

NONNO E L'EGITTO

(II parte)*

Un'altra importante testimonianza di questo sincretismo religioso di marca egiziana, che ha lasciato tracce evidenti nel poema, è la predilezione manifestata da Nonno a descrivere scene di allattamento da parte di una figura femminile divina. Il numero di questi quadretti ecfraistici, più o meno estesi, è davvero notevole a cominciare dal prologo, dove si parla dell'allattamento di Dioniso da parte di Rea, in associazione alla trasformazione di Proteo in leone (1.19-21), un episodio che in realtà non sarà narrato in nessun luogo delle *D.*⁸⁸, tanto più che Dioniso è descritto come un adolescente al momento del suo soggiorno presso la Magna Mater (vd. 9.160). Si parlerà invece del suo allattamento da parte delle Ninfe di Lamo in 9.29-31 e successivamente da parte di Ino insieme a Melicerte (9.94 sgg. e 107-10); in 35.300-5 è Era che per ordine di Zeus allatta Dioniso adulto, colpito dalla follia, ungendogli il corpo con il latte, per ricondurlo alla normalità; la scena è un adattamento del mito dell'allattamento di Eracle adolescente o adulto da parte di Era⁸⁹. Un altro particolare del mito di Eracle sembra aver lasciato il segno: la scena che vede due bambini attaccati contemporaneamente al seno della madre o nutrice, che si ripete con ricchezza di particolari per Armonia ed Ematione allattati da Elettra in 3.384-408, è modellata sull'allattamento di Eracle ed Ificle da parte di Alcmene, accennato da Teocrito in 24.1 sgg.⁹⁰.

* Continuazione da "Prometheus" 24, 1998, 61-82.

⁸⁸ Ci sono solo accenni al fatto che Rea è nutrice di Dioniso: vd. 9.153 sg., 35.302, 45.98, 46.12 sg. e 47.621 sg.

⁸⁹ Cfr. anche Lycophr. 39 sg.; Eratosth. *cat. ast.* 44; A. P. 9.589.4; Diod. Sic. 4.9.6 sg. (in 4.39.2 si parla di rito di adozione per parto simulato). Di questa leggenda esisteva anche una variante per cui Era, staccatosi il bambino dal seno, lasciava cadere delle gocce di latte che davano origine alla Via Lattea; Nonno riprende questo particolare in 35.308-11, trasformandolo in una promessa di Zeus ad Era di dar vita ad una costellazione che ricordi il latte che ha salvato Dioniso dalla follia.

⁹⁰ Ma il tema è sicuramente più antico (vd. Chuvin, t. II, 7.3): si veda la statua di una *kourotrophos* acefala in calcare ritrovata nella necropoli settentrionale di Megara Hyblaea, 550 a.C. circa (ora al Museo archeologico di Siracusa) che allatta due bambini; riproduzione in G. Rizza - E. De Miro, *Le arti figurative dalle origini al V sec. a.C.*, in "Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca" 2, 1986, p. 174, figg. 174 sg. Nella tarda antichità il motivo sembra conoscere una nuova fortuna in collegamento all'iconografia di Ge e i Karpoi: Giovanni di Gaza, che li descrive all'inizio del secondo libro della sua *Ecphrasis*, utilizza a piene mani il quadretto nonniano di Elettra che allatta Armonia ed Ematione (vd. il mio commento a *D.* 3.396 sgg.).

Ricordo ancora le scene con a protagonisti Eros ed Afrodite in 41.137-42, Beroe ed Astrea in 41.212-20⁹¹, Nicea e Iacco in 48.948 sgg., il rapido accenno all'allattamento di Ermes da parte di Era in 9.232-4 e ancora l'episodio di Tectafo ed Eeria in 26.101-45, unica versione greca della leggenda di Però e Micone, nota esclusivamente ad autori latini⁹². Significativa è anche la menzione dell'allattamento da parte di Atena di Eretteo I (Erittonio), dove il poeta sottolinea il paradosso di una vergine che allatta ἄρσενι μάζῃ, un episodio su cui Nonno torna più volte, per narrare la genealogia di Eretteo II al seguito di Dioniso in 13.171 sgg., 27.110-7, 322-3 e 29.338. La stessa prerogativa è attribuita anche ad una Menade, in 45.298-303, che, dopo la liberazione dalla prigionia nel palazzo di Penteo, rapito un bimbo alla madre, lo allatta miracolosamente col suo seno di vergine. Il paradosso raggiunge il culmine nella scena in cui Atamante in 9.310 sg. offre il seno a Melicerte, che reclama il latte della madre, dopo che Ino, in preda alla follia provocata da Era, ha raggiunto Delfi, dove sarà guarita da Apollo.

Una tale insistenza su questo tema trova la sua naturale spiegazione in terra d'Egitto: già in epoca antica si credeva che il faraone, allattato da Hathor o da Iside, ne divenisse figlio mistico, acquisendo così una nuova vita dopo la morte⁹³. Celebre era anche la scena di Iside che allatta Horos, rappresentata ancora dall'arte copta in età imperiale, sul cui modello nascono in Egitto le poche occorrenze di *Virgo lactans* nell'arte paleocristiana⁹⁴: il Concilio di

⁹¹ Su questo passo vd. ora D. Accorinti, *Note critiche ed esegetiche al canto 41 delle Dionisiache di Nonno di Panopoli*, "Byz. Z." 90, 1997, 358 sgg.

⁹² Vd. W. Deonna, *Deux études de symbolisme religieux*, Coll. Latomus 18, 1955, 6-50.

⁹³ Vd. W. Deonna, *cit.* 21-6 e *Lex. d. Aegypt.* s.v. Milch; ricordo anche il rito d'adozione nell'immagine di Iside che allatta il bue Apis, su cui vd. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, I, *Le culte d'Isis et les Ptolémées*, Leiden 1973, 97 sg.

⁹⁴ Su Iside e Horos vd. H. W. Müller, *Isis mit dem Horuskinde. Ein Beitrag zur Ikonographie der stillenden Gottesmutter im hell. und röm. Aeg.*, "Münchener Jb. der bildenden Kunst" 14, 1963, 7-38; per le raffigurazioni di questo tema sulle terrecotte greco-egiziane del Museo del Cairo vd. F. Dunand, *Religion populaire en Egypte romaine*, Leiden 1979, 60-2. Sulla *Virgo lactans* vd. K. Weitzmann, *Age of Spirituality...*, 189, che riporta una stele ora a Berlino, fig. 69 p. 514 e un'altra ora al Cairo per cui vd. Wessel, *Koptische Kunst* 1963, fig. 5 e 6. Cfr. anche P. Brown, *Il mondo tardoantico*, (trad. it.) Torino 1974, 115 e figg. 95-6. Per la somiglianza fra questo motivo egiziano e analoghe raffigurazioni nell'arte del Rinascimento vd. G. D. Hornblower, *Predynastic Figures of Women and their Successors*, "JEA" 1929, 44, pl. X, 1. Anche per il tema della natività si è verificato nell'arte copta un travaso dei moduli di rappresentazione dall'iconografia dionisiaca a quella cristiana: vd. su questo L. Del Francia, *Le thème de la Nativité dans les tissus coptes, à propos d'un exemplaire inédit*, Ist International Congress of Egyptology, Cairo 2-10-1976, Acts ed. by W. F. Reineke 1979, 221-4.

Efeso, che nel 431 aveva riconosciuto la legittimità dell'attributo θεοτόκος a Maria, aveva ratificato la venerazione dei Copti per la Madonna come nutrice di Gesù. Nonno dunque anche in questo caso mostra di recepire tendenze culturali e religiose proprie della sua terra d'origine, particolarmente in temi in cui si è verificata la saldatura fra credenze pagane (e vetero-egizie) e la nuova spiritualità cristiana.

La conoscenza da parte di Nonno di culti e riti antichi sopravvissuti in qualche modo nell'Egitto tardoantico traspare anche da altri particolari fin qui non riconosciuti dalla critica: in 3.281-3 nel discorso di Cadmo ad Elettra, in cui l'eroe narra l'origine della sua stirpe, parlando della venuta di Io in Egitto, evoca l'identificazione di Io con Demetra ed Iside ed accenna ad un sacrificio in suo onore:

ἀναπτομένοιο δὲ καρποῦ
 Αἰγυπτίης Δήμητρος, ἐμῆς κεραελκέος Ἴοῦς,
 εὐόδοις ὁμόφοιτος ἐλίσσεται ἄτμος ἀήταις.

L'azione del tostare il grano è ricordata in numerosi testi in geroglifici sia come atto di culto per una divinità, sia nell'ambito del rituale funerario⁹⁵: si tratta di un'usanza alimentare documentata anche nell'Egitto copto e moderno⁹⁶, per cui il grano opportunamente arrostito diviene più gustoso e digeribile. Partendo dunque da una consuetudine locale, qualunque fosse il significato di questa pratica nel V secolo, Nonno la adatta ad un atto di culto per la dea del grano, ma non arbitrariamente dal momento che la stessa azione rituale è ricordata a proposito della festa dei *Fornacalia* da Festo (*de verb. signif.*, s.v. *Fornacalia* p. 82 Lindsay), Plinio (*Nat. Hist.* 18.7-8) che la attribuisce a Numa, e da Ovidio, *Fast.* 2.521-6, dove viene presentata come un elemento di progresso rispetto all'abitudine di offrire a Demetra le primizie del raccolto (vv. 515-20). L'identificazione fra Demetra ed Io-Iside viene invece sciolta e portata ad una contrapposizione in 31.37-40 nel discorso di Era a Persefone, perché rivolga le sue Erinni contro Dioniso, provocandogli così quella pazzia che lo terrà lontano dalla guerra contro gli Indiani. Il cambiamento è quindi funzionale alla situazione: Era vuol sobillare Persefone contro Dioniso, facendole notare come sulle rive del Nilo non si festeggi più sua madre Demetra, ma Io, progenitrice della stirpe di Dioniso. Come si vede, anche in questo caso Nonno non cita apertamente il nome di Iside, ma lascia

⁹⁵ Si veda lo studio di U. Verhoeven, *Grillen, Kochen, Backen, im Alltag und im Ritual Altaegyptens. Ein lexikographischer Beitrag*, Bruxelles 1984, 65 sgg., segnalatomi da Gloria Rosati, che desidero ringraziare per la sua consulenza anche su altri problemi dell'antico Egitto a cui si fa riferimento in questo lavoro.

⁹⁶ Vd. C. Wissa Wassef, *Pratiques rituelles et alimentaires des Coptes*, Bibliothèque d'Etudes Coptes 9, Kairo 1971, 396; F. e K. Rizqallah, *La preparation du pain dans un vilage du delta égyptien*, "BdE" 76, Kairo 1978, 16.

che il lettore la decifri attraverso la sua identificazione con la figlia di Inaco. Ciò non deve meravigliare più di tanto: il fattore encomiastico che lo porta ad attribuire alla 'famiglia' di Dioniso i maggiori contributi allo sviluppo della civiltà può aver agito creando questi silenzi. Un'altra tacita allusione ad Iside può essere ipotizzata per 40.346-50: Dioniso, davanti allo spettacolo della bellezza della città di Tiro, si lascia andare ad un breve monologo in cui sottolinea la meraviglia di un luogo in cui terra e mare convivono così da vicino: i vv. 346-50 presentano una sintassi contorta ed hanno dato luogo a vari tentativi di emendamento⁹⁷; senza voler entrare qui nel merito di una ricostruzione puntuale, ciò che emerge dal testo è che Demetra con il suo carro imita Poseidone che conduce il suo sulle onde del mare. Interessante è per noi il v. 348, κωφῆς ἄβροχον ἄρμα καθιπεύοντα (καθιπεύοντι Ludwich) γαλήνης, perché evoca Iside che percorre il mare con la sua imbarcazione nell'inno di Andros a lei dedicato, v. 154 οἶδμα καθιπεύουσα⁹⁸. Dunque Demetra che trasforma il suo carro terrestre in carro marino evoca a Nonno Iside Pelagia, di cui fino ad epoca tarda si celebrava, forse con un significato diverso dall'originaria festa nata in età tolemaica, il *Navigium* o *Ploiaphesia*⁹⁹.

In un altro caso è possibile ipotizzare l'influenza di elementi rituali egiziani: in 7.13-5 Nonno parla dell'impossibilità di effettuare libagioni in quanto Dioniso non è ancora nato:

οὐ τότε λοιβή
 ἡερίους ἐμέθυσσε πόρους εὐώδει καπνῶ
 οἰνοβαφής.

⁹⁷ Il punto della questione in W. Peek, *Kritische und erklärende Beiträge zu den Dionysiaka des Nonnos*, "Abh. d. D. Akad. d. Wiss. zu Berlin" 1969, 43 sg.

⁹⁸ *Hymnus in Isim Andrius*, ed. W. Peek, Gräfenhainichen 1929, 31 sg. Per un breve commento al passo in questione vd. F. Dunand, *Le culte d'Isis...* III 228. La costruzione di καθιπεύω con l'acc. è anche in Opp. *Hal.* 2.515. La stessa espressione è usata a proposito dei Telchini, figli di Poseidone, che passano senza bagnare il loro carro sulle onde in 23.153-6 (in particolare v. 156 ἀκυμάντοιο καθιπεύων ποταμοῖο). Lo stesso miracolo è attribuito a Pan in *D.* 23.151 sg. (vd. anche la corsa sulle acque dell'argonauta Ificlo in 28.284 sgg.) K. Kuiper, *De Nonno evangelii Joannei interprete*, "Mnemosyne" 46, 1918, 253, vede nella resa nonniana del Cristo che cammina sulle acque in *P.* 6.75 sg. un intento di contrapposizione del Cristo ad Iside, per sottolineare la superiorità del primo. Sul miracolo del camminare sulle acque come tipico del θεῖος ἀνὴρ vd. L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ*, I, Wien 1935, 96 sg. e E. Livrea, *I Lithica orfici*, "Gnomon" 64, 1992 ora in *Κρέσσονα βασκανίης. Quindici studi di poesia ellenistica*, Messina-Firenze 1993, 178 sg.

⁹⁹ Sul *Navigium Isidis* vd. F. Dunand, *Le culte d'Isis...*, III, 223-30 e R. Merkelbach, *Isisfeste in gr.-röm. Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim am Glan 1963, 36-41; per il suo perdurare in epoca tarda vd. A. Alföldi, *A festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Budapest-Leipzig 1937 (*Dissertationes Pannonicae* II 7), 40-2.

campi¹⁰³. Nonno ne parla in 11.164-6: un toro si avvicina ad Ampelo; in preda alla sete beve, lasciando poi cadere dalla bocca delle gocce che vanno a bagnare il giovane

ἔσσομένων ἄτε μάντις, ὅτι χθονίῳ βόες ὀλκῶ
 ἀμφὶ μὴ μογέοντες ἀτέρμονι κυκλάδι νύσση
 ὕδασιν ἀμπελόεσσαν ἐπαρδεύουσιν ὀπώρην¹⁰⁴.

Di questa macchina abbiamo testimonianze solo dalla documentazione papiroacea¹⁰⁵; i trattati tecnici non ne parlano e Nonno sembra essere l'unico caso in cui testi letterari ne fanno riferimento¹⁰⁶, assicurandoci così l'esperienza autoptica del poeta. Una raffigurazione della *sakya* che illustra bene il passo nonniano è in un affresco trovato in una tomba del quartiere Wardian ad Alessandria (necropoli ovest), dove costituisce la scena principale di una serie di rappresentazioni di giardini, di alta qualità¹⁰⁷: l'apparecchio, ornato da un pergolato e circondato da vari uccelli, esprime bene l'idea della fertilità della campagna, assicurata da questo strumento d'irrigazione. Parlandone in riferimento ad Ampelo, Nonno lo lega alla fertilità delle vigne, confermando, come abbiamo già visto per le libagioni nel Nilo, una prospettiva egiziana nell'affrontare questa tematica dionisiaca.

È possibile rintracciare poi nel poema una serie di spunti che sembrano riandare ad elementi della mitologia e della cultura egiziana antica, che di volta in volta si infiltrano a modificare miti greci o si affacciano dietro metafore la cui insistenza denuncia una motivazione culturale piuttosto che espressiva. Mi riferisco ad esempio alla predilezione manifestata da Nonno a scandire gli elementi naturali in maschile/femminile, una scansione che, per

¹⁰³ Una descrizione dettagliata dei meccanismi in D. Bonneau, *Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte grecque, romaine et byzantine*, Leiden 1993, 105-15 e 220 sgg. Vd. anche L. Menassa - J. Laferrière, *La Sâqia. Technique et vocabulaire de la roue à eau égyptienne*, Le Caire 1975.

¹⁰⁴ Per Bowersock, *Hellenism...* 44 sg. questa scena parlerebbe a favore di un'origine agricola del mito di Ampelo e in particolare evocherebbe le stele anatoliche di Zeus Ampeleites, studiate da L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, Paris 1987, 373-86.

¹⁰⁵ Vd. M. Schnebel, *Die Landwirtschaft im hell. Aegypten*, (Münch. Beitr. zur Papyrusforschung und Ant. Rechtsgeschichte), München 1925, 77 sgg. e J. P. Oleson, *Greek and Roman Mechanical Water-lifting Devices: The History of a Technology* ("Phoenix" Suppl. 16) Toronto 1984, 134-6.

¹⁰⁶ Il primo a notare la presenza di questo elemento egiziano in Nonno sembra essere stato R. Keydell, *Kulturgeschichtliches in den Dionysiaka des Nonnos*, in 'Pepragmena Synedriou diethnous Byz.', II, Athen 1955 (*Kleine Schriften*, Leipzig 1982, 517), 487; vd. poi il commento di F. Vian in *Nonnos de Panopolis*, t. V, 163-4.

¹⁰⁷ Una riproduzione dell'affresco in A. K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs*, London 1986, p. 90.54. Per la datazione vd. D. Bonneau, *Le régime...* 108 che lo ritiene del II sec. d.C., ma vi sono altre proposte, che vanno dal I sec. d.C. all'epoca bizantina.

quanto attestata in ambito naturalistico, trova nelle *Dionisiache* anche applicazioni meno consuete¹⁰⁸. Questo dato potrebbe essere una spia delle concezioni fisiche egiziane, per cui ciascuno dei quattro elementi viene visto come una coppia maschio-femmina a formare l'Ogdoade¹⁰⁹, le otto divinità primordiali che compaiono nelle più antiche cosmogonie ermupolitane e da cui deriva il nome egiziano di Hermoupolis, Schmun. Della vitalità di questo elemento nell'Egitto greco-romano fa fede un brano come la cosiddetta 'cosmogonia di Strasburgo' (ma più propriamente Πάτρια Ἑρμοῦπόλεως), un poemetto che Nonno conosceva sicuramente, dove va colto come inevitabile suggestione derivante dalla connessione della creazione della città con il momento cosmogonico, in cui ampio rilievo hanno i quattro elementi¹¹⁰.

¹⁰⁸ Si veda il caso per cui si parla di un effemminamento di un elemento ritenuto maschio (vd. 1.306, il fuoco maschio del fulmine "si effemmina" in mano a Tifeo, così come lo splendore del sole durante il diluvio in 6.333; in 19.79 è detto del suono della lira, comunque sia da intendere il passo, in relazione cioè all'acutezza del suono o all'intervallo dei toni; in una serie di passi si parla di effemminamento di armi, 15.330, 29.80, 34.75, 48.904); vd. inoltre 2.353 sg. delle stelle unite forzatamente in matrimonio da Tifeo, 2.493-5 e 37.65-8 delle pietre che servono per accendere il fuoco, 4.282 e 38.378 della luce del sole e della luna, accomunati in un insolito rapporto padre-figlia (ripreso da Giovanni di Gaza *Ecphr.* 1.216), funzionale all'immagine della ricezione dei raggi del sole da parte della luna come un allattamento (vd. 5.166 e 40.377 su cui Gigli Piccardi, *Metafora...* 229 sg.), mentre più comunemente si parla di questi astri in termini di fratello e sorella (Hes. *Theog.* 371 ed Eur. *Phoen.* 175), marito e moglie (Plut. *Is. et Osir.* 368D e *de fac.* 929C; vd. C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles 1973, 64-6); 3.142 sg. si parla di palme maschio e femmina, ma l'idea è antica (vd. Herodot. 1.193; Theophr. *H. P.* 2.6.6 sg.; il dato diviene un topos nella poesia alessandrina e nella retorica d'età imperiale, vd. ad es. Ach. Tat. 1.17 e Philostr. *Imag.* 1.9.67); 32.88 le piante si uniscono in occasione della teogamia di Zeus ed Era. In 1.506 Cadmo ventila a Tifeo l'immagine delle Pieridi e di Febo che uniranno le loro voci per cantare la vittoria del gigante: θῆλυ μέλος πλέξωσιν ὁμόθροον ἄρσενι μολπῆ. Dato che non era nella prassi della musica greca l'intreccio di voci maschili e femminili, è probabile che il particolare abbia un valore metaforico, esattamente come in Ps.-Aristot. *mund.* 399A 15 dove l'immagine è evocata per esprimere l'armonia cosmica risultante dalla varietà di toni (vd. anche Sen. *ep.* 84.9, ripreso da Macr. *Sat.* praef. 9). Così anche il coro che dovrebbe cantare la vittoria di Tifeo rappresenta l'ordine ricostituito nel cosmo dopo la catastrofe provocata dal conflitto.

¹⁰⁹ L'interpretazione è in Sen. *Quaest. nat.* 3.14.2 *Aegyptii quattuor elementa fecerunt, deinde ex singulis bina*. La possibilità di cogliere un'eco della cultura egiziana dietro questo elemento è già suggerita da F. Vian, in *Nonnos de Panopolis*, t. I, 154, comm. a 1.306.

¹¹⁰ Vd. R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek*, Strassburg 1901, 78 sgg.; R. Keydell, Πάτρια Ἑρμοῦπόλεως, "Hermes" 71, 1936, 466; D. Gigli Piccardi, *La 'Cosmogonia di Strasburgo'*, Firenze 1990, 43; e la recensione al mio libro di J. G. Griffiths, "CR" 42, 1992, 18.

Nonno, peraltro esperto conoscitore di *patria* tardoantichi, utilizza attribuendola a Berito in 41.90 sgg. anche l'idea che la città, fondata al momento della creazione del cosmo, accolga per prima la luce del sole, teoria che, riferita nell'Egitto antico ad Hermoupolis, per questo chiamata 'isola dell'incendio'¹¹¹, compare ancora documentata nella suddetta cosmogonia.

Una qualche influenza può averla esercitata anche la figura di Atum, il più antico dei grandi dei creatori della teologia eliopolitana: è il padre di Schu e Tefnut che vengono generati con un atto di masturbazione (secondo *Pyr.* 1248a/d) o per mezzo di uno sputo (*Pyr.* 1652c)¹¹². Il motivo della 'masturbazione creatrice' sembra essere sopravvissuto nell'Egitto greco-romano in contesto magico, come mostrano alcune raffigurazioni su amuleti interpretati in tal senso¹¹³. Un'eco di questo tema potrebbe essere colto in alcuni passi delle *Dionisiache* dove una divinità, Zeus in modo particolare, genera altri esseri per mezzo dello sperma caduto a terra in un tentativo, rimasto senza successo, di unione sessuale. Il tema fa la sua comparsa in 5.611-5 dove, per evocare il desiderio violento di Zeus per Persefone, Nonno ricorda la passione del Cronide per Afrodite: dal seme del dio caduto a terra durante il vano inseguimento della figlia sarebbero nati a Cipro i Centauri¹¹⁴; il particolare è proprio di Nonno: diversa è infatti la tradizione mitografica che fa dei Centauri i figli di Nefele ed Issione. Ancora in 13.177-9 Efesto genera Eretteo nella stessa maniera, ἀλλοίη φιλότητι (v. 178), mentre insegue Atena; in questo caso Nonno si limita a precisare la notazione omerica di *Il.* 2.547 τέκε δὲ ζείδωρος ἄρουρα, riprendendo e modificando lo scolio AD a questo passo omerico, che per spiegare l'etimologia di Erittonio (nelle *D.* uguale ad Eretteo I, nonno di Eretteo II, al seguito di Dioniso) narra come il seme di Efesto sarebbe caduto sulla coscia di Atena riluttante all'unione e come la dea l'avrebbe deterso con un fiocco di lana (ἔριον), gettandolo a terra (χθών). Ancora la stessa dinamica erotica ritorna in 40.402-6: nell'inno dedicato ad Eracle Astrochitone si rievoca la nascita di Γάμος da Eros, quando Zeus in seguito ad una polluzione notturna avrebbe generato le montagne. Quest'ultimo passo è molto interessante in quanto la nascita della di-

¹¹¹ Vd. sulla questione Gigli Piccardi, *La 'Cosmogonia...'* 20 sgg.

¹¹² I due gesti sono accostati anche grazie alla vicinanza ortografica nella lingua egiziana antica dei due verbi "sputare" e "eiaculare". Sono tramandati anche modi creativi più spirituali, influenzati dalla teologia memfita, per cui rimando a *Lex. d. Aegypt.* s.v. Atum, 550.

¹¹³ Vd. Ph. Derchain, *Le Démiurge et la Balance*, in *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, Paris-Strasbourg 1969, 31 sgg.

¹¹⁴ Si tratta di una razza particolare di Centauri cornuti: su Cipro Κεραστία vd. le testimonianze raccolte da Chuvin, *Nonnos de Panopolis*, t. II, comm. a 5.615 (vd. anche p. 105 sg.); Nonno rievoca l'episodio in 14.193-202 e 32.71-3.

vinità che rappresenta l'unione sessuale è rappresentata con un atto di erotismo solitario¹¹⁵.

Quanto all'emissione di saliva, dobbiamo registrare nelle *Dionisiache* un uso metaforico molto frequente di ἀποπτύειν e simili in varie accezioni. Interessante ai nostri fini, in quanto è riferito all'atto del generare, è 41.170, dove a proposito della nascita di Beroe da Afrodite si dice: καὶ τόκον ἀρτιλόχευτον ἀπέπτυε θήλει κόλπῳ: non mi risulta infatti che sia documentato altrove l'uso di questo verbo in riferimento al parto, anche se si affianca ad una serie di termini che vedono l'emissione del feto come un "balzar fuori" (ἀποθρόσκειν), "scaturire" (ἀκοντίζειν)¹¹⁶ dal grembo materno, verbi di cui potrebbe costituire una semplice variante.

C'è poi un altro nucleo narrativo, che colloco qui per comodità di esposizione, in cui l'immagine ritorna insistentemente e che ha un certo interesse: Nonno parla spesso di serpenti che sputano il veleno (1.268, 2.31, 5.147, 36.181, 43.239 sg., 44.112 ecc.), che lanciano dardi velenosi¹¹⁷: anzi si può dire che questa sia l'unica forma offensiva attribuita ai serpenti nel poema. Penso che Nonno intenda parlare del cobra (*Naja nigricollis*, *Hemachatus Haemachatus*, *Naja mossambica*), che, comprimendo i muscoli facciali, sputa il veleno per difesa anche ad una distanza di due metri e che è di casa in Egitto, descritto spesso dagli archeologi come abituale abitante di tombe e templi. Anche altre caratteristiche descritte da Nonno portano a questa identificazione: il collo largo del serpente (25.457 sg.), il drizzare la testa (43.239), particolare che nel cobra è molto evidente, in quanto in atteggiamento offensivo è capace di alzarsi fino ad un terzo della lunghezza del corpo, il colpire infine il nemico agli occhi, accecandolo (4.379). Non dimentichiamo poi che l'Ureo, il βασιλίσκος dei greci, che sia da identificare o no con questo tipo di cobra¹¹⁸, anticamente ritenuto una divinità¹¹⁹, era

¹¹⁵ Per Gamos come divinità vd. già Filosseno di Citera (V sec. a.C.) in *PLG* III 614 Bergk = Athen. 1.6a-b, 12 K; Gamos personificato è anche in *Lib. Or.* 5.27 e *Chor. Epithal. Procop.* 90.19 Förster. Un'ampia discussione di questo passo nonniano, la cui interpretazione è resa difficile da un problema testuale in 40.402, si trova in Chuvin, *Mythologie...* 236 sgg.

¹¹⁶ Per la probabile valenza filosofica insita in questi termini in quanto connessa al principio dell'emanazione, vd. Gigli Piccardi, *Metafora...* 231 sg.

¹¹⁷ Vd. *D.* 5.147, 35.219, 36.181 ecc. (dove l'attributo del veleno δολιχόσκοιός in 2.612 e 18.241). L'immagine è anche in Hierocli. in *C. P. F.* (Firenze 1992) I 2, 304.12 sgg. Per un altro accostamento di dardi e serpenti nella mitologia egiziana antica, si veda *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, introd., trad. e note di E. Bresciani, Torino 1990, 239 sgg. Iside impasta con la terra la saliva che esce dalla bocca di Ra ormai vecchio e crea un serpente in forma di dardo. Vd. anche Ph. Germond, *Sekhmet et la protection du monde, "Aegyptiaca Helvetica"* 9, 1981, 298 sg.

¹¹⁸ L'identificazione è negata nel *Lex. d. Aegypt.*, s.v. Schlange 646 sg., tuttavia l'U-

stato poi associato alla regalità e costituiva il fregio del diadema del faraone. Lo stesso Dioniso, nelle parole messianiche di Zeus in 7.100 sgg., viene rappresentato con in testa una corona formata da un serpente poggiato sull'edera: il passo ha una sintassi piuttosto involuta ed è in sospetto di corruzione; l'emblema appare mutuato da Aion (v. 102), che all'inizio del VII canto perora la causa dell'umanità infelice presso Zeus¹²⁰. D'altra parte la simbologia del serpente è anche genuinamente dionisiaca¹²¹, ma, collegata com'è qui all'eternità¹²² e alla regalità del dio che sta per nascere¹²³, sembra piuttosto risentire di una *humus egiziana*¹²⁴. In questo senso parla anche la caratterizzazione del serpente che forma la corona posta sul capo di Dioniso appena nato da parte delle Ore in 9.13-5, come il temibile *cerastes cornutus*, una

reo è classificato nel genere *πυράς* in Gal. *Ther. ad Pis.* 8 (vol. 14, p. 295 Kühn); vd. anche Nic. *Ther.* 396 sgg.; Ael. *N. A.* 2.5; Heliod. *Aeth.* 3.8.

¹¹⁹ Si veda lo studio di S. B. Johnson, *The Cobra Goddess of Ancient Egypt*, London-New York 1990, 12 sgg.; per la tipologia della divinità con questo tipo di emblema vd. anche della stessa autrice, *Lady of the Beasts*, San Francisco 1981, 132 sgg.

¹²⁰ Anche se non c'è nel poema una raffigurazione di Aion con un tale emblema, l'immagine affiora come metafora in 41.180-2 a proposito della nascita della ninfa Beroe, eponima di Berito, dove di lui si dice che, come un serpente cambia la pelle, così anche lui si rinnoverà grazie all'istituzione delle leggi. Al v. 180 mi pare che Nonno giochi sul doppio significato di γῆρας, come "vecchiaia" e "spoglia" di serpente, proprio come fa Horapollon, *Hier.* 1.2 τὸ γῆρας ἀφιείς, ἀποδύεται.

¹²¹ Vd. Demosth. *de cor.* 260 a proposito del culto di Sabazio; Eur. *Bacc.* 101-3, 697 sg. (richeggiato da Nonno in *D.* 44.110 sgg.) e 767 sg.; Ath. 5.28.198e parla della presenza di serpenti nella colossale processione dionisiaca di Tolomeo Filadelfo, descritta da Callisseno di Rodi; Plut. *Vit. Alex.* 2.7-9 ricorda la presenza nei culti dionisiaci di Olimpia, di serpenti addomesticati che, emergendo dalle foglie di edera, ricoprivano le ciste sacre. Ael. *N.A.* 15.21 e Max. *Tyr. or.* 2.6 parlano di un serpente, immagine sacra di Dioniso, adorato dagli Indiani. Non bisogna dimenticare infine che il primo Dioniso, Zagreo, è generato da Zeus metamorfizzato in serpente. Nelle *Dionisiache* il dio riceve gli attributi di δρακοντοκόμος (11.59) e ἔχιδνόκομος (22.30 e 48.55). Della 'parentela' fra il serpente e l'edera in ambito dionisiaco parla K. Kerényi, *cit.* 76 sgg.; a questo riguardo si veda il significativo intreccio di metafora e metamorfosi fra serpente ed edera in *D.* 45.311-4, di cui parlo in *Metafora...* 235.

¹²² Horapollon, *Hierogl.* 1, interpreta il segno dell'ureo, posto sulla testa delle divinità, come simbolo di eternità.

¹²³ In 9.11-5 saranno significativamente le Stagioni a deporre sul capo di Dioniso una corona d'edera e di serpenti, nella loro funzione di Ὠραὶ βασιληίδες, che in 3.196-9 appaiono con i loro emblemi come vera e propria allegoria dell'impero romano (vd. Chuvin, *Nonnos de Panopolis*, t. 2, comm. a 3.196).

¹²⁴ Per Osiride raffigurato in età imperiale con un diadema in cui compaiono dei serpenti, vd. *LIMC* s.v. *Osiris*, figg. 5 sgg. Iside è descritta con una corona formata da fiori, un disco, due urei e spighe di grano da Apul. *Met.* 286.6-10: cfr. *Apuleius of Madauros, The Isis-Book (Met., Book XI)*, ed. J. Gwyn Griffiths, Leiden 1975, p. 125 che riporta vari altri esempi di questo tipo di raffigurazioni della dea.

specie di vipera molto diffusa in Egitto¹²⁵; ciò consente a Nonno di reinterpretare la natura taurina del dio in relazione alle corna di questo serpente¹²⁶.

Un altro motivo che proclama la sua origine egiziana è l'indifferenza mostrata da Nonno nel trattare il tema dell'incesto: nel canto 4, dalla risposta di Armonia ad Elettra, che le comunicava l'ordine di Zeus di unirsi a Cadmo, emerge un paradosso sconcertante. La fanciulla è sdegnata per dover lasciare la famiglia e seguire un eroe errante e dichiara di desiderare piuttosto le nozze con un consanguineo, pur di rimanere in patria, seguendo in questo l'esempio dei suoi progenitori, gli dei dell'Olimpo (4.36-63)¹²⁷. Il brano colpisce per la totale assenza di un'impostazione morale: il paradosso sofisticato che contrappone l'incesto all'esilio non lascia spazio ad una presa di posizione del poeta, il brano è narrato nella più completa neutralità. È vero che alle immaginazioni di Armonia si contrappone nella realtà il suo casto bacio al fratello Endimione al momento della partenza¹²⁸, ma l'insistenza con cui si ripresentano situazioni incestuose nel poema, al di là dell'abusato esempio della coppia Zeus-Era (vd. 32.33), denunciano una mancanza di sensibilità verso il fenomeno che meravaglia in un poeta, autore anche di un'opera cristiana. Oltre i due episodi citati prima per il tema della 'masturbazione creatrice', di Zeus che insegue la figlia Afrodite, preso dal desiderio di lei, e di Efesto che insegue la sorella Atena, abbiamo il caso significativo di Atteone che motiva

¹²⁵ Cfr. Diod. Sic. 3.50.2-3; Herodot. 2.74 parla di serpenti cornuti ritenuti sacri a Zeus vicino a Tebe. La notizia crea qualche problema, perché non ci sono notizie sicure di un culto della vipera; si veda su questo il comm. di A. B. Lloyd al passo di Erodoto appena citato e Th. Hopfner, *Der Tierkult der Alten Aegypter*, "Denkschr. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien. Philosoph.-hist. Klasse" 57.2, 1913, 138 sg.

¹²⁶ Nonno sembra giocare con la celebre formula "il toro è padre del serpente e il serpente è padre del toro" (Clem. Al. *Protrept.* 2.16.3; Firm. *Mat. prof. rel.* 26.1; Arnob. *contr. pag.* 5 21), accomunando in Dioniso ταυροφυῆ... κεράστην (9.15) entrambe le nature. L'accostamento si ritrova anche nell'iconografia di Iside, dove il motivo delle corna di vacca e dei serpenti sono spesso così intrecciati, che in qualche caso sono proprio gli urei a formare le corna della dea: vd. su questo Griffiths, *Apuleius...* 125.

¹²⁷ Il ricorso all'esempio degli dei per giustificare un rapporto incestuoso è anche in *Ov. met.* 9.497 sgg., dove però Byblis, innamorata del fratello Cauno, percepisce la sua passione come un crimine.

¹²⁸ 4.201 sg. (baciò) καὶ Ἡμαθίωνος ὄπωπῃ / χεῖλεσιν αἰδομένοισι, κασιγνήτου περ ἑόντος: Chuvin intende così quest'ultima precisazione "lui qui est son frère", ma il participio con περ ha in Nonno sempre un valore concessivo (l'unico caso segnalato dal *Lessico* del Peek in cui avrebbe valore causale è in 11.443, ma vd. F. Vian, *Nonnos de Panopolis*, t. V, p. 46 che lo intende in senso concessivo). Dunque bisognerà qui intendere che Armonia bacia il fratello in modo pudico, non o s t a n t e sia suo fratello. Non mi pare si possa dire che Nonno abbia risentito delle critiche rivolte dai filosofi e dai polemisti cristiani contro questo fenomeno, come invece sostiene B. Gerlaud, *Nonnos de Panopolis*, t. VI, comm. a 14.193-202.

il suo desiderio per Artemide con il fatto che, essendo suo padre Aristeo figlio di Apollo e Cirene e Artemide sorella di Apollo, la sua unione con la dea avrebbe costituito un ἐμφύλιον... γάμον (5.515); qui dunque il matrimonio fra parenti costituisce una motivazione positiva piuttosto che un deterrente. L'unico caso in cui si parla espressamente di μῶμος a proposito di un'unione incestuosa è in 44.177-9; Penteo per rispondere ironicamente alle vanterie di Dioniso, proclama la propria origine divina: sposerà Artemide, che sicuramente lo accetterà, per sfuggire al biasimo che le deriverebbe dall'unione con il fratello Apollo, che attenta alla sua verginità. Qui Nonno sembra fondere la visione greca di un rapporto di fratellanza fra sole e luna con quella egiziana che vedeva nei due astri una coppia di sposi¹²⁹; comunque sia, resta il fatto che nell'immaginario del poeta questo è un motivo attivo, su cui si può giocare in relazione al contesto senza troppi scrupoli morali¹³⁰. Lasciando qui da parte i vari aspetti del problema dell'unione incestuosa a proposito della famiglia reale nell'Egitto faraonico e al suo voluto riecheggiamento all'epoca dei Tolomei¹³¹, sappiamo da fonti papiracee, dalla testimonianza di alcuni scrittori e soprattutto dai censimenti che venivano effettuati periodicamente dal governatore come base per la tassazione, che il matrimonio fra fratello e sorella era ancora in uso nell'Egitto greco-romano¹³². La duplice azione della legislazione romana e della moralizzazione della Chiesa portò l'usanza a sparire gradatamente fra il III e il IV sec.¹³³, ma nell'indifferenza

¹²⁹ Vd. le testimonianze raccolte alla nota n. 108; Rose in *Nonnos. Dionysiaca* III p. 310a vede qui l'eco di un racconto popolare per cui la luna e il sole non possono stare insieme. In 33.355 sgg. Teti racconta a Calcomeda le 'avances' subite da parte del padre Zeus, sventate con l'aiuto di Prometeo.

¹³⁰ Della mancanza di una prospettiva morale nella visione della realtà in Nonno parla R. Schmiel, *The story of Aura (Nonnos, 'Dionysiaca' 48.238-978)*, "Hermes" 121, 1993, 471-83.

¹³¹ Sul problema si veda la voce *Geschwisterehe* nel *Lex. d. Aegypt.* e J. Czerny, *Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt*, "JEA" 40, 1954, 23-9; H. Thierfelder, *Die Geschwisterehe im hellenist.-röm. Aegypten*, Münster 1960.

¹³² Le testimonianze in M. Hombert-C. Préaux, *Les mariages consanguins dans l'Égypte romaine*, "Coll. Latomus" II, Hommages à J. Bidez et à F. Cumont, Bruxelles 1949, 135-42 e K. Hopkins, *Brother-Sister Marriage in Roman Egypt*, "CSSH" 22.3, 1980, 303-54; vd. anche gli accenni in A. K. Bowman, *Egypt...* 25 e 136.

¹³³ La cittadinanza conferita da Caracalla nel 212-3 ai cittadini dell'Impero, portava la legislazione romana, da sempre contraria all'endogamia, anche in Egitto; ma il decreto di Diocleziano e Massimiano del 295 contro i matrimoni incestuosi mostra che l'usanza era dura a sparire. Si veda l'oroscopo in un manuale astrologico di origine greco-egizia edito da W. Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos*, "Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss. (Phil.-hist. Abt.)" 12, 1936, 99, dove al matrimonio con la sorella è dato un esito favorevole. Gli strali degli scrittori cristiani sembrano essersi appuntati piuttosto contro la sopravvivenza di queste usanze fra i Persiani: vd. ad es. Eus. *Praep. ev.* 6.10.16 e Theodo-

mostrata da Nonno verso questo tema si può cogliere l'eco di un abito mentale consono ad una cultura che per secoli aveva considerato normali le unioni fra consanguinei.

Vorrei riprendere infine la questione accennata all'inizio di questo lavoro sul significato da attribuire al 'silenzio' di Nonno nei confronti della sua città d'origine, Panopoli¹³⁴, un silenzio che, se ricondotto all'atmosfera astratta e atemporale in cui vive il poema, non desta poi tanta meraviglia; ho già osservato che il poeta dà di sé soltanto le coordinate culturali, citando Proteo, come simbolo della *poikilia* stilistica, e Alessandria, segno di una cultura filosofica e religiosa in cui paganesimo e cristianesimo tendono a trovare punti in comune. Si può pensare ancora che Nonno voglia in tal modo prendere le distanze dall'atmosfera della Tebaide, in cui più acceso doveva essere lo scontro fra le sopravvivenze di un paganesimo più integrale di quello nonniano e un cristianesimo reso più battagliero dalla presenza vicino a Panopoli del monastero bianco di Schenute di Atripe¹³⁵. Così il legame con Panopoli di Pan e Perseo, traduzioni greche del Min egiziano¹³⁶, è taciuto, anche se i giochi in onore di Perseo, ricordati da Erodoto a proposito di Chemmis, riappaiono documentati in età imperiale come parte delle feste in onore di Pan-Min¹³⁷. D'altra parte Perseo nel poema non è soltanto l'avversario da battere per la conquista di Argo, un avversario comunque temibile che in una parte della tradizione era visto come vincitore¹³⁸; il suo legame con l'aria è così forte da essere percepito come una minaccia alla natura celeste di Dioniso, tanto da indurre Nonno a ridicolizzare a più riprese il volo dell'eroe argivo: il vero motivo di scontro fra i due, più che la conquista di Argo, sembra costituito proprio dal dominio sullo spazio aereo, il che non manca di suscita-

ret. *affect.* 3.96-7.

¹³⁴ Il fatto è stato recentemente sottolineato da Chuvin, *Mythologie...* 280.

¹³⁵ Sullo scontro fra Schenute e i pagani di Panopoli vd. ora J. Van Der Vliet, *Spätantikes Heidentum...* 99-130.

¹³⁶ Si veda S. Sauneron, *Persée, dieu de Khemmis (Hérodote II, 91)*, in *Villes et légendes d'Égypte*, Le Caire 1983, 39-44, che spiega con motivi di somiglianza fonetica con Min *Porseus, la presenza a Chemmis di Perseo, notata già da Erodoto, 2.91.

¹³⁷ P. Oxy. 2476 datato al 289 d.C., su cui vd. W. Van Rengen, *Les jeux de Panopolis*, "Chronique d'Égypte" 46, 1971, 136-41 e Z. Borkowski, *Local Cults and Resistance to Christianity*, "JJP" 20, 1990, 29.

¹³⁸ La vittoria di Perseo è documentata nello *Schol. Townl.* ad *Il.* 14.319; vd. G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso...* 252 sgg., secondo il quale la versione nonniana dello scontro che oppone le due divinità ad Argo, che si conclude con la vittoria di Dioniso, ricondotta però ad una conciliazione dall'intervento di Ermete e Melampo (vd. 47.667 sgg.), segue in sostanza il racconto di Pausania (2.20.4, 22.1, 23.7-8); per la vittoria di Dioniso vd. Euphor. *Suppl. Hell.* fr. 418.37-44 ed anche Cephal. 93 F 1 Jacoby.

re toni decisamente grotteschi al momento dello scontro finale¹³⁹. Quanto a Pan, un ruolo importante gli è affidato nella Tifonia, quando trasforma Cadmo in un perfetto pastore nomade della Cilicia (1.368-75), contribuendo così alla realizzazione di quell'inganno progettato da Zeus che costerà la sconfitta a Tifeo; anche se Nonno può essere stato ispirato per questo intervento di Pan da accenni in altre versioni della Tifonia¹⁴⁰, si può tuttavia supporre che qui abbia agito la volontà di dare un ruolo importante al dio della sua città in un momento così cruciale per la storia universale. Inoltre mi pare che nel poema la figura di Pan, al di là delle caratteristiche tradizionali che lo legano al mondo della pastorizia e al ruolo di amante δούσερος, si segnali come divinità consolatrice e consigliera¹⁴¹, non lontana da quel Pan invocato nelle vie carovaniere del deserto egiziano a partire da Panopoli e Copto, come dio propizio al viaggio, compagno di strada e simbolo di vita nella desolazione di quel paesaggio arido¹⁴².

Si è forse poi troppo sopravvalutato l'aspetto antiquario delle *Dionisiache*, che non sono in primo luogo una raccolta erudita di *patria*, ma u t i - l i z z a n o i *patria* che conservano le leggende relative al viaggio di Dioniso verso l'Oriente: l'Egitto non rientra in questa dimensione del racconto¹⁴³.

¹³⁹ Sull'ironia volta a dissacrare il volo di Perseo vd. D. Gigli, *Il Perseo nonniano. Osservazioni per uno studio dell'ironia nelle Dionisiache*, "Prometheus" 7, 1981, 177-88 (part. 187); lo stesso atteggiamento ironico in Dione, *or.* 33.47. Di Perseo come divinità celeste soprattutto nell'area che va dalla Cilicia alle città fenicie sulla costa, parla G. A. Wainwright, *Some celestial associations of Min*, "JEA" 21, 1935, 152 sgg.: Perseo risulta fondatore di molte città in quest'area geografica, sulle cui monete ricorrono spesso i simboli del dio: i calzari, la spada ricurva e anche il fulmine; vd. anche L. Robert, *Documents d'Asie Mineure, IV, Deux inscriptions de Tarse et d'Argos*, "Bull. Corr. Hell." 1977, 88-132. Nonno conosce queste tradizioni e parla dell'etimologia di Tarso connessa con il ταρσός del suo mitico fondatore, Perseo, in 18.291-4 (questa etimologia è anche in Amm. Marc. *Hist. rom.* 14.8.3; A. P. 9.557; Malala *Chron.* II pp. 36 sg. Bonn; Johan. Antioch., *Fr. Hist. Gr.* 4.544 Müller). Su Perseo e la Cilicia in Nonno vd. Chuvin, *Mythologie...* 179-82.

¹⁴⁰ Vd. Apollod. *Bibl.* 1.6.3 che fa intervenire in aiuto a Zeus contro Tifone, Ermes e Egipan (vd. anche Opp. *Hal.* 3.9-28), un altro esempio dell'affinità che Nonno sente molto forte fra Ermes e Cadmo. Su tutta la questione vd. Vian, *Nonnos de Panopolis*, t. I, 26 sg.

¹⁴¹ Si veda il ruolo importante di Pan nell'episodio di Dioniso e Nicea, soprattutto in 16.183 sgg. dove Dioniso cerca conforto nella presenza fedele del cane regalatogli da Pan (si veda l'invocazione al v. 218 Πάν φίλε, κικλήσκω σε μακάρτατον) e il Pan consigliere d'amore in 42.196 sgg. Dell'astuzia tattica di Pan, stratego dell'esercito di Dioniso, parla Poliemo, *strat.* 1.2.

¹⁴² Le iscrizioni relative a Pan in questa zona dall'età tolemaica al IV sec. d.C. sono studiate da A. Bernard, *Pan du désert*, Leiden 1977: vd. soprattutto le conclusioni alle pp. 269-78.

¹⁴³ Eccessivo mi pare dunque meravigliarsi, come fa Chuvin, *Mythologie...* 280, se

Neppure l'episodio della follia di Dioniso può coinvolgere l'Egitto¹⁴⁴, in quanto Nonno ne fa un episodio della guerra contro gli Indiani, conseguente alla Διὸς ἀπάτη, e sarà Era, non Rea, a guarirlo con un atto che simboleggia una sorta di adozione, una tappa necessaria in vista dell'ascesa all'Olimpo. L'unico collegamento istituito fra la spedizione di Dioniso in India e l'Egitto è la menzione in 17.385-97 di Blemys, eponimo dei Blemi, una popolazione stanziata nel deserto sulla riva destra del Nilo, fra il massiccio etiopico e il mar Rosso: Nonno, seguendo una tradizione che si può far risalire, ma solo in via congetturale, alle *Bassariche* di Dionisio¹⁴⁵, ne fa uno dei capi degli Indiani che, dopo la vittoria di Dioniso su Oronte presso il Tauro, si sottomette al dio e sarà da lui mandato a civilizzare o meglio ad evangelizzare¹⁴⁶ l'Arabia (vv. 392-3 Ἄραβίης ἐπὶ πέζαν, ὅση παρὰ γείτονι πόντῳ / ὄλβιον οὐδας ἔναιε καὶ οὖνομα δῶκε πολίταις), l'Egitto (vv. 394 sg. καὶ Βλέμυς ὠκὺς ἴκανεν ἐς ἑπταπόρου στόμα Νείλου, / ἐσσόμενος σκηπτοῦχος ὁμόχροος Αἰθιοπήων) e l'Etiopia (vv. 396 sg. καὶ μιν ἀειθερέος Μερόης ὑπεδέξατο πυθμὴν, / ὀψιγόνοις Βλεμύεσσι προώ- νυμον ἡγεμονῆα). Il cammino indicato per questa migrazione suscita qualche perplessità: se con la perifrasi usata per indicare la prima tappa si deve intendere, come propone Chuvin, l'Arabia felix, lo Yemen, il percorso seguito dai Blemi risulterebbe alquanto irrazionale: dalle coste del Mar Rosso al delta del Nilo, per tornare poi a Sud, in Etiopia¹⁴⁷; se invece accogliamo l'interpretazione di Gerlaud, che pensa alla zona intorno a Pelusio sulle coste del mar Mediterraneo, una zona che può essere considerata sia come araba che come egiziana¹⁴⁸, il percorso seguito da Blemys diverrebbe più logico. Si è anche tentato di dare uno spessore storico a questo brano con proposte che, ricorrendo ad avvenimenti troppo lontani dal tempo di Nonno, si pre-

Nonno non cita a proposito di Marone il lago eponimo di Mareia alle porte di Alessandria.

¹⁴⁴ In Apollod. 3.5.1 Dioniso, reso folle da Era, vaga per l'Egitto, dove è accolto da Proteo, re degli Egiziani, e in Siria; giunto poi in Frigia viene guarito da Rea.

¹⁴⁵ La notizia in Steph. Byz. s.v. Βλέμυες, che nomina Blemys accanto a Oronte come generali di Deriade, potrebbe derivare da Dionisio: vd. la discussione in Chuvin, *Mythologie...* 279 sg.

¹⁴⁶ In 17.391 Nonno sottolinea che la defezione di Blemys è causata dall'odio non solo verso la tirannia esercitata da Deriade, ma anche verso i suoi ἡθεα.

¹⁴⁷ Un possibile rapporto fra l'Arabia felix e l'Etiopia potrebbe essere visto in relazione alla conquista dello Yemen da parte degli Etiopi, ma la data dell'avvenimento, l'inizio del VI sec., esclude che qui vi si alluda: vd. su questo Chuvin, *Mythologie...* 277.

¹⁴⁸ Vd. B. Gerlaud, *Nonnos de Panopolis*, t. VI, 152. Sull'Arabia 'egiziana' vd. G. W. Bowersock, *Roman Arabia*, Cambridge Mass. - London 1983, 145 sg. Ma in generale si deve dire che nei poeti sia greci che latini si trovano spesso imprecisioni geografiche e sovrapposizioni fra Etiopi, Indiani e Arabi.

sentano come altamente improbabili¹⁴⁹. Esiste poi il problema del significato da dare a questa presentazione così positiva dei Blemi, una popolazione ancora pagana al tempo di Nonno, che non pochi disagi aveva causato all'amministrazione imperiale con continue incursioni nelle città della Tebaide: c'è chi vi ha visto il riflesso della pace di cento anni imposta da Massimino dopo la sua vittoria sui Blemi nel 451-2, spostando dopo questa data la composizione del poema¹⁵⁰; ma, nonostante i propositi, non si trattò di una pace davvero definitiva e i Blemi continuarono fino all'età di Giustiniano le loro pericolose scorrerie. Chuvin considera il brano una prova a favore delle simpatie pagane di Nonno, richiamando altri analoghi atteggiamenti di ammirazione da parte di intellettuali pagani dell'epoca verso i Blemi¹⁵¹. Data l'importanza delle questioni sollevate dal passo, io credo che si debba tentarne una nuova lettura più aderente al testo. Nel caratterizzare questa popolazione, Nonno ne evidenzia fin dal primo verso l'aspetto fisico: sono ulotrichi (v. 385 Βλέμυς οὐλοκάρηνος) e di pelle scura come gli Etiopi (v. 395); è chiaro che è sua intenzione parlare di un'etnia e di un'etnia composita a giudicare dalla qualificazione di "poliglotta" al v. 389¹⁵². Ciò che sta tentando di dirci il poeta è che le popolazioni dell'area geografica arabo-egiziano-etiope che si riconoscono in quelle caratteristiche somatiche, fanno parte di una stessa razza che si è staccata dagli Indiani, migrando verso occidente. Ma perché scegliere i Blemi a rappresentare la gente di pelle scura? Perché Blemys era l'unico personaggio che Nonno trovava nella tradizione, riconducibile a quest'area geografica; un esempio illuminante di questo tipo di

¹⁴⁹ Chuvin, *Mythologie...* 166 e 277, nell'ambito della sua valutazione generale della campagna di Dioniso in Asia Minore, come ricordo della guerra di Settimio Severo contro Pescennio Nigro, pensa che l'accostamento di Arabi e Blemi rifletta il perdono dell'imperatore al governatore d'Arabia e al prefetto d'Egitto che avevano preso le parti di Nigro. Bowersock invece, nella recensione al libro di Chuvin appena citato, in "Topoi" 4, 1994, 393 sg. nel tentativo di una rivalutazione di Soterico di Oasi come fonte di Nonno, pensa che qui sia riflesso un episodio bellico del tempo di Aureliano, vale a dire la guerra contro Zenobia, che con le sue forze palmirene aveva invaso l'Egitto: l'*Historia Augusta* ricorda infatti in due luoghi (*Aurel.* 33.4 e *Quadr. Tyr.* 3.3) Blemi e Saraceni insieme al trionfo di Aureliano. Toccò poi a Diocleziano, a cui Soterico dedicò un panegirico, stipulare un accordo con i Blemi che li stanziava alle frontiere della Nubia. Nonno dunque avrebbe trovato in Soterico oltre all'accostamento Blemi-Arabi, anche una visione positiva dei Blemi stessi all'indomani dell'accordo con Diocleziano.

¹⁵⁰ Questa è la tesi sostenuta da R. Dostálová-Jeništová, *Báje o Eponymovi Blemýu u Nonna z Panopole*, "LF" 79, 1956, 174-7.

¹⁵¹ Vd. Chuvin, *Mythologie...* 278 e *Chronique...* 98 sg. Gerlaud, *Nonnos de Panopolis*, t.VI, 153 che considera Nonno cristiano, parla di un atteggiamento aperto del poeta verso le tradizioni ancestrali.

¹⁵² Nello stesso modo sono designati i Cretesi in 13.222 e gli Indiani in 26.84.

considerazioni etnografiche che sicuramente era davanti a Nonno, lo offre Erodoto (2.104.2) che, interrogandosi sull'origine dei Colchi, li ritiene di razza egiziana, in quanto condividono con gli Egiziani e gli Etiopi le stesse caratteristiche fisiche: l'ulotrichia e la pelle scura. Che Nonno sia sensibile a quello che oggi chiameremmo pregiudizio razziale, lo dimostra il fatto che la pelle nera degli Indiani, descritti più volte nel poema con gli stessi dati somatici degli Etiopi¹⁵³, è da lui sentita metaforicamente come l'oscurità del male, contrapposta a Dioniso, che, in quanto nato dal fuoco del fulmine, è divinità della luce e di tutti i valori positivi ad essa connessi¹⁵⁴. Un episodio che dimostra l'attenzione del poeta per il colore della pelle è quello in cui Morreo, il genero di Deriade, si immerge nel mar Rosso sperando di perdere il suo colore scuro, nel tentativo di rendersi desiderabile agli occhi di Calcomeda, una Baccante dell'esercito di Dioniso di cui si è perdutamente innamorato (35.184-98)¹⁵⁵. La presenza di questo tipo di episodi si spiega in riferimento al sorgere di veri e propri pregiudizi razziali in Egitto a partire dal III sec. d.C., a causa del pericolo delineatosi alle frontiere meridionali del paese ad opera di popolazioni come i Blemi: qui il contrasto fra popolazione bianca e melanoderma era percepito in modo più drammatico che altrove ed entra nella letteratura agiografico-novellistica, creando una topica incentrata sul colore

¹⁵³ Per un quadro completo delle caratteristiche degli Indiani nelle *Dionisiache* vd. J. F. Schulze, *Das Bild des Inders in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, "Wiss. z. Univ. Halle" 22, 1973, 103-12 e più limitatamente a questioni geografiche ed etnografiche R. Dostalová-Jeništová, *Das Bild Indiens in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, "AAntHung" 15, 1967, 437-50. Agli Indiani è attribuita anche una caratteristica che manca invece in questo breve schizzo dedicato agli Etiopi e cioè la statura alta e la corporatura molto robusta (la raccolta dei passi in Schulze, *cit.* 110). Ma questa caratteristica è altrove attribuita anche agli Etiopi: vd. ad es. Herodot. 3.20 e Plin. *Nat. hist.* 7.2.31 che cita come fonte Cratete di Pergamo.

¹⁵⁴ Per la discussione riguardo ad una possibile interpretazione del poema in chiave allegorica come lo scontro fra luce e tenebre, vd. Gigli Piccardi, *Metafora...* 237-41.

¹⁵⁵ Su questo brano vd. il comm. di G. Agosti a 35.184-203. L'episodio si può ricondurre al proverbiale *adúnaton Aιθίοπα σμήχειν*, lavare un Etiope per sbiancarlo, un motivo che dall'ambito favolistico passa nella letteratura cristiana a significare la conversione per mezzo del battesimo. Numerosi esempi che illustrano questa tematica si trovano in L. Cracco Ruggini, *Il negro buono e il negro malvagio nel mondo classico*, in AA.VV. *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, Milano 1979, 108-35. Per una esposizione più generale del problema vd. L. Cracco Ruggini, *I popoli dell'Africa e dell'Oriente*, in *Storia di Roma*, 3, *L'età tardoantica*, Torino 1983, in part. 456 sgg. Storie di questo tipo in riferimento alla spedizione di Dioniso in India dovevano essere abbastanza comuni: si veda ad es. il racconto in Him. 18.2-3 Colonna (segnalatommi da F. Gonnelli) a proposito di una sorgente della Cappadocia che diviene nera dopo che vi si sono immersi alcuni Indiani.

nero come male e peccato¹⁵⁶. Il senso dell'episodio dei Blemi nelle *Dionisiache* sembra consistere nella volontà di creare una dicotomia fra 'negri buoni', la popolazione melanoderma dell'area egiziana ed etiope¹⁵⁷ e 'negri cattivi', gli Indiani che solo dopo la definitiva sconfitta accetteranno il messaggio civilizzatore di Dioniso (vd. 40.234 sgg.). Se si riconoscono nel passo dedicato a Blemys queste implicazioni etniche, andrà ridimensionata la questione dei Blemi come prova delle simpatie pagane o meno di Nonno; anche il problema del percorso migratorio da loro seguito si rivela un falso problema: i tre luoghi menzionati sono solo punti della localizzazione di un'etnia in un'area geografica, più che le tappe di un viaggio di avvicinamento a Meroe, e in quest'ottica poco importa interrogarsi sulla razionalità o meno del percorso seguito.

Gli elementi presentati e discussi in questo lavoro mi pare consentano di affrontare con nuovi elementi il problema della presenza dell'Egitto nell'opera nonniana; se si inquadrano nella giusta luce i due poemi, come manifestazione di una volontà sincretistica in cui Dioniso e Gesù Cristo, per il tramite del simbolo della vite, albero di vita e del vino, coesistono come divinità soteriologiche¹⁵⁸, verranno di per sé a perdere significato quei silenzi fin qui

¹⁵⁶ Sul problema razziale nell'Egitto tardoantico vd. Cracco Ruggini, *Il negro buono...* 120 sgg.; si tratta di una situazione del tutto eccentrica nell'ambito del mondo greco-romano, da cui è assente ogni tipo di pregiudizio razziale: vd. F. M. Snowden Jr., *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge Massachusetts 1970. Vorrei qui ricordare la breve descrizione, non scevra di un certo disprezzo, di Pamprepio di Panopoli ad opera del filosofo neoplatonico Damascio in *Vit. Isid.* fr. 178 Zintzen: ἦν δὲ οὗτος μέλας τὴν χροιάν, εἰδεχθῆς τὰς ὕψεις...

¹⁵⁷ Esisteva ed è documentato fin da Omero il mito degli Etiopi come gente saggia e cara agli dei: per una storia di questo *topos* vd. Snowden, *cit.* 144-55 (il mito si ripresenta anche nella visione idealizzata degli Etiopi nelle *Etiopiche* di Eliodoro).

¹⁵⁸ Per le valenze soteriologiche di Dioniso in età tardoantica vd. W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, Mainz am Rhein 1985 e per il paganesimo tardoantico che tenta di rimodellarsi su concetti propri del Cristianesimo, vd. Bowersock, *Hellenism...* 26 sgg., 44 e *passim*. La questione è molto controversa: si veda l'utile messa a punto di L. Foucher, *Le culte de Bacchus sous l'empire Romain*, ANRW II 17.2, 684-702, che sottolinea l'importanza del dionisismo africano e il suo carattere funerario, riconoscendo nelle immagini dei monumenti figurati scene d'iniziazione ai misteri dionisiaci. Di opinione contraria si mostra S. G. Cole, *Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead*, in *Masks of Dionysus*, ed. by Th. H. Carpenter - C. A. Faraone, Ithaca and London 1993, 276-95, che passa in rassegna gli epitafi letterari e reali d'età romana in cui è chiamato in causa Dioniso: il quadro che ne emerge è molto variegato e la situazione cambia da luogo a luogo, ma in generale prevale l'impressione che l'iniziazione non fosse sentita come garanzia di sopravvivenza, ma che promettesse soltanto una vita nell'al di là un po' più sopportabile. Ma ciò non fa che riflettere una tendenza più generale dei misteri nella tarda antichità, che privilegiano il rapporto personale fra il miste e il dio, piuttosto che propagandare una pro-

notati ed enfatizzati dalla critica. L'Egitto andrà allora cercato in quei meccanismi che hanno reso possibile questa fusione, pur in tutta la sua precarietà ideologica e storica, in quei momenti in cui diviene chiaro come sia stata possibile la sovrapposizione di elementi vetero-egizi e del paganesimo greco con la fede cristiana ormai trionfante. La grande fortuna del dionisismo nelle rappresentazioni figurative dell'epoca in Egitto, dalla ceramica agli avori, dalla scultura al mosaico, dagli affreschi alle stoffe¹⁵⁹, testimonia una presenza viva che doveva rispondere alle istanze escatologiche del tempo: che significato avrebbero altrimenti gli enormi arazzi con scene d'iniziazione? e a quale scopo la presenza nelle tombe di stoffe con soggetti dionisiaci e di simboli funerari come la coppa di vino e la vite?¹⁶⁰ A questo riguardo emblematica è la testimonianza offerta da due stoffe della Fondazione Abegg di Riggisberg, un arazzo con scene di una iniziazione dionisiaca e frammenti di una stoffa di seta con scene della vita di Maria, che dipendono dal *Protovangelo* apocrifo di Giacomo¹⁶¹; anche se ancora non è stato definitivamente chiarito il problema del luogo del rinvenimento, appare comunque certa la provenienza da una stessa tomba egiziana¹⁶², una prova tangibile che entrambe le figure erano chiamate a rispondere alle speranze di una sopravvivenza dopo la morte. Alla luce di queste considerazioni, io non credo che le *Dionisiache* possano essere viste soltanto come un poema antiquario o un colto 'divertis-

messa generale valida per tutti i fedeli: per queste osservazioni vd. F. Dunand, *Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine*, in *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, EPRO Leiden 1975, 170. In Egitto i simboli dionisiaci che si riferiscono all'idea della rigenerazione, dopo la morte, sembrano rivitalizzarsi al contatto con analoghe simbologie cristiane. Per quanto riguarda il Dioniso nonniano, F. Vian, *Théogamies...* 214 sgg. ne nega ogni valenza sotteriologica. Mi propongo di tornare sull'argomento con nuovi elementi in un prossimo lavoro.

¹⁵⁹ Per un quadro dell'iconografia dionisiaca nell'Egitto tardoantico vd. L. Del Francia, *Elementi...* 261-85.

¹⁶⁰ Vd. E. D'Amicone, *Il grappolo d'uva e la coppa di vino nell'iconografia funeraria egizia di età tardoantica*, in *Interscambi...* 287-97, che giustamente rimarca l'importanza del vino nell'Egitto antico e greco-romano in campo sacrale e dell'ubriachezza come aspetto importante delle festività annuali egiziane (pp. 292-4). Non ho potuto disporre dello studio di A. Geyer, *Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit*, Würzburg 1977.

¹⁶¹ M. Flury-Lemberg, *Textilconservierung im Dienste der Forschung*, Schriften der Abegg-Stiftung Bern. VII, Bern 1988, 364-6, Kat. Nr. 93, Abb. 772-84.

¹⁶² Vd. D. Willers, *Dionysos und Christus - ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos*, "MH" 1992, 141-51, particolarmente 148 e L. Kötzsche, *Die Marienseide in der Abegg-Stiftung. Bemerkungen zur Ikonographie der Szenenfolge*, in *Begegnung...* 183-94, che propone una datazione per il frammento di seta verso la fine del IV sec., ma rimanda la definitiva soluzione del problema ad una prossima pubblicazione a cura di D. Willers e M. Flury-Lemberg.

sement', ma un'opera, pur nella residua discordanza e inevitabile ambiguità, che tende ad uno scopo, quello di recepire un dionisismo ancora vitale, affiancandolo ad un Vangelo, quello di Giovanni, che ha offerto al poeta più di una chiave di rilettura, attraverso l'esegesi cirilliana, della storia terrena di Dioniso¹⁶³. Il IV Vangelo offriva più di uno spunto in questa direzione, come è stato già notato nel corso di questo studio. Qui mi interessa ancora ricordare che questo Vangelo presentava un'altra importante caratteristica consona alla cultura egiziana: il prologo giovanneo con il concetto della divinità come Λόγος, che era stato fatto oggetto di interpretazione anche da parte di alcuni neoplatonici¹⁶⁴ e che era al centro dell'attenzione della speculazione teologica alessandrina, si riallacciava in qualche modo all'idea presente nella teologia memfita della creazione da parte del dio supremo per mezzo della parola¹⁶⁵. Sbaglieremmo tuttavia se nel concepimento di un tale 'programma' vedessimo unicamente il desiderio di prender posizione in una controversia religiosa; esso vuole piuttosto veicolare nella realtà egiziana contempo-

¹⁶³ Emblematico a questo riguardo il caso del concetto di μαρτυρία, che Nonno mutuava dal Vangelo di Giovanni, dove sta ad indicare nella maggior parte dei casi la testimonianza della verità della parola del Signore. Nelle *D. μάρτυς* e la sua famiglia ricorrono in numerosissimi casi (un *unicum* nella poesia greca!) in espressioni formulari che evidentemente riusano il testo evangelico; la banalizzazione notata da F. Vian, *Μάρτυς chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie*, "REG" 110, 1997, 143-60, non tiene conto che il concetto di verità è sostanzialmente estraneo al mondo dionisiaco, che rappresenta una realtà mutevole, cangiante, che fa della metamorfosi il principio della rigenerazione e dello straniamento il momento più alto dell'unione col divino. Inoltre ci sono dei casi nelle *D.* in cui il concetto di μαρτυρία è applicato a fenomeni chiamati a testimoniare la natura divina di Dioniso (vd. ad es. 45.335 sgg.). Mi trovano invece perfettamente concorde le conclusioni dello studioso francese sulla cronologia delle due opere. Si veda già su questa linea A. Saija, *Sulla Parafrasi del IV Vangelo di Nonno di Panopoli*, "Studi tardaantichi" 8, 1989 (= *Polyanthes. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza* 2), 145-59. Vd. ancora sulle motivazioni della scelta nonniana di parafrasare Giovanni, come espressione di una *paideia* unitaria, P. Volpe Cacciatore, *Osservazioni sulla Parafrasi del Vangelo di Giovanni di Nonno di Panopoli*, "AFLN" 1979-80, 41-49 e, per l'intenzionalità da parte di Nonno di evidenziare i paralleli fra le due opere, G. D'Ippolito, *Intertesto evangelico nei Dionysiaca di Nonno: il livello attanziale*, 'Studia classica Iohanni Tarditi oblata', I, Milano 1995, 215-28. Un forte proposito sincretistico alla base dell'opera nonniana è riconosciuto anche da E. Livrea, *Parafrasi...* 31 sgg., che proponendo di identificare il poeta con Nonno, vescovo di Edessa, considera le *Dionisiache* rivolte propedeuticamente a scopo di conversione ad un pubblico pagano: vd. E. Livrea, *Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia*, "Prometheus" 13, 1987, 122.

¹⁶⁴ Mi riferisco ad Amelio ap. Eus. *Praep. ev.* 11.18.16 sgg. e all'anonimo *Platoniscus* citato da Agostino, *Civ. dei* 10.29; vd. H. Dörrie, *Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Evangile de Saint Jean (Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11.19.1-4)*, in 'Epektasis. Mélanges patristiques offerts au card. J. Danielou', Paris 1972, 75-87.

¹⁶⁵ Vd. M. Bernal, *cit.* II 140.

ranea un messaggio che aspira alla realizzazione di un ambizioso progetto culturale: ricomporre in una visione totalizzante ed esteticamente raffinata¹⁶⁶ l'eredità letteraria greca e riprendere nell'idea della divinità come λόγος il più importante e significativo anello di congiunzione fra il pensiero classico e il cristianesimo¹⁶⁷.

DARIA GIGLI PICCARDI

¹⁶⁶ Un altro interessante esempio di questa tendenza culturale è offerto dalla cosiddetta *Iliade Ambrosiana*, un codice miniato realizzato ad Alessandria fra V e VI sec., scritto con i caratteri ormai desueti, volutamente arcaizzanti, della maiuscola rotonda, che conteneva le illustrazioni di tutto il poema omerico; per la datazione e la localizzazione del manufatto vd. G. Cavallo, *Considerazioni di un paleografo per la data e l'origine dell'«Iliade Ambrosiana»*, in "Dialoghi di Archeologia" 1973, 70-85 e R. Bianchi Bandinelli, *Conclusioni sull'origine e la composizione dell'«Iliade Ambrosiana»*, ibid. 86-96 (= *Dall'Ellenismo al Medioevo*, Roma 1978, 167-76 e in relazione a Nonno la mia recensione a W. Fauth, *Eidos Poikilon*, in "GGA" 236, 1984, 60 sg.

¹⁶⁷ Fondamentale per queste considerazioni resta W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, (trad. it.) Firenze 1974².