

L'ORACOLO DELLA VENDEMMIA IN NONNO (*DION.* 12.110-3)
E GLI ORACOLI TEOLOGICI

All'inizio del XII canto delle *Dionisiache*, le Stagioni giungono al palazzo del Sole per consultare le tavole di Armonia¹: secondo la consuetudine della consultazione oracolare, l'Autunno rivolge la sua domanda al Sole per sapere in quale parte dell'anno matureranno i grappoli e avrà quindi luogo la vendemmia e a quale divinità verrà concesso l'onore di essere il patrono delle viti (12.23-25):

Ἡέλιε ζείδωρε, φυτηκόμει, κοίρανε καρπῶν,
οἰνοτόκον πότε βότρυν ἀεξήσουσιν ἄλωαί;
καὶ μακάρων τίνι τοῦτο γέρας μνηστεύεται Αἰῶν;

Il Sole indica alla fanciulla le tavole in cui Phanes un tempo scrisse tutti i destini dell'universo², indicandole in particolare la terza tavola, che sotto il segno del Leone e della Vergine le rivelerà il tempo assegnato alla vendemmia e la quarta da cui l'Autunno apprenderà chi sarà il re dei grappoli, vv. 12. 37-40:

κύρβιδι μὲν τριτάτη, πόθεν ἔσσειται οἰνὰς ὀπώρη,
γνώσσαι, ἦχι Λέων καὶ Παρθένος· ἐν δὲ τετάρτη,
τίς σταφυλῆς σκηπτοῦχος, ὅπη γλυκὺ νέκταρ ἀφύσσων
γραπτῇ χειρὶ κύπελλον ἀερτάζει Γανυμήδης. (12. 37-40).

Dopo aver passato in rassegna il contenuto scritto e le immagini relative alla storia del mondo, l'Autunno si trova ad osservare i σύμβολα μαντοσύνης (12.92) relativi al periodo dell'anno in cui cresceranno i frutti della

¹ Per la diffusione nel Tardoantico dell'idea che le grandi profezie del cosmo siano scritte su tavole vd. quanto dico in Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, vol. I, Canti 1-12. Introduzione, traduzione e commento di D. Gigli Piccardi, Milano 2003, 741 s. Il motivo del ritrovamento di scritti sacri incisi su stele è frequente nelle religioni che si basano sulla rivelazione, com'è quella ermetica: cfr. *C.H.* fr. 23 (Κόρη κόσμου 5-7, p. 2.16-3.10 Festugière, Paris 1954) e la notizia che il profeta Bitys avrebbe tradotto in greco i testi ermetici scritti in geroglifici in un tempio a Sais in Egitto: cfr. Jamb., *Myst.* 8.5. Su Bitys vd. G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986, 150-3. Anche Zosimo di Panopoli menziona questo personaggio nel *Commentario alla lettera omega 8* (Zosimo di Panopoli, *Visioni e risvegli*, a cura di A. Tonelli, Milano 2004) rammentando τὸν πίνακα ὃν καὶ Βίτος γράψας...

² Su questa scena vd. F. Vian, *Préludes cosmiques dans les Dionisiaques de Nonnos de Panopolis*, "Prometheus" 19, 1993, 39-52; e Gigli Piccardi 2003 (cit. in n. 1), 739 ss. Sul ruolo di Phanes in questo episodio vd. anche D. Gigli Piccardi, *Phanes APXHΓONOS ΦPHN (Nonno, D. 12.68 e orac. ap. Didym De Trin. II 27)*, "ZPE" 169, 2009, 71-8. Sugli oracoli in Nonno vd. ora A. Ruiz Pérez, *La mántica como factor de cohesión en las Dionisiacas de Nonno de Panópolis: los mitos tebanos*, "Habis" 33, 2002, 521-51.

vite sulla terza tavola, che raffigura il Leone e la Vergine insolitamente³ dipinta οἶνοπα βότρυν ἔχουσα, θερειγενὲς ἄνθος ὀπώρης (12.95). Infine sulla parete la fanciulla nota l'immagine di Ganimede nell'atto di versare il nettare in una coppa d'oro, dove sono incisi dei versi che si concludono con l'indicazione della divinità cui spetterà l'appannaggio delle viti:

ἱκμάδα νεκταρέην χρυσέω στάζουσα κυπέλλω,
ἦχι χαρασσομένων ἐπέων τετράζυγος ὁμφή (vv. 106-7).

Si noterà la discrepanza fra questa immagine e quella preannunciata nelle parole del Sole nei vv. 39-40: là Ganimede attingeva il nettare, qui lo versa in una coppa; in realtà a fronte di un'immagine che doveva presentare Ganimede con la coppa in mano, Nonno attua la sua ecfrasi ricorrendo ad un famoso passo omerico in cui era Efesto ad attingere e versare il nettare agli dei: Hom., *Il.* 1.595-8:

ὡς φάτο, μείδησεν δὲ θεὰ λευκώλενος Ἥρη,
μειδήσασα δὲ παιδὸς ἐδέξατο χειρὶ κύπελλον·
αὐτὰρ ὁ τοῖς ἄλλοισι θεοῖς ἐνδέξια πᾶσιν
οἶνοχόει γλυκὺ νέκταρ ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσω.

Nonno mette in atto qui una integrazione esplicativa⁴ dell'immagine dipinta: se Ganimede solleva la coppa, ciò significa che prima avrà attinto il nettare dal cratere e che poi lo verserà nella coppa. Per realizzare ciò cita i versi omerici con riprese letterali, smembrandoli in due momenti successivi: l'interpretazione dell'immagine passa attraverso la citazione di un passo celebre, secondo le raccomandazioni dei retori e la prassi scolastica⁵.

Ma ecco l'oracolo in questione, 12.110-3:

Φοῖβω Ζεὺς ἐπένευσεν ἔχειν μαντώδεα δάφνην,
καὶ ρόδα φοινίσσοντα ροδόχροϊ Κυπρογενεΐη,
γλαυκὸν Ἀθηναίη γλαυκώπιδι θαλλὸν ἐλαΐης,
καὶ στάχυας Δήμητρι, καὶ ἡμερίδας Διονύσῳ.

Si tratta, come si vede, di un τετράζυγος ὁμφή (12.107), un oracolo in quattro versi, e non senza motivo, in quanto il numero quattro e in partico-

³ Di norma la Vergine, ultimo segno zodiacale dell'estate, è rappresentata con in mano la spiga (e.g. Arat. 97), ma la sua connessione con la vendemmia è esplicitata dal nome di una delle stelle che fanno parte della sua costellazione, vale a dire Προτρυγητήρ. Vd. su questo il commento di F. Vian a *D.* 12.94-5 (Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, t. V, Paris 1995, 190).

⁴ Per questo momento esplicativo nella prassi ecfrastica di Giovanni di Gaza vd. F. Bargellini, *Per un'analisi strutturale dell'Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος di Giovanni di Gaza*, "MEG" 6, 2006, 50-51.

⁵ Cfr. Nicol. Rhet., *Prog.*, p. 69, 4-11 Felten; vd. poi A. Rousselle, *Images as Education in the Roman Empire*, in: Yun Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden-Boston-Köln 2001, 373-403; e Gigli Piccardi 2003, 24-26.

lare l'aggettivo τετράζυγος alludono alla valenza cosmica dell'oracolo⁶. L'introduzione di Ganimede non risponde qui ad una prospettiva astrologica⁷, ma piuttosto si spiega in chiave simbolica in quanto il nettare è l'antitipo celeste del vino; inoltre l'atto del versare il vino nella coppa dal cratere, il κρατηρίζειν, è gesto iniziatico ampiamente documentato⁸ nell'ambito del rituale dionisiaco e dunque chi meglio del coppiere degli dei era in grado di rappresentare il futuro κρατηριακός⁹ dei misteri? Ma di gran lunga più rappresentato in età imperiale è il momento del rapimento di Ganimede, che Nonno inserisce sullo scudo di Dioniso in 25.429-50, come figura della portata salvifica del Dionisismo, alludendo all'apoteosi del dio¹⁰. Interessante è anche il fatto che i versi appaiano incisi sulla coppa, il che ricorda una pratica antica quanto la coppa di Nestore e evidenzia l'intenzione di Nonno di presentarli come un epigramma¹¹; similmente nel canto VII sulle dodici frecce destinate da Eros a far innamorare Zeus di altrettante donne, è inciso in lettere d'oro un verso che commemora l'unione (cfr. 7.110-28). Ma quello che colpisce di più in questa scena è il testo stesso della profezia, che nella sua formulazione trova paralleli interessanti con un oracolo inserito da Porfirio nella sua *Philosophia ex oraculis haurienda*¹², nonché con altri versi profetici che compaiono nella *Theosophia Tubingensis*¹³.

Ho trattato recentemente a più riprese della presenza nella poesia nonniana di nessi tipici del linguaggio oracolare¹⁴, soprattutto dell'oracolo teolo-

⁶ Su questo aggettivo vd. quanto dico in *La 'Cosmogonia di Strasburgo'*, Firenze 1990, 99-100 dove compare nella forma τετράζυξ.

⁷ Vian 1995, 65 nota che Ganimede è una delle rappresentazioni dell'Acquario, mentre la tavola IV si apre con il segno della Bilancia (vd. le Tavole di Armonia ricostruite *ibid.* 57 s.).

⁸ Testimonianze raccolte da R. Merkelbach, *I misteri di Dioniso. Il dionisimo in età imperiale romana e il romanzo pastorale di Longo* (trad. it.), Genova 2003², 121: vd. ad es. Demosth. 18.259 e *Paroem.* II 692 (Apostol. XVII 28).

⁹ Termine documentato in *I.G. Bulg.* I 401 a designare il responsabile della mescita del vino nel cratere.

¹⁰ Per questa interpretazione vd. G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, vol. terzo, canti XXV-XXXIX, Milano 2004, 66 e comm. a 25.429-50, p. 122-3.

¹¹ Per le epigrafi incise su coppe e la loro importanza nella storia della genesi dell'epigramma vd. M. Fantuzzi-R. Hunter, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Bari 2002, 390 ss.

¹² *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, ed. A. Smith, Stutgardiae et Lipsiae 1993, 303-350.

¹³ Vd. *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, iterum recensuit H. Erbse, Stutgardiae et Lipsiae 1995 e *Anonymi Monophysitae Theosophia. An attempt at reconstruction*, by P.F. Beatrice, Leiden-Boston-Köln 2001.

¹⁴ Oltre l'articolo sulla "ZPE" citato alla nota 1, vd. *L'esilio di Apollo nella Teosofia di Tubinga (§16-17 Erbse=I 5-6 Beatrice)*, "MEG" 2011, 63-82; inoltre *Ancora su Nonno e la poesia oracolare*, in uscita su "Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXI siècle" 2011 (on line). Ma vd. già *Metafora e poetica in Nonno*, Firenze 1985, 211-45.

gico di cui abbiamo molte attestazioni nell'età tardoantica proprio grazie all'interesse che i filosofi neoplatonici rivolsero a questo mezzo espressivo come rivelatore di verità sugli dei e alla successiva opera di adattamento e di falsificazione a cui i cristiani sottoposero questi testi a scopo apologetico¹⁵. Uno studio più approfondito dei commenti che seguono gli oracoli nella *Theosophia Tubingensis* sta dimostrando che verosimilmente proprio negli ambienti alessandrini in cui lavorarono questi esegeti si produsse anche la poesia del Panopolitano¹⁶. In un'epoca che vide realizzata un'evoluzione che portò ad un allontanamento dai principi estetici classici, in cui l'ἄσάφεια finì per essere considerata come un'ἄρετή¹⁷, a fronte di una critica letteraria di stampo simbolico piuttosto che retorico-aristotelico che sfociò nell'allegoresi neoplatonica¹⁸, la poesia oracolare era destinata ad uscire dalla sua posizione marginale e ad assurgere a modello del nuovo gusto. È dunque di grande interesse un'analisi più approfondita dei versi oracolari che Nonno inserisce nel suo poema, alla luce del materiale oracolare a lui contemporaneo.

Il *De philosophia ex oraculis haurienda* oltre a configurarsi come συναγωγή πολλῶν μὲν τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων (303.25-27 Smith), conteneva anche una parte minoritaria (ἐπ' ὀλίγον) dedicata a τῆς χρηστικῆς... πραγματείας (303.27-8 Smith), espressione che è stata interpretata variamente: se la maggior parte degli esegeti ha pensato a qualcosa inerente la prassi oracolare, dando dunque all'aggettivo χρηστικός un significato non attestato altrove, recentemente Aude Busine ha proposto di cogliere in questo nesso il significato più generale di "matière d'étude pratique", una parte dunque che doveva prendere in esame questioni inerenti il rituale, in cui potevano trovar posto nozioni sulle prerogative degli dei e il loro ordinamento¹⁹, questioni che erano considerate utili πρὸς τε τὴν θεωρίαν... καὶ

¹⁵ Buona disamina della questione e ampia bibliografia in A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II-VI siècles)*, Leiden-Boston 2005. L'utilizzazione dell'oracolo a fini teologico-speculativi era in grado di conferire ai testi dei filosofi neoplatonici la *divina auctoritas*, superando così le critiche rivolte dai cristiani al pensiero contraddittorio delle filosofie tardo-elleniche (vd. ad es. Lact., *Inst.* 3.15.2-5 e August., *Civ. dei* 18.41).

¹⁶ Il tema è trattato in Gigli, *Ancora su Nonno...*

¹⁷ Emblematico a questo riguardo è il mutamento nella valutazione della poesia pindarica intervenuto fra gli scolii, frutto dell'esegesi ellenistica, e il commentario di Eustazio, in cui l'ἄσάφεια (vd. 6.1 Kambylis) è classificata fra le *virtutes* del poeta tebano. Vd. M. Negri, *Eustazio di Tessalonica. Introduzione al commentario di Pindaro*, Brescia 2000, 178 ss.

¹⁸ Vd. su questo delicato aspetto le considerazioni di P. T. Struck, *Divination and Literary Criticism*, in S. Iles Johnston - P. T. Struck (edd.), *Mantike. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston 2005, 147-65.

¹⁹ Busine, *op. cit.* 156-8. Su altri oracoli relativi alle funzioni del pantheon tradizionale vd. *ibid.* 208-10.

τὴν ἄλλην κάθαρσιν τοῦ βίου (303.29-30 Smith) “per la contemplazione e la purificazione della vita”. Uno dei frammenti provenienti da questa sezione doveva essere il 309 Smith, riportato da Eusebio, *Praep. Ev.* V 6.4-5 con queste parole di introduzione: ἐν δὲ τῇ προλεχθείσῃ πραγματεία τῆς Ἐκλογίων φιλοσοφίας προστίθῃσι τοῖς εἰρημένοις λέγων ὧδε:

καὶ μὴν ὅ τι ἐκάστω ἐπιτέτακται {καὶ τί καὶ τίνι} αὐτοὶ δεδηλώκασιν, ὥσπερ ὁ Διδυμαῖος διὰ τούτων (ἦν δ' ἡ πεῦσις, εἰ δεῖ ὁμόσαι τῷ ἐπάγοντι τὸν ὄρκον):

μητέρι μὲν μακάρων μέλεται Τιτηνίδι Ῥεΐη
αὐλοὶ καὶ τυπάνων πάταγοι καὶ θῆλυς ὄμιλος·
Παλλάδι δ' εὐπήληκι μόθοι καὶ δῆρις Ἐννοῦς·
καὶ βαλίαις σκυλάκεσσι βαθυσκοπέλους ἀνά πρῶνας
θῆρας ὀρειονόμους ἐλάαν Λητωίδι κούρη·
Ἥρη δ' εὐκελάδω μαλακῇ χύσις ἠέρος ὑγρῆς·
λήια δ' εὐαλδῆ κομέειν σταχυητρόφα Διοῖ·
Ἴσιδι δ' αὖ Φαρίη, γονίμοις παρὰ χεῦμασι Νείλου,
μαστεύειν οἴστροισιν ἐὸν πόσιν ἀβρὸν Ὅσιριν.

“Ed invero ciò che è disposto per ciascuno, loro stessi lo hanno rivelato, come il Didimeo con queste parole (la domanda era se bisogna giurare su colui che induce al giuramento):

Alla madre degli dei, la Titanide Rea, stanno a cuore
gli auli, il frastuono dei timpani e la schiera femminile;
a Pallade dal bell'elmo i combattimenti e la lotta di Enidè;
alla figlia di Latona cacciare le fiere montane
sulle alture rocciose con cagne veloci;
ad Era melodiosa un soffice velo di aria umida;
a Deò prendersi cura delle messi lussureggianti che nutrono le spighe;
ad Iside di Faro, presso le correnti feconde del Nilo,
cercare con frenesia il suo dolce sposo Osiride.”

Come appare subito evidente, il brano riportato da Porfirio non sembra aver costituito un modello diretto per i quattro versi oracolari nonniani, diversi nella scelta delle divinità o quanto meno nelle prerogative, come avviene per Atena. Tuttavia è possibile rilevare delle riprese significative di questi versi in altri luoghi nonniani: per τυπάνων πάταγοι del v. 2 si confronta *D.* 39.58 τυπάνων πατάγοισι; θῆλυς ὄμιλος è anche in *D.* 17.249 e 34.259 onviamente in diversa posizione, data l'impossibilità di ammettere una proparossitona in fine di verso nell'esametro nonniano. Al v. 4 il nesso βαλίαις σκυλάκεσσι riferito alla caccia di Artemide sembra riecheggiato con intento contrastivo da Nonno in *D.* 22.51 καὶ βαλιῶν σκυλάκων ἀνεσεύρασεν Ἄρτεμις ὀρμήν, in quanto si tratta di una scena in cui vengono descritti vari miracoli che coinvolgono il mondo animale all'arrivo di Dio-

niso e del suo esercito al fiume Idaspe. Inoltre l'espressione μαλακή χύσις ἠέρος ὑγρή²⁰ è molto vicina a *D.* 2.504 μαλακὸν νέφος εἰς χύσιν ὄμβρου²¹, così come v. 7 λήια... σταχυητρόφα Διοῖ è analogo a 42.299 s. λήιον ἀμήσω σταχυηφόρον, ἀντὶ δὲ Διοῦς... L'aggettivo σταχυητρόφος è molto raro ed è segnalato come *hapax* in *A.P.* 7.209.3 (Ant.) στ. αὐλαξ, mentre la variante σταχυοτρόφος si trova in *H. Orph.* 40.3, sempre riferito a Demetra²².

Dunque Nonno poteva trovare nella *χρηστική πραγματεία* del *De philosophia* ma anche verosimilmente in altre raccolte simili, versi relativi alle funzioni degli dei e alla loro τάξις nel pantheon olimpico. Più vicino alla formulazione nonniana appare un oracolo compreso nella *Theosophia Tubingensis*, § 41 Erbse = I 37 Beatrice che suona così:

ὅτι ὁ Ἀπόλλων ἐρωτήσαντός τινος, ποῖον ἕκαστος τῶν νόθων θεῶν ἔλαχεν ἔργον, ἀπεκρίνατο οὕτως:

Ἄθανάτοισιν ἅπασιν ἔχειν διενείματο τιμὰς
 ὑψιμέδων γενέτης· Φοῖβω μαντηγόρον ὀμφὴν
 καὶ Διοῖ καρπούς καὶ Παλλάδι πῖαρ ἐλαίης
 καὶ Βάκχῳ γλευκηρὸν ἀναζέον ἄνθος ὀπώρης,
 παρθενίου τε γάμοιο νεοζυγέων θ' ὑμεναίων
 κοιρανέειν φιλότητος ἀμωμήτη γ' Ἀφροδίτη.

“A uno che gli chiedeva quale attività toccasse a ciascuno dei falsi dei, Apollo rispose così:

A tutti gli immortali distribuì gli onori
 il padre che regna dall'alto: a Febo dette la voce profetica,
 a Deò i frutti e a Pallade l'olio grasso,
 a Bacco il dolce fiore della vendemmia che fermenta,
 e all'irreprensibile Afrodite di essere signora dell'amore,
 delle nozze verginali e di novelli imenei.”

Faccio seguire qualche breve nota di commento.

²⁰ Tutto il verso riferito ad Era si segnala per la sua alta qualità poetica: l'identificazione di Era con l'ἄηρ, ormai un luogo comune a partire dall'allegoresi stoica, si carica di suggestioni atmosferiche in cui si mescolano dati sonori in relazione alle brezze, dati visivi e sensazioni tattili a proposito dell'umidore che scende morbido. Per trovare qualcosa di simile bisogna rifarsi all'*Inno orfico* ad Era: 16.3-4 ψυχοτρόφους αὔρας θνητοῖς παρέχουσα προσηνεῖς / ὄμβρων μὲν μήτηρ, ἀνέμων τροφέ, παντογένεθλε e ancora v. 8 ἠερίοις ροίζοισι τινασσομένη κατὰ χεῦμα.

²¹ Per lo stesso nesso in fine di verso vd. anche Pampr. fr. 3.25 Livrea e Jo. Gaz., *tab. mund.* 2.41.

²² Anche l'aggettivo βαθυσκόπελος è documentato soltanto nell'epica d'età imperiale: vd. Quint. Sm. 1.316 e *Arg. Orph.* 638.

Al v. 2 troviamo ὑψιμέδων γενήτης: è così chiamato Zeus anche in Nonno, *D.* 20.364-5 ὑψιμέδων δὲ / πολλάκι σὸς γενέτης πρόμος αἰθέρος... e Dio padre in *Par. Jo.* 3.165, 8.72 e 16.100-2²³.

L'aggettivo μαντηγόρος è un *hapax* assoluto, cui si può accostare θεηγόρος usato da Nonno sempre per indicare la voce profetica di una divinità: vd. *D.* 7.71 θ. ἴαχε φωνήν a proposito della profezia di Zeus ad Aion relativa alla nascita di Dioniso e *Arg. Orph.* 541 θ. ἔννεπε μῦθον detto di Atena che appare in sogno a Tiphys; cfr. inoltre Nonno, *P. Jo.* 1.21 θ. ἀνθερεῶνα (di Giovanni Battista) e 3.158 μάρτυρα μῦθον... θεηγόρον. Cfr. inoltre per nessi simili ancora Nonno *D.* 6.103 μαντῶον... ὀμφήν e 14.90 μαντιπόλου... ὀμφῆς. Nell'oracolo della vendemmia *D.* 12.37 si parla invece di μαντώδεα δάφνην.

Per il v. 3, cfr. *D.* 12.113 καὶ στάχυας Δήμητρι e 112 γλαυκὸν Ἀθηναίη γλαυκώπιδι θαλλὸν ἐλαίης.

v. 4: per γλευκερὸν... ἄνθος ὀπώρης cfr. Oppr., *Cyn.* 2.38 μελιχρῆς ἄ. ὀ. e Nonno, *D.* 12.95 θερειγενὲς ἄ. ὀ., 12.180 πολυδαίδαλον ἄ. ὀ. e soprattutto 46.69 μελισταγῆς ἄ. ὀ. Nell'oracolo della vendemmia Bacco è nominato per ultimo, perché è su di lui che converte tutta la profezia.

vv. 5-6: il distico dedicato ad Afrodite è particolarmente interessante, in quanto presenta un'immagine della dea prettamente tardoantica, conforme cioè ad una visione dell'amore vicina all'etica cristiana. Colpisce soprattutto l'epiteto ἀμωμήτη applicato ad una divinità che fa tradizionalmente dell'inganno una delle caratteristiche peculiari del suo *modus agendi*²⁴. A fronte di un uso costante di questo aggettivo in riferimento a persone, spicca l'attribuzione nonniana di questo epiteto a Dioniso in *D.* 21.165: (Zeus acceca Licurgo) vv. 163 ss. ἵνα μὴ τις ἀγνηορέων βροτὸς ἀνὴρ / ἄλλος ἔχων μίμημα δοριθρασέως Λυκούργου / μῶμον ἀναστήσειεν ἀμωμήτῳ Διονύσῳ. Interessante è anche la delimitazione dello spazio erotico riservato ad Afrodite al momento del matrimonio appena celebrato, ad un'unione definita verginale. Siamo vicini all'etica della verginità e della castità prematrimoniale espressa nel romanzo greco e in ambito cristiano nella prospettiva pedagogica di Giovanni Crisostomo, come emerge nel suo *De liberis educandis*²⁵. Particolarmente vicina a questa Afrodite della *Theosophia* è la dea di cui è detta sacerdotessa Ero nell'*Ero e Leandro* di Museo: la fanciulla fin

²³ Per le occorrenze di ὑψιμέδων nella *Parafrasi* vd. il commento di M. Caprara (Pisa 2005) a *P. Jo.* 4.115, p. 229 s.

²⁴ Cfr. per es. *H. hom. Aphrod.* 5.7 e 38 e gli epiteti δολόπλοκος già in Sapph. 1.2 e Theogn. 1385, Simon. 36.9 s., δολοφρονέουσα in Hom. *Il.* 3.405 e l'*hapax* δολοφράδμων in Nonno, *D.* 4. 68 e 32.1.

²⁵ Vd. su questo C. Nardi, *L'eros nei Padri della Chiesa. Storia di idee, rilievi antropologici*, Montespertoli 2000, 170-2.

dall'inizio del poemetto è detta γάμων δ' ἀδίδακτος (v. 31), schiva e pudica (vv. 33-4 σαοφροσύνη δὲ καὶ αἰδοῖ / οὐδέποτ' ἀγρομένησι συνωμίλησε γυναιξίν...), nel suo culto sono unite Afrodite e Atena (v. 38 ἀλλ' αἰεὶ Κυθήρειαν ἰλασσομένη μετ' Ἀθήνην), i suoi principi emergono nelle parole rivolte a Leandro, vv. 126-7: Κύπριδος οὐ σοι ἔοικε θεῆς ἰέρειαν ἀφάσσειν / παρθενικῆς ἐπὶ λέκτρον ἀμήχανόν ἐστιν ἰκέσθαι. Emerge insomma sullo sfondo un'Afrodite Urania di platonica memoria (v. 40 μητρὶ σὺν οὐρανίῃ) rivista e aggiornata²⁶, diversa dall'Afrodite πανδήμιος (v. 42) di cui si celebra la festa, che le varrà l'incontro con Leandro, l'amore e la morte²⁷.

Per quanto riguarda le scelte lessicali di questo distico andrà notata ancora la vicinanza a luoghi nonniani: in particolare il nesso νεοζυγέων θ' ὑμεναίων è presente in *D.* 48. 237 (Dioniso) τερπόμενος φιλότητι νεοζυγέων ὑμεναίων (con Pallene) e 553 dove il fantasma di Arianna appare in sonno a Dioniso per rimproverarlo di nutrire un desiderio insaziabile ἀμοιβαίης Ἀφροδίτης (v. 552); lei è a conoscenza Σιθονίης ἀλόχοιο νεοζυγέων ὑμεναίων. L'aggettivo nella forma νεόζυγος riferito ad una sposa novella è già in Euripide, *Med.* 804-5 νεοζύγου / νύμφης e nella forma νεοζυγῆς in *Ap. Rh.* 4. 1191 νεόζυγες.

Partendo dunque da oracoli di questo tipo Nonno conia la sua profezia della vendemmia in una riscrittura consona al suo stile largamente influenzato dalla retorica: ecco che allora le prerogative degli dei elencati sono un'emanazione degli attributi tradizionali che connotano il loro aspetto: se Afrodite ha la pelle di rosa, è la rosa che la connota²⁸; se Atena ha gli occhi

²⁶ Per la confluenza del concetto platonico dell'eros e dell'agape cristiana vd. A. Nygren, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, trad. it., Bologna 1971 e E. Amato, *Procopio e il dies rosarum: eros platonico, agape cristiana e rappresentazioni pantomimiche nella Gaza tardoantica*, in *Rose di Gaza*, a cura di E. Amato, Alessandria 2011, 62 con altra bibliografia sull'argomento.

²⁷ Qualcosa di simile è riscontrabile nella *dial.* III Amato di Procopio di Gaza, dedicata alla rosa, in cui ritorna la distinzione fra Afrodite Urania e πάνδημος, causa quest'ultima della morte di Adone (cfr. per questa interpretazione Amato, *Rose di Gaza*, 270 s., n. 23).

²⁸ Anche la terza tavola di Armonia, quella che prende il nome dall'astro di Venere, è detta ροδόεις in *D.* 41.345. Al di là del mito della morte di Adone che è all'origine della rosa, nel passo in questione potrebbe esserci un'allusione alle molteplici valenze della rosa quali emergono nelle *Anacreontiche* di Giovanni di Gaza e di 'Giorgio Grammatico' in relazione alla ἡμέρα τῶν ρόδων, celebrata ancora a Gaza in quest'epoca e ricordata spesso anche dai retori della Scuola di questa città: vd. al proposito F. Ciccolella, *Cinque poeti bizantini: le Anacreontiche del Barberiniano greco 310*, Alessandria 2000, 143-5; N. Belayche, *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza*, in B. Bitton-Ashkelony and A. Kofsky (edd.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2004, 5-22; D. Gigli Piccardi, *L'occasione della Tabula mundi di Giovanni di Gaza*, "Prometheus" 32, 2006, 253-66; il punto della questione in Amato, *Procopio...* 56-70, che dopo aver discusso le precedenti proposte di identificazione

glauchi, allora sua prerogativa sarà il ramo glauco dell'olivo²⁹. Significativo è infine il fatto che ad essere utilizzata da Nonno è soprattutto la tipologia dei brani oracolari qui presi in esame, mentre gli echi linguistici sono disseminati in vari luoghi delle *Dionisiache*. In realtà se non esiste alcuno scarto apprezzabile fra lo stile del poema e questi versi oracolari, è perché gli elementi più comuni del linguaggio oracolare, come l'anfibolia, il gusto per le metafore e le 'kenningar', il nuovo conio di aggettivi composti, sono altrettante caratteristiche della poesia nonniana.

DARIA GIGLI PICCARDI

ABSTRACT.

At the beginning of the twelfth book of Nonnus' *Dionysiaca*, the oracle concerning the grape-harvest, carved on the cup of Ganymedes, is based on some similar oracles included in Porphyry's *Theosophia ex oraculis haurienda* and in the *Theosophia Tubingensis*.

KEYWORDS.

Nonnus, *Dionysiaca* 12, Oracle of the grape-harvest, Theological Oracles.

di questa festa gazea con la festa di Maiouma, i *Rosalia* e le *Adonie*, propende, sulla base dell'analisi delle tre prime *dialexeis* di Procopio, a considerarla come "un riadattamento dei *Rosalia* ovvero sia un'occasione festivo-sacrale per celebrare i martiri cristiani attraverso agapi comunitarie ed agoni letterari di tipo scolastico-epidittico" (p. 70).

²⁹ Per le metafore floreali in Nonno e sui loro meccanismi di formazione vd. D. Gigli Piccardi, *Metafora...* 63-9.