

ADAMANTIUS

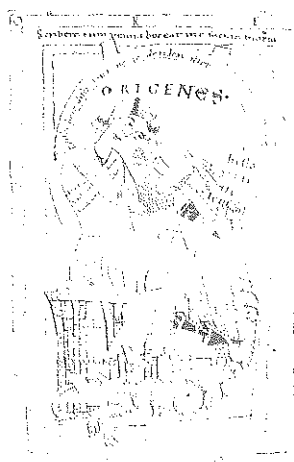
**Annuario di Letteratura Cristiana Antica
e di Studi Giudeoellenistici**

Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
"Origene e la tradizione alessandrina"

Journal of the Italian Research Group on
"Origen and the Alexandrian Tradition"

I4
2008

Il deserto in Filone di Alessandria



MORCELLIANA

Adamantius 14 (2008)

Reviews and short presentations
of books and articles

- P. BLAUDEAU, *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie* (A. Camplani) 578
- T. CANELLA, *Gli Actus Silvestri. Genesi di una leggenda su Costantino imperatore* (P. Maraval) 585
- J.G. COOK, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism* (F. Ruggiero) 587
- G.P. LUTTIKHUIZEN, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus traditions* (C. Gianotto) 598
- PHILOMATHESTATOS. *Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Novet for his Sixty-Fifth Birthday*, edited by B. JANSSENS, B. ROOSEN and P. VAN DEUN (L. Bossina) 599
- I. RAMELLI, *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica* (F. Calabi) 604
- C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (F. Fatti) 605
- M. SCOPELLO, *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel* (G. Sfameni Gaspardo) 609
- Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, edited by J.M.A. ASGEIRSSON, A.D. DECONICK and R. URO (A. Magris) 612
- S.J.K. PEARCE, *The Land of the Body. Studies in Philo's Representation of Egypt* (M. Niehoff) 615
- Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, zusammen mit dem *Brief des Mordechai an Alexander* und dem *Brief des Annaeus Seneca über Hochmut und Götterbilder*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von A.FÜRST, TH. FUHRER, F. SIEGERT und P. WALTER (P. Rosa) 616
- L. JIROUŠ KOVÁ, *Die Visio Pauli. Wege und Wandlungen einer orientalischen Apokryphe im Lateinischen Mittelalter, unter Einfluß der alttschechischen und deutschsprachigen Textzeugen*, (C. Zamagni) 619
- Tertullian. Adversus Iudaeos, Gegen die Juden*, Übersetzt und eingeleitet von R. HAUSES (G. Dunn) 623
- M. PUJIULA, *Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandria und sein Paidagogos* (D. Dainese) 624
- Il Commento a Giovanni di Origene: Il testo e i suoi contesti*. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004) a cura di E. PRINZIVALLI (A. Castellano) 628
- A. GRAFTON - M. WILLIAMS, *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea* (I. Ramelli) 637
- J. TLOKA, *Griechische Christen, Christliche Griechen. Plausibilisierungsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos* (Studien und Texte zu Antike und Christentum) (I. Ramelli) 641
- Pamphilus von Caesarea. Apologia pro Origene, Apologie für Origenes*, übersetzt und eingeleitet von G. RÖWEKAMP (É. Junod) 645
- Plotino. Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I [53]*, Introduzione, testo greco, traduzione e commento di C. MARZOLO, Prefazione di C. D'ANCONA; *Plotino. Sulle virtù I 2 [19]*, Introduzione, testo greco e commento di G. CATAPANO, Prefazione di J.M. RIST (E. Gritti) 645
- Eusebius von Caesarea. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*, Edition der syrischen Fassung mit griechischem Text, englischer und deutscher Übersetzung, Eingeleitet, herausgegeben und mit Indices versehen von S. TIMM (C. Zamagni) 651
- I. *Athanasius Werke*. Zweiter Band: *Die «Apologien»*, herausgegeben im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von H.C. BRENNECKE, U. HEIL und A. VON STOCKHAUSEN; II. *Athanasius Werke*. Dritter Band, Erster Teil: *Dokumente zur Geschichte des arianischen Streites*, 3. Lieferung: *Bis zur Ekthesis makrostichos*, herausgegeben im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von H.C. BRENNECKE, U. HEIL, A. VON STOCKHAUSEN und A. WINTJES (A. Camplani) 656

Adamantius

Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
"Origene e la tradizione Alessandrina"

*

Journal of the Italian Research Group on
"Origen and the Alexandrian Tradition"

I4

(2008)



ADAMANTIUS 14 (2008)

Adamantius

*Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
"Origene e la tradizione alessandrina"*

*Journal of the Italian Research Group on
"Origen and the Alexandrian Tradition"*

*Comitato Scientifico
Scientific Committee*

Alain Le Boulluec (Paris), Christoph Marksches (Berlin), Giovanni Filoramo (Torino)
Claudio Moreschini (Pisa), Enrico Norelli (Genève), David T. Runia (Melbourne),
Guy Gedaliahu Stroumsa (Jerusalem), Robert Louis Wilken (Charlottesville, Virginia).

*Comitato di Redazione
Editorial Board*

Osvalda Andrei, Guido Bendinelli, Paolo Bettolo, Antonio Cacciari (segretario),
Francesca Calabi, Alberto Camplani (vice direttore), Francesca Cocchini, Federico Fatti,
Leonardo Lugaresi, Angela Maria Mazzanti, Adele Monaci, Domenico Pazzini,
Francesco Pieri, Maria Cristina Pennacchio, Lorenzo Perrone (direttore),
Teresa Piscitelli, Emanuela Prinzivalli, Marco Rizzi, Pietro Rosa,
Stefano Tampellini, Claudio Zamagni.

*Corrispondenti esteri
Foreign correspondents*

Cristian Badilita (Romania), Marie-Odile Boulnois (France), Harald Buchinger (Austria),
Dmitrij Bumazhnov (Russia), Augustine Casiday (United Kingdom), Tinatin Dolidze (Georgia),
Samuel Fernández (Chile), Michael Ghattas (Egypt), Anders Lund Jacobsen (Denmark),
Adam Kamesar (U.S.A.), Aryeh Kofsky (Israel), Johan Leemans (Belgium), José Pablo Martín (Argentina),
Joseph O'Leary (Japan), Anne Pasquier (Canada), István Perczel (Hungary), Henryk Pietras (Poland),
Jana Plátová (Czech Republic), Jean-Michel Roessli (Switzerland),
Riemer Roukema (The Netherlands), Samuel Rubenson (Sweden),
Anna Tzvetkova (Bulgaria), Martin Wallraff (Germany).

La redazione di *Adamantius* è presso il Dipartimento di Filologia Classica e Medioevale, "Alma Mater Studiorum" – Università di Bologna, Via Zamboni 32, 40126 Bologna (tel. 0512098517, fax 051228172). Per ogni comunicazione si prega di rivolgersi al Prof. Lorenzo Perrone (e-mail: lorenzo.perrone@unibo.it) o al Prof. Antonio Cacciari (e-mail: antonio.cacciari@unibo.it). Il notiziario segnalerà tutte le informazioni pervenute che riguardino specificamente il campo di ricerca del gruppo, registrando in maniera sistematica le pubblicazioni attinenti ad esso. Si prega d'invviare dissertazioni, libri e articoli per recensione all'indirizzo sopra indicato.

Indice

- I. *Contributi*
- I.1.1. Sezione monografica
- Il deserto in Filone di Alessandria* (a cura di F. CALABI) 6
- Eremia. Il deserto di Filone Alessandrino* (F. CALABI) 9
- La sabbia e la materia: una polemica filosofica di Filone* (F. ALESSE) 24
- L'Egitto e il deserto: la dispersione e l'aggressione all'anima. Note a Legum allegoriae II,84-87* (A.M. MAZZANTI) 31
- Le désert lieu de la parole* (M. HADAS-LEBEL) 39
- Retraite au désert et solitude du prophète chez Philon* (S. BADILITA) 43
- Il deserto dei Terapeuti a confronto con quello di Esseni e Qumranici* (L. GUSELLA) 52
- Le thème du désert dans le Midrach et chez Philon d'Alexandrie* (E. STAROBINSKI-SAFRAN) 67
- I.1.2. Articoli
- La teogonia órfica citata en las Pseudoclementina* (A. BERNABÉ) 79
- Il lessico dell'eternità in Origene* (I. RAMELLI) 100
- Origenes als Schriftsteller: ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopoiie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese* (A. VILLANI) 130
- I Chronici Canones quale philosophia ex oraculis antiporfiriana* (O. ANDREI) 151
- Entre histoire et exégèse. Réflexions sur la logique narrative du livre I de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe* (S. MORLET) 191
- L'archetipo latente. La notizia eusebiana su Quadrato* (HE IV,3) (A. CACCIARI) 199
- Massenzio e Massimino coppia di tiranni* (Eus., HE VIII,14) (V. NERI) 207
- Documenti e narrazione storica nel libro IX dell'Historia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea* (V. NERI) 218
- Note sulla datazione del panegirico per l'inaugurazione della basilica di Tiro* (Eus. HE X,4) (M. AMERISE) 229
- Una pronta risposta al male: l'uso antirretico della Scrittura nel monachesimo egiziano* (P. BERNARDINI) 235
- L'élection d'Israël et la grâce offerte à tous selon Cyrille d'Alexandrie* (M.O. BOULNOIS) 267
- La voce divina nella Parafrasi di Nonno di Panopoli* (A. ROTONDO) 287
- Il divino amore nello Pseudo-Dionigi Areopagita* (P. PODOLAK) 311
- La catena sul Cantico dei cantici trasmessa dal codice Barberiniano gr. 388* (M.A. BARBARA) 329
- I.2. Note e Rassegne
- Il genere letterario dell'Apocalisse di Giovanni. Introduzione allo stato della ricerca (1986-2003)* (D. TRIPALDI) 352
- Modelli - Martirio - Santità: un rapporto multidirezionale* (E. ZOCCA) 378
- Japanese Studies of Philo, Clement and Origen* (J.S. O'LEARY) 395
- Alcuni libri recenti su Gregorio Nazianzeno* (L. LUGARESÌ) 403
- Chronique bibliographique Grégoire de Nysse* (M. CASSIN) 410
- Die palästinische Katene der Gradualpsalmen* (K. METZLER - B. HANUS) 420
- L'apport d'Yves-Marie Duval à l'histoire de l'exégèse, ou Origène, Jérôme et les autres...* (A. BASTIT-KALINOWSKA) 426
2. *Notiziario* 441
- 2.1.1. Riunioni del Gruppo 441
- 2.1.2. *Letture di Origene* 443

- 2.2. Notizie su tesi e attività didattiche 443
 S. BADILITA, *Recherches sur la prophétie chez Philon d'Alexandrie* (M. ALEXANDRE) 443
 D. TRIPALDI, *Lo Spirito e la memoria: esperienza «profetica» e ricordo di Gesù nell'Apocalisse di Giovanni* (C. MAZZUCCO) 448
 M. GROSSO, *Λόγοι ἀπόκρυφοί. Aspetti della ricezione del Vangelo secondo Tommaso nel cristianesimo antico* (C. GIANOTTO) 451.
 C. ACHILLE, *Il mondo spirituale di Numenio di Apamea: Pitagora, Platone e Mosè* (F. CALABI) 452
 S.W.J. KEOUGH, *Exegesis Worthy of God: The Development of Biblical Interpretation in Alexandria* (P. ARGÁRATE) 454
 J. MORENO PAMPLIEGA, *El concepto de «verdad» en la polémica de Orígenes contra Celso* (E. BUENO) 456
 C. SOMENZI, *Egipso e Ambrogio. Formazione scolastica e cristiana nella Roma del IV secolo* (G. VISONÀ) 459
 M. GIORDA, *Le monachisme et les institutions ecclésiastiques en Égypte (fin V^e-début VII^e siècle)* (A. CAMPLANI) 461
3. *Repertorio bibliografico* 465
- 3.1. Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina (a cura di L. PERRONE, con la collaborazione di R. ALCIATI, F. CALABI, A. CAMPLANI, F. FATTI, M. GIORDA, R. GOUNELLE, A. JAKAB, T.P. SCHECK, S. TAMPPELLINI, F. VECOLI, A. VILLANI, C. ZAMAGNI) 465
 o. Bibliografie, repertori e rassegne, ; profili di studiosi, 465; 1. Miscellanee e studi di carattere generale, 467; 2. Ellenismo e cultura alessandrina, 492; 3. Giudaismo ellenistico, 493; 4. LXX, 493; 5. Aristobulo, 501; 6. Lettera di Aristeo, 501; 7. Filone Alessandrino (1. Bibliografie, rassegne, repertori, 501; 2. Edizioni e traduzioni, 501; 3. Miscellanee e raccolte, 501; 4. Studi, 502); 8. Pseudo-Filone, 505; 9. Flavio Giuseppe (1. Bibliografie, rassegne, repertori, 505; 2. Edizioni e traduzioni, 505; 3. Miscellanee e raccolte, 506; 4. Studi, 506); 10. Cristianesimo alessandrino ed ambiente egiziano (1. Il contesto religioso egiziano, 515; 2. Il periodo delle origini, 516; 3. Gnosticismo, ermetismo e manicheismo, 516; 4. La chiesa alessandrina: istituzioni, dottrine, riti, personaggi e episodi storici, 521; 5. Il monachesimo, 523); 11. Clemente Alessandrino, 528; 12. Origene (1. Bibliografie, rassegne, repertori, 532; 2. Edizioni e traduzioni, 533; 3. Miscellanee e raccolte, 533; 4. Studi, 534); 13. L'origenismo e la fortuna di Origene, 542; 14. Dionigi Alessandrino, 544; 15. Pierio di Alessandria, 544; 16. Pietro di Alessandria, 544; 17. Alessandro di Alessandria, 544; 18. Ario, 545; 19. Eusebio di Cesarea, 545; 20. Atanasio, 548; 21. I Padri Cappadoci (1. Basilio di Cesarea, 552; 2. Gregorio di Nazianzo, 555; 3. Gregorio di Nissa, 557); 22. Ambrogio di Milano, 564; 23. Didimo il Cieco, 566; 24. Evagrio, 566; 25. Rufino di Aquileia, 567; 26. Teofilo di Alessandria, 568; 27. Sinesio di Cirene, 568; 28. Gerolamo, 568; 29. Agostino, 571; 30. Isidoro di Pelusio, 573; 31. Cirillo Alessandrino, 573; 32. Nonno di Panopoli, 574; 33. Pseudo-Dionigi Areopagita, 574; 34. Cosma Indicopleuste, 575; 35. Giovanni Filopono, 576; 36. Massimo il Confessore, 576.
- 3.2. Segnalazioni di articoli e libri (a cura di L. BOSSINA, F. CALABI, A. CAMPLANI, A. CASTELLANO, G. CATAPANO, D. DAINESE, L. CHAPPUIS SANDOZ, G. DUNN, F. FATTI, E. FIORI, C. GIANOTTO, E. GRITTI, É. JUNOD, A. MAGRIS, P. MARAVAL, M. NIEHOFF, I. RAMELLI, P. ROSA, F. RUGGIERO, G. SFAMENI GASPARRO, R. TOSI, C. ZAMAGNI) 578
4. *Comunicazioni*
- 4.1. Congressi, seminari e conferenze
- 4.1.1. Congressi: Cronache
«L'usage de l'Écriture: la place de la Bible dans l'élaboration des œuvres de Grégoire de Nysse» (M. CASSIN) 679

«*Shifting Frontiers in Late Antiquity VII: The Power of Religion in Late Antiquity*»
(G. RASPANTI) 681

Lione: una giornata di studio sull'edizione delle opere di Gerolamo (F. PIERI) 683

5. *Indici*

5.1. Indice delle opere di Origene 685

5.2. Indice degli autori moderni 688

6. *Indirizzario*

6.1. Elenco dei membri del Gruppo 706

6.2. Elenco dei collaboratori 710

7. *Libri e periodici ricevuti* 711

8. *Pubblicazioni del Gruppo* 719

Annuncio

«*Adamantius*» 15 (2009):

Origene ed Evagrio nella cultura siriana: storia, dottrina e testi

Origen and Evagrius in Syriac culture: History, Doctrines, and Texts 723

La voce (φωνή) divina nella *Parafrasi* di Nonno di Panopoli

di

Arianna Rotondo

«In effetti, si tratta di intendere:
intendere il nostro orecchio ascoltare,
vedere il nostro occhio guardare
ciò che al tempo stesso li apre
e in questa apertura si eclissa».

(J. L. Nancy)¹

I. *La Parafrasi di Nonno fra tecnica ed esegesi*

Nonno di Panopoli, poeta egiziano di V secolo, meglio noto per le sue *Dionisiache*, è anche autore di una *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*, che negli ultimi decenni ha destato un notevole interesse tra gli studiosi, come testimoniano le edizioni critiche italiane di singoli canti². Quest'opera, appesantita da un'ingiusta sfortuna per un certo periodo della sua tradizione³, sta vivendo il suo riscatto grazie ad un'attenzione abbastanza costante che di recente ha permesso di apprezzarne la qualità artistica e soprattutto l'interessante contenuto. In questa sua opera Nonno sceglie di misurarsi con un testo molto importante del Nuovo Testamento, quel Quarto Vangelo così diverso dai Sinottici e parte di una letteratura più largamente giovannea culminante nell'Apocalisse. Lo studio dei versi della *Parafrasi* induce a pensare che il poeta non abbia profuso invano le sue energie e che la sua lettura del vangelo giovanneo fosse stata profonda e accurata. Tutti gli studi dedicati ai versi della *Parafrasi*, in particolare i pregevoli commenti che impreziosiscono le edizioni critiche italiane, mostrano la competenza teologica, ormai inconfutabile, e l'abilità esegetica di Nonno. Altra questione è chiarire l'intento che ha sostenuto una simile operazione, senz'altro determinato dal pubblico e dal coinvolgimento personale del poeta nella materia affrontata. Il genere scelto mostra la padronanza di un'ampia strumentazione tecnico-retorica e rivela il progetto di sottoporre lo scarno dettato evangelico ad un'*interpretatio*⁴ e non solo ad una barocca *amplificatio*. Alla saga di Dioniso Nonno affianca la vicenda giovannea di Cristo, proponendo una variazione sul mito della resurrezione tra paganesimo e cristianesimo. Non desta più imbarazzo pensare che dall'ispirazione del poeta egiziano fossero scaturite due opere di soggetto così diverso per la destinazione religiosa che si può istintivamente presupporre per esse. La paternità

¹ J.L. NANCY, *Noli me tangere*, Torino 2005, 19.

² Finora sono apparse, in ordine cronologico, le seguenti edizioni in lingua italiana: E. LIVREA, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XVIII, Napoli 1989; D. ACCORINTI, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XX, Pisa 1996; E. LIVREA, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto II, Bologna 2000; C. DE STEFANI, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto I, Bologna 2002; G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*, canto V, Firenze 2003; C. GRECO, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XIII, Alessandria 2004; M. CAPRARA, *Nonno di Panopoli Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*, canto IV, Pisa 2005.

³ Dal momento che la *Parafrasi* è stata a lungo considerata un prodotto di second'ordine rispetto al copioso poema dionisiaco, quest'ultimo è stato adottato per molto tempo come unico punto di riferimento per le ipotesi sulla cronologia.

⁴ «[...]la parafrasi è già un atto d'interpretazione, dato che implica, come detto, la comprensione e l'assimilazione del precedente co-testo» (C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino 1985, 99).

nonniana⁵, per entrambe, è un dato largamente condiviso⁶, come unanime è il riconoscimento del valore poetico della *Parafraasi* in cui si ritrovano la tecnica e lo stile, insieme a numerosi *loci paralleli*, del poema maggiore. Sembra anzi che Nonno abbia attinto nella costruzione delle sue opere ad un repertorio lessicale e di immagini comune, confermato da numerose corrispondenze talora suggestive, se si pensa che alcune metafore o immagini si trovano riferite ora a Cristo ora a Dioniso⁷.

Per quanto concerne la datazione, i due poemi sono stati concepiti intorno alla metà del V sec., verosimilmente ad Alessandria, città in cui la problematica coesistenza di pagani, cristiani ed ebrei era possibile⁸. In merito alla cronologia relativa pare più convincente l'ipotesi secondo cui la *Parafraasi* sarebbe anteriore alle *Dionisiache*. In definitiva il cristiano Nonno avrebbe inteso parafrasare il più greco tra i vangeli nel verso di Omero, raccogliendo un quanto di sfida notevole ma assai stimolante, se si pensa all'enorme repertorio letterario (da Omero, i lirici e i tragici alla vasta produzione filosofica neoplatonica, ermetica, alla poesia oracolare e alla letteratura patristica) evocato e sapientemente padroneggiato nei suoi versi. Con questa sontuosa veste è confezionata la sua raffinata interpretazione del complesso tessuto teologico del vangelo spirituale.

Dalla lettura riservata al Quarto Vangelo a partire dai primi secoli fino alla complessa esegesi di IV e V secolo emerge chiaramente quanto la visione della realtà, il rapporto dell'uomo col trascendente, affrontati con un linguaggio ed una metodologia caratteristici dall'evangelista, abbiano reso questo testo uno strumento valido in risposta ad esigenze diverse. Probabilmente nel V secolo il testo giovanneo è stato utile a convalidare una determinata costruzione dogmatica, ma anche a spiegare in una realtà complessa, nella quale componenti di matrice religiosa diversa convivevano senza troppi urti, il fondamentale contenuto del cristianesimo. Nonno sembra riflettere nel caleidoscopio

⁵ Come risolvere l'aporia dell'interscambiabilità di linguaggio e immagini tra la saga di Dioniso e le vicende del Cristo giovanneo? Uno sfondo cristiano è rintracciabile nelle *Dionisiache*, stilemi «dionisiaci» o «paganeggianti» nella *Parafraasi* (cf. E. LIVREA, *Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia*, Prometheus 13 [1987] 102): se questo in passato alimentava le teorie dei χορρίζοντες, oggi suggerisce senza equivoci la contemporaneità dei due poemi, opera dello stesso autore, in cui è assente un qualsivoglia spirito di contraddizione. Dunque nei versi di Nonno nessun intento polemico (cf. P. CHUVIN, *Nonnos de Panopolis entre paganisme et christianisme*, BAGB 45 [1986] 394), come hanno dimostrato le analisi svolte sui *loci paralleli*, raccolti da Golega prima (J. GOLEGA, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Breslau 1930, 28-61) e da Vian dopo (F. VIAN, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, Tome I, Chants I-II, Paris 1976, XIII-XIV), a confermare che entrambi i poemi sono nati sotto lo stesso cielo: «è verosimile che le due opere non siano state composte in successione né in reciproca opposizione, ma nello stesso periodo e con lo stesso intento artistico» (C. DE STEFANI, *Nonno di Panopoli. Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto I, cit., 6). Questa tesi portata avanti da Livrea e dalla sua scuola, sebbene già sostenuta con forza a suo tempo da Golega, è ormai acclarata e così felicemente sintetizzabile: «la caratura stilistica che contraddistingue i due poemi è la medesima, elevatissima, il precipitato di una formazione letteraria e religiosa che si intravede multiforme, complessa e tormentata» (E. LIVREA, *Il poeta e il vescovo*, cit., 102).

⁶ Per la *Parafraasi* come prodotto centenario cf. L.F. SHERRY, *The Hexameter Paraphrase to St. John attributed to Nonnos of Panopolis*, Prolegomenon and Translation, Diss. Columbia University, New York 1991; ID., *The Paraphrase to St. John Attributed to Nonnos*, Byz. 66 (1996) 409-430.

⁷ Cf. D. GIGLI PICCARDI, *Dioniso e Gesù Cristo in Nonno* *Dionys. 45,228-239*, Sileno 10 (1984) 249-256.

⁸ Livrea ha supposto una contemporanea redazione dei due poemi, datandola intorno al 450: Nonno avrebbe verosimilmente composto i suoi versi ad Alessandria, in una fase di passaggio della sua vicenda umana, quando da monaco si sarebbe trovato a svolgere di lì a poco un incarico episcopale ad Edessa (cf. E. LIVREA, *Nonno di Panopoli. Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto II, cit., 56ss.).

delle sue opere l'inquietudine del suo tempo e di un mondo in rapporto dialettico con le sue stesse contraddizioni, trascinato da un inarrestabile processo evolutivo. Il cristianesimo vi esercitava un potere culturale molto forte, pur dovendo continuamente confrontarsi con forme di pensiero diverse, spesso di antica tradizione, tutte rivolte alla costruzione o alla tutela di una propria identità stabile e definita.

Averincev vede nella scelta nonniana del genere parafrastico l'adesione ad un principio poetico proprio di un'epoca dominata dal paradosso. Il paradosso sembra essere la parola chiave del cristianesimo sia perché ne contraddistingue i contenuti sia perché ne qualifica le forme espressive. Se la parabola lascia indovinare l'oggetto di cui parla, la parafrasi mira a ridire in un modo alternativo uno stesso contenuto, trasportando il significato di parola in parola. La scelta della lingua e del metro omerici non è certo giustificata dal tema, anzi è «trasversale» ad esso⁹. Nonno compie un'operazione simile nella *Parafraresi*, in cui la forma classica e il contenuto evangelico risultano entrambi trasfigurati, «trasformati nel mutuo contrasto»¹⁰. L'effetto straniante è il risultato finale che sconcerta, scoraggia la lettura e mette in dubbio il valore di quest'operazione poetica. «Il poeta gioca piuttosto con l'inconciliabilità dell'inconciliabile, la quale porta ad una sorta di esplosione e trasformazione»¹¹. In conclusione la forma greca diventa incorporea, il contenuto evangelico materiale.

Il risultato concreto di quest'operazione poetica è un testo che segue in maniera continuativa il dettato evangelico, discostandosene nettamente in pochi casi, e rappresentandone la trasposizione in un registro linguisticamente e stilisticamente più alto: dalla minimale prosa giovannea si passa ad un barocco poema in versi, che porta alla completa definizione di uno «stile moderno» applicato all'epica biblica¹². Il metro è sottoposto ad una riforma presieduta da un intento conservativo, che mira ad integrarlo nella mutata sensibilità linguistica. Il poeta egiziano, figlio di una terra tradizionalmente affetta da *mania* poetica, compone migliaia di versi riappropriandosi e rivitalizzando lo strumento espressivo di una tradizione vetusta, quell'esametro divenuto poi tipicamente «nonniano»¹³, usato sia per cantare *ex novo* Dioniso in un poema di straordinaria invenzione, sia per interpretare con profonda attenzione il racconto evangelico giovanneo. L'antico metro, «il tempio della cultura greca»¹⁴, viene reso funzionale ad esigenze imposte dal soggetto dell'opera e dal genere adottato, che deve confrontarsi con una *Vorlage*, ma anche ad altre propriamente stilistiche e attente alla mutata sensibilità linguistica. L'esametro d'altra parte era uno strumento di cui ci si appropriava in una comune formazione scolastica, di livello medio¹⁵. Si deve ammettere che l'Egitto si presenta, nell'economia della produzione poetica greca in età tardoantica,

⁹ Cf. S. AVERINCEV, *L'anima allo specchio*, Bologna 1988, 202.

¹⁰ *Ibid.*, 203.

¹¹ *Ibid.*

¹² Efficace in tal senso la definizione di Agosti per lo stile moderno di Nonno come «unione dell'ellenismo perenne di derivazione alessandrina con subantico baroccheggianti egiziano» (cf. G. AGOSTI, *Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'esametro visuale della poesia greca tra III e IV sec. d.C.*, Incontri triestini di filologia classica 4 [2004-2005] 368-369).

¹³ Per un'analisi stilistica e metrica del verso nonniano cf. A. WIFSTRAND, *Von Kallimachos zu Nonnos*, Lund 1933 e M. WHITBY, *From Moschus to Nonnus: the Evolution of the Nonnian Style*, in *Studies in the 'Dionysiaca' of Nonnus*, a c. di N. HOPKINSON, Cambridge 1994, 99-155.

¹⁴ S. AVERINCEV, *L'anima e lo specchio*, cit., 191.

¹⁵ Per un approfondimento cf. R. CRIBIORE, *Gli esercizi scolastici dell'Egitto greco-romano: cultura letteraria e cultura popolare nella scuola* in *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*. Atti del Convegno Internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994, a c. di O. PECERE – A. STRAMAGLIA, Cassino 1996, 507-525.

come una fucina assai feconda di creazioni interessanti, alcune degne di essere confrontate con la parallela e illustre produzione latina, tra queste di certo l'opera di Nonno. Nel V secolo vengono scritti in esametri greci parafrasi e centoni ad opera di personaggi dagli interessi e le competenze eterogenei, come il vescovo Patricio i cui centoni incompiuti vengono rielaborati da Eudocia negli *Homerocentones* pervenutici parzialmente, lo pseudo Apollinario (*Metafrasi dei Salmi*) e Nonno di Panopoli (*Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*). Il genere centonario, da una parte, riproponeva il modello omerico in modo diretto, attraverso la costruzione di versi con emistichi tratti dalle opere del grande modello, nell'intento di trasmettere il contenuto testamentario; dall'altra, attraverso la parafrasi si riscriveva in versi, con adesione variabile al modello, un testo sacro, godendo della possibilità di interpretarlo e presentarlo con una veste solenne e più riconoscibile ad un pubblico interessato.

In un complesso studio sulla produzione esametrica greca in età tardoantica, condotto alacremente a quattro mani da G. Agosti e F. Gonnelli¹⁶, si è mostrato come nell'ambito di una produzione simile per la scelta del genere le variazioni nella resa metrica, le competenze tecniche e il grado di «modernità» fra autori coevi, come quelli menzionati sopra, sono sensibili e spesso assai rilevanti. Ad esempio lo scarto qualitativo, per quanto concerne la fattura del verso, tra Eudocia e Nonno risulta notevole: Eudocia crea esametri d'impronta classica, «di retroguardia»¹⁷, mostrando un certo disagio nel fronteggiare le anomalie che s'imponivano in ambito linguistico. Nonno invece, con la sua riforma metrica, potenzia in termini espressivi l'antico verso, conferendogli riconoscibilità, per renderlo ancora un valido strumento comunicativo. Anche dal punto di vista del contenuto si possono verificare singolari contraddizioni, quando testi ritenuti cristiani in realtà presentano solo latamente un contenuto esplicito che possa definirli tali, dal momento che attingono in misura più evidente alla tradizione pagana. Agosti¹⁸ ricorda in tal senso gli oracoli cristianizzati rintracciabili nella ben nota *Theosophia Tubingensis*, in cui a supporto di un trattato περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως un cristiano di V secolo sentì il bisogno di allegare un dossier di oracoli pagani risalenti ai secoli precedenti¹⁹. Siamo di fronte ad una produzione eterogenea per progettualità, competenze, scelte formali e di contenuto. La *Parafrasi* di Nonno in questo contesto si presenta come un lavoro innovativo, capace di dare un contributo importante alla *paideia* cristiana, impreziosendone la produzione poetica e consegnando ad un pubblico misto per fede e interessi un'opera d'intensa esegesi. Alla *paideia* greco-ellenistica è riconsegnata l'insuperabile grandezza dei classici, strumento ideale per rendere alto il contenuto sacro, reso attuale rispetto alle nuove esigenze linguistiche e comunicative. Bisogna anche ammettere che sulle eventuali riserve in merito ad un'operazione artistica come la *Parafrasi* hanno pesato fattori quali la confessione religiosa, che solo parzialmente possono aver influito nel percorso poetico di Nonno. Ha ragione Agosti, quando, analizzando il rapporto tra arte e poesia greca tardoantica, afferma: «come nelle arti figurative è la destinazione d'uso a distinguere l'arte pagana da quella cristiana, ma non le tendenze estetiche, così nella poesia quando si studia lo stile non ha senso separare la letteratura cristiana da quella pagana»²⁰. Non c'è dicotomia tra pagani e cristiani in tema di processi letterari, laddove era inevitabile una reciproca

¹⁶ G. AGOSTI– F. GONNELLI, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci*, in *Struttura e storia dell'esametro greco*, a c. di M. FANTUZZI e R. PRETAGOSTINI, I, Roma 1995, 289-434.

¹⁷ *Ibid.*, 341.

¹⁸ *Ibid.*, 292.

¹⁹ Per una trattazione specifica si rimanda allo studio di T. SARDELLA, *Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga*, in *La trasformazione della cultura nella tarda antichità*, a c. di G. GIUFFRIDA – M. MAZZA, II, Roma 1985, 545-573.

²⁰ Cf. G. AGOSTI, *Immagini e poesia nella tarda antichità*, cit., 369.

collaborazione. L'opera di Nonno ne è una prova: «la grottesca struttura della metafora nel poema pagano di Nonno, *Le Dionisiache*, è la stessa della sua parafresi del vangelo»²¹.

2. Metodologia e temi: la voce

Le acute valutazioni di Averincev sul lessico nonniano hanno rintracciato una maggiore originalità nella metodologia piuttosto che nel linguaggio in sé. Nonno abbonda nell'uso dei sinonimi, non tanto per conferire una varietà semantica al suo testo o per una scrupolosa ricerca della parola più adatta: al poeta «le parole non vanno mai a pennello»²². L'accumulo lessicale non ha una funzione esplicativa, al contrario fa sì che semplici concetti o idee appaiano frantumati. Gli accostamenti sono arditi e spesso dalla logica indecifrabile. Viene distrutta la plasticità dell'immagine, almeno nei termini in cui la fantasia ha possibilità di concepirla. Entro i limiti di una valutazione letteraria questo è vero, ma non è tutto.

La metodologia usata dal Panopolita per trasporre in versi la sua *Vorlage* è volta sostanzialmente all'*amplificatio* del testo evangelico, non solo in linea con una poetica dell'accumulo propria del tempo, ma anche con un intento esegetico volto a restituire dal racconto cristiano una dimensione drammatica²³. La gestualità dei personaggi (si vedano ad esempio gli atti «silenziosi» del Battista o di Gesù stesso), ad esempio, rimanda visivamente alla tradizione iconografica cristiana, potendo risultare così «familiare», in termini allusivi, ad un pubblico fruitore (con la lettura o l'ascolto) di questi versi. È chiaro che il poeta ha potuto disporre con maestria di un'ampia strumentazione retorica, «reduplicando a scopi esegetici il testo evangelico»²⁴. Nell'assecondare la sua predilezione per l'espansione ha fatto un notevole uso della perifrasi a scopo analitico: «il risultato è una poesia orizzontale, a espansione concentrica, che interpreta illustrando ripetutamente il concetto»²⁵. Dal punto di vista stilistico emerge quella «retorica del paradosso», propria del linguaggio cristiano, che determina la stessa strutturazione narrativa, pur non perdendo il contatto col modello. Nonno evita di omettere ma cede al piacere di dilatare, allontanandosi dal dettato evangelico solo per dare spazio a nuove immagini di grande suggestione «visiva»: questo avviene in occasione di momenti cruciali del racconto, ad esempio nell'articolato e innodico esordio del prologo (1,1 ss.)²⁶, nella celebrazione della vittoria sulla morte nell'episodio di Lazzaro (11,162-166), nell'immagine cosmica delle fiaccole degli armati nel Getsemani (18,16-21). Quest'impostazione poetica si realizza concretamente attraverso espedienti utilizzati in modo assai vistoso, tanto da costituire le caratteristiche peculiari che rendono riconoscibili le sue opere.

Certamente questa barocca costruzione in versi lascia appena intravedere la semplice e a tratti scarna sintassi del Quarto Vangelo, essenziale ma efficace nel suo articolato impianto narrativo. La complessità giovannea risiede infatti nella parola, che segue un suo sviluppo semantico, concettuale, secondo un percorso lineare che culmina e si spiega alla fine del racconto evangelico. Giovanni

²¹ S. AVERINCEV, *L'anima e lo specchio*, cit., 326

²² *Ibid.*, 192.

²³ Alla luce di queste considerazioni si può parlare per la *Parafresi* nonniana di «una verbalizzazione di un contenuto sémico non verbale» (C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino 1985, 97).

²⁴ G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli. Parafresi del Vangelo di San Giovanni*. Canto V, cit., 154.

²⁵ *Ibid.*, 120.

²⁶ Valga per tutte la considerazione di Kuiper nella sua analisi *De Verbo: Primum necesse erit audire prœmium paraphraseos, quo poeta mysticam prœfationem, brevibus et concisis verbis ab evangelista conceptam, explanavit verbosa ante circumlocutione* (cf. K. KUIPER, *De Nonno evangelii Johannei interprete*, Mnemosyne n.s. 46 [1918], 235).

racconta «segni», non stupefacenti miracoli, anche se Nonno li chiama quasi sempre così (θαύματα), proprio perché nella sua concezione teologica l'azione straordinaria è solo un accessorio che dimostra poco. È la parola divina, incarnatasi in Cristo, pronunciata dalla sua voce e testimoniata dalle sue azioni, a svolgere il ruolo principale: la vera fede non può scaturire dai segni che soddisfano gli entusiasmi volubili delle folle, ma nasce da una trasformazione profonda, dal dialogo, dall'interpretazione esistenziale dell'unico comandamento. I θαύματα di Nonno ingigantiscono la potenza divina di Cristo, ma nel contempo marcano ancora di più l'inabilità umana a concepire una fede senza prodigi. In questo progetto poetico, oltre che una consumata sapienza retorica, il nostro poeta sfoggia una raffinata competenza teologica, dando vita ad un'esegesi partecipata e nutrita di un importante riferimento per l'interpretazione giovannea: Cirillo Alessandrino. Il poeta mostra di conoscere a fondo il commentario cirilliano al Quarto Vangelo, del quale riprende l'impostazione cristologica e, in più luoghi, direttamente la terminologia. L'opera di Nonno, seguendo con coerenza e continuità il dettato evangelico, ne assume l'impalcatura esteriore, tanti canti quanti i capitoli di Giovanni, sebbene mostri di reggersi su un impianto strutturale autonomo. È una trama organica, intessuta di continui rimandi interni: così la conclusione di un canto conserva motivi che saranno ripresi all'inizio del successivo, facilitando la fruizione del testo, qualunque essa sia stata, e rendendolo più comprensibile nel suo insieme. Individuare dei percorsi tematici all'interno della *Parafrasi* risulta esemplificativo non solo del metodo parafrastico di Nonno e del suo rapporto col modello, ma anche del senso profondo che quest'opera sembra tenere racchiuso in sé. Un percorso possibile è quello svolto dal tema della «voce», ingrediente fondamentale, insieme ad altri (ad esempio la testimonianza), per la definizione del Cristo nonniano, proclamato come Logos incarnato e rivelato nella storia.

3. φωνή: unità tematica e molteplicità sinonimica

Nell'evangelo giovanneo al termine «voce» corrisponde il greco φωνή, indicante per lo più l'emissione fonica del linguaggio umano e in pochi casi anche la voce divina²⁷. Si contano 15 occorrenze²⁸, che non devono apparire esigue dal momento che rappresentano il 10,79%, rispetto alle 139 presenze nell'intero NT. Nonno va ben oltre il modello e con esigenze chiaramente diverse fa un largo uso di φωνή, che appare 125 volte nella *Parafrasi*²⁹ e 219 nelle *Dionisiache*. Considerato l'enorme scarto di versi tra le due opere, (3660 versi l'opera minore contro i 21.000 circa del poema maggiore), i dati riportati devono indurre a concentrare l'attenzione sul rapporto tra *Parafrasi* e modello giovanneo. Nella prima tabella si propone un confronto tra le occorrenze di φωνή insieme alle sue forme aggettivali nelle due opere di Nonno; nella seconda si può valutare un prospetto più analitico di tali occorrenze ordinate in base ai quattro casi in cui ricorrono.

²⁷ Cf. O. BETZ, *s.v.* φωνή, in GLNT XV, 1988, cc. 316-334.

²⁸ Il Logos si manifesta attraverso la parola, ma è esso stesso parola: c'è la voce dello spirito (3,8), la voce dello sposo (3,29), la voce del Figlio di Dio che risuscita i morti nell'ora del giudizio (5,25.28), la voce del pastore che guida le sue pecore, capaci di distinguerla da quella degli estranei (10,3.4.5.16.27), la voce che chiama Lazzaro fuori dal sepolcro (11,43), la voce dal cielo che manifesta la gloria di Cristo (12,28.30), la voce che ascolta chi è dalla verità (18,37). Questo è in linee generali il percorso che il tema della voce compie nel Quarto Vangelo, attraverso cui viene ribadita l'importanza dell'ascolto dell'unica parola che conduce alla verità.

²⁹ Il quadro completo, in ordine alla frequenza, di φωνή è il seguente: canto I (15 v.), II (6 v.), III (5 v.), IV (11 v.), V (11 v.), VI (5 v.), VII (9 v.), VIII (3 v.), IX (8 v.), X (4 v.), XI (8 v.), XII (7 v.), XIII (3 v.), XIV (1 v.), XV (2 v.), XVI (5 v.), XVIII (9 v.), XIX (6 v.), XX (5 v.), XXI (4 v.).

Tabella 1

Parafraresi

φωνή (sostantivo): 125 x

φωνήεντα (agg.): 2 x

ἀφώνητος (agg.): 1 x

Dionisiache

φωνή (sostantivo): 219 x

φωνήεντα (agg.): 8 x

ἀφώνητος (agg.): 8 x

Tabella 2

I CASI	<i>Parafraresi</i>	<i>Dionisiache</i>
Nominativo (φωνή)	3 x	10 x
Genitivo (φωνῆς)	22 x	15 x
Dativo (φωνῇ)	51 x	76 x
Accusativo (φωνήν)	47 x	115 x

Nel testo parafrastico, come anche nelle *Dionisiache*, il copioso impiego di φωνή è giustificato dal fatto che tale termine rientra nel sistema di formule necessarie alla costruzione del verso. Al passaggio dal sistema omerico alla *koinè* formulare, di cui le opere di Nonno sono un notevole esempio, ha dedicato una nitida indagine Gennaro D'Ippolito in un suo recente articolo³⁰. Lo studioso ha mostrato come nel passaggio dalla formularità omerica di tipo strutturale a quella convenzionale ellenistica, si assista in primo luogo ad un ridimensionamento sensibile dei versi prodrammatici, per via di un minore spazio ed un nuovo valore dato ai discorsi diretti. In tale percorso evolutivo si afferma come modello di verso prodrammatico il sintagma formato da φωνή («voce»), in luogo di ἔπος/μῦθος omerici, seguito da verbi che indicano una modalità del pronunciare parola come nel nostro caso ἰάχω («urlare»), ἀνερρεύω («rovesciare», «vomitare»), in luogo dei tradizionali verbi di «dire». Ma φωνή si afferma come parola formulare già di per sé: D'Ippolito segnala il suo ricorrere in *Parafraresi* 122 volte su 125 al 6° piede, tracciando un prospetto esauriente degli emistichi formulari in cui tale termine compare in base alla loro struttura metrica (emistichi dalla cesura mediana femminile ed emistichi dalla cesura mediana maschile), rintracciati nelle opere di Nonno, oltre che nei versi di Museo, Colluto ed altri. Fin qui è chiaro soltanto che φωνή risponde a criteri metrici e stilistici nell'uso che ne fa il nostro poeta, criteri che sembrano completamente oscurarne una valenza semantica o meglio esegetico-teologica. Tuttavia, se la sistemazione del testo secondo uno schema metrico può implicare un condizionamento per il poeta, dall'altra lo incentiva a potenziare l'efficacia del discorso e a mettere in rilievo parole-chiave attraverso cui svolgere la sua esegesi. È questo il caso di φωνή, sul cui impiego il poeta investe per realizzare una parafrasi integrativa e interpretativa del testo evangelico, da una parte, colmandone l'asciuttezza e ammorbidendone con premesse esornative i passaggi narrativi più bruschi; dall'altra, drammatizzando gli scambi dialogici con lo scopo di anticipare nella disposizione emotiva dei protagonisti il senso delle loro parole. L'operazione parafrastica porta Nonno ad isolare i nodi tematici giovannei più rilevanti e a concentrare su di essi un'*amplificatio* ora vertiginosa dal punto di vista lessicale, ora pesantemente ripetitiva nel sottolineare gli assunti teologici centrali (l'unità tra Padre e Figlio nella cosiddetta «preghiera sacerdotale» al canto 17, per esempio).

D'altra parte, in tutto il vangelo giovanneo sembra risuonare la voce divina, che «in un sottile silenzio»³¹ rivela la sua Parola fattasi carne nel Figlio, Gesù. Il Logos si manifesta agendo e parlando,

³⁰ G. D'IPPOLITO, *Koinè formulare nell'epica tardogreca*, in *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, a c. di D. ACCORINTI – P. CHUVIN, Alessandria 2003, 501-520.

³¹ Si allude a 1 Re 19, 12, in cui si racconta dell'epifania divina sull'Oreb, dove si era ritirato il profeta Elia: Dio non si manifesta in nessun segno eclatante, ma semplicemente «nel mormorio di un vento leggero», o più letteralmente in una «sottile voce di silenzio». Per questa traduzione cf. B.C. VITERBI, «Una sottile voce

attraverso la sua voce la Parola raggiunge l'uomo, che può limitarsi a recepirla con i sensi oppure lasciarla vivere, secondo l'insegnamento di Cristo, nella sua carne. Nonno, nella sua ermeneutica della φωνή, tra preoccupazioni ritmiche ed esegetiche, propone a più livelli il binomio voce/parola: l'una è strumento³², mezzo per l'acquisizione e la comprensione dell'altra.

Nel vasto repertorio lessicale della *Parafrafi* la metafora della voce è presentata con una gamma notevole di varianti, che arricchiscono di sottili sfumature questo articolato e variamente sfruttato campo semantico, soddisfacendo anche esigenze di natura metrica. Oltre a φωνή troviamo termini come ἰωή³³, αὐδὴ, ἠχώ³⁴, ὀμφή, φθογγή³⁵ a rappresentare una voce articolata ora come urlo ora modulata come canto o ancora percepita come un semplice suono. Tuttavia in questo percorso tematico ci si muoverà prevalentemente sulle tracce di φωνή per le motivazioni che seguono. In primo luogo φωνή è un termine giovanneo, per cui sarebbe un errore subordinare il suo valore semantico alle sole necessità imposte da un sistema formulare, cui Nonno certamente si attiene con scrupolo ma non a scapito dell'attenzione costante al suo modello. Tutta la molteplicità sinonimica con cui il poeta rende i termini giovannei indicanti la voce, intesa anche e più largamente come parola, è dovuta, a mio parere, ad una precisa concezione del rapporto voce/parola oltre che ad una *poikilia*³⁶ lessicale e stilistica. La voce dell'uomo è la manifestazione sonora, finita e corruttibile, dell'ineffabile Parola divina, che altrimenti non potrebbe essere comunicata. Il poeta utilizza tutto un ventaglio di termini che sottolineano le varie sfumature del linguaggio, marcandone la componente corporea ed emotiva che getta luce sull'autocoscienza dei personaggi. La teatralità che la descrizione del gesto fonico può suggerire al lettore svolge un innegabile ruolo esplicativo: si pensi al battente ricorrere di φωνή, sempre in chiusura di verso, negli scambi dialogici di maggiore intensità come quello tra Gesù e la samaritana al pozzo³⁷. In questo caso gli attributi riferiti alla voce

di silenzio», in *Chi è come te fra i muti? L'uomo di fronte al silenzio di Dio*, a c. di C.M. MARTINI, Milano 1993, 75-84.

³² Utilizzando alcune categorie semiotiche si potrebbero ipotizzare tre tipologie di φωνή, che mostrano quanto questo strumento comunicativo denunci una diversa consapevolezza cognitiva del parlante o dell'uditore: 1. φωνή (*fonema*): è il rumoreggiare della folla volubile e insensata, per cui delle parole è percepibile solo il suono come sensazione portata a coscienza, in segno di protesta e aperta ostilità da parte dell'emittente; 2. φωνή (*morfema*): è la voce che veicola la parola di Gesù così come è recepita dagli uomini: alla sensazione cosciente segue una reazione spirituale; 3. φωνή (*semema*): è la voce del testimone, personale manifestazione di una propria significazione che dall'emotività attraverso la coscienza giunge all'idea.

³³ Nel linguaggio omerico è la voce/urlo dell'uomo (*Il.* 10.139), o più efficacemente del vento (lo zefiro in *Il.* 4.276; *Il.* 308), come si legge in Colluto, Oppiano e Quinto Smirneo (cf. E. LIVREA, *Nonno di Panopoli. Parafrafi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XVIII, cit., 172 n. al v. 128). Nella *Parafrafi* è per lo più tradotto con «voce» e acquista varie sfumature in relazione agli epiteti con cui si accompagna o alle voci verbali che l'introducono (a 4.108 M. Caprara traduce con «canto», cf. *Parafrafi del Vangelo di S. Giovanni*, canto IV, cit., 224).

³⁴ Sull'impiego di ηϰων per rendere la φωνή giovannea e per indicare il «grido» o comunque un'energica emissione vocale cf. G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrafi del Vangelo di San Giovanni*, canto V, cit., 478.

³⁵ O. BETZ, s.v. φωνή GLNT XV, cit., c.317 e n. 67

³⁶ Per Nonno si deve parlare soprattutto di una *poikilia* visuale cf. G. AGOSTI, *Immagini e poesia nella tarda antichità*, cit., 355.

³⁷ Nonno si dimostra molto attento al percorso «intellettuale» che Gesù fa compiere alla samaritana, un vero itinerario «noetico», attraverso l'espedito del dialogo: l'impostazione quasi socratica del confronto fra i due è espressa attraverso efficaci introduzioni al discorso diretto, che costituiscono o una sintesi esplicativa della battuta dialogica che segue o una descrizione dello stato d'animo del parlante. Gesù guida la samaritana ad una risalita verso la luce della conoscenza, accompagnato dalla sempre crescente

dei personaggi, posti ad introduzione delle loro battute, contribuiscono certo a drammatizzare la scena ma anche a fornire una chiave interpretativa delle parole pronunciate: la voce, con le sue sfumature, è a servizio dell'esegesi. Nonno rievoca con sottigliezza ammirevole una serie di riflessioni che la teologia cristiana si era posta in quei secoli e che continuò a porsi nei successivi, sul rapporto tra infinito e finito, fra Dio e uomo, sulla scorta dell'insondabile mistero dell'incarnazione rivelato nel Prologo giovanneo.

La voce divina è distinta da quella umana sulla base dell'esito comunicativo e del contenuto della comunicazione: si può pensare che Dio parli solo intendendo, in questa sua azione verso l'uomo, la volontà d'intrattenere una relazione che non passi attraverso la finitudine del mezzo umano; Dio non usa il linguaggio umano e la sua parola non è comparabile alla facoltà elocutoria dell'uomo. Dio parla nella misura in cui si rivela e lo fa tramite il Figlio, che solo nella sua natura umana, velatamente e prudentemente da Nonno riconosciuta, si serve come mezzo della parola così come viene articolata nell'emissione vocale. Gesù non ha un coinvolgimento emotivo straordinario nel suo parlare agli uomini, salvo in rari casi: la sua parola come la voce, che la rende accessibile all'umanità, sono manifestazioni di un intelletto che proviene da Dio ed è increato (vd. canto 17). Gesù possiede un'assoluta intelligenza dell'animo umano, ben manifesta nella sua prescienza. Quando egli comprende anzi tempo l'uomo e le sue reazioni, dà spazio al silenzio di cui il gesto è un ideale corollario. Nonno distingue il silenzio di Dio da quello dell'uomo: quando Gesù tace, il suo silenzio è colmo di sapienza, quando gli uomini tacciono, e lo fanno di rado, è per ignoranza, come nel caso dei discepoli attoniti dopo aver ascoltato le oscure parole del loro maestro durante l'ultima cena: si guardano l'un l'altro, nell'efficace descrizione di Nonno, in cerca di un appiglio, di un cenno, che agendo ad un livello comunicativo più vicino alla loro comprensione (fisica ed emozionale) ponga fine ad un'imbarazzante ignoranza.

4. *La Voce di Gesù*

Il Quarto Vangelo si differenzia dai Sinottici sia per il valore che dà alle azioni di Gesù, presentate come segni, tracce di una realtà nuova cui riferirsi, sia per lo spazio e l'attenzione riservati ai discorsi. Dopo aver compiuto sette segni paradigmatici il Gesù giovanneo smette di operare, scegliendo di comunicare solo con le sue parole; segue poi l'epilogo della sua vicenda terrena con l'arresto, la morte in croce e la resurrezione. Nei lunghi e complessi discorsi, articolati anche in forma di preghiera, che l'evangelista mette in bocca al misterioso maestro, si regge tutta l'impalcatura teologica del testo: l'unità del Figlio col Padre, il dono dello Spirito consolatore, l'anticipazione della partenza definitiva di Cristo e la speranza del suo ritorno. L'uditorio non comprende e spesso rimane irritato dai discorsi di un uomo, di un Galileo, che osa mettersi a confronto con Abramo e Mosè. Nonno segue il suo modello con scrupolo e attenzione, interpreta e commenta con la sua verbosa *amplificatio*, ripete ossessivamente con variazioni spesso minime le parole più oscure pronunciate da Cristo. Tuttavia, se nei discorsi il poeta sembra riconoscere una maggiore centralità al $\mu\theta\omicron\varsigma$, nella paradigmatica sequenza dei sette segni è riservato un ruolo di primo piano alla $\phi\omega\nu\eta$, che connotata da efficaci attributi aiuta a chiarire il senso, la modalità, le intenzioni, la progettualità della Parola divina pronunciata da Cristo³⁸. La voce di Gesù agisce e suscita una reazione, sollecita, provoca e,

partecipazione della donna che è risvegliata alla fede pur mantenendo, almeno all'inizio, una certa distanza emotiva, alla fine deposta per lasciare spazio ad un annuncio sicuro ed entusiasta. Nonno dà una visione positiva di questo personaggio, a differenza delle posizioni rigide e talvolta sprezzanti assunte in proposito da Cirillo Alessandrino nel suo commento.

³⁸ Non bisogna dimenticare che Cristo è il Verbo fatto carne e dunque la voce, contenitore della Parola, appare come la sua più diretta manifestazione insieme alle opere.

quando nemmeno l'evidenza fenomenica s-vela, la voce ri-vela. Anche nel poema dionisiaco la voce «divina» ha una straordinaria potenza epifanica: può diventare un'arma usata per atterrare i nemici (D. 13,479 ss.)³⁹. Un parallelo di questo episodio si ritrova nella *Parafrasi*, in cui i soldati guidati da Giuda e sopraggiunti nel Getsemani per arrestare Cristo sono atterrati dalla sua potenza divina, dalla sua invincibilità manifestata attraverso la voce (18,25-50)⁴⁰. L'arresto di Gesù è l'occasione nella quale Nonno ribadisce che i disegni umani trovano una loro realizzazione solo per concessione divina. Cristo si lascia catturare, offrendosi quasi spontaneamente agli armati che lo avevano raggiunto nel Getsemani, ma non prima di aver manifestato ancora una volta la sua potenza divina superiore ad ogni dimostrazione di forza umana. È la voce l'unica arma di cui il Cristo nonniano dispone: solo, si addentra «con passo consapevole» (18,1: ἔμφρουι ταρσῶ) nel Getsemani, presentato come un giardino lussureggiante, evocativo del paradiso edenico (18,6-7: οἶά τε βαίνων / φυταλιὴν εὐοδμον ἀειθαλέος παραδείσου «incamminandosi verso la profumata verzura del paradiso eternamente in fiore», trad. Livrea), in attesa che tutto si compia. L'arrivo di Giuda col manipolo degli armati è accompagnato dalla suggestiva immagine delle fiaccole, che, protette dalle mani dei soldati perché facciano luce, rappresentano un omaggio cosmico all'ἄναξ (18,21: ἀστερόεν μίμημα καὶ εἶκελον ὄξει κόσμῳ «ad imitazione degli astri, ad immagine dell'universo veloce», trad. Livrea), probabilmente evocazione di tradizionali lampadoforie. L'autorivelazione di Cristo, che afferma di essere colui che quell'esercito era venuto a catturare, offre a Nonno l'occasione di amplificare il semplice ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί («indietreggiarono e caddero a terra») di Gv 18,6 in una manifestazione della potenza divina, esercitata attraverso la voce, e di grande effetto scenico. Cristo, ἀβροχίτων ἀσίδηρος (18,35: «disarmato nella sua morbida veste», trad. Livrea) si autoproclama alla folla armata ῥηξήνορι⁴¹ φωνῆ (*ibid.*: «con voce stentorea», trad. Livrea), capace di atterrare in modo prodigioso la schiera dei suoi nemici: «tutti quegli armati bellicosi, crollando di colpo l'uno sopra l'altro, si prosternarono nella polvere proni (ἐπεστόρυντο κοινή πρηνέες), come trafitti dall'uragano di quella voce inerme (οἰστροθέντες ἀτευχεῖ λαίλαπι φωνῆς)» (18,36-38 trad. Livrea). Si noti come la voce capace di colpire (οἰστροθέντες)⁴² la schiera armata sia presentata come una potenza inerme, ἀτευχεῖ λαίλαπι, priva di strumenti di difesa (α + τεύχος), come anche Cristo, poco prima, disarmato.

³⁹ Si tratta dell'episodio durante il quale il sacerdote di Zeus sconfigge Tifeo. Armato di «lancia mentale» (13,487: ἔμφρουι λόγῃ trad. Gonnelli), il lidio sacerdote atterra il «gigante di fuoco» (13,485: φλογέις...Γίγας trad. Gonnelli), usando la «bocca come lancia impetuosa» (13,483: ἔγχος...στόμα θούρον trad. Gonnelli), «la parola come spada» (*ibid.*: ἔπος ξίφος trad. Gonnelli), «la voce come scudo» (*ibid.*: ἀσπίδα φωνήν trad. Gonnelli). Cf. D. GIGLI PICCARDI, *Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys. 45,228-239*, cit.

⁴⁰ Il tema della voce ricorre anche nel famoso epigramma A.P. IX, 198 (Νόννος ἐγώ· Πανὸς μὲν ἐμὴ πόλις, ἐν Φαρίῃ δὲ ἔρχεῖ φωνήεντι γονὰς ἤμησα Γιγάντων: «Nonno sono io. Panopoli è la mia città, ma a Faro, con la lancia della mia voce ho falciato le stirpi dei Giganti»), una delle poche testimonianze che possediamo su Nonno e la sua opera, considerato da E. Livrea di sicura fattura nonniana, dal punto di vista sia formale che contenutistico. E proprio sulla scorta di questo epigramma lo studioso afferma con chiarezza: «Nonno, con l'arma metaforica della sua voce poetica, ha composto ad Alessandria l'epopea che celebra il trionfo di Dioniso *Gigantophonos* sui resistenti al suo culto, ma anche scritto la *Parafrasi evangelica*, dove l'interpretazione ortodossa del verbo divino, secondo gli insegnamenti del vescovo Cirillo, permette di sconfiggere gli eretici» (E. LIVREA, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto II, cit., 52).

⁴¹ È l'epiteto che Omero riferisce ad Achille, «sbaragliatore di schiere», usato per sottolineare il potere, la forza eroica di superare un limite (= ῥήγνυμι + ἀνήρ).

⁴² Si tratta del pungolo, dell'assillo dionisiaco: οἰστρόω equivale a «sono punto da Dioniso» in Euripide, *Baccanti*, v. 119.

La vera arma è dunque la potenza della verità, che appartiene a Cristo, rivelatore di se stesso attraverso la φωνή. Nonno sottolinea quanto sia determinante la ricezione umana della Parola tramite la percezione della voce, capace di suscitare la sequela e di guarire le infermità del corpo e dello spirito. Al pari di un arto la voce del Figlio è parte integrante della sua azione e strumento efficace per attuare la sua missione. Nonno caratterizza questa φωνή in base a come viene recepita dall'uomo: si «vede» la voce quando tramite essa Gesù si mostra artefice di segni straordinari, si «ascolta» quando trasmette l'insegnamento del maestro e la sua parola che inaugura una nuova legge⁴³. La φωνή del Gesù nonniano interpreta quell'equilibrio che il cristianesimo ha saputo conquistare attraverso la sintesi fra «il primato dato al vedere (θεωρία nell'orizzonte greco)» e la centralità dell'ascoltare la Parola, «coniugando l'apporto dei diversi sensi mentre si intrecciano, si migliorano e si criticano a vicenda»⁴⁴.

Nella relazione che dall'Antico al Nuovo Testamento si stabilisce tra Dio e l'uomo, il primo conosce il secondo, ma non si può dare per certo il contrario: l'epifania divina avviene anche attraverso la φωνή, ma sebbene l'uomo sia dotato dei mezzi per ascoltarla, questo non è garanzia di un'adeguata conoscenza e comprensione. Nonno sottolinea con forza l'incapacità da parte dell'uomo di stabilire una relazione col divino: Gesù mette in luce questo limite, visto come difetto di volontà oltre che di conoscenza⁴⁵. Dio si è manifestato all'uomo con tutta la sua creazione ma non è servito: solo il Figlio l'ha mostrato. Allora Cristo è «l'Oggetto della conoscenza divina dell'uomo» e «il Soggetto della conoscenza umana di Dio»⁴⁶.

4.1. *Vedere la Voce*

Nell'Antico Testamento Dio si rivela attraverso la voce, rivolta all'uomo per guidarlo, per richiamarlo ai suoi doveri, per riportarlo sulla retta via, per aiutarlo a comprendere la volontà divina e rispettarla. Nelle parole di Mosè, secondo il testo dei LXX, il ricordo dell'epifania divina sull'Oreb è sintetizzato nell'ascolto del «suono delle parole» (φωνήν ῥημάτων) di un Dio invisibile: tuttavia, se all'uomo non è possibile vedere (οὐκ εἶδετε) la figura divina (ὁμοίωμα), a rendersi visibile è proprio la voce (Dt 4,12)⁴⁷. Nonno sembra conferire questa valenza visiva alla φωνή nel momento in cui la

⁴³ Nonno usa θεσμός per indicare sia il comandamento d'amore proclamato da Gesù (17.93) sia la Legge mosaica (7.70). Questa corrispondenza ha una valenza esegetica notevole, dal momento che chiarisce senza ricorrere alla ridondanza verbale il rapporto tra Gesù e la *Torah*, sentito come scandaloso e ostile dal popolo ebraico. Gesù non vuole abolire la Legge ma reinterpretarla, sostituendo alla vuota prescrizione una regola che fa capo alla coscienza personale.

⁴⁴ Cf. S. GABURRO, *La Voce della Rivelazione. Fenomenologia della Voce per una Teologia della Rivelazione*, Cinisello Balsamo 2005, 200. Certamente non si può sostenere in maniera rigida che la cultura greca abbia prediletto nell'esperienza cognitiva del divino il senso della vista mentre la Bibbia abbia unicamente sostenuto il primato dell'udito: sono demarcazioni arbitrarie se si pensa al ruolo svolto dalla voce invisibile dell'oracolo greco o al contrario dalla potenza visiva della voce del Dio d'Israele.

⁴⁵ C.H. DODD nella sua lettura del Quarto Vangelo (*L'interpretazione del Quarto Vangelo*, Brescia 1974) intitola una sezione *Conoscere Dio*, dove affronta le ragioni dell'incomprensione del Verbo fatto carne sulla scorta di Gv 1,5 (καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν): nel Quarto Vangelo è attraverso il Figlio che è possibile conoscere il Padre, mentre nell'ottica del popolo israelita è attraverso l'integrità di un comportamento etico e lo scrupoloso ossequio del culto e della preghiera che si raggiunge quest'obiettivo. Pertanto la φωνή di Cristo non viene ascoltata e la sua parola accolta, confermando le profezie annunciate dalla φωνή di una Legge scritta.

⁴⁶ *Ibid.*, 206.

⁴⁷ Tutto il capitolo 4 è imperniato sul tema della voce divina, ascoltata, vista e trasmessa oralmente. A tal proposito si veda l'ottima introduzione di Pietro Rosa a questo libro in *La Bibbia dei LXX - I. Il Pentateuco*,

rende agente del segno, che ha come fine quello di mostrare agli uomini la vera natura di Cristo e suscitare in loro la fede. La voce, caricata di una forza segnica, assume un potenziale visivo oltre che acustico: ma l'uomo non può «vedere» la Voce del Cristo solo con l'occhio dell'intelligenza⁴⁸, che supera il senso e apre la strada all'esperienza cognitiva del divino. Dunque se nei versi del nostro poeta si nota l'affermarsi di «una dimensione sinestetica»⁴⁹, questo si deve in larga parte ad una tendenza propria della poesia greca tardoantica, ma in alcuni casi anche ad una coerenza con tematiche d'ascendenza veterotestamentaria presenti nel Quarto Vangelo⁵⁰.

I prodigi della φωνή di Cristo hanno inizio proprio col primo dei segni, compiuto a Cana di Galilea, durante un banchetto nuziale (Gv 2,1-11 ~ Par. 2,1-60), che nei versi di Nonno diventa un tripudio di colori, odori in una danza di coppe stracolme e di corpi ebbri. All'improvviso finisce il vino e la festa in pieno stile «bacchico» sembra piombare nella tristezza e nella noia. La madre di Gesù, lì presente, fa appello alla φωνή del Figlio (2,19), la voce/parola che salva dal male (ἀλεξικάκου). Il male, in questo caso, è la carenza di vino che allontana la gioia e l'abbondanza, simboli della benevolenza divina, dal matrimonio festoso. Per questo il segno compiuto da Gesù è sentito dal poeta come un'opera creatrice e la sua voce artefice del prodigio riceve la qualifica di οἰνοσόδιον (2,30: «creatrice di vino»), fautrice della vera letizia e garanzia di un'autentica unione, chiara prefigurazione del dono eucaristico. Il miracolo è descritto sottilmente nella sua dinamica: esilarante è il rapido succedersi delle coppe tra le mani degli invitati ubriachi. A differenza dell'evangelo che dà conto solo del risultato finale, qui la voce, capace di compiere segni (σημάτων), assume il timbro del vino (οἶνωπιή)⁵¹, indica ai servi di attingere la nuova bevanda (2,39) dalle idrie destinate ai riti purificanti. La divina φωνή in un'ardita sinestesia acquista il colore porporino della bevanda

Roma 1999, 728 e in particolare la n. 26 che fa riferimento proprio a 4,12 e alla diversa interpretazione del «sentire» la voce in Filone, *De mig. Abr.* 48, che considera il primato dell'udito, e in Origene, *CC* II,72 in cui si fa riferimento all'ascolto intellettuale e spirituale della parola divina.

⁴⁸ Come esiste una vista «intelligente», che supera la fallacia dell'organo di senso, v'è anche un udito dalle facoltà noetiche (5,150-151) per ascoltare la φωνή di Cristo. Nonno ribadisce questo doppio livello cognitivo, che è coerente con quella teoria di plotiniana memoria per cui l'arte intesa come mimesi deve cogliere l'essenza delle cose (cf. A. GRABAR, *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale*, CA 1 [1985] 15-34). L'arte tardoantica carica l'immagine di un potere evocativo che deve sollecitare, più che il senso, la dimensione intellettuale dell'osservatore: l'*ékpφrasis* diventa allora lo strumento per condurre l'occhio ad una contemplazione intellettuale dell'invisibile.

⁴⁹ Una nitida ed efficace trattazione sull'estetica visuale della poesia greca tardoantica, illuminata da ampie digressioni sull'arte barocca di quest'epoca, si può leggere in G. AGOSTI, *Immagini e poesia nella tarda antichità*, cit., 351-374 (in particolare sul «vedere» la voce, cf. § *Lo spettacolo delle voci*, pp. 353-355).

⁵⁰ Nella *Parafrafi* un'intertestualità riferita ai modelli biblici gioca un ruolo di primo piano. Il modello omerico e il repertorio classico rappresentano una miniera preziosa di termini, immagini e formule utili a codificare un contenuto cristiano che intende acquisire una veste letteraria. Tuttavia non sempre si assiste, come afferma Stella, ad una *interpretatio christiana* dei classici ma piuttosto ad «una formalizzazione di termini cristiani in una *iunctura* che li connette in maniera stilisticamente efficace e legittimata dalla tradizione». Cf. F. STELLA, *Imitazioni interculturali e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina*, *Incontri triestini di filologia classica* 5 (2005-2006) 9-24, spec. p. 15.

⁵¹ Cf. F. PONTANI, *Su Nonno, Parafrafi B 1-60*, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa ser. 49-1-I* (1996) 93-102. che così commenta questo passo: «questa metafora ardita ed originale[...] dà uno *specimen* dell'*imagery* di Nonno: la voce, nel corso di un miracolo come questo, non può che diventare 'scura come il vino'» (p. 99).

dionisiaca, ereditandone quasi una dimensione «sensuale», se il timbro vocale rappresenta l'impronta emotiva di una persona, il tratto distintivo della sua unicità⁵².

Segue un altro segno in cui si afferma una φωνή che salva dalle infermità. Si tratta di un episodio di guarigione a distanza, che Gesù compie a beneficio del figlio di un funzionario regio. Un padre disperato chiede aiuto ad un misterioso ed irascibile maestro e vive nei versi di Nonno il dramma di una fede che deve rimanere salda senza il conforto del vedere, affidandosi alla Parola di Vita del Cristo. Gesù stesso, prima del segno, mette in guardia l'uomo e tutto il suo uditorio sulla volubilità del credere grazie alla visione dei prodigi: «se non vedete (εἰ μὴ...ἐσίδητε) i multiformi prodigi (πολύτροπα θαύματα)⁵³ operati dalla mia voce non credete mai in me» (4,219-220 trad. Caprara). Ancora più efficace su questo argomento, il passo in cui parafrasando Gv 6,36 si ribadisce la fallacia di una fede fondata sull'inaffidabilità dei sensi, incapace di riconoscere in Gesù il Figlio del Padre: «ma vi ho detto che coi vostri occhi (ὄμμασι) avete visto (θήησασθε) i prodigi della mia voce (ἐμῆς...θαύματα φωνῆς) e non credete al Padre» (6,148-149). Questo segno, che sviluppa maggiormente le dinamiche dell'ascolto della voce, verrà trattato più dettagliatamente nel prossimo paragrafo.

Il potere taumaturgico della φωνή ritorna nuovamente nel segno del paralitico sanato nella piscina probatica (5,1-61). L'azione di Gesù prevede ancora una volta l'uso esclusivo di una φωνή misericordiosa (5,17: οἰκτίρμονα), sempre datrice di vita (5,29: ζωαρκεί), la cui azione è oggetto di giudizio da parte dei Giudei quando vengono a sapere della prodigiosa guarigione: la voce è valutata per la sua straordinarietà nel compiere segni (5,38: σημάτων), ma anche per la sua temerarietà (5,44: ἀδειμάτων è 'intrepida'). La polemica scatenata contro Gesù da coloro che volevano mettere in dubbio la veridicità del suo potere guaritore diventa una prova della loro incapacità a credere.

Il momento epifanico più alto della φωνή di Cristo appartiene all'ultimo dei segni: la resurrezione di Lazzaro. Non si tratta più di sconfiggere la malattia, ma di ingaggiare un duello con la morte.

⁵² Con questa suggestiva evocazione timbrica Nonno conferisce un'inedita intensità all'azione di Cristo, sollecitando la sensibilità del lettore/ascoltatore: sembra di «ascoltare» la voce travolgente di Gesù, inebriante più del vino, ma anche di «vederla» assumere i colori della festa, perché con animo ebbro bisogna percepirlo. Per un'analisi del timbro come «traccia della sensualità vocale» o addirittura metaforicamente inteso come «il 'sesso' della voce» cf. S. GABURRO, *La Voce della Rivelazione*, cit., 124.

⁵³ Per questo segno e per quello del paralitico nella piscina di Bethesda (canto V) Nonno segue una trattazione parallela, condita di riferimenti ai Sinottici, ricca di numerose analogie (cf. AGOSTI, *Nonno di Panopoli. Parafraresi del Vangelo di San Giovanni*, canto V, cit., 108 ss. e M. CAPRARA, *Nonno di Panopoli. Parafraresi del Vangelo di San Giovanni*, canto IV, cit., 44). La guarigione del figlio del funzionario regio presenta inoltre (su segnalazione di G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli. Parafraresi del Vangelo di San Giovanni*, canto V, cit., 83) un'affinità stupefacente con un passo della *Vita di Proclo* scritta da Marino (Marin. *Vit. Procl.* 29,5-28) in cui si racconta la miracolosa guarigione di Asclepigeneia: malata senza rimedio, il padre chiede al filosofo di guarirla pregando per lei e immediatamente dopo le preghiere di Proclo, che intercede presso Asclepio, la fanciulla è salva. Anche in merito all'uso nonniano di ζωαρκής si è citato Proclo (*Hymn.* I,2) quale «referente allusivo» (cf. G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, vol. 3, [canti XXV-XXXIX], Milano 2003, 363), che utilizza come Nonno una *koinè* neoplatonica (per l'uso di metafore tratte dal linguaggio neoplatonico e oracolare nelle *Dionisiache*, con riferimenti anche alla *Parafraresi* vd. D. GIGLI PICCARDI, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, cit., 211-245). Proclo, devoto di Asclepio al punto da scegliere di abitare vicino al suo santuario, era dotato per benevolenza del dio di poteri taumaturgici, che era in grado di esercitare anche a distanza. Le tracce procliane in Nonno probabilmente riflettono il confronto polemico in voga fin dai primi secoli della storia cristiana tra Cristo e Asclepio. Chi era il vero medico, l'autentico dispensatore di vita? Il culto di Asclepio aveva profonde radici religiose e culturali, ed era assai vitale nella tarda antichità.

Lazzaro è stato vinto e il suo amico, di proposito, non è giunto in tempo per salvarlo. Nonno apre la scena con l'arrivo di Gesù a Betania, accolto dalla teatrale disperazione delle due sorelle, Marta e Maria, circondate da uno stuolo di Giudei curiosi più che compassionevoli. L'incomprensibile maestro e amico vuole essere accompagnato dinanzi al sepolcro: a questo punto, se nel racconto evangelico egli si commuove come mai prima⁵⁴, nella parafrasi di questo passo invece il poeta mitiga la debolezza tutta umana del potente Cristo, facendo solcare le sue gote di lacrime appena accennate, perché inappropriate al divino: «e pianse anche Gesù, versando lacrime inconsuete dagli occhi che non conoscono il pianto» (11,123-124: καὶ ἔστεινεν αὐτὸς Ἰησοῦς / ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν ἀήθεα δάκρυα λείβων)⁵⁵. Come Dioniso (*D.* 11,208)⁵⁶ il divino non conosce le lacrime. Gesù rimane da solo sul luogo della morte, usando come arma la sua voce per sfidarne il silenzio: saldo di fronte al sepolcro, dopo aver pregato il Padre, chiama fuori l'amico con una φωνή penetrante, simile ad un tuono: ἐσμαράγησε διαπρυσίη τινὶ φωνῇ (11,157). La φωνή di Cristo strappa Lazzaro alle tenebre della morte (11,158-159: λιποφθόγγιοι δὲ νεκροῦ / ἄπνοον ἐψύχωσε δέμας νεκουσσοῦς ἤχῳ «il suono che resuscita i morti diede vita al corpo esanime di un defunto senza voce») e lo guida come un viandante che percorre a ritroso il suo viaggio, lasciando il silenzioso Ade per riabbracciare la luce. Il defunto redivivo appare fuori dal sepolcro ancora avvolto nelle bende, in una minuziosa descrizione che dà spazio anche ad una digressione sulle tecniche di conservazione dei cadaveri. Nel canto successivo, quando durante il banchetto per festeggiare Lazzaro risorto si ricorda il prodigioso segno, Nonno definisce la voce di Gesù ψυχαστόλον ἤχῳ, «il suono che richiama le anime dall'Ade» (12,77)⁵⁷. Questo segno, ultimo e più importante, crea grande scalpore e fomenta l'ostilità dei sacerdoti a danno di Gesù: i Giudei che avevano visto Lazzaro uscire fuori dal sepolcro ancora

⁵⁴ L'evangelista mostra la dimensione profondamente umana e simpatetica della sofferenza del suo Gesù. La scelta lessicale è all'insegna dell'espressività, per sottolineare prima col turbamento (11,33), poi con le visibili lacrime (11,35), la solidarietà dimostrata da Gesù alle sue amiche sorelle per la perdita di Lazzaro: «Gesù vedendo quella piangere e piangere anche i Giudei che erano venuti con lei ebbe un fremito interiore (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι) e si turbò (ἐτάραξεν ἑαυτὸν)» e, condotto dinanzi al sepolcro dell'amico, «pianse (ἐδάκρυσεν)».

⁵⁵ L'attenuazione del pianto di Gesù nella *Parafrasi*, oltre che in linea con l'ἀπάθεια dionisiaca ci rammenta la difficoltà di esegeti giovannei fra cui Cirillo Alessandrino, che si affanna a giustificare come apparente questa imbarazzante debolezza. Nel suo commento giovanneo si preoccupa di subordinare il pianto, una «debolezza della carne», al vero fine cui esso tende e che lo giustifica: Gesù piange dinanzi a Lazzaro morto per porre fine alle lacrime umane, come libererà gli uomini dalla morte egli stesso morendo sulla croce (Cyr. Al. *In Jo* 2,281,1-282,3: δακρύει δὲ ὁ Κύριος, ἑωρακῶς τὸν κατ'ἰδίαν εἰκόνα γεγονότα ἄνθρωπον κατεφθαρμένον, ἵνα τὸ ἡμῶν περιστείλῃ δάκρυον. Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἀπέθανεν, ἵνα καὶ ἡμεῖς ἀπαλλαγῶμεν θανάτου). Ancora questa interpretazione è ripresa da Nonno nelle *Dionisiache*: «Bacco signore pianse, per liberare i mortali dalle lacrime» (12,171). Secondo Agosti (G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, vol. 3, cit., 301) il fatto che Nonno abbia scelto l'esegesi cirilliana e l'abbia riferita a Cristo prima e a Dioniso poi, o comunque alla divinità in generale, costituirebbe una prova dell'antioriorità della *Parafrasi* rispetto al poema maggiore.

⁵⁶ L'ἀπάθεια che Nonno riconosce a Dioniso come anche a Cristo è una peculiarità del dio nella tradizione epica (cf. D. ACCORINTI, *Strutture narrative e retoriche nella Parafrasi di Nonno*, in *La narrativa cristiana antica, codici narrativi, strutture formali e schemi retorici*, XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 5-7 maggio 1994, Roma 1995, 426. Il denso contributo dello studioso è arricchito dalle traduzioni di *Par.* 4,207-254 e *Par.* 11,94-124). Il dio illacrimato (ἀδάκρυτος) piange solo per la perdita dei giovani da lui amati (Ampelo ed Imeneo). Si noti come sia Dioniso sia Cristo piangano dinanzi alla morte di uomini a loro cari, che di lì a poco risorgeranno per mano loro.

⁵⁷ Cf. D. ACCORINTI, *Hermes e Cristo in Nonno*, *Prometheus* 21 (1995) 24-32.

avvolto nel suo sudario riconoscono in lui il Figlio di Dio e corrono a riferire l'accaduto. Nonno fa notare che la loro fede non si basa sulla reale comprensione di Cristo e della sua Parola: essi credono solo a quello che i loro occhi hanno visto (11,182: ἐσαθήσαντες ὀπωπαίς). Si tratta di «vedere» una voce potente come un tuono confidando nell'imprevedibilità dei sensi.

Non c'è intelligenza della rivelazione divina: non si può riconoscere in Gesù il Figlio di Dio se la vista è quasi rapita dalle esigenze della carne (3,93: ἀνδρομένη ἐπὶ σάρκα νοσοφαλές ὄμμα τιταίνων), che rendono tardo a credere ogni animo (3,95-96: ὅτι βραδυπειθεί θυμῷ / οὐπω πίστιν ἔδεκτο). Questa idea, costantemente e variamente ribadita, viene ripresa a conclusione dell'evangelo: Gesù, traendo spunto dal confronto col diffidente Tommaso, spiega che il vero senso della sua missione terrena consiste nel suscitare negli uomini una fede salda non fondata sull'accertamento visivo e sensazionale dei prodigi (Gv 20,29). Nella resa nonniana, dopo la conferma data al discepolo del corpo risorto, il Cristo, avvolto da un'aura trasfigurante e privo di ogni limite terreno⁵⁸, spiega a chiare parole il senso dell'intero εὐαγγέλιον: «Assai più beati sono quelli che, pur non vedendo (μὴ ἰδόντες), più grande hanno la fede e non necessitano di guardare (οὐ χαιτέουσιν ὀπωπῆς)» (20,134-135, trad. Accorinti). Proprio il canto ventesimo, a chiusura della *Parafraresi*, segna l'ultima epifania della voce divina, a beneficio di una donna fedele e caparbia: Maria Maddalena. Una scena dal respiro cosmico si spalanca al lettore fin dai primi versi: «l'astro nottisorgente del mattino inoffuscato» (20,4: νυκτιφανῆς ἀχάρακτος ἑώιος...ἀστήρ), suggestivo rimando alla luce della resurrezione che fugge le tenebre della morte (20,3: σκιοειδέει γαίη), inizia il suo corso, mentre la Maddalena, amica delle lacrime (20,2: φιλοδάκρυος), si avvia al sepolcro. Ciò che i suoi occhi vedono è sconfortante: la pietra è stata rotolata via e il corpo di Cristo, deposto da Giuseppe d'Arimatea, è scomparso. La notturna viaggiatrice (20,9: γυνὴ νυχίη) compie la sua prima corsa là dove i discepoli erano riuniti e annuncia loro, «d'una sola voce» (20,15: μιῇ...φωνῇ), l'accaduto. Seguono la corsa di Pietro e del discepolo amato e l'amara constatazione di un corpo trafugato: è quello che la Maddalena «crede» e «vede». Nonno ce la descrive, tornati indietro i discepoli, nella sua drammatica solitudine (20,48: γυνὴ...μούνη), stravolta dalle lacrime⁵⁹, presso quel sepolcro che aveva accarezzato con struggente nostalgia⁶⁰. Segue il colloquio prima con gli angeli e poi con Gesù, non riconosciuto e anzi scambiato per «il giardiniere dell'orto» (20,67: κήποιος φυτηκόμον ἄνδρα). Solo quando viene chiamata «a chiara voce» (20,70: ἀρίδηλον ἰωὴν) per nome, la Maddalena, voltatasi (20,71: μεταστρεφθεῖσα)⁶¹, riconosce il Maestro e tenta subito di toccarlo.

⁵⁸ Gesù entra nella sala in cui i discepoli si trovano riuniti veloce «come il vento» (20,119: ἀνεμώδει ταρσῶ) e «senz'ali» (20,120: ἄπτερος).

⁵⁹ «Versando una pioggia di calde lacrime:/ un vivo piangeva! E attraverso la porta luminosa,/ ancora in lacrime per un morto che parlava, che era lì vicino,/ intravide due angeli» (20, 49-52 trad. Accorinti).

⁶⁰ «Vi si fermò la notturna viatrice (al grembo/ stringeva gli aromi per il morto) e accarezzò (ἤψατο) quel giaciglio deserto» (20,9-11 trad. Accorinti). Si noti che qui Nonno usa il verbo ἅπτω per indicare il toccare, l'accarezzare da parte della donna il luogo della memoria; lo stesso usato da Giovanni per il famoso passo del *Noli me tangere*: μή μου ἅπτου (Gv 20,17). Nella *Parafraresi* in corrispondenza di quest'ultimo versetto evangelico troviamo in luogo di ἅπτω il verbo ψάω, che ci riporta indietro ad un'altra donna, la madre di Gesù, come ce la presenta Nonno durante le nozze di Cana, in un esempio tra i più suggestivi della sua *amplificatio*: «Era venuta alla festa anche la vergine madre generatrice di Dio, il Cristo, / ella che sfiorava (ψάουσα) la mensa nuziale con mano immacolata» (2,9-10 trad. Livrea).

⁶¹ È molto interessante, per una più ampia valutazione della scelta lessicale, come Nonno renda, rispetto al testo giovanneo, il duplice voltarsi della Maddalena e i verbi di visione/comprendimento che accompagnano quest'azione: (la prima volta) Gv 20,14: ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω, καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι

La traduzione di D. Accorinti sopra riportata («a chiara voce») per rendere il nonniano ἀρίδηλον ἰωήν (20,70) merita un'ultima riflessione: in questo caso la voce è «chiara» non tanto all'udito quanto alla vista, perchè ἀρίδηλος vuole suggerire proprio una riconoscibilità della ἰωή in quanto «visibilissima». La Maddalena «vede» la voce di Cristo e solo dopo riconosce il suo *Rabbunì*. Forse Nonno ha tenuto presente per la sua resa parafrastica anche il suggestivo passo dell'Apocalisse (1,10-12) in cui Giovanni, rapito in estasi, dapprima ode una voce dietro di sé (1,10: ἤκουσα ὀπίσω μου φωνήν μεγάλην ὡς σάλπιγγος), poi si volta (1,12: ἐπέστρεψα) per «vedere la voce» (βλέπειν τὴν φωνήν)⁶² che parlava con lui. Nel testo apocalittico la voce è, come nella *Parafrasi*, un «segno» della potenza divina: la sua manifestazione è simile a quella di un tuono o allo squillare di una tromba e sulla scorta dei profeti (Ez 43,2), «è simile al fragore di grandi acque» (Ap 1,15).

In conclusione per «vedere» la voce, secondo quanto dice lo stesso Gesù nella *Parafrasi*, occorre imitare l'esempio dei profeti. Isaia, in particolare, aveva visto la gloria di Cristo anzitempo (12,164-166) e l'aveva profetizzata con la sua voce: per comprendere ciò che sarebbe avvenuto il profeta aveva saputo guardare la storia con «l'occhio del cuore che vede ogni cosa» (12,165). Di esso deve servirsi l'uomo per vedere nella voce di Cristo l'inizio di un nuovo ordine in un nuovo tempo: Ἄρχή dell'opera di salvezza annunciata dai profeti e compiuta da Cristo.

4.2. *Ascoltare la Voce*

Quando il contenuto sensoriale supera la semplice percezione e approdando alle soglie della coscienza diventa idea, contenuto intellettuale, allora l'udito (5,151.177: ἀπλανέεσσι...ἀκουαῖς) e la vista (10,147: ὄμμασιν ἀπλανέεσσι) diventano vie sicure e salde, adatte alla conoscenza del divino. La dimensione intellettuale (νοῦς) e spirituale (θυμός) dell'uomo costituiscono in senso platonico un complemento dei sensi. L'esperienza della fede, che sembra chiamare in causa entrambe, sta alla base di ogni possibile relazione col divino, rappresentandone la condizione imprescindibile.

Un segno fra tutti mostra a quale fede è chiamato l'uomo, specialmente quando è piegato dalla sofferenza e schiacciato dall'impotenza di fronte alla morte: un segno di guarigione a distanza, cui si è già accennato, durante il quale per l'uomo è possibile solo ascoltare una voce e credere «ciecamente» nella sua efficacia. Ci troviamo di nuovo a Cana di Galilea. Qui un padre, un funzionario regio, si reca da Gesù per implorare la guarigione del figlio gravemente malato, lasciato moribondo a Cafarnaò. A differenza del testo evangelico, che in pochi passaggi narra la vicenda, Nonno drammatizza l'incontro, enfatizzandone i toni: il funzionario implora tra i singhiozzi Gesù⁶³, chiedendogli di recarsi dove si trova il figlio, bisognoso della sua voce (4,223: τῆς ἐπιδευέα φωνῆς) capace di salvarlo da sicura morte. Allora il taumaturgo pronuncia la sua Parola che dà la vita

⁶² Ἰησοῦς ἐστίν - Par. 20,61-64: ὑποστρεφθεῖσα δὲ κείνη / Ἰησοῦν ἐνόησεν, ὃν ἔστενεν· ἰστάμενον δὲ / εἶδε καὶ οὐ γίνωσκειν, ὅτι ζαθέω παρὰ τύμβω / Χριστὸς ἔην (è mio il corsivo per le parole rilevanti). In sintesi le corrispondenze sono le seguenti: ἐστράφη - ὑποστρεφθεῖσα / θεωρεῖ - ἐνόησεν / ἦδει - εἶδε...γίνωσκειν; (la seconda volta) Gv 20,16: στραφεῖσα - Par. 20,71: μεταστρεφθεῖσα. Si può apprezzare una profonda adesione del poeta al suo modello e altresì notare lo scioglimento di ἦδει in εἶδε...γίνωσκειν, che rappresenterebbe «una tipica *agnitio* [...] che può aver influito sullo sviluppo nel II sec. della πολυμορφία del Cristo, tema ampiamente diffuso nella letteratura apocriфа neotestamentaria» (cf. D. ACCORINTI, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XX, Pisa 1996, 176).

⁶³ La CEI traduce «come mi voltai per vedere chi [ἦτις!] fosse colui che mi parlava», mentre *La Bible de Jérusalem*: «Je me retournai pour regarder la voix qui me parlait».

⁶⁴ «E l'uomo, con gli occhi bagnati di lacrime più calde del fuoco della febbre, gridò» (4,220-221: καὶ αἰθομένου πυρετοῦ / δάκρυσι θερμότεροισι διάβροχος ἴαχεν ἀνήρ trad. Caprara)

(4,224: θάρσυνεν ἐὼ ζωαρκεί μύθω) e concede quanto richiesto: il figlio è salvo, il padre può raggiungerlo. L'uomo dopo aver ascoltato le parole dell'ἄναξ si mette in cammino, fiducioso e pieno di speranza. Al di là dell'azione verbale di Gesù, Nonno sottolinea nella battuta del genitore una consapevolezza del bisogno e la capacità di chiedere aiuto: il figlio malato ha bisogno di «quella» voce, senza di essa morirà. La dinamica del dono emersa nel dialogo con la samaritana, in cui dare e ricevere hanno lo stesso peso, viene ripresa nella drammatica professione di fede del funzionario: egli crede ad una φωνή che non ha visto attuarsi ma che ha solo ascoltato. La ζωή che la voce di Cristo ha trasmesso⁶⁴ non riguarda solo il figlio guarito ma soprattutto il padre che, vedendo sulla strada del ritorno i suoi servi esultanti (4,231: αὐχήμεντες; 4,232: γεγηθότας) venirgli incontro, non ha bisogno di interrogarli, perché scorge nel loro volto⁶⁵ la conferma del miracolo: suo figlio vive e la φωνή di Gesù diventa in lui fondamento di una fede nata «in un sapiente silenzio» (4,233: σοφῆ γίνωσκε σιωπῆ). Il silenzio, che Nonno insinua spesso nei suoi versi, ben oltre il modello, non è adesso semplice assenza di suono, ma lo spazio concesso alla Voce per «dirsi»: alle orecchie del funzionario «il suono [della φωνή] annuncia una forza in azione»⁶⁶. Affidandosi ad essa acquista la vera vita, che non è tanto quella che viene restituita al figlio, ma l'adesione personale e profonda alle parole contenute in quel suono capace di travolgere l'uomo e tutta la sua famiglia⁶⁷.

Per «ascoltare» e non solo «sentire» la voce di Cristo, l'unica in cui risuona la Parola del Padre, occorre accoglierla «con fedele legge della mente» (5,90: νόου πειθήμονι θεσμῶ), dice più avanti Nonno: così l'uomo giungerà a «quella vita divina, che il tempo non sa distruggere» (5,93-94: ἐπὶ κείνην / ζῶην ἀμβροσίην, τὴν οὐ χρόνος οἶδεν ὀλέσσαι).

Il nostro tema ritorna protagonista nella suggestiva metafora pastorale del decimo canto: la centralità della φωνή accomuna in questo caso modello e parafraresi. Gesù, nel suo discorso parabolico, si presenta come «la porta delle pecore» attraverso cui bisogna passare per stare al sicuro e trovare pascolo. Egli è il pastore che guida e custodisce il suo gregge, contro i ladri che vogliono insidiarlo. Le pecore riconoscono il loro pastore dal suono della sua voce: l'importanza della φωνή è notevole dal momento che è un discriminante per la giusta sequela. In questo canto si può apprezzare un saggio della *poikilia* lessicale di Nonno: se φωνή nel capitolo decimo di *Giovanni* ricorre sei volte, nel testo parafrastico compare solo quattro volte. Il poeta usa altri sinonimi di φωνή indicanti la voce come suono, oggetto della percezione acustica, quasi un canto familiare, determinante per il riconoscimento della giusta guida. La φωνή giovannea del pastore è resa con φθογγή (10,10,57) ed è il suono da ascoltare (10,10: εἰσαίοντα), perché il gregge segua la giusta via e sia al sicuro nel proprio ovile. Il quarto versetto di Giovanni è anticipato a 10,11, in cui Nonno ribadisce che la sequela delle pecore è garantita dalla voce del pastore ad esse familiare (ἡθάδι φωνῆ). Un ritorno di questa metafora pastorale si ha poco più avanti, in occasione dell'autoproclamazione di Gesù a Figlio di Dio, per la quale egli rischia la lapidazione: il pastore raduna le sue pecore perché esse sono docili alla sua voce (10,57: φθογγῆς ἡμετέρης ἀριήκοα). Ma questo gregge rischia di perdersi ed esporsi ad ogni sorta di pericolo se non distingue il richiamo del pastore da quello di estranei (10,18: ἀήθεα...αὐδήν); bisogna che fugga la pericolosa voce dei ladri (ληίστορι φωνῆ) riconoscibili dal suono spurio del loro richiamo (10,26).

⁶⁴ Si noti la ripetizione del nesso ζωαρκεί φωνῆ per ben due volte (4,243,249) dopo le decisive parole di Gesù.

⁶⁵ «Ma dalla loro espressione (ἐκ δὲ προσώπου) apprese (γίνωσκε) in un silenzio d'intesa (σοφῆ...σιωπῆ)» (4,232-233, trad. Caprara).

⁶⁶ S. GABURRO, *La Voce della Rivelazione*, cit., 88.

⁶⁷ «E nel suo cuore puro accolse una salda fede traendo alla luce di una santità irreprensibile tutta la casa (ὄλον οἶκον); lui e tutti gli altri, quanti ne nutriva, per testimonianza della parola, si sottomisero alle briglie salde della fede» (4,245-248, trad. Caprara)

Tuttavia Nonno fuor di metafora lascia intendere che il pericolo di non riconoscere l'autentica voce del pastore è già in atto: l'uditorio, pur ascoltando la φωνή di Gesù, non la comprende (10,21: οὐ μάθην ἐγγυὸς ἀκούων), reputandola oscura, «priva di segno» (10,22: ἀσημάτω φωνῆ), e costringendolo ad esprimersi con parole chiare ed inequivocabili (10,23: ἀριζήλω τινὶ μύθω). Pur compiendo segni via via più importanti Gesù deve scontrarsi con la diffidenza e l'incredulità dei Giudei, unite alla fiera e intransigente avversione dei loro capi: nemmeno dopo la risurrezione di Lazzaro e la festosa accoglienza a Gerusalemme si verifica un mutamento. Le profezie, pur annunciando il Cristo, non sono prese in considerazione dal popolo, fedele ad una Legge interpretata con fredda lucidità. Gesù prevede di non essere compreso e introduce il tema del giudizio finale e della salvezza. Nonno riporta in primo piano la φωνή: cosa accadrà a chi non ascolterà la voce del Cristo che proclama la parola divina? Il poeta ripropone il binomio voce/parola a distanza di pochi versi correlandolo: l'uomo può accogliere il «flusso mandato da Dio» delle parole (12,184: θεόσσυτα χεύματα μύθων) pronunciate da Gesù e tuttavia non capirlo. Per questo non sarà giudicato ma salvato. Per rendere la mancata comprensione dell'uomo Nonno usa un'interessante perifrasi, che ci riporta alla necessità di un ascolto «intellettivo», che diventa custodia della parola divina come sigillo impresso su una mente inviolata (12,185). Chi rifiuta la φωνή di Cristo rifiuta la vita che spira da essa: ad un altro giudice dovrà rendere conto (12,189: ἔμπνοα...βιοσσοῦ χεύματα φωνῆς). La voce e la parola di Cristo sono interpretate come un flusso, una corrente⁶⁸: del μῦθος il poeta sottolinea il mandato divino, della φωνή il soffio spirituale capace di salvare e dunque preservare la vita. La salvezza che viene da Cristo si fonda sulla sua conoscenza e tale conoscenza deriva all'uomo dall'ascolto della sua voce che reca una parola datrice di vita. L'esito finale dell'ascoltare la voce si avrà alla fine dei tempi, nell'«ora suscitatrice dei morti, nutrice dei mortali risorti» (5,95), in cui «i muti cadaveri» rivivranno «tutti ascoltando l'unica voce che sconfigge la morte del Figlio diletto del Padre datore di vita» (5,98-99). In questo canto in cui l'ascolto della parola/voce è continuo, ben oltre il modello evangelico, appare forte la distinzione tra coloro che avendo recepito obbediscono e coloro che a motivo del loro cuore indurito (5,181: ἀκηλήποισι...μενοιναῖς) respingono «la voce non scritta» (5,182: ἄγραφον ἰωήν) di Cristo. Nonno conferisce importanza all'oralità della testimonianza, che completa quella scritta rappresentata dalla Legge di Mosè: nell'evangelo stesso, nonostante sia un tentativo imperfetto come il mezzo umano in cui è compiuto, risuona questa ἄγραφος ἰωή alle orecchie di chi decide di vivere la Parola in una totale *imitatio Christi*.

5. La Voce invisibile di Dio

La voce «invisibile» di Dio, che nell'Antico Testamento aveva segnato con la sua epifania momenti importanti nella vita del popolo, ritorna a manifestarsi anche in due episodi del Nuovo: il battesimo di Gesù nelle acque del Giordano e la Trasfigurazione. La voce divina sopraggiunge dal cielo con lo scopo di confermare autorevolmente la messianicità di Gesù, già testimoniata da voci umane⁶⁹. Questo schema applicabile ai Sinottici presenta varianti significative nel vangelo di Giovanni, che durante il battesimo di Gesù, ad esempio, affida le parole divine alla voce del Battista: il profeta le rivolge a tutti i presenti e non solo a Gesù, ripetendole così come le ha ascoltate. La voce divina è filtrata attraverso la testimonianza del Precursore e la sua epifania è come attenuata. Nonno, nella

⁶⁸ Per questa metafora vd. § *L'eloquio e il silenzio* in D. GIGLI PICCARDI, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Univ. degli Studi di Firenze – Dipartimento di Scienze dell'Antichità «Giorgio Pasquali», Firenze 1985, 104-110. In particolare sull'«immagine dello scorrere (ῥέω-χέω) della voce, donde l'altra dei «fiumi di parole» si veda p.105, in particolare la n. 83.

⁶⁹ O. BETZ, s.v. φωνή, in GLNT XV, 1988, cc. 332-334.

struttura narrativa di questo episodio si attiene perfettamente alla *Vorlage* (1,122-125), in cui il suono della voce che guida (1,119: σημάντορι φωνῆ) risuona sulle labbra del Battezzatore. Ma il poeta fa risuonare la voce divina anche altrove, non perdendo occasione per sfruttarne il potere suggestivo sugli uomini, colti sempre nella loro congenita difficoltà a *cum-prehendere* il divino.

Un esempio ci viene offerto al canto terzo, durante il complesso confronto tra Gesù e Nicodemo, giunto di notte per interrogare il rivoluzionario maestro. Durante questo colloquio viene introdotta la difficile questione della rinascita attraverso lo spirito, assimilato metaforicamente ad un vento di cui si avverte la voce ma s'ignora la provenienza e la direzione (Gv 3,8). Parafrasando questo passo (3,41-47) Nonno sottolinea la percezione difficile per i sensi umani della voce divina, che secondo la metafora pneumatica non prorompe dall'alto ma giunge alle orecchie umane come un rombo (βόμβον), un suono cupo inviato da Dio, danzante come un turbine (θεοδινέα) nell'aria, dalla quale questa voce deriva la sua consistenza (φωνῆς ἡερίης). Tuttavia se all'udito tale sensazione, sebbene oscura, giunge, agli occhi (βλεφάροις) risulta totalmente inafferrabile. In questa metafora dalla forte valenza «visiva» Nonno ripropone nel tono le epifanie veterotestamentarie in cui JHWH, affermandosi come *rūāh*, manifesta la sua potenza nell'inafferrabilità e nel mistero, subordinando al tema della rinascita la categoria greca di πνεῦμα come ἄηρ κινούμενος⁷⁰.

L'ultima potente epifania della voce divina arriva quando, alla fine dei segni, Gesù annuncia con profonda angoscia che sarà glorificato attraverso la morte e che la sua sequela prevede la strada della croce. Quindi chiede al Padre di glorificare il suo nome: in risposta una voce dal cielo (φωνῆ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) manifesta l'accoglienza da parte del Padre delle parole del Figlio (Gv 12,28). Nonno rappresenta l'epifania divina amplificandone le modalità soprannaturali, perché l'effetto della voce, come dice esplicitamente l'evangelo, è a beneficio della folla lì presente. Nei versi del poeta (12,115-117) la voce divina turba le orecchie intimidite del popolo, che s'interroga sulla provenienza di quello strano suono: esso rimbomba (ἐπεσμαράγησεν) come un cataclisma, una tempesta (λαίλαπα) d'aria che sale verso il cielo (αἰθερίην), un suono aereo (αἴθριος...ἡχώ), che rumoreggia come tuono dal cupo fragore (βρονταίη βαρύδουπος). Qualcuno pensa che si tratti della φωνή di un angelo. Bisogna ammettere che l'efficacia sonora dei versi nonniani è davvero notevole: nel ricreare la straordinarietà dell'evento lascia immaginare la reazione emotiva del popolo, per il quale Dio si è manifestato, come spiega Gesù. Pertanto il senso di questo quadro suggestivo, oltre i limiti della visione e degli echi veterotestamentari, sta non tanto nella conferma di una volontà condivisa che riguarda solo Gesù e il Padre, quanto nel rapporto dialogico stabilito fra Dio e l'uomo, che trova un suo efficace strumento (12,122: ἀντίτυπος βροντῆσι) nell'invisibile φωνή divina.

6. *La voce del testimone*

Un altro *Leitmotiv* della *Parafresi* è rappresentato dal tema della testimonianza⁷¹, che sembra interessare l'intero poema, con approfondimenti maggiori rispetto alla *Vorlage*, in cui questa tematica è importante ma riservata a precisi momenti del racconto. Nonno alla luce del concetto di μαρτυρία interpreta nel contenuto evangelico i discorsi «su» Gesù e «di» Gesù: ancora una volta la voce (φωνῆ) è lo strumento privilegiato per veicolare questi contenuti, assumendo nella poesia visiva di Nonno il volto del Battista. Giovanni è l'uomo della ἰωή, perché è presentato a tutti gli effetti

⁷⁰ Cf. C.H. DODD, *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, cit., 281.

⁷¹ Per una trattazione specifica che rende conto dell'incidenza dei termini della famiglia di μάρτυς nella *Parafresi* e nelle *Dionisiache*, con importanti implicazioni sul piano semantico e cronologico (la *Parafresi* anteriore alle *Dionisiache*), si veda lo studio di F. VIAN, *ΜΑΡΤΥΣ chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie* REG 10 (1997) 143-160 (anche in ID., *L'épopée posthomérique. Recueil d'études* a c. di D. ACCORINTI, Alessandria 2005, 565-584).

come l'ultimo grande profeta. È il κήρυξ (1,15,18), l'araldo di un messaggio antico divenuto carne: col battesimo inaugura un percorso preparatorio alla rivelazione messianica; è l'unico dalla cui voce tutti sembrano essere sollecitati e trascinati verso la conversione e la fede autentica (ὁρθή). Il ritratto di questo personaggio, che risponde al tipo del θεῖος ἀνὴρ, si discosta molto dalla figura che fugacemente appare nella *Vorlage*. Per l'evangelista la consistenza di questa figura è riassunta in tre concetti fondamentali che in un solo versetto (Gv 1,7) sintetizzano il suo compito e il contenuto delle sue parole: μαρτυρία («Egli venne come testimone»), φῶς («per rendere testimonianza alla luce»), πίστις/πιστεύω («perché tutti credessero per mezzo di lui»). Nonno rimane fedele a questo sviluppo concettuale ma conferisce al suo personaggio una dimensione teatrale, lasciando al lettore la possibilità di immaginarlo, grazie a rimandi iconografici, e di vederne l'azione. Il Battista irrompe nei difficili versi ad inizio del prologo come un solitario abitante di lande desertiche, un vagabondo che tra luoghi impervi e scoscesi pratica abitudini austere come nutrirsi di miele selvatico (1,13-14)⁷². Ha un ruolo ed una missione da svolgere: essere l'araldo di un nuovo battesimo di rinascita (1,15: κήρυξ ἀρχεγόνου⁷³ βαπτίσματος), un messaggero dalla ferma parola (1,17: ἄγγελος ἐμπεδόμυθος), l'invitato «divino» (1,16: θεῖος) e santo (1,47: ἄγνός) capace di suscitare la fede e di indicare il Cristo con «la ferma testimonianza della sua voce» (1,47: μάρτυρα φωνῆν)⁷⁴. Egli non è la luce, ma il precursore (1,22: προκέλευθος) di essa, l'uomo della verità (1,135: ἀληθές ἀνδρός). È venuto per indicare con la sua parola/voce «l'unigenito che cammina insieme al Padre invisibile» (1,58, trad. De Stefani). La φωνή/ἴωή di Giovanni è ἀμβροσίη («immortale»), ἀμοιβάς/ἀμοιβαίη («dà risposte»), πανθελγής («ammaliatrice di tutti»), ἡθάς («solita», cioè «riconosciuta»), ζαθέη («divina»). Ma il Battista prima di tutto «è» la voce, secondo la profezia di Isaia (40,3), citata più largamente nella *Parafraresi* (1,84-87)⁷⁵, sulla scorta dei Sinottici, rispetto al breve versetto riportato dall'evangelista.

Il testimone è il mezzo attraverso cui il divino parla all'uomo e rivela la sua volontà: questo avviene durante il battesimo di Gesù nelle acque del Giordano, rappresentato dall'evangelista con la visione della colomba che scendendo dal cielo si posa su Gesù e lo designa agli occhi del profeta. «Io prima non lo conoscevo», ammette il Battista, «ma me lo disse con la sua voce che guida (ἐῆ σημάτων φωνῆ) colui che m'invio a battezzare il corpo degli uomini» (1,118-121). Segue, ripetuta sulle labbra del testimone, la parola divina così com'egli l'ha ascoltata. Ma la voce di Dio, «che dà il segno» trova in lui solo un'eco, perché anche altri la conoscano. Il fascino del testimone, capace di suscitare la sequela dei primi discepoli, che memori delle sue parole decidono di mettersi al servizio di Cristo, è dovuta al fatto che egli «è» il messaggio stesso, è la Voce che «si fa» e della quale incarna il potere ammaliatore (1,114). Nella sua ultima testimonianza il Battista, interrogato a proposito del grande successo di Gesù nuovo battezzatore (3,126-136), attraverso una metafora nuziale afferma di essere l'amico dello sposo-Cristo, quel fidato amico (πιστός ἑταῖρος), che nella *Parafraresi* (3,144-147) sta vicino allo sposo per ascoltare la sua parola, e «accoltane con orecchie affascinate la consueta voce» (οὔσαι θελγομένοισι δεδεγμένους ἡθάδα φωνῆν) esulta con gioia. Questo è l'ultimo atto della

⁷² Il ritratto nonniano presenta assonanze con i Sinottici, soprattutto Matteo (3,1-6) e Marco (1,4-6), per il particolare del miele selvatico come nutrimento del Battista e il suo ritiro nel deserto.

⁷³ ἀρχεγόνος: non è forse quest'aggettivo «parafraresi» stessa del sostantivo (βάπτισμα) cui si riferisce? Sull'uso di κήρυξ, ἄγγελος e μάρτυς nella *Parafraresi* con ampio riferimento al poema maggiore cf. A. SAIJA, *Sulla parafraresi del IV Vangelo di Nonno di Panopoli*, Studi tardoantichi 8 (1989) 145-159.

⁷⁴ La voce come testimonianza, nel nesso formulare μάρτυρα φωνῆν / μάρτυρι φωνῆ ricorre nello stesso canto a 1,126 e poi a 4,117; 7,28.41; 20,79.

⁷⁵ «Io sono la voce di chi grida in un deserto di pietre:/ apprestate la via del gran re, che gli è dovuta,/ e il suo cammino sia pronto, / come scrisse il sapiente Isaia nel libro, il libro divino» (trad. De Stefani).

testimonianza del Precursore prima di lasciare posto alla missione di Cristo. C'è una sola φωνή ed è quella del Padre, rivelata dal Figlio: il testimone dice qualcosa «di» essa, ma non «la dice», la sua φωνή umana ne è solo una traccia.

7. *La Voce scritta*

Il vero ascolto riguarda la voce della Parola, ma v'è anche una φωνή «nella» Parola, una φωνή scritta. La parola divina vive e si rivela nell'evento della voce: la lettura è lo spazio in cui quest'evento si ripete, la scrittura la sua cassa di risonanza. Nella *Parafresi* risuona la φωνή del Libro, il canto delle Scritture, che diventa argomento poetico⁷⁶ oltre che autorevole testimonianza resa al Logos in quanto frutto dell'ispirazione profetica. Cristo ha reso testimonianza al Padre compiendone la volontà, ma il Padre ancor prima «ha affidato la testimonianza di vita alle varie pagine del libro» (5,148), vergate dalle parole dei profeti. Per riconoscere in Cristo il Logos incarnato basta ascoltare le «lettere parlanti» (5,159: γράμματα φωνήεντα) dei libri scritti (5,156: γραφίδεσσι), la cui voce grida testimonianza come suono di tromba (5,157-158). Ma il popolo d'Israele, pur costruendo la sua esistenza sull'osservanza «delle rivelazioni scritte nei libri divini»⁷⁷ (5,154) non sa ascoltarne la voce e non riconosce il Cristo⁷⁸. La «follia» dei Giudei li rende obbedienti alla parole scritte di Mosè (5,180: γράμμασιν), quelle stesse che testimoniano il Cristo e che fanno del grande Legislatore il principale accusatore (κατήγορος) del popolo (5, 174: «un altro accusatore vi confuta nelle Scritture», trad. Agosti)⁷⁹.

La voce della Scrittura diventa profezia sulle labbra di Cristo durante l'Ultima Cena, quando dopo aver lavato i piedi ai suoi il maestro annuncia il tradimento imminente. Le parole del Salmo 41, pronunciate dalla voce divina (θέσπις ἀοιδή)⁸⁰, risuonano come un canto di lira (13,81: φορμίζουσα)⁸¹. Il tradimento di Giuda coincide con l'adempimento delle Scritture; Nonno per sottolinearne l'inevitabilità insiste col definire la voce di Gesù come «profetica» per due volte: la prima a 13,85 (γλώσση προφθαμένη), la seconda a 13,88 (πρωτόθροος ὁμφή). In quest'ultimo caso è interessante notare come il poeta non abbia tenuto conto nella sua parafresi della conclusione del

⁷⁶ Nonno sfrutta molto l'immagine del libro, al punto che Averincev parla di abuso: la Scrittura sembra più animata del poeta che l'ha vergata, «i caratteri impressi su cera, su pergamena o su altro materiale adatto alla scrittura, è materia assolutamente non prosaica, bensì poetica» (S. AVERINCEV, *L'anima e lo specchio*, cit., 256).

⁷⁷ Sulla concezione sacrale del Libro vd. D. GIGLI PICCARDI, *Nonno e l'Egitto (I-II)*, Prometheus 24 (1998) 68-71 e E. LIVREA, *Nonno di Panopoli. Parafresi del Vangelo di S. Giovanni*, canto II, cit., 273-274.

⁷⁸ Nonno mette in bocca al Battista una serie di aggettivi sprezzanti (addirittura tre nello stesso verso) per ribadire con forza l'incredulità del popolo: ἀδίδακτον ἀπειθέα λαὸν ἀλήτην (1,112: [battezzando] «il popolo non istruito, ignaro, traviato», trad. De Stefani).

⁷⁹ Nelle parole di Pietro la testimonianza della messianicità di Cristo, su cui si fonda la fede dei Dodici, trova conferma nelle Scritture, «i libri che non tacciono» (6,218: ἀσιγήτων ἀπὸ βιβλῶν).

⁸⁰ Nonno risemantizza un'espressione omerica: la formula θέσπιν ἀοιδήν si trova riferita di solito al 'canto divino' degli aedi. In *Od.* 1,328 è il canto di Femio, costretto ad intrattenere i pretendenti di Penelope nel palazzo di Itaca; in *Od.* 8,498 è il dono che Odisseo riconosce a Demodoco, aedo della corte di Alcino.

⁸¹ Cf. C. GRECO, *Nonno di Panopoli. Parafresi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XIII, cit., 126. Sulla traducibilità della lingua ebraica, dei Salmi in particolare (con riferimento alla *Metafrasi* dello Ps. Apollinario), nella lingua di Omero, cercando di conservarne la θέσπις ἀοιδή che l'ha ispirata vd. G. AGOSTI, *L'epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e scrittori nel IV e V secolo*, in *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, a c. di F. STELLA, Firenze 2001, 85ss.

versetto evangelico: «perchè crediate che Io sono (ἐγώ εἰμι)» (Gv 13,19)⁸², chiudendo con la φωνή di Cristo, sintesi di tutte le voci dei profeti⁸³ che lo hanno preceduto e ne hanno preparato la strada adesso giunta al termine. Poco prima infatti, rivolgendosi ai Giudei increduli, il Cristo di Nonno aveva rievocato proprio la προκέλευθος ὁμφή di Isaia (12,166), che aveva vaticinato la sua gloria prevedendola con «l'occhio del cuore» (12,165: ὀφθαλμῶ καρδίας).

Tuttavia il Cristo giovanneo, in quanto Logos, Verbo incarnato, rappresenta il contenuto stesso della φωνή scritta, come il poeta fa sottilmente emergere parafrasando Gv 7,15. La pericope evangelica in questione contiene una disputa, in cui i Giudei discutono sulle prove necessarie per appurare la messianicità di Cristo, a partire dalle sue origini. Una prima obiezione riguarda la conoscenza delle Scritture che Gesù dimostra senza aver frequentato alcuna scuola rabbinica. L'unica domanda che l'evangelista mette in bocca ai Giudei nella resa parafrastica è sciolta in tre interrogativi (7,55-57), con tenui variazioni sulla misteriosa sapienza di Gesù: i Giudei si chiedono «da dove» (πόθεν) quell'uomo facesse «eruttare» (ἐρεύγεται)⁸⁴ la «voce scritta» (ἔγγραφον αὐδῆν) o semplicemente «come» (πῶς) l'avesse appresa. E ancora come facesse a padroneggiare le Scritture (7,56,57: γράμματα) con sapiente arte (7,56: ἱδμοι τέρχνη), pur essendo ἀδίδακτος (7,57). Ancora una volta Cristo si serve della voce delle Scritture per rendere testimonianza a se stesso, in questo caso mostrando una prescienza, ribadita con enfasi da Nonno, come prova della sua divinità e della sua profonda comprensione dell'animo umano.

La voce del Libro riporta l'attenzione sul rapporto tra parola scritta e parola recitata, chiamando in causa la dimensione «performativa»⁸⁵ del verso nonniano, destinato alla lettura ma anche all'ascolto.

8. La voce del silenzio

Se «Dio è il più eloquente tra quelli che tacciono», certamente nella *Parafrasi* possiamo trovarne una prova, dal momento che il tema del silenzio, un silenzio parlante, è molto caro a Nonno, e per questo affrontato in entrambe le sue opere. L'assenza della φωνή divina non crea uno spazio vuoto, ma una diversa modalità comunicativa, che si fonda sulla profonda conoscenza (che è prescienza) dell'animo umano. Il Cristo di Nonno comprende l'uomo dalle sue parole, che spesso sono un condensato emotivo derivato da una reazione⁸⁶, ma soprattutto dai suoi silenzi. E il silenzio umano nella *Parafrasi* è la nicchia in cui l'uomo si nasconde⁸⁷ (3,106: κρυφίη σιγῆ), come le creature edeniche, dallo sguardo

⁸² Riflessioni sul testo relativo a questo passo che Nonno leggeva sul suo esemplare giovanneo in C. GRECO, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XIII, cit., 129-130.

⁸³ Per la neoformazione πρωτόθροος presente solo nella *Parafrasi* e legata alla rivelazione profetica cf. G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto V, cit., 540-541 e C. GRECO, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XIII, cit., 129-130.

⁸⁴ Sull'uso di ἐρεύγομαι + φωνήν in un confronto tra *Parafrasi* e testi biblici vd. D. GIGLI PICCARDI, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, cit., 106.

⁸⁵ Per un'analisi sull'influenza del pantomimo nell'opera di Nonno, in particolare nelle *Dionisiache*, a vantaggio di «un'epica della gestualità», concepita per la *performance*, vd. G.F. GIANOTTI, *Forme di consumo teatrale: mimo e spettacoli affini*, in *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino* a c. di O. PECERE – A. STRAMAGLIA, Cassino 1996, 281-286.

⁸⁶ Quest'emotività legata al tema della φωνή umana trova un suo saggio nel dialogo tra Gesù e la samaritana.

⁸⁷ Nella *Parafrasi* il silenzio dell'uomo sembra derivare dal dramma dell'ascolto di sé: la sospensione della parola, la mancata articolazione della voce sono conseguenze di un'inabilità mentale e sentimentale. Questo nonniano silenzio carico di emotività, frastornante come il suono di una tromba, potrebbe trovare una sua rappresentazione moderna nella bocca-parola, che nel *Noi no* di S. BECKETT parla al buio di se stessa, in terza persona. Il silenzio appare come un trauma e la vita con le sue parole un puro rumore tra

divino, nella fattispecie dalla Luce quando agisce contro di essa. Gesù è cosciente che il gruppo dei suoi seguaci (6,186: λαὸς ἐταίρων) fa fatica a credere in lui ed è preda dei sospetti: nell'evangelo giovanneo quest'atteggiamento di diffidenza e incredulità si concretizza, riprendendo un concetto noto a tutta la Scrittura⁸⁸, nell'azione del «mormorare» (Gv 6,61 e 7,32: γογγύζω), che per Nonno equivale al nascondere una voce disonesta (6,187: λαθριδίην ἀχάλινον ὑποκλέπτοντες ἰωήν).

Gesù deve ancora confrontarsi con un silenzio in cui gli uomini si rifugiano per non ammettere quello in cui credono: mentre insegna al tempio (Gv 7,28 ss.) rimprovera al suo uditorio, non senza una vena d'ironia, di avere una conoscenza della sua persona e della sua provenienza, ma di non ammettere la sua figliolanza divina. Costoro, aggiunge Nonno, stavolta con vena polemica, nascondono quello che sanno nel silenzio (7,106), dunque fingono di non sapere tacendo. È un'accusa più grave di quella che trapela dal testo evangelico. Questo scatena le ire dei più ostili, che cercano di arrestare Gesù (nella *Parafresi* è un vero tentativo di aggressione), ma accanto ad essi vi sono altri che hanno fede grazie ai suoi segni. Anche molti dei capi credono in lui, come si dice in Gv 12,42, ma hanno timore a testimoniare, per non essere espulsi dalla sinagoga: ancora una volta Nonno confina nel silenzio la loro paura, un silenzio consapevole (12,167: ἴδμουι σιγῆ), come lo sarà il reiterato tradimento di Pietro, un silenzio profondo come un nascondiglio (12,173: φωλάδι σιγῆ). Il silenzio degli uomini è in sintesi una gabbia, una paralisi della scelta, è invalidante del corpo e dello spirito, come quello pesante di dolore (11,73: πεινάδι σιγῆ) che blocca in casa Maria a Betania, in attesa che Gesù lo interrompa (11,101). Il silenzio umano è un contenitore capiente di fragilità: ἄμηχανία dell'uomo, la sua incapacità di comprendere gli eventi, ne inibisce la facondia e cede il posto ad un silenzio che diventa spazio del tormento (13,102). La voce ricacciata indietro dall'uomo intimorito trova una sua rappresentazione «psicologica» nella scena scritta da Nonno a 16,55-56, in cui i discepoli, non comprendendo i discorsi di Gesù, si confrontano tra loro, esitando a palesare a voce i loro pensieri: essi, dice il poeta, nascondono la parola (μῦθον) ricacciandola in fondo all'animo, la parola garante della voce (ἀδῆς), vicina alla via della lingua (γλώσσης), antagonista del silenzio (σιωπῆς)⁸⁹.

Forse l'immagine più suggestiva con cui Nonno rappresenta il silenzio come manifestazione delle paure umane, che Gesù nella sua prescienza comprende ma da cui diffida, è quella che chiude magnificamente il secondo canto: «Egli sapeva di sua scienza le opere degli uomini, tutto quello che in fondo al cuore l'uomo aveva velato con il muto mantello del silenzio (ἀκηρύκτῳ κεκαλυμμένα φάρει σιγῆς)» (2,118-120, trad. Livrea). Si tratta di un silenzio che parla, che si rivela nel suo vano nascondimento: la sapienza divina, per restare in metafora, «spoglia» l'uomo, lo denuda, lo s-vela nel

due inesorabili silenzi: il silenzio del nascere e il silenzio del morire. D'altra parte, come fa notare D. GIGLI PICCARDI (*Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, cit., 107), proponendo paralleli tratti dall'Antico e dal Nuovo Testamento, nelle *Dionisiache* il silenzio è un δεσμός che la parola deve sciogliere.

⁸⁸ Nell'Antico Testamento con γογγύζω/γογγυσμός si indica generalmente la contestazione di Dio da parte del popolo, che esprime così la sua disobbedienza e la sua malvagità (cf. Es 16,7-9,12; Nm 11,1; 14,27; 17,20.25). Una breve ma efficace trattazione di questo concetto veterotestamentario si legge, con riferimento a Nm 11,1, in *La Bibbia dei LXX – I. Il Pentateuco*, cit., 612-613 n.1. Nel Nuovo Testamento, il «mormorare» rappresenta l'atteggiamento di coloro che contestano Gesù e le sue parole. Nell'evangelo giovanneo ricorre più volte: 6,43.61; 7,12.32.

⁸⁹ La voce di un Dioniso turbato e quasi intimidito dal desiderio per Beroe viene analogamente «visualizzata» nel momento in cui a fatica diventa parola sulle labbra del dio: «Nella sua bocca impaurita la parola vagante / si slancia sulla punta della lingua vicino alle labbra, dal cuore sospinta e al cuore di nuovo serpeggiando, / ma posseduta in un silente riserbo da una paura dolceamara, / strozza, richiamandola, quella voce impaziente di vedere la luce./ E spezzando a stento sulla bocca, solo infine loquace, il nodo / del pudore dissolve l'indugiante silenzio» (*Dionisiache* 42,150-156 trad. Accorinti).

suo tentativo di celarsi. Infine il silenzio è anche inteso come spazio dell'assenza, per indicare il vuoto lasciato dalla morte, come testimonia il «muto cadavere» (11,45: νεκρὸν ἄναυδον) di Lazzaro. Anche il Gesù di Nonno ha un suo silenzio, che in quanto spazio del gesto⁹⁰ possiede un'eloquenza visiva: quando la voce non fluisce più dalle labbra sgorga dalle parti del corpo in movimento, attive nella comunicazione. Nonno, allontanandosi dal modello, immortala i gesti del Cristo in veri e propri fotogrammi⁹¹: nelle ultime battute del dialogo con la samaritana, Cristo, prima di autorivelarsi («Io sono»), sembra imporre il silenzio e «con voce che rende testimonianza rispose, avvicinando al muto naso (ἀναυδέι ῥινὶ) il dito parlante (δάκτυλον αὐτοβόητον)» (4,129-130, trad. Caprara). Poco dopo, nel rifiutare il cibo portatogli dai discepoli mentre si trovava in Samaria, fa precedere le sue parole dal movimento della «muta mano» (χειρὸς ἀφωνήτοιου) che «in un consapevole silenzio eloquente (νόημονι μάρτυρι⁹² σιγῆ)» (4,150, trad. Caprara) allontana il pasto. Per concludere, il silenzio è soprattutto lo spazio della rivelazione (5,142-143): infatti proprio nell'«eloquente tromba del silenzio» (λάλω σάλπιγγι σιωπῆς), dice Nonno usando un linguaggio apocalittico, risuonano le opere compiute dal Figlio, che parlano da sole (αὐτοβόητα).

Arianna Rotondo
C.P. 20 succursale 7
Via S.M. del Rosario, 17 – 95131 Catania
<ariannarotondo@alice.it>

⁹⁰ Anche il silenzio degli uomini «parla» attraverso il gesto: è il caso di Pietro, durante l'Ultima Cena, del quale Nonno racconta la paura e la confusione di fronte agli oscuri presagi di Gesù, attraverso un silenzio che ha voce (λάλω σιωπῆ) perché consegna parole dette con lo sguardo (13,105).

⁹¹ Per un'ampia trattazione sul tema del «silenzio eloquente» vd. M. CAPRARA, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto IV, cit., 28-39

⁹² Μάρτυρι σιγῆ è una clausola che ricorre anche nelle *Dionisiache* (3,123).

ADAMANTIUS

14 (2008)

Annuario di Letteratura Cristiana Antica
e di Studi Giudeoellenistici

ISSN 1126-6244

Sezione monografica

- Il deserto in Filone di Alessandria*, a cura di F. Calabi
F. Calabi, Eremia. *Il deserto di Filone Alessandrino*
F. Alesse, *La sabbia e la materia: una polemica filosofica di Filone*
A.M. MAZZANTI, *L'Egitto e il deserto: la dispersione e l'aggressione dell'anima.*
Note a Legum allegoriae II,84-87
M. Hadas-Lebel, *Le désert lieu de la parole*
S. Badilita, *Retraite au désert et solitude du prophète chez Philon*
L. Gusella, *Il deserto dei Terapeuti a confronto con quello di Esseni e Qumranici*
E. Starobinski-Safran, *Le thème du désert dans le Midrach et chez Philon d'Alexandrie*

Articoli

- A. Bernabé, *La teogonia órfica citada en las Pseudoclementina*
I. Ramelli, *Il lessico dell'eternità in Origene*
A. Villani, *Origenes als Schriftsteller: ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopoiie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese*
O. Andrei, *I Chronici Canones quale philosophia ex oraculis antiporfiriana*
S. Morlet, *Entre histoire et exégèse. Réflexions sur la logique narrative du livre I de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe*
A. Cacciari, *L'archetipo latente. La notizia eusebiana su Quadrato (HE IV,3)*
V. Neri, *Massenzio e Massimino coppia di tiranni (Eus., HE VIII,14)*
V. Neri, *Documenti e narrazione storica nel libro IX dell'Historia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea*
M. Amerise, *Note sulla datazione del panegirico per l'inaugurazione della basilica di Tiro (Eus. HE X,4)*
P. Bernardini, *Una pronta risposta al male: l'uso antirretico della Scrittura nel monachesimo egiziano*
M.O. Boulnois, *L'élection d'Israël et la grâce offerte a tous selon Cyrille d'Alexandrie*
A. Rotondo, *La voce divina nella Parafrasi di Nonno di Panopoli*
P. Podolak, *Il divino amore nello Pseudo-Dionigi Areopagita*
M.A. Barbàra, *La catena sul Cantico dei cantici trasmessa dal codice Barberiniano*

Note e Rassegne

- D. Tripaldi, *Il genere letterario dell'Apocalisse di Giovanni.*
Introduzione allo stato della ricerca (1986-2003)
E. Zocca, *Modelli – Martirio – Santità. un rapporto multidirezionale*
J.S. O'Leary, *Japanese Studies of Philo, Clement and Origen*
L. Lugaresi, *Alcuni libri recenti su Gregorio Nazianzeno*
M. Cassin, *Chronique bibliographique Grégoire de Nyse*
K. Metzler - B. Hanus, *Die palästinische Katene der Gradualpsalmen*
A. Batist-Kalinowska, *L'apport d'Yves-Marie Duval à l'histoire de l'exégèse, ou Origène, Jérôme et les autres...*

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO:

Abbonamento Italia € 48,00 - Abbonamento Estero € 52,00

È possibile sottoscrivere l'abbonamento alla rivista nei seguenti modi: tramite versamento su ccp numero 385252 intestato a Editrice Morcelliana, Via G. Rosa, 71 - 25121 Brescia / causale: abbonamento Adamantius anno 2007, oppure effettuando un ordine attraverso il sito web www.morcelliana.it cercando nella sezione Riviste l'abbonamento a Adamantius. Il pagamento è in contrassegno o con carta di credito.

Per informazioni: abbonamenti@morcelliana.it - fax 030.2400605 - telefono 03046451

ISBN 978-88-372-2276-5



9 788837 222765

€ 48,00