti feriti (vv. 264-75), accompagnate spesso da formule magiche (29.269)⁵³, rivela-

che un'altra versione secondo la quale Bizante era figlio di una ninfa locale di nome Semestra: cfr. Hesych. *Mil. patr.* C. 5 (*FHG* IV 147).

⁵⁰ Per questa espressione vd. M. Riemschneider, *cit.* 77: "Das ist doch mehr als blosser Dichtung. Das ist eine kleine Stichelei, zu der sich sicherlich nur ein wirklicher Aegypter, schwerlich ein Grieche gemüssigt fühlen mochte". Ma la sua conclusione è troppo affrettata. Più articolata la presentazione del problema in Schulze, *cit.* 100 sg.

⁵¹ Diversamente Chuvin, *Mythologie...* 26 e 314 propone di leggere in Roma, la nuova Roma, cioè Costantinopoli, per cui a parte la puntata nazionalistica contenuta nei versi in questione, non ci sarebbe nessuna ostilità nell'atteggiamento di Nonno verso la capitale dell'impero d'Oriente. Recentemente G. W. Bowersock, nella recensione al libro di Chuvin comparsa in "Topoi" 4, 1994, 389-91, puntualizza la questione, ricordando che con Ausoni (3.199 e 41.366 e 390) si indicano sempre le popolazioni dell'impero romano d'Occidente (vd. ad es. Pampr. 1.20 Livrea; *A. P.* 9.656 e 2.305, 414, Cristodoro di Copto a proposito di Apuleio e Virgilio); inoltre la menzione di Augusto in 41.389 e il riferimento a Dardano in 3.195 esplicitano che l'elogio di Nonno è rivolto alla Roma d'Occidente. Si può aggiungere che ciò è emblematico del livello mitologico in cui vivono le *D.*: la realtà storica è pre-vista da una lontananza remota ed entra dunque soltanto con i personaggi che hanno avuto il ruolo di mitici fondatori, come Alessandro Magno (7.128 attraverso la madre Olimpia) e Augusto.

⁵² Per Dioniso 'Ιατρός e 'Υγιάρτης vd. Ath.1.22e, 2.36a-b e Plut. *Quaest. conv.* 648E-F.

⁵³ Questo rimedio è appannaggio anche della medicina 'apolleina' praticata da Aristeo

no la volontà di trasferire nell'ambito del dionisiaco quanto nei trattati medici si trovava a proposito dell'utilizzazione del vino e dell'edera come cura delle ferite⁵⁴. In 46.356 sgg. Dioniso per consolare Agave e le altre donne che si disperano per l'orrenda morte di Penteo, versa nel vino un *λυσίπνον φάρμακον*: evidente l'imitazione di Omero, *Od.* 4.220 sg., dove Elena versa nelle coppe di vino un *φάρμακον*... / *νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων*, che le aveva donato Polidamna, da una terra, l'Egitto, famosa per i farmaci e la medicina. Molto spesso l'intervento 'medico' è ricondotto alla preparazione di *φάρμακα*⁵⁵, un procedimento a cui non sfugge lo stesso Cristo che in *P.* 12.160-2 è definito, parafrasando la citazione di Isaia, *ἱητῆρ ἀσίδηρος ἐχέφρονα φάρμακα πάσσω*, che *παίηονι μύθῳ* salva i peccatori⁵⁶. Ciò che colpisce è la volontà di ricondurre a Dioniso una certa sapienza medica, per cui molto spesso il miracolo è un atto di magia o di medicina più o meno magica⁵⁷: sembra di intravedere lo stesso procedimento messo in atto per le invenzioni di Cadmo, per cui ciò di cui andava famosa la sapienza egiziana, in questo caso la medicina e la farmacopea, viene trasfuso nell'ambito del dionisismo. Ricordo qui per inciso che l'immagine di Dioniso compare nell'Egitto tardoantico su scatole d'avorio per medicinali⁵⁸, a testimoniare un forte collegamento del dio all'idea della gua-

in 17.373 sgg. e dei Bramani in 36.345 e 39.359. Per le formule magiche nella medicina egiziana vd. J. R. Harris, *Medicine*, in *'The Legacy...'* 114 sg., ma gli esempi nonniani sono spesso filtrati da imitazioni omeriche.

⁵⁴ Si veda J. Jouanna, *Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne*, "REG" 109, 1996, 410-34 e il commento ai passi sopra citati in F. Vian, *Nonnos de Panopolis*, t. IX, 213-4 e note *ad loc.*; ho potuto utilizzare anche i commenti di G. Agosti a *D.* 29.151-61 e di D. Accorinti a 46.356 sgg. di prossima pubblicazione.

⁵⁵ Cfr. 17.357, 29.265, 30.104 e 35.62; l'espressione *φάρμακα πάσσειν* è omerica, vd. *Il.* 5.401, 900 ecc.

⁵⁶ Per il Cristo 'medico' nella *Parafrasi* vd. G. Agosti, *Nonno. Parafrasi del Vangelo di Giovanni*, canto V, (in corso di stampa), comm. al v. 46 *ἴητορα νούσου*.

⁵⁷ Ricordo qui il caso del miracolo del cieco in 25.281 sgg., dove la guarigione avviene per mezzo dell'aspersione degli occhi con gocce di *λυσιπόνοιο μέθης*; anche la saliva del Cristo, con cui forma il fango, che renderà la vista al cieco, è definita *λυσίπνον* in *P.* 9.26, lo stesso termine che troviamo usato in contesto medico per designare unguenti per gli occhi (*CIL* 13.10021.174). K. Smolak, *Beiträge zur Erklärung des Metabole des Nonnos*, "JOB" 34, 1984, 4 n. 199 si chiede se in questo epiteto non sia da vedere un riflesso della credenza popolare sulla virtù terapeutica dello sputo. La resurrezione di Tylos, operata per mezzo di un'erba magica in 25.451 sgg. è significativamente rappresentata sullo scudo di Dioniso, come evento da ricondurre nella sfera salvifica del dio.

⁵⁸ Vd. J. Beckwith, *Coptic Sculpture (300-1300)*, London 1963, 19-21 e L. Del Francia, *Elementi dionisiaci e loro significato nella produzione figurativa dell'Egitto tardoantico*, in *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa settentrionale e l'Europa mediterranea*, ed. L. Serra, Napoli 1986, I, 274.

rigione, forse naturale complemento della sua funzione essenzialmente soteriologica.

Ma oltre questo apprezzamento della cultura egiziana, per Nonno l'Egitto sembra concentrarsi intorno al suo fiume, il Nilo, identificato secondo la tradizione egiziana antica con la divinità Apis (40.393), citato più volte nel corso del poema in varie occasioni e chiamato esplicitamente ἐμὸς ῥόος (26.238). Questo è un fatto di una certa importanza: dal momento che nessuna delle azioni del poema passa sulle rive del Nilo, Nonno è costretto ad introdurlo prendendo spunto da altre situazioni. Alcuni di questi richiami sono espliciti e sono in relazione all'Indo: le somiglianze fra i due fiumi erano note ai geografi antichi che le citano spesso e volentieri⁵⁹, ma esisteva una teoria più antica secondo la quale il Nilo costituiva un braccio dell'Indo che passava accanto al mar Rosso fino ad arrivare in Egitto⁶⁰. Nonno conosce queste teorie e parlando dell'Indo elenca le caratteristiche comuni ai due fiumi (26.224-44), introducendo, invero, anche particolari che non corrispondevano più alla realtà del suo tempo: è il caso dell'ippopotamo, che Nonno cita in 26.236-44 come animale tipico delle rive del Nilo e dell'Indo, anche se in epoca greco-romana l'animale non si trovava più in Egitto⁶¹. Tuttavia in età imperiale sulle monete o comunque sulle raffigurazioni del fiume, l'ippopotamo era divenuto un attributo comune del Nilo in riferimento alla piena⁶²; la menzione nonniana dunque va intesa come un riferimento a questa realtà iconografica, che passa nella letteratura come particolare esotico e pittoresco. Ma esiste anche nel poema una serie di elementi che hanno bisogno di essere decodificati, per rivelarci la presenza del fiume egiziano nell'orizzonte immaginifico e culturale dell'autore. Mi riferisco ad esempio all'insistenza con cui Nonno descrive la navigazione di Zeus toro sull'acqua del mare, che dà vita ad immagini paradossali originate dalla confusione fra la terra e il mare⁶³; ma per un egiziano un toro nell'acqua durante la piena del Nilo era uno spettacolo realistico e c'è chi, come Achille Tazio, non manca di notare il fenomeno in tutta la sua eccezionalità⁶⁴. Anche la sovrapposizione di pae-

⁵⁹ Cfr. Strab. 15.1.13 (690), 16 (691), 18 (692); Arr. *Ind.* 2.5-6; vd. anche Philostr. *Ap. Tyan.* 2.18-9, 6.1. In questi autori l'Indo ha due bocche che formano il delta di Patalene: cfr. Nonn. *D.* 27.153-6.

⁶⁰ Aristot. fr. 248 Rose (cfr. 646 F 1 Jacoby); altri paralleli e letteratura sull'argomento in Vian, *Nonnos de Panopolis*, t. IX, 1990, comm. a 26.224.

⁶¹ Sulle rive dell'Indo non c'era mai stato ed era stato introdotto solo per analogia al Nilo.

⁶² Si vedano gli esempi raccolti da D. Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. - 641 ap. J. -C.)*, Paris 1964, 298 sg.

⁶³ Per le immagini in questo brano vd. Gigli Piccardi, *Metafora...* 32-4.

⁶⁴ Vd. Ach. Tat. 4.12: Νεῖλος ὁ πολλὸς πάντα αὐτοῖς γίνεται, καὶ ποταμὸς καὶ

saggio marino e terrestre nella descrizione di Tiro in 40.327 sgg. è condotta negli stessi termini e nelle stesse immagini con cui altri descrivono la compresenza di terra ed acqua nell'inondazione del Nilo⁶⁵ e forse è proprio questa sovrapposizione mentale all'origine di quel tanto di vago nella descrizione della città fenicia che lascia lo studioso incerto sulla conoscenza autoptica o meno di questi luoghi da parte di Nonno⁶⁶.

Il Nilo era sempre stato in Egitto fin da epoche antichissime al centro della vita oltre che economica, anche religiosa e spirituale: l'idea del perenne ritorno che contraddistingue la spiritualità egiziana nasce in qualche modo dall'identico ripetersi delle piene stagionali⁶⁷; la stessa concezione cosmogonica dell'antico Egitto che vede la terra emergere dal Nun, nasce dal Nilo visto nei termini di un mare o di un Oceano⁶⁸. Particolarmente sentite erano le feste che si tenevano in Egitto per propiziarsi la fertilità della piena fin dall'età faraonica, feste così radicate nel costume della popolazione da indurre la chiesa d'Egitto a tollerarne la ricorrenza con i dovuti cambiamenti in senso cristiano⁶⁹, sovrapponendovi feste più specificatamente cristiane in qualche

ἡ καὶ θάλασσα καὶ λίμνη· καὶ ἐστὶ τὸ θέαμα καινόν, ναῦς ὁμοῦ καὶ δίκελλα, κώπη καὶ ἄροτρον, πηδάλιον καὶ πτύον, ναυτῶν ὁμοῦ καὶ γεωργῶν καταγωγή, ἰχθύων ὁμοῦ καὶ βοῶν. Si veda anche *Inno al Nilo*, tramandato su tavolette di cera databili fra la fine del III e l'inizio del IV sec., riedito da R. Cribriore in "ZPE" 106, 1995, 97-106 in particolare i vv. 18 sgg. (un testo che sembra sicuramente conosciuto da Nonno) e A. P. 9.299 (Phil. Thessal.). L'immagine del Nilo sposo della terra nell'inondazione (D. 6.341 sg.) nasce dal fatto che per gli Egiziani l'inondazione rappresenta l'unione di Osiride, l'acqua del Nilo, ed Iside, la terra d'Egitto.

⁶⁵ Oltre al passo sopra citato di Achille Tazio si veda Him. or. 14.8, Ael. N.A. 10.43 e Claud. 4.2.40.

⁶⁶ Vd. i dubbi espressi da Chuvin, *Mythologie...* 225-8.

⁶⁷ Non è forse un caso che Nonno usi l'aggettivo παλιναυξής, sia nel senso di "che nasce di nuovo", che "eterno"; vd. fra i casi più significativi D. 7.1 e P. 15.1 e 8.

⁶⁸ Vd. Bonneau, *La crue...* 94-6 che cita numerosi paralleli per questa immagine (vd. ad es. Horapoll. *Hier.* 21). Per i cristiani l'inondazione è l'illustrazione che sempre si rinnova della creazione del mondo, un'idea in cui si fondono le antiche credenze cosmogoniche egiziane e il racconto della *Genesi* sulla formazione del primo uomo dal fango (Bonneau, *La crue...* 423 sg.). Ci sono momenti nella descrizione nonniana del diluvio universale che ricordano la piena del Nilo, soprattutto la conclusione descritta in 6.381-3 in questi termini: ... παχυνομένων δὲ ῥοάων / θερμότεραις ἀκτίσιν ἐχερσώθη πάλιν ἰλύς / οἶα πάρος. Questa melma che si rassoda sotto i raggi del sole evoca il Nilo interpretato come νέα ἰλύς (vd. 3.276 e Heliod. *Aeth.* 9.22, Hippol. *ref.* 5.7.5). Proclo, in *Tim.* 36e, p. 84 Schneider, fa rientrare l'inondazione del Nilo fra i cataclismi naturali periodici (come il diluvio) di cui parla Platone.

⁶⁹ Sulla cristianizzazione delle feste nilotiche si veda Bonneau, *La crue...* 421-39, e della stessa *Les fêtes de la crue du Nil. Problèmes de lieux, de dates et d'organisation*, "Rev. d'Egypt." 23, 1971, 49-65; A. Hermann, *Der Nil...*, in cui si trova anche un'utile rassegna della poesia tardoantica sul Nilo, 52-6; vd. inoltre F. Perpillou-Thomas, *Fêtes*

modo attinenti al fenomeno. Sappiamo ad esempio da Epifanio che nello stesso giorno in cui si celebrava l'Epifania era stata fissata anche la festa delle nozze di Cana; e che in quel giorno le acque del Nilo subivano una miracolosa trasformazione in vino⁷⁰; questo si spiega con il fatto che le acque all'inizio dell'inondazione assumevano un colore rossastro a causa dei depositi ferruginosi trasportati dal Nilo Blu dai monti abissini⁷¹. Questa reinterpretazione cristiana di elementi già variamente spiegati nella mitologia egiziana antica e nell'esegesi ebraico-alessandrina⁷², ha un'eco anche in Nonno, che nella resa dell'episodio giovanneo delle nozze di Cana, amplia lo scarno racconto dell'evangelista con una descrizione del miracolo (P. 2.35 sgg.) che sembra intenzionalmente voler sovrapporre l'acqua delle idrie, oggetto del miracolo del Cristo, alla corrente di un fiume: vv. 32 sg. καὶ πάντας ἀμοιβαδὶς ἄλλον ἐπ' ἄλλω / νόματος ἐπλήσαντο διάκτοροι, vv. 43 sg. Καὶ ταμίης ὅτε δαιτὸς ἐγεύσατο μάρτυρι λαιμῶ / νόματος οἰνωθέντος ἐρευθιώοντι ῥέεθρῳ⁷³. Il parallelo è sicuramente operante nella mente di Nonno, se pensiamo che le acque della piena del Nilo erano state fatte oggetto di un vero e proprio culto e che proprio i vasi, le idrie che contenevano quest'acqua pura e sacra (cfr. P. 2.29 ἄγνὸν ὕδωρ⁷⁴) avevano finito per asurgere a simboli della piena ed avevano un ruolo importante nel culto⁷⁵.

d'Egypte ptolemaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque, Lovanii 1993, 116 sg. R. S. Bagnall, *Egypt in late Antiquity*, Princeton 1993, 270 riporta l'ordine di un certo Theodoulos di non usare il vino nelle feste in onore del Nilo (P. Oxy. XLIII 3148).

⁷⁰ Vd. Epiphanius, *haeres.* 1.51 (Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, IV, Bonnæ 1924, p. 607): πολλοὶ δὲ καὶ ἐν Αἰγυπτίῳ περὶ τοῦ Νείλου τοῦτο μαρτυροῦσι, διόπερ ἐν τῇ ἑνδεκάτῃ τοῦ Τυβὶ κατ' Αἰγυπτίους πάντες ὑδρεύονται ὕδωρ καὶ ἀποτιθέασιν ἐν αὐτῇ τῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν πολλοῖς πατρίσιν. A causa della sfasatura che si era creata in Egitto fra calendario civile e religioso, l'11 Tybi (19 gennaio) non corrispondeva più all'epoca reale in cui ha inizio l'inondazione, cioè luglio.

⁷¹ Vd. su questo C. Wissa Wassef, *Les survivances pharaoniques dans la tradition égyptienne*, 'Quad. dell'Istituto ital. di cultura per la R.A.E.', Cairo 1975, 24; Bonneau, *La crue...* 290-2; P. Dils, *Wine for Pouring and Purification in Ancient Egypt*, in J. Quaegebeur, *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (OLA 55), Leuven 1993, 120 sg.

⁷² Il fenomeno del cambiamento del colore delle acque del Nilo si riflette nel mito di Ra e Hathor, di cui parlo poco sotto; Alessandro Polihistore *FHG* III p. 223, fr. 14 riconduce il fenomeno ai sacerdoti egiziani in risposta al potere magico di Mosé. Vd. anche *LXX Salm.* 104.29, dove il fatto è attribuito allo stesso Mosé.

⁷³ Il parallelo con Epifanio è già in J. Golega, *Studien über Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*, Breslau 1930, 76, che non ne trae però le giuste conseguenze.

⁷⁴ Così Eschilo negli *Etiopi* fr. 304 definisce l'acqua della piena, ἄγνὸν νῆμα e σεπτὸν... ῥέος in *Prom.* 812; per altri esempi di questa terminologia vd. Bonneau, *La crue...* 276 sgg.

⁷⁵ Vd. Bonneau, *La crue...* 280-4 che riporta numerosi esempi letterari ed iconografici

Inoltre è proprio nel momento in cui il Nilo deborda, quando cioè le sue acque sono rossastre, che l'acqua appare come più venerabile, tanto che quando si voleva ottenere dell'acqua divina con procedimenti magici, la si tingeva di rosso ad esempio con zolfo o aceto⁷⁶. Non è escluso che Nonno alluda anche alla credenza che voleva la piena del Nilo causata dalle lacrime di Iside, addolorata per la morte di Osiride⁷⁷: in 32.295-9 le Bassaridi piangono la sorte di Dioniso, costretto ad allontanarsi dal combattimento a causa della pazzia ispiratagli da Era e le loro lacrime sono così copiose che fanno debordare le acque di una sorgente, v. 298 πληθομένη βαθύκολπος ὄλη πορφύρετο πηγή. Πορφύρομαι qui è generalmente inteso nel senso di "agitarsi, debordare", l'unico caso in tutto il poema in cui questo verbo avrebbe tale accezione, essendo usato sempre e solo nel significato di "arrossarsi"; ma alla luce di quanto abbiamo detto, possiamo con tutta tranquillità supporre che anche qui il verbo conservi una traccia della sua notazione coloristica, essendo naturale nella mente di Nonno pensare al debordamento di un fiume in associazione al colore rosso delle acque.

Anche altri particolari ci parlano della connessione nella mente di Nonno del vino al Nilo: ad esempio la libagione della bevanda dionisiaca nelle acque del fiume egiziano per propiziare la fertilità delle vigne, un gesto di magia simpatetica che troviamo documentato così nell'Egitto antico come in quello greco-romano⁷⁸, sembra riflesso nel gesto di Marone che in 19.303 sgg. versa del vino nelle acque di Sileno, il concorrente perdente nella gara pantomimica, trasformato in fiume da Dioniso alla fine dell'esibizione (19.287) nei giochi funebri in onore di Stafilo. La motivazione del gesto è espressa chiaramente: vv. 303 sg.

... εἰς σὲ δὲ ρίψω
οἶνον ἐρευθιῶντα καὶ οἰνοδόκον σε καλέσω.
δέξο, μέθης ἀκόρητε, τεὸν μέθυ, δέχνησο Βάκχου
ἀργύρεον κρητῆρα, καὶ ἔσσειαι ἀργυροδίνης...

concernenti il vaso sacro che contiene l'acqua della piena, anche fuori dell'Egitto; tale culto, inizialmente connesso con Iside, aveva ormai perduto il ricordo, dal III sec. d.C. in poi, di questa connessione originaria.

⁷⁶ Vd. P. Leyda X 12.7-10 in cui si può leggere una 'ricetta d'acqua divina' con questi ingredienti (Bonneau, *La crue...* 276 sg.).

⁷⁷ Cfr. Bonneau, *La crue...* 255-7.

⁷⁸ Vd. Dils, *Wine...* 119 sgg.; V. A. Hibbs, *The Mendes Maze. A libation Table for the Inundation (II-III A. D.)*, New York 1985, 186 sg.; Bonneau, *La crue...* 304 sg. Per Dioniso rappresentato su una tappezzeria da Antinoe (IV-V sec. d.C.) in una scena nilotica, in cui si vede un'imbarcazione con una figura che tiene nelle mani dei cembali, in piedi davanti ad un *kantharos*, tradizionalmente associato ai riti dionisiaci del vino, vd. K. Weitzmann, *Age of Spirituality*, New York 1979, n. 172, p. 192 sg.

v. 314 ὕδασι μᾶλλον ἄεξε Μαρωνίδος οἶνον ὀπάρης·
ἔσσο καὶ ἐν ποταμοῖσιν ὁμοφρονέων Διόνυσω.⁷⁹

Anche la trasformazione in vino delle acque del lago Astacide, compiuta da Dioniso per pietà verso gli Indiani al fine di salvarli da un inevitabile sterminio (14.411 sgg.), che formalmente, com'è ovvio, presenta echi verbali con l'episodio delle nozze di Cana nella *Parafraasi*, potrebbe conservare le tracce di un episodio della mitologia egiziana antica, che veniva evocato per spiegare il colore rossastro delle acque della piena. La dea Hathor inviata sulla terra da Ra per punire l'umanità, viene poi resa inoffensiva con lo stratagemma di arrossare le acque con birra mescolata ad un minerale rossastro (*didi*) o, secondo un'altra versione, col vino; Hathor crede che si tratti del sangue degli uomini, beve e viene così ubriacata e pacificata⁸⁰. Anche se l'episodio del lago Astacide può essere visto come un'estensione al versante bellico dell'inganno perpetrato da Dioniso a fini erotici nei confronti di Nicea, episodio che sfrutta miti locali attestati nella tradizione⁸¹, tuttavia il modo con cui è strutturato l'episodio nelle *Dionisiache* rivela a prima vista una straordinaria somi-

⁷⁹ La connessione Nilo/vigne è evidente anche in 38.286 dove Helios dice: ἀμφοτέρους καὶ Νεῖλον ὁμοῦ καὶ βότρυν ἀέξω. Nello stesso ambito concettuale credo vada interpretato 11.511, dove la stagione dell'Autunno è descritta con alle tempie un ramoscello d'ulivo ἐπαπόρου ποταμοῖο διάβροχον ὕδασι Νεῖλου. Anche qui sarà da vedere un gesto rituale connesso alla fecondità degli oliveti in relazione alla piena (in Vian, *Nonnos de Panopolis*, t. V p. 181 questa tesi è presentata come due alternative distinte): le acque del Nilo 'benedicono' il ramoscello d'ulivo, conferendo all'Autunno un carattere di santità e una missione di pace che ben si convengono alla stagione che patrocinerà la vendemmia. Che le acque della piena siano così sentite in parallelo all'acqua santa dei cristiani non deve destare meraviglia: Firmico Materno *prof. rel. 2.5* aveva contrapposto il ruolo dell'acqua del Nilo nei culti isiaci a quello dell'acqua battesimale per i cristiani. Non trovo poi una grande difficoltà nel fatto che l'olivo sia presentato nell'iconografia come appannaggio dell'Inverno (Vian, *ibid.*, p. 27, n. 2): la raccolta delle olive inizia d'autunno e poi qui è il dato religioso connesso a Dioniso che è posto in primo piano, per cui la stagione a cui spetterà la vendemmia è sentita in odore di santità. A favore di un ruolo privilegiato dell'autunno nella poesia tardoantica, parla anche il poemetto di Pamprepio (fr. 3 Livrea), dedicato alla descrizione di un giorno autunnale; su questo tema vd. E. Livrea, *Pamprepio ed il P. Vindob. 29788 A-C*, "ZPE" 25, 1977, 121-36.

⁸⁰ Per una traduzione italiana di questo mito vd. *Testi religiosi egizi*, a cura di S. Donadoni, Torino 1987 (rist.), 365-8. Per questo mito come testimonianza dell'equazione vino/sangue nell'antico Egitto vd. Dils, *Wine...* 119.

⁸¹ Mi riferisco alla testimonianza di Memnone di Eraclea (I-II sec.) che aveva narrato nei suoi *patria* di Eraclea (*FGrHist* 434 F I 28.9 Jac.), di cui parla Fozio in *Bibl.* 233b-34a, l'unione di Dioniso e di Nicea, avvenuta per mezzo di un inganno da parte del dio, che aveva trasformato in vino le acque di una sorgente, facendo ubriacare così la fanciulla. Per le modifiche apportate da Nonno a questa tradizione e per il travaso di particolari dall'episodio di Nicea a quello analogo di Aura, vd. F. Vian, *Théogamies et sotériologie dans les Dionysiaques de Nonnos*, "Journal des Savants" 1994, 197-214.

gianza con il mito egiziano, particolarmente nella motivazione della trasformazione dell'acqua, imputata in entrambi i casi alla pietà di un dio. Interessante è anche il particolare che l'analoga, ma mai compiutamente narrata metamorfosi del fiume Idaspe⁸² venga attribuita dai nemici del dio ad un atto di magia di Dioniso, che avrebbe reso purpuree le acque ἄνθεσιν θεσσαλικοῖσιν (39.41) o con altri incantamenti (22.76-8).

Questo intreccio che è venuto fin qui delineandosi intorno al vino è a mio avviso di una straordinaria importanza per comprendere la questione nonniana, in quanto è un esempio (forse il nucleo profondo?) di come sia stato possibile attraverso una serie di sovrapposizioni giungere ad una sintesi per noi così enigmatica quale appare l'opera nonniana nel suo complesso: la sopravvivenza in età tardoantica ed oltre⁸³ di antichi culti di fertilità che legavano il vino al Nilo in feste popolari particolarmente grandiose⁸⁴ si prestava ad essere reinterpreta sia in chiave dionisiaca che cristiana: che la festa delle nozze di Cana fosse fatta poi coincidere con l'Epifania, dava di fatto nella Chiesa copta al primo miracolo di Gesù un'importanza centrale nella rivelazione della sua divinità. Appare chiaro dunque il forte 'trait d'union' che lega Dioniso a Cristo in terra d'Egitto e in questa luce appare pienamente motivata la scelta nonniana di parafrasare il *Vangelo* di Giovanni accanto alle *Dionisiache*, in quanto unico Vangelo a narrare il miracolo di Cana e a postulare l'immagine del Cristo vite. Interessante a questo riguardo è la resa nonniana di Jo. 15.1 ἐγώ εἰμι ἄμπελος ἡ ἀληθινή, che viene così parafrasato: παλινανξεί κόσμω / ζωῆς ἄμπελός εἰμι. Colpisce innanzi tutto l'eliminazione della fondamentale (da un punto di vista cristiano) nozione della veracità⁸⁵ di quella vite, anche se nei commentari antichi al passo giovanneo il dato non viene fatto segno di particolari sottolineature; Nonno, inserendosi nella

⁸² Questa mancata narrazione costituiva uno degli argomenti su cui R. Keydell, *Zur Komposition der Bücher 13-40 der Dionysiaka des Nonnos*, "Hermes" 62, 1927, 402-3 poggiava la sua tesi di incompiutezza del poema; in realtà al posto di questa metamorfosi in 22.16 sgg. si verificano all'arrivo dell'esercito di Dioniso sulle rive dell'Idaspe una serie di prodigi tipicamente dionisiaci, tutti riconducibili all'emissione di succhi (latte, miele, olio, vino) da parte della terra. Su questa aporia vd. N. Hopkinson, *Nonnos de Panopolis*, t. VIII, 1994, p. 80, n. 1 e il commento di F. Gonnelli a 22.16 sgg. e 66 sgg. di prossima pubblicazione.

⁸³ Le feste in onore del Nilo sono sopravvissute anche in età araba; vd. Bonneau, *La crue...* 441-3.

⁸⁴ Per la descrizione di queste feste che comprendevano anche spettacoli di vario tipo, vd. Bonneau, *La crue...* 393-420.

⁸⁵ Per ἀληθινός come "verace, genuino, perfetto" opposto ad "imperfetto" piuttosto che a "falso", vd. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, by J. H. Bernard I, Edinburgh 1967⁷, p. 11.

tradizione esegetica alessandrina⁸⁶, interpreta il versetto in senso eucaristico, sovrapponendolo in qualche modo a 6.35 ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (parafrasato in 6.143 ζωῆς ἀφθιτος ἄρτος ἐγὼ πέλον); solo in questa prospettiva si spiega quel παλιναυξεί κόσμῳ, a significare la rigenerazione operata dall'unione col Cristo-vite. Questa interpretazione della vite affiora anche nelle *Dionisiache*: infatti dopo il diluvio universale, posto da Nonno significativamente dopo l'uccisione di Zagreo, per l'intermediazione di Aion⁸⁷ la vite nella figura di Dioniso garantirà la ri-nascita della vita all'umanità; si veda il significativo inizio del canto 7 che con l'espressione ἀνάοιο βίου παλιναυξεί καρπῶ, adombrando il frutto della vite, lo lega indissolubilmente all'idea della rigenerazione.

(*continua*)

DARIA GIGLI PICCARDI

⁸⁶ Vd. Didym. Al. *Comm. Ps. I 3* (PGM 39.1157C) ἄμπελος γὰρ ἀληθινή, τὸ ξύλον τῆς ζωῆς τυγχάνων, φησὶ πρὸς τοὺς μαθητάς (segue la citazione di *ev. Jo. 15. 1*); Cyr. Alex., in *Jo. ev.*, P. G. 74.857B ἀνεγεννήθημεν γὰρ ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ ἐν Πνεύματι, πρὸς καρποφορίαν ζωῆς, οὐχὶ τῆς ἀρχαίας καὶ παλαιᾶς, ἀλλὰ τῆς ἐν καινότητι πίστεώς τε καὶ ἀγάπης τῆς εἰς αὐτόν. Per l'interpretazione eucaristica di questo passo in Cirillo vd. B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Theologie Historique 104, Beauchesne Paris 1987, 182-5. Sui simboli della vite e dell'albero della vita si veda J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi* (trad. it.), Roma 1990, 35-51.

⁸⁷ F. Vian, *Préludes cosmiques dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, "Prometheus" 19, 1993, 46 sgg. interpreta la figura di Aion nelle *Dionisiache* come 'anima del mondo'; a me pare che si debba cogliere una sfumatura in senso sociale e politico in questa divinità, nel senso che ha il compito di presiedere alla vita civile, come si evince chiaramente da 6.371-2, dal ruolo affidatogli all'inizio del canto 7 e dalla sua connessione con la città del diritto per eccellenza, Berito in 41.178 sgg. Su Aion come emblema dell'eternità dell'impero e della *pax romana* dopo Augusto, vd. G. Zuntz, *Aion, Gott des Römerreich*, Heidelberg 1989, 56 sgg. e dello stesso *Aion im Römerreich. Die archäologischen Zeugnisse*, Heidelberg 1991 e il recente L. Foucher, *Aion, le Temps absolu*, "Latomus" 55, 1996, 5-30.