

**Università degli studi di Firenze
Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Scienze dell'Antichità "G. Pasquali"**

**Scuola di Dottorato in Filologia e Tradizione dei testi
Dottorato di ricerca in Filologia Greca e Latina**

(XXI ciclo)

Coordinatore: Prof.ssa R. Pierini

NONNO DI PANOPOLI

PARAFRASI DEL VANGELO DI S. GIOVANNI. CANTO SESTO

Introduzione, testo critico, traduzione e commento

di

Roberta Franchi

Tutor: prof.ssa D. Gigli Piccardi

Prefazione

Πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε

L'edizione critica con introduzione e commento del canto sesto della *Parafrasi* di Nonno di Panopoli si iscrive nell'ambito di quel progetto, iniziato dal prof. E. Livrea nel 1989 con un volume sul canto diciottesimo e proseguito da lui e da altri studiosi, che prevede lo studio dell'intero poema evangelico del Panopolitano, con lo scopo di portare un ulteriore contributo all'impostazione e alla soluzione della «questione nonniana»¹.

Per quanto riguarda il canto sesto, il punto di partenza è stato il reperimento dei manoscritti che lo tramandano² e una prima attenta disamina del loro *status*, visto che il testo presenta la più ampia lacuna di tutta la *Parafrasi* (**N** reca uno spazio vuoto di ben tredici versi, f. 107^r), un lavoro al quale si è accompagnato un esame delle principali edizioni della *Parafrasi*, fiorite intorno al Cinquecento, che, sebbene non divergano molto fra loro, in particolare dall'*editio* aldina del 1504 e dal testo trådito dal *ms.* Vaticano Palatino gr. 90 (**P**), devono comunque essere tenute presenti, vista l'enorme attenzione suscitata dal poema evangelico, soprattutto nel periodo umanistico³. Dopo aver reperito i *mss.* che tramandano il canto, si è proceduto alla collazione e alla *constitutio textus*. L'edizione del testo intende sostituire, ovviamente per la sola parte del canto VI, la corrispondente sezione dell'edizione teubneriana di A. Scheindler (Lipsiae 1881), che editò tutta la *P*. In cinque luoghi si discosta da essa: al v. 63, al v. 90, dopo il v. 121, al v. 127 e al v. 139. Sul piano della *recensio*, non vi sono vistosi cambiamenti, rispetto a quella dello studioso austriaco: la tradizione, come aveva già stabilito Scheindler e riconfermato su solide basi da Livrea per il canto Σ, nonché dagli editori dei canti successivi, è bifida e oppone un codice autorevole, il Laurenziano 7.10 (**L**), che tuttavia si interrompe a Θ 113, ad un gruppo di altri *mss.* più recenti (**β**). L'apparato, positivo, rispetto a quello di Scheindler, presenta una collazione più attenta e si avvale anche dell'analisi critica dei filologi posteriori all'editore austriaco. Con l'intento di completare il quadro della tradizione *ms.* della *P*. si è proceduto alla trascrizione della parafrasi in prosa contenuta nel *ms.* Athous Dionysiou 326 (**D**), limitatamente al canto sesto. Il *ms.*, di difficilissima lettura, appare interessante per l'attenzione rivolta al testo nonniano e alla sua formularità, nonché per l'eleganza stilistica con cui è redatto il testo, ricco infatti di parole ricercate e di veri e propri *hapax legomena*.

Parallelamente alla *constitutio textus*, è stato intrapreso il commento letterario, perché è soltanto attraverso un lavoro che procede di pari passo (filologico-esegetico), che si riesce veramente a capire nel profondo la parafrasi nonniana, nonché molti dei suoi epiteti e delle sue inserzioni autonome rispetto alla *Vorlage*. Il canto tradisce la necessità e un impegno di

¹ Cfr. E. Livrea (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XVIII, Napoli 1989; D. Accorinti (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XX, Pisa 1996; E. Livrea¹ (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto II, Bologna 2000; C. De Stefani (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto I, Bologna 2002; G. Agosti (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto V, Firenze 2003; C. Greco (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XIII, Alessandria 2004; M. Caprara (ed.), Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto IV, Pisa 2005 (ma stampato nel 2006). In forma di dissertazioni esistono i canti **I** (Serra), **O** (Savelli); in fase di elaborazione i canti **Γ** (Livrea), **Α** (Spanoudakis), **Ξ** (Nenci), **T** (Accorinti), **Φ** (Costanza).

² I *mss.* sono: **L** *Laurentianus* gr. 7.10, sec. X-XI; **V** *Vaticanus* gr. 989, sec. XIII-XIV; **N** *Marcianus* gr. 481, a. 1299-1301; **P** *Vaticanus Palatinus* gr. 90, sec. XIII-XIV; **R** *Parisinus* gr. 1220, sec. XIV.

³ Vd. G. Agosti, *Prima fortuna umanistica di Nonno*, in *Vetustatis indagator. Studi offerti a F. Di Benedetto*, a cura di V. Fera e A. Guida, Messina 1999, pp. 89-114.

approfondimento esegetico, perché in questo capitolo evangelico è affrontata una tematica teologica, molto interessante e al tempo stesso molto complicata, che caratterizza l'intero complesso narrativo, distinguendolo dalle altre pericopi del quarto vangelo: *Gesù pane di vita*. Il tema viene sviluppato dal quarto vangelo all'interno di una composizione ben concepita e coerente: prima il segno della moltiplicazione dei pani per sfamare la folla sopraggiunta (Jo. 6.1-15), poi il discorso di Cafarnao, nel quale Gesù svela il vero significato del miracolo (Jo. 6.26-59). Egli, disceso dal cielo, donerà il suo corpo e il suo sangue per la salvezza del mondo; coloro che berranno il suo sangue e mangeranno il suo corpo avranno la vita eterna. Fra il miracolo dei pani e il discorso di Cafarnao si colloca il racconto del cammino sulle acque ed alcune annotazioni, che preparano il futuro incontro a Cafarnao tra il Maestro e la folla (Jo. 16-25). La traversata sulle acque viene posta sempre al servizio dell'autorivelazione divina di Gesù. L'espressione ἐγώ εἶμι (6.20), proferita allorché Egli si mostra ai discepoli nell'atto di camminare sulle acque, preannuncia le future affermazioni del discorso di Cafarnao, all'interno del quale arriva a proclamarsi pane di vita disceso dal cielo (6.35), per culminare infine nella professione di fede di Pietro. L'apostolo, a differenza di quei discepoli che al termine del λόγος di Cafarnao, apparso loro σκλήρως, hanno preferito allontanarsi dal Maestro (6.60), svela la sua adesione, affermando solennemente che Cristo è il santo figlio di Dio (6.69).

Per mezzo di un puntuale commento, è stato analizzato in che modo e fino a che punto il parafraste abbia dominato la complessa portata teologica del capitolo⁴. Il lavoro di analisi letteraria si è indirizzato verso vari campi d'indagine: in primo luogo esaminare sia alla luce della tradizione classica sia dell'esegesi cristiana antica le varie *iuncturae* utilizzate dal parafraste, cercando di comprendere il loro significato all'interno della visione nonniana; in secondo luogo valutare in che modo sia stata condotta la parafrasi nonniana alla luce degli altri componimenti poetici, che hanno trattato il medesimo episodio (per esempio i *Centoni omerici*, gli *Inni* di Romano il Melode, la produzione poetica di Giovenco, Sedulio, Prudenzio). Rispetto alla produzione poetica cristiana, la *P.* presenta alcuni *topoi* comuni, descritti tuttavia da Nonno in maniera più dettagliata e carichi di una forte valenza esegetico-teologica. Per quanto riguarda le fonti cristiane, anche in questo canto traspare una chiara dipendenza dal commentario di Cirillo d'Alessandria. Nonostante sia sempre in agguato per un testo come la *P.* il pericolo di peccare di *surinterprétation*, è sembrato opportuno decifrare gli ampliamenti efrastici e la presenza dei numerosi epiteti, aggiunti autonomamente, alla luce della produzione esegetica, che difficilmente il poeta avrà tralasciato. Si è cercato inoltre di volgere lo sguardo anche verso le *D.*, l'altro grande poema nonniano, pur nella consapevolezza della difficoltà di dominare e cercare in qualche modo di conciliare quel flusso variegato ed espressivo che travolge i due poemi. Alla fine, ne è emerso un Nonno esegeta, erudito, che si è documentato e ha rielaborato sapientemente il materiale evangelico. La *P.* è un documento importante per comprendere la lettura e il lavoro di esegesi, a cui fu sottoposto il quarto vangelo nel V secolo, ed è un poema che merita e deve essere annoverato a pieno titolo all'interno della poesia biblica cristiana.

Poiché si tratta di una riscrittura poetica, per poter entrare dentro la trama con cui è tessuta, è stato proficuo scrutare l'aggettivazione, cercando di andare oltre il semplice riconoscimento di un debito con gli autori precedenti, in quanto la sensibilità di questo poeta risiede nello scegliere all'interno del linguaggio poetico esistente, il termine, l'epiteto, quasi sempre esegetico, che possa evocare un'immagine, un ricordo di poesia, ma sempre leggermente variato, mai riproposto nello stesso tono originale; ad esempio, compaiono spesso nessi che

⁴ Dal punto di vista filologico utili sono gli articoli pubblicati da Scheindler, Hermann e Tiedke, mentre per un primo approccio alla *Parafrasi* cfr. A.H. Preller, *Quaestiones nonnianae desumptae e paraphrasi Sancti Evangelii Joannei cap. XVIII-XIX*, Noviomagi 1918; J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Breslau 1930; K. Kuiper, *De Nonno Evangelii Ioannei interprete*, in «Mnemosyne», n.s. XLVI, 1918, pp. 225-270.

aggiungono una sfumatura nuova all'espressione di partenza⁵. A sottolineare particolari momenti di importante valenza esegetica, contribuisce una ricercatezza sul piano formale-linguistico, che non si esime dall'impiegare ogni espressione di suono (anafora, poliptoto, allitterazione, assonanza nelle sillabe finali di versi consecutivi, nonché in versi consecutivi che terminano con la stessa desinenza), tutto al fine di ricreare un'atmosfera di elegante barocchismo. Il lettore sarà dunque guidato all'interno di una elegante trama allusiva, ricca di tradizione patristica, liturgica e iconografica, riproposta ovviamente sotto una σφραγίς omerica ed ellenistica, così che la σύγκρισις attuata tra le due sfere rende davvero Nonno uno dei più creativi poeti della cultura tardoantica.

⁵ Cfr. D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985.

Bibliografia e abbreviazioni

Questa bibliografia riporta soltanto le opere citate più frequentemente e quelle che si sono rivelate necessarie per l'elaborazione dell'introduzione e del commento. Esse sono citate nelle note in forma abbreviata; gli altri testi, qui non riportati, sono menzionati in forma estesa. E' chiaro che questa bibliografia non può in alcun modo aspirare all'eshaustività.

I. Edizioni e traduzioni della *Parafrasi*

Aldus = Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου *Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου*. Nonni Panopolitani *Paraphrasis Evangelii secundum Ioannem Graece*, Venetiis 1504

Secerius = *Nonni tralatio Sancti Evangelii secundum Ioannem*. Praecedit Epistola Phil. Melanchtonis ad Fridericum apud S. Egidium Norimbergae abbatem, Hagenoae per Joannem Secerium 1527

Hegendorphinus = Nonni poetae Panopolitae *In Evangelium S. Joannis paraphrasis Graeca* a Christophoro Hegendorphino Latina facta, cui addita est contio elegantissima divi Chrysostomi de Magistratibus ab eodem Hegendorphino latinitate donata, ex officina Joannis Secerii, Hagenoae 1528 (Hall 1540; Frankfurt 1541; Paris 1542)

Toussain = Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου *Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου*, [Parisiis] 1541

Juvenis = Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου *Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου*, apud Martinum Juvenem, sub insigni divi Christophori, e regione gymnasji Cameracensium, Parisiis 1556

Bordatus = Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου *Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου* διὰ στίχων ἠρωϊκῶν. Nonni Panopolitani poetae antiquissimi *Conversio Evangelii secundum Ioannem Graecis versibus conscripta*, nunc primum ad verbum Latine facta, multisque in locis emendata, per Ioannem Bordatum Bituricum, Parisiis in officina Caroli Perier 1561

Cholinus = Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου *Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου* διὰ στίχων ἠρωϊκῶν. Nonni Panopolitani poetae antiquissimi *Conversio Evangelij secundum Ioannem*, Graecis versibus conscripta, Coloniae apud Maternum Cholinum 1566 (Coloniae, typis Godefridi Cervicorni 1570, 1588²)

Hedeneccius = Νόννου ποιητοῦ Πανοπολιτάνου *Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου*. Nonni Panopolitani, *Translatio vel Paraphrasis S. Evangelii secundum Ioannem carmine heroico Graeco conscripta*, cum versione Latina e regione ad verbum expressa, in gratiam studiosorum, qui sacram lectionem cum Graecae linguae cognitione

coniungere cupiunt, Erhardo Hedenecio Doctore Medico interprete, Basileae ex officina chalcographica Petri Pernaie 1577 (Basileae ad Lecuthum Valdkirchianam 1588, 1596²)

Stephanus = *Homeri Centones* a veteribus vocati Ὅμηρόκεντρα, *Virgiliani Centones* utrique in quaedam historiae sacrae capita scripti. *Nonni Paraphrasis Evangelii Joannis*, Graece et Latine. Excudit Henricus Stephanus, Parisiis 1578

Nansius = Nonni Panopolitani *Graeca Paraphrasis Sancti Evangelii secundum Ioannem*, antehac valde corrupta et mutila, nunc primum emendatissima et perfecta atque integra opera Francisci Nansii, cum interpretatione Latina; additae eiusdem notae, in quibus non vulgaria tractantur et varii auctorum loci corriguntur aut illustrantur, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana apud Fr. Raphelengium 1589 (1599²)

Nansius² = Francisci Nansii *Ad Nonni Paraphrasin Euangelii Iohannis* Graece & Latine editam curae secundae: in quibus quaedam a nemine hactenus observata notantur in alios etiam auctores, Lugduni Batavorum 1593

Bollinger = Nonni *Metaphrasis* Latine ex metaphrasi metrica Ulrici Bollingeri et ex recensione D. Melissi Schedii, Spiraie 1596; Nonni Panopolitani poetae Graeci *Paraphrasis evangelica secundum S. Ioannem*: carmine heroico Latino reddita ab Ulrico Bollingero. Adjecti sunt *Hymni sacri quattuor*, item *Argumenta in VI. libros Christiados* Vidae. P. Melissus Schedius recensuit, ediditque Spiraie Nermetum, apud Bernardum Albinum 1597

Sylburg = Νόννου Πανοπολίτου *Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου Εὐαγγελίου*, διὰ στίχων ἠρωϊκῶν. Nonni Panopolitani *Metaphrasis Evangelii secundum Joannem* versibus heroicis Graece, cum Latinis versibus et brevibus notis, opera Friderici Sylburgii, ex Hieronymi Commelini Typographio, Heidelbergae 1596 (Lipsiae 1613, 1618, 1629; Ingolstadt 1614; Goslar 1616; Parisiis 1624, 1644)

Possevinus = A. Possevini *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Venetiis 1603, II 482-483

Anonymus = Νόννου Πανοπολίτου ποιητοῦ *Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου*. Nonni Panopolitani poetae *Conversio Graeca Evangelii secundum Ioannem*, in Latinum sermonem ad verbum translata, in usum scholasticae iuventutis, Lugduni apud Iacob Roussin 1620

Abram = Nonni Panopolitani *Paraphrasis Sancti secundum Joannem Evangelij*, accesserunt notae P. Nicolai Abram) Societatis Iesu, Parisiis, apud S. Cramoisy 1623

Heinsius = Danielis Heinsii *Aristarchus Sacer sive ad Nonni in Joannem Metaphrasin exercitationes*, quarum priori parte interpres examinatur, posteriori interpretatio ejus cum sacro scriptore confertur, in utraque S. Evangelistae plurimi illustrantur loci. Accedit Nonni et S. Evangelistae contextus, tres item indices, Lugduni Batavorum, ex officina Bonaventurae et Abrahami Elzevir 1627 (= PG 43, 667-1228 da cui si cita)

Marinerius = Nonni *Paraphrasis Sancti secundum Johannem Evangelii*, tr. Vinc. Marinerius 1636

Salvini = A.M. Salvini, *Varia* (L 2 soggetti). Firenze, Biblioteca Marucelliana, Ms. A. 156, ff. 87-88, *Di Nonno Panopolitano versione del S. to Vangelo secondo Giovanni* [traduzione di A1-129a, databile al 1700 circa]

Passow¹ = Fr. Passow, *Specimen novae editionis Evangelii Joannei a Nonno versibus adstricti*, Vratislaviae 1828 (A-E)

Passow = Nonni Panopolitae *Metaphrasis Evangelii Joannei* recensuit lectionumque varietate instruxit Franciscus Passowius, accessit Evangelium S. Joannis, Lipsiae sumptibus Frid. Christ. Guil. Vogelii 1834

Marcellus = *Paraphrase de l'Évangile selon Saint Jean* par Nonnos de Panopolis, texte grec établi et corrigé et traduit pour la première fois en français par le Comte de Marcellus, Paris 1861

Scheindler = Nonni Panopolitani *Paraphrasis S. Evangelii Ioannei* edidit Augustinus Scheindler, accedit S. Evangelii textus et index verborum, Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1881

Cantarella = R. Cantarella, *Poeti bizantini*, a cura di F. Conca, Milano 1992² (1948), I, 260-267 (traduzione di T 134-160, Y 48-102)

Cataudella = Q. Cataudella, *Antologia cristiana dalla cantica ambrosiana alla regola di S. Benedetto*, Milano 1969, 10-15 (traduzione di Par. Z 63-83, A 131b-180a)

Ebener = Nonnos *Werke* in zwei Bänden herausgegeben von D. Ebener. I: *Leben und Taten des Dionysos I-XXXII*; II: *Leben und Taten des Dionysos XXXIII-XLVIII. Nachdichtung des Joannesevangeliums*, Berlin und Weimar 1985

Accorinti¹ = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XIX*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di D. Accorinti, Diss. Univ. di Firenze 1987

Livrea = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commentario a cura di E. Livrea, Napoli 1989

Sherry = L.F. Sherry, *The Hexameter Paraphrase of St. John attributed to Nonnus of Panopolis. Prolegomenon and Translation*, Diss. Columbia University, New York 1991

Thesaurus = *Thesaurus Pseudo-Nonni quondam Panopolitani Paraphrasis Evangelii S. Ioannis* curantibus Bernard Coulie, Lee Francis Sherry et CETEDOC. Universitas Catholica Lovaniensis, Turnhout 1995

Accorinti = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di D. Accorinti, Pisa 1996

Serra = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto IX*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di P. Serra, Diss. Univ. di Firenze 1997

Prost = Nonnos of Panopolis, *The Paraphrase of the Gospel of John* translated into English by M.A. Prost, S. Diego 1998

Prost¹ = Nonni Panopolitani *Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*, translated into English by M.A. Prost, S. Diego 1998 (webpage hometown.aol.com.tonyprost/index.html)

Savelli = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XV*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di B. Savelli, Diss. Univ. di Firenze 1998

Livrea¹ = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto II*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. Livrea, Bologna 2000

De Stefani = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di C. De Stefani, Bologna 2002

Agosti = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto V*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di G. Agosti, Firenze 2003

Greco = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di C. Greco, Alessandria 2004

Caprara = Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto IV*, a cura di M. Caprara, Pisa 2005 (stampato nel 2006)

II. Edizioni e traduzioni delle *Dionisiache*

Ludwich = Nonni Panopolitani *Dionysiaca* recensuit A. Ludwich, I-II, Lipsiae 1909-11

Rouse = Nonnos, *Dionysiaca*, with an English Translation by W.H.D. Rouse, Mythological Introduction and Notes by H.J. Rose and Notes on Text Criticism (1984) by L.R. Lind, I-II, London- Cambridge Maas 1984 (1940)

Keydell = Nonni Panopolitani *Dionysiaca* recognovit R. Keydell, I-II, Berolini 1959

Vian = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome I : Chants I-II*, texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1976

Chuvin = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome II : Chants III-V*, texte établi et traduit par P. Chuvin, Paris 1976

Chrétien = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome IV : Chants IX-X*, texte établi et traduit par G. Chrétien, Paris 1985

Vian = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome IX : Chants XXV-XXIX*, texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1990

Chuvin = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome III : Chants VI-VIII*, texte établi et traduit par P. Chuvin, Paris 1992

Gerbeau = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome VII : Chants XVIII-XIX*, texte établi et traduit par J. Gerbeau, Paris 1992

Gerlaud = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome VI : Chants XIV-XVII*, texte établi et traduit par B. Gerlaud, Paris 1994

Hopkinson = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome VIII : Chants XX-XXIV*, texte établi par N. Hopkinson et traduit par F. Vian, Paris 1994

Manterola-Pinkler = Nono de Panópolis, *Dionisiacas. Cantos I-XII*. Introducción, traducción y notas de S. D. Manterola- L. M. Pinkler, Madrid 1995

Vian = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome V : Chants XI-XIII*, texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1995

Del Corno = Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache I (Canti 1-12)*, a cura di D. Del Corno. Traduzione di M. Maletta e note di F. Tissoni, Milano 1997

Vian = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome X : Chants XXX-XXXII*, texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1997

Tissoni = Nonno di Panopoli, *I canti di Penteo (Dionisiache 44-46). Commento*, a cura di F. Tissoni, Firenze 1998

Del Corno = Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache II (Canti 13-24)*, a cura di D. Del Corno. Traduzione di M. Maletta e note di F. Tissoni, Milano 1999

Frangoulis = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome XIII : Chant XXXVII*, texte établi et traduit par H. Frangoulis, Paris 1999

Simon = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome XIV : Chants XXXVIII-XL*, texte établi et traduit par B. Simon, Paris 1999

Fayant = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome XVII : Chant XLVII*, texte établi et traduit par M.-Ch. Fayant, Paris 2000

Hernández de la Fuente = Nono de Panópolis, *Dionisiacas. Cantos XIII-XXIV*. Introducción, traducción y notas de D. Hernández de la Fuente, Madrid 2001

Gigli¹ = Nonno di Panopoli. *Le Dionisiache*. Volume I: Canti I-XII, a cura di D. Gigli Piccardi, Milano 2003

Gonnelli = Nonno di Panopoli. *Le Dionisiache*. Volume II: Canti XIII-XXIV, a cura di F. Gonnelli, Milano 2003

Vian = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome XVIII: Chant XLVIII*, texte établi et traduit par F. Vian, Paris 2003

Agosti¹ = Nonno di Panopoli. *Le Dionisiache*. Volume III: Canti XXV-XXXIX, a cura di G. Agosti, Milano 2004

Accorinti² = Nonno di Panopoli. *Le Dionisiache*. Volume IV: Canti XL-XLVIII, a cura di D. Accorinti, Milano 2004

Hernández de la Fuente = Nono de Panópolis, *Dionisiacas. Cantos XXV-XXXVI*. Introd., trad. y notas de D. Hernández de la Fuente, Madrid 2004

Simon = *Les Dionysiaques. Tome XVI: Chants XLIV-XLVI*, texte établi et traduit par B. Simon, Paris 2004

Del Corno = Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache III (Canti 25-36)*, a cura di D. Del Corno. Traduzione di M. Maletta e note di F. Tissoni, Milano 2005

Gerlaud = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome XI: Chants XXXIII-XXXIV*, texte établi et traduit par B. Gerlaud, Paris 2005

Chuvin P.- M.Ch. Fayant = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome XV: Chants XLI-XLIII*, texte établi et traduit par P. Chuvin et M.Ch. Fayant, Paris 2006

Frangoulis-Gerlaud = Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome XII: Chants XXXV-XXXVI*, texte établi, traduit et commenté par H. Frangoulis, avec la collaboration de B. Gerlaud, Paris 2006

Vian-M.-Ch. Fayant = *Les Dionysiaques. Tome XIX: Index général des noms propres*, établi par F. Vian et M.-Ch. Fayant, Paris 2006

Hernández de la Fuente = Nono de Panópolis, *Dionisiacas. Cantos XXXVII-XLVIII*. Introd., trad. y notas de D. Hernández de la Fuente, Madrid 2008

III. Studi e Testi. Edizioni e commenti di testi classici e cristiani

Abel-Wilmanns = B. Abel-Wilmanns, *Der Erzähl Aufbau der Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, Frankfurt am Main-Bern-Las Vegas 1977

Accorinti³ = D. Accorinti, *Una crux nella Parafrasi nonniana*, in «Prometheus» 12, 1986, 181-188

Accorinti⁴ = D. Accorinti, *Anton Maria Salvini e la «Parafrasi di Nonno»*, in «StFilIt» 46, 1988, 265-279

Accorinti⁵ = D. Accorinti, *Sull'autore degli scoli mitologici alle orazioni di Gregorio di Nazianzo*, in «Byzantion» 60, 1990, 5-24

Accorinti⁶ = 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 (Studia Ephemeridis Augustinianum 50), Roma 1995, 413-431

Accorinti⁷ = D. Accorinti, *Hermes e Cristo in Nonno*, in «Prometheus» 21, 1995, 24-32

Accorinti⁸ = D. Accorinti, rec. a *Thesaurus Pseudo-Nonni quondam Panopolitani Paraphrasis Evangelii S. Ioannis* curantibus Bernard Coulie, Lee Francis Sherry et

CETEDOC. Universitas Catholica Lovaniensis, Turnhout 1995, in «Gnomon» 71, 1999, 492-498

Accorinti-Chuvin = *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à F. Vian*, éd. par D. Accorinti-P. Chuvin, Alessandria 2003

Agosti² = G. Agosti, *La Cosmogonia di Strasburgo*, in «A&R» 39, 1994, 27-47

Agosti³ = G. Agosti, *Poemi digressivi tardoantichi (e moderni)*, in «Compar(a)ison» I, 1995, 131-151

Agosti⁵ = G. Agosti, *Contributi critico-testuali all'interpretazione della Visio Dorothei*, in «AnPap» 8-9, 1996-97, 47-60

Agosti⁶ = G. Agosti, *Nonno, Parafrasi E 1-2 e la descrizione di edifici nella poesia tardoantica*, in «Prometheus» 24, 1998, 193-241

Agosti⁷ = G. Agosti, *L'alba notturna (ΕΝΝΥΚΟΣ ΗΩΣ)*, in «ZPE» 121, 1998, 53-58

Agosti⁸ = G. Agosti, *Prima fortuna di Nonno in età umanistica*, in *Vetustatis indagator. Scritti offerti a F. Di Benedetto*, a cura di A. Guida-V. Fera, Firenze-Messina 1999, 89-114

Agosti⁹ = G. Agosti, *L'epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo*, in *Stella*, 67-104

Agosti¹⁰ = G. Agosti, *Le Dionisiache e le arti figurative. Appunti per uno studio dell'estetica nonniana*, in *Audano*, 17-32

Agosti¹¹ = G. Agosti, *Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale*, in «CrSt» 31, 2009, 313-335

Agosti-Gonnelli = G. Agosti-F. Gonnelli, *Materiali per la storia dell'esametro nei poeti cristiani greci*, in *Struttura e storia dell'esametro greco*, a cura di M. Fantuzzi-R. Pretagostini, Roma 1995, I, 289-434

Agosti-Magnelli = G. Agosti-E. Magnelli, *Due note nonniane (D. XXXVIII 324; Par. Io. XV 46ss.)* in «Eikasmós» 15, 2004, 305-310

Aland = *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, edidit K. Aland, Stuttgart 1982²

Aland¹ = K. Aland, *Vollständige Konkordanz zum griechischen neuen Testament*, I-II, Berlin-New York 1983

Anderson = P.N. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel. Its Unity and Disunity in the Light of John 6*, Tübingen 1996

Ardizzoni = Apollonio Rodio, *Le Argonautiche. Libro I. Testo, traduzione e commentario* a cura di A. Ardizzoni, Roma 1967

Ashton = J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991

- Ashton¹ = J. Ashton, *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel*, Oxford 1994
- Assmus = A. Assmus, *Scholae Nonniana*, I, Progr. Krotoschin 1864
- Audano = *Nonno e i suoi lettori*, a cura di S. Audano, Alessandria 2008
- Aug. *Tract. in Io.* = Aurelii Augustini *In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV*, edidit R. Willems, Turnholti 1990
- Austin = C. Austin (ed.), *Comitorum Graecorum Fragmenta in Papyris Reperta*, Berolini-Novi Eboraci 1973
- Bacci = Gregorio Nazianzeno, *Ad Olimpiade (carm. II, 2,6)*. Introduzione, testo critico, traduzione, commento e appendici a cura di L. Bacci, Pisa 1996
- Bagnall = R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993
- Bagnall¹ = R. Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine World 300-700*, Cambridge 2007
- Barrett = C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978²
- Battaglia = O. Battaglia, *La teologia del dono. Ricerca di Teologia biblica sul tema del dono di Dio nel Vangelo e nella I Lettera di Giovanni*, Assisi 1971
- Bauer = D.W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1933¹
- Baumgarten-Crusius = L.F.O. Baumgarten-Crusius, *Spicilegium observationum in Joannis Evangelium e Nonni Metaphrasi*, Progr. Jenae 1824
- Baumgarten-Crusius¹ = L.F.O. Baumgarten-Crusius, *Opuscula Theologica, pleraque nondum edita*, Jenae 1836, 197-242
- Berger-Colpe = K. Berger-C. Colpe, *Testi religiosi per lo studio del Nuovo Testamento*, tr. it., Brescia 1991 (Göttingen-Zürich 1987)
- Bernabé = A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*. Pars I *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, Leipzig 1987; Pars. II, fasc. 1-2 *Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, München-Leipzig 2004-2005; Pars. II, fasc. 3 *Musaeus- Linus- Epimenides- Papyrus Derveni - Indices*, Berlin-New York 2007
- Bernard = J.H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, I-II, Edinburgh 1928
- Bernard¹ = E. Bernard, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris 1969
- Berti-Costa = M. Berti-V. Costa, *La Biblioteca di Alessandria: storia di un paradiso perduto*, Roma 2010

Beuckmann = Gregor von Nazianz, *Gegen die Habsucht (Carmen 1, 2, 28)*. Einleitung und Kommentar, Paderborn 1988

Bevegni = C. Bevegni, *Eudociae Augustae Martyrium S. Cypriani I, 1-99*, in «Prometheus» 8, 1982, 249-262

Bevegni¹ = Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di C. Bevegni, Milano 2006

Bintz = J. Bintz, *De usu et significatione adiectivorum epicorum apud Nonnum*, Diss. Halis 1865

Boeft-Hilhorst = *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, ed. by J. den Boeft-A. Hilhorst, Leiden-New York-Köln 1993

Bogner = H. Bogner, *Die Religion des Nonnos von Panopolis*, in «Philologus» 89, 1934, 320-333

Borgen = P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Leiden 1965

Bornmann = Callimachi, *Hymnus in Dianam*, a cura di F. Bornmann, Firenze 1968

Bowersock = G.W. Bowersock, *L'Ellenismo nel mondo tardoantico*, tr. it., Roma-Bari 1992

Bowersock¹ = G.W. Bowersock, *Nonnos Rising*, in «Topoi» 4, 1994, 385-399

Bowersock² = G.W. Bowersock, *Selected Papers on Late Antiquity*, Bari 2000

Bowman = A.K. Bowman, *L'Egitto dopo i Faraoni. Da Alessandro Magno alla conquista araba, 332 a.C.- 642 d.C.*, tr. it., Firenze 1988

Braswell = B.K. Braswell, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar*, Berlin-New York 1988

Brightman = F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western. Vol. I, Eastern Liturgies*, Oxford 1896

Brown = R.E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, tr. it., I-II, Assisi 1979 (New York 1966-1970)

Brown¹ = P. Brown, *La società e il sacro nella tarda antichità*, tr. it., Torino 1988 (London 1982)

Brown² = P. Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, tr. it., Roma-Bari 1995 (Madison-London 1992)

Brown³ = P. Brown, *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, tr. it., Roma 1996 (Cambridge 1995)

Bühler = *Die Europa des Moschos*. Text, Übersetzung und Kommentar von W. Bühler, Wiesbaden 1960

Bulloch = Callimachus, *The Fifth Hymn*. Edited with Introduction and Commentary by A.W. Bulloch, Cambridge 1984

Bultmann = R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*, Philadelphia 1971 (ed. or. Göttingen 1957)

Cameron = A. Cameron, *Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypt*, in «Historia» 14, 1965, 470-509

Cameron¹ = A. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970

Cameron² = A. Cameron, *Porphyrius the Charioteer*, Oxford 1973

Cameron³ = A. Cameron, *The Empress and the Poet*, in «YCS» 27, 1982, 217-289

Cameron⁴ = A. Cameron, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993

Cameron⁵ = A. Cameron, *The Poet, the Bishop, and the Harlot*, in «GRBS» 41, 2000, 175-188

Cameron⁶ = *Poetry and Literary Culture in Late Antiquity*, in Swain-Edwards, 327-354

Cameron⁷ = A. Cameron, *Poets and Pagans in Byzantine Egypt*, in Bagnall¹, 21-46

Av. Cameron = Flavius Cresconius Corippus, *In laudem Iustini Augusti minoris libri IV*, by Averil Cameron, London 1976

Av. Cameron¹ = Averil Cameron, *Christianity and the Rethoric of Empire*, Berkeley-Los Angeles-London 1991

Cameron-Long = A. Cameron-J. Long, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley-Los Angeles-London 1993

Campbell = M. Campbell, *A Commentary on Quintus Smyrnaeus Posthomerica XII*, Leiden 1981

Campbell¹ = M. Campbell, *A Commentary on Apollonius Rhodius Argonautica III,1-471*, Leiden-New York- Köln 1994

Canali = Aurelio Prudenzi Clemente, *Le Corone*, con testo a fronte a cura di L. Canali. Collaborazione al testo e note di M. Pellegrini, Firenze 2005

Caprara¹ = M. Caprara, *Nonno e gli Ebrei*, in «SIFC» 17, 1999, 195-215

Caprara² = M. Caprara, *La «vite parlante» di Par. XV 1-19*, in Audano, 57-66

Casabona = J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966

- Càssola = *Inni Omerici*, a cura di F. Càssola, Milano 1988
- Castiglioni = L. Castiglioni, *Epica Nonniana*, in «RIL» 45, 1932, 309-337
- Cataudella = Q. Cataudella, *Spunti e motivi cristiani nella poesia pagana antica*, in «VigChr» 29, 1975, 161-190
- Cazzaniga = I. Cazzaniga, *Temi poetici alessandrini in Nonno Panopolitano: tradizione diretta e indiretta*, in *Miscellanea di studi alessandrini in onore di A. Rostagni*, Milano 1963, 626-646
- Charlet = J.L. Charlet, *L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, in J. Fontaine-Ch. Pietri (éd.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 613-643
- Chryssafis = G. Chryssafis, *A Textual and Stylistic Commentary on Theocritus' Idyll XXV*, Amsterdam 1981
- Chuvin¹ = P. Chuvin, *Nonnos de Panopolis entre paganisme et christianisme*, in «BAGB» 4, 1986, 387-396
- Chuvin² = P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1990 (2009²)
- Chuvin³ = P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'œuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991
- Chuvin⁴ = P. Chuvin, *Nonnos de Panopolis et la «Déconstruction» de l'épopée*, in F. Montanari-A. Rengakos (edd.), *La poésie épique grecque. Métamorphoses d'un genre littéraire*, Vandoeuvres-Genève 2006, 249-270
- Ciccolella = *Cinque poeti bizantini. Anacreontee dal Barberiniano greco 310*, a cura di F. Ciccolella, Alessandria 2000
- Collart = P. Collart, *Nonnos de Panopolis*, Le Caire 1930
- Conde = O. Conde, *Sobre la paráfrasis evangélica atribuida a Nonno de Panópolis*, in «Argos» 26, 2002, 7-17
- Costa = G. Costa, *Problemi di storia e religione, I. Nonno di Panopoli e la «Madre di Dio»*, in «Bilychnis» 36, 1931, 143-150
- Crimi-Kertsch = Gregorio Nazianzeno. *Sulla virtù carne giambico (I,2,10)*. Introduzione, testo critico e traduzione di C. Crimi (pp. 25-187). Commento di M. Kertsch (pp. 189-381). Appendici a cura di C. Crimi (pp. 383-417; pp. 435-457) e J. Guirau (pp. 419-433), Pisa 1995
- Cutino = M. Cutino, *Structure de la composition et exégèse dans la Paraphrase de l'Évangile de s. Jean de Nonnos de Panopolis*, in «REAug» 55, 2009, 225-246
- Cyr. Al. = Cyrillus Alexandrinus, *In Johannis Evangelium*, cura et studio J. Auberti, PG 73

- Dalman = G. Dalman, *Les itinéraires de Jésus. Topographie des Évangiles*, tr. fr., Paris 1930
- Daniélou = J. Daniélou, *I simboli cristiani primitivi*, tr. it., Roma 1997¹ (Paris 1961)
- Daniélou¹ = J. Daniélou, *Bibbia e liturgia*, tr. it., Milano 1965 (Paris 1951)
- Derda-Markiewicz-Wipszycka = T. Derda-T. Markiewicz-E. Wipszycka (eds.), *Alexandria: Auditoria of Kom el-Dikka and Late Antique Education*, Warsaw 2007
- Des Places = *Oracles Chaldaïques*, par É. Des Places, Paris 1971
- De Stefani¹ = C. De Stefani, *Congetture inedite di Hermann Koechly alla Parafrasi di Nonno*, in «Eikasmós» 14, 2003, 259-329
- De Stefani² = C. De Stefani, *La Parafrasi di Giovanni di Nonno e la Metafrasi dei Salmi dello Pseudo-Apollinare. Un problema di cronologia*, in Audano, 1-16.
- De Stefani³ = Paulus Silentarius, *Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio Ambonis*, ed. C. De Stefani, Berlin-New York 2011
- Dewar = Claudian, *Panegyricus de Sexto Consulatu Honorii Augusti*, ed. by M. Dewar, Oxford 1996
- D'Ippolito = G. D'Ippolito, *Draconzio, Nonno e gli idromimi*, in «A&R» 7, 1962, 1-14
- D'Ippolito¹ = G. D'Ippolito, *Studi nonniani. L'epillio nelle Dionisiache*, Palermo 1964
- D'Ippolito² = G. D'Ippolito, *Per un'analisi attanziale dei «Dionysiaca» di Nonno*, in «JÖB» 32, 1982, 145-156
- D'Ippolito³ = G. D'Ippolito, *Nonno e Gregorio di Nazianzo*, in F. Del Franco (ed.), *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1994, 197-208
- D'Ippolito⁴ = G. D'Ippolito, *Intertesto evangelico nei Dionysiaca di Nonno: il livello attanziale*, in *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, I, a cura di L. Belloni-G. Milanese-A. Porro, Milano 1995, 215-228
- Dodd = C.H. Dodd, *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, tr. it., Brescia 1974 (London 1953)
- Domiter = Gregor von Nazianz, *De humana natura (c. 1,2,14)*. Text, Übersetzung, Kommentar von K. Domiter, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Wien 1999
- Dronke = P. Dronke, *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World*, Firenze 2003
- Dubielzig = U. Dubielzig, *Τριφιοδώρον Ἰλίου ἄλωσις. Thriphiodor: Die Einnahme Ilioms*. Ausgabe mit Einführung, Übersetzung und kritisch-exegetischen Noten, Tübingen 1996

Duc = Th. Duc, *La question de la cohérence dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, in «RPh» 44, 1990, 181-191

Dunderberg = I. Dunderberg, *Johannes und die Synoptiker. Studien zu John 1-9*, Helsinki 1994

Elsner = J. Elsner, *Late Antique Art: The Problem of Concept and Cumulative Aesthetic*, in S. Swain-M. Edwards (edd.), *Approaching Late Antiquity*, Oxford 2004, pp. 271-308

Elsner¹ = J. Elsner, *Art and Text*, in S. Harrison (ed.), *A Companion to Latin Literature*, London 2005, pp. 300-318

Erbetta = M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. I/1: Vangeli. Scritti affini ai vangeli canonici, composizioni gnostiche, materiale illustrativo; I/2: Vangeli: Infanzia e Passione di Cristo, Assunzione di Maria; II: Atti e leggende; III: Lettere e Apocalissi*, Torino 1966-1969

Erbse = *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, iterum recensuit H. Erbse, Stuttgart-Leipzig 1995

Fantuzzi = Bionis Smyrnaei *Adonidis Epitaphium*. Testo critico e commento a cura di M. Fantuzzi, Liverpool 1985

Fatica = L. Fatica, *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e Cirillo d'Alessandria. Confronto fra metodi esegetici e teologici* (Studia Ephemeridis Augustinianum 29), Roma 1988

Fauth = W. Fauth, *Eidos Poikilon. Zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, Göttingen 1981

Fauth¹ = W. Fauth, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden-New York-Köln 1995

Fayant-Chuvin = Paul le Silentiaire, *Description de S. Sophie de Constantinople*, traduction par M.-Ch. Fayant et P. Chuvin, Die 1997

Fernández Delgado-Portodomingo-Stramaglia = J.A. Fernández Delgado-F. Portodomingo-A. Stramaglia (eds.), *Escuela y literatura en Grecia Antigua*, Cassino 2007

Fernández-Marcos = N. Fernández-Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975

Ferraro = G. Ferraro, *L'«ora» di Cristo nel quarto Vangelo*, Roma 1974

Festugière = A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1989-1990 (reimpr. 2 ed. 1950)

Feuillet = A. Feuillet, *Le Discours sur le pain de vie (Jean, chapitre 6)*, Paris 1967

Fichtner = R. Fichtner, *Taufe und Versuchung Jesu in den Euangeliorum libri quattuor des Bibeldichters Juvenus*, Stuttgart-Leipzig 1994

- Fo = A. Fo, *Studi sulla tecnica poetica di Claudiano*, Catania 1982
- Foley = J.M. Foley, *Homer's Traditional Art*, University Park-Pennsylvania 1999, in part. pp. 171-187, *The Feast and What It Signifies*
- Fontaine = J. Fontaine, *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980
- Fortna = *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source underlying the Fourth Gospel*, by R.T. Fortna, Cambridge 1970
- Fournet = J.-L. Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI^e siècle. La bibliothèque et l'œuvre de Dioscure d'Aphrodité*, I-II, Le Caire 1999
- Fournet¹ = J.-L. Fournet (éd.), *Les Archives de Dioscore d'Aphrodité cent ans après leur découverte. Histoire et culture dans l'Égypte byzantine (Actes du colloque de Strasbourg, 8-10 décembre 2005)*, Paris 2008
- Frankfurter = D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, Princeton 1998
- Friedländer = P. Friedländer, *Die Chronologie des Nonnos von Panopolis*, in «Hermes» 47, 1912, 43-59 (rist. in: *Studien zur antiken Literatur und Kunst*, Berlin 1969, 250-263)
- Friedländer¹ = P. Friedländer, *Johannes von Gaza, Paulus Silentarius und Prokopios von Gaza: Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit*, Hildesheim-New York 1969 (rist. ed. Leipzig-Berlin 1912)
- Galavaris = G. Galavaris, *Bread and the Liturgy. The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps*, Madison-Milwaukee-London 1970
- Garzya = Sinesio di Cirene, *Opere. Epistole, Operette, Inni*, a cura di A. Garzya, Torino 1989
- Geffcken = *Die Oracula Sibyllina*, von J. Geffcken, Leipzig 1902
- Gelzer = Musaeus, *Hero and Leander*. Introduction, Text and Notes by Th. Gelzer, London-Cambridge Mass. 1975
- Gentili-Bernardini-Cingano-Giannini = Pindaro. *Le Pitiche*, a cura di B. Gentili-P.A. Bernardini-E. Cingano-P. Giannini, Milano 1995
- Gentili-Prato = B. Gentili-C. Prato, *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta*, I-II, Leipzig 1979-1985, Pars II, *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta, editio altera. Novis Simonidis Fragmentis aucta*, München-Leipzig 2002
- Gerhard = E. Gerhard, *Lectiones Apollonianae*, Lipsiae 1816
- Gerlaud = Triphiodore, *La prise d'Ilion*. Texte établi et traduit par B. Gerlaud, Paris 1982
- Gertz = N. Gertz, *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. 2. Die Gedichtgruppe I*. Mit Beiträgen von M. Sicherl, Paderborn 1986

Gigli² = D. Gigli Piccardi, *Tradizione e novità in una ricorrente espressione nonniana*, in «GIF» n.s. 11, 1980, 107-117

Gigli³ = D. Gigli Piccardi, *Il Perseo nonniano*, in «Prometheus» 7, 1981, 177-188

Gigli⁴ = D. Gigli Piccardi, *Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys. 45*, 228-239, in *Studi in onore di A. Barigazzi* (= Sileno 10, 1984), 249-256

Gigli⁵ = D. Gigli Piccardi, rec. a W. Fauth, *Eidos Poikilon. Zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, Göttingen 1981, in «GGA» 236, 1984, 50-61

Gigli⁶ = D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985

Gigli⁷ = D. Gigli Piccardi, *La «Cosmogonia di Strasburgo»*, Firenze 1990

Gigli⁸ = D. Gigli Piccardi, *Il pozzo di Giacobbe e Danao in Nonno*, in «Κοινωνία» 19, 1995, 153-161

Gigli⁹ = D. Gigli Piccardi, *Nonno e l'Egitto*, in «Prometheus» 24, 1998, 61-82 e 161-181

Gigli¹⁰ = D. Gigli Piccardi, *Dioniso e lo schiavo etiope (Inscr. Métr., n° 26 Bernard)* in Accorinti-Chuvin, 295-303

Gigli¹¹ = D. Gigli Piccardi, *Phanes ἀρχέγονος Φρήν (Nonno, D. 12.68 e orac. ap. Didym., De Trin. II 27)*, in «ZPE» 169, 2009, 71-78.

Giraudet = V. Giraudet, *Les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis. Un poème sous le signe de Protée*, in «BAGB» 2005, 75-98

Godet = F.L. Godet, *Commentary on the Gospel of John*, I-II, New York 1886

Golega = J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Breslau 1930

Golega¹ = J. Golega, *Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase*, Ettal 1960

Golega² = J. Golega, *Zum Text der Johannesmetabole des Nonnos*, in «ByzZ» 56, 1966, 9-36

Gonnelli¹ = F. Gonnelli, *Il salterio esametrico*, in «Κοινωνία» 13, 1987, 51-60 e 127-151

Gonnelli² = F. Gonnelli, *Il De vita humana di Giorgio di Pisidia*, in «BollClass» 12, 1991, 118-138

Gonnelli³ = Giorgio di Pisidia, *Esamerone*. Introduzione, testo critico, traduzione e indici a cura di F. Gonnelli, Pisa 1998

Gonnelli⁴ = F. Gonnelli, *Le Sacre Scritture e i generi poetici a Bisanzio*, in Stella, 393-429

- González i Senmartí = A. González i Senmartí, *La «poikilia» como principio estilístico de las Dionisiacas de Nono*, in «AFB» 7, 1981, 101-107
- Gow = *Theocritus*. Edited with a Translation and Commentary by A.S.F. Gow, I-II, Cambridge 1952²
- Gow-Page = *The Greek Anthology. The Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams*, I-II, Cambridge 1968
- Gow-Scholfield = Nicander, *The Poems and Poetical Fragments*, edited by A.S.F. Gow and A.F. Scholfield, Cambridge 1953
- Greco¹ = C. Greco, *La cena di Betania e l'Ultima Cena*, in Audano, 43-55
- Grillmeier = A. Grillmeier, *Gesù Cristo nella fede della Chiesa, I. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, tr. it., Brescia 1982
- Grillmeier¹ = A. Grillmeier (con la collaborazione di Th. Hainthaler), *La Chiesa di Alessandria, la Nubia e l'Etiopia dopo il 451*, tr. it., Brescia 2001
- Grosdidier de Matons = Romanos le Mélode, *Hymnes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Grosdidier de Matons, tome III, Paris 1965, SC 114
- Gruber-Strohm = Synesios von Kyrene. *Hymnen*, eingeleitet übersetzt und kommentiert von A. Gruber – H. Strohm, Heidelberg 1991
- Haas = Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore-London 1997
- Heising = A. Heising, *La moltiplicazione dei pani*, tr. it., Brescia 1970 (Stuttgart 1966)
- Helbig = W. Helbig, *Das homerische Epos*, Leipzig 1887
- Hermann¹ = G. Hermann, *Orphica*, Lipsiae 1805
- Hermann = G. Hermann, *Censura editionis Passowianae*, in «Zeitschrift f. d. Altertumswiss.» 1, 1834, 987-1002
- Hernández de la Fuente = «Bakkhos Anax». *Un estudio sobre Nono de Panópolis*, Madrid 2008
- Herzog = R. Herzog, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike*, München 1975
- Hesych. = *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. K. Latte, Copenhagen 1953-1966
- Hilberg = I. Hilberg, *Das Princip der Silbenwägung*, Wien 1878
- Hilhorst = A. Hilhorst, *The Cleansing of the Temple (John 2, 13-25) in Juvenius and Nonnus*, in Boeft-Hilhorst, 61-76

Höllger = *Die handschriftliche Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz. I. Die Gedichtgruppe XX und XI.* von W. Höllger. Mit Vorwort und Beiträgen von M. Sicherl und den Übersichtstabellen zur handschriftlichen Überlieferung der Gedichte Gregors von Nazianz von H.M. Wehrhahn, Paderborn 1985

Hollis = Callimachus, *Hecale*, edited with Introduction and Commentary by A.S. Hollis, Oxford 1990

Hopkinson¹ = Callimachus, *Hymn to Demeter*, edited with Introduction and Commentary by N. Hopkinson, Cambridge 1984

Hopkinson² = *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, ed. by N. Hopkinson, Cambridge 1994

Hurst-Reverdin-Rudhardt = *Papyrus Bodmer XXIX. Vision de Dorotheos*. Edité avec une introduction, une traduction et des notes par A. Hurst, O. Reverdin, J. Rudhardt. En appendice: Description et datation du *Codex des Visions* par R. Kasser et G. Cavallo, Cologny-Genève 1984

Hurst-Rudhardt = *Papyri Bodmer XXX-XXXVII. Codex des Visions. Poèmes divers*. Edités avec une introduction générale, des traductions et des notes par A. Hurst et J. Rudhardt, München 1999

Iacopino = G. Iacopino, *Il Vangelo di Giovanni nei testi gnostici copti*, Roma 1995

James = A.W. James, *Studies in the Language of Oppian of Cilicia*, Amsterdam 1970

James¹ = A.W. James, *Night and Day in the Epic Narrative of Nonnus and others*, in «MPHL» 4, 1981, 115-142

Janssen = R. Janssen, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*, Leipzig 1903

Jo. Chrys. = Johannes Chrysostomus, *In Johannem Homiliae*, accurate J.P. Migne, PG 59, 23-482

Johnson = S. Johnson, rec. a Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto V*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di G. Agosti, Firenze 2003, in «CR» 55, 2005, 474-476

Jungck = Gregor von Nazianz. *De vita sua*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar. Herausgegeben, eingeleitet und erklärt von Ch. Jungck, Heidelberg 1974

Kaldellis = A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium*, Cambridge 2007

Kertsch = M. Kertsch, *Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie*, Graz 1980²

Kessels-Horst = A.H.M. Kessels-P.W. van der Horst, *The Vision of Dorotheus (Pap. Bodmer 29)*, in «VigCh» 41, 1987, 313-359

Keydell¹ = R. Keydell, *Über die Echtheit der Bibeldichtungen des Apollinaris und des Nonnos*, in «ByzZ» 33, 1933, 243-254.

Keydell² = R. Keydell, s.v. *Nonnos* (15), in *RE* 33, 1936, 904-920

Keydell³ = R. Keydell, *Wortwiederholung bei Nonnos*, in «ByzZ» 53, 1953, 1-17

Kinkel = G. Kinkel, *Die Überlieferung der Paraphrase des Evangeliums Johannis von Nonnos*, Zürich 1870

Knecht = Gregor von Nazianz. *Gegen die Putzsucht der Frauen*, von A. Knecht, Heidelberg 1972

Koch = A. Koch, *Coniectanea Nonniana*, in «RhM» 10, 1856, 166-194

Koehly = A. Koehly, *De Evangelii Ioannei paraphrasi a Nonno facta dissertatio*, Turici 1860, 1-25 (= *H. Köchlys Gesammelte Philologische Schriften*. Unter Leitung von G.M. Thomas herausgegeben von G. Kinkel Iun. und E. Böckel, I, *Opuscula Latina*, Leipzig 1881, 421-446 da cui si cita)

Kost = Musaios, *Hero und Leander*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, von K. Kost, Bonn 1971

Kreutz = A. Kreutz, *De differentia orationis Homericae et posteriorum epicorum, Nonni maxime, in usu et significatione epithetorum*, Regimonti Prussorum 1865

Kuhn = A. Kuhn, *Literarhistorische Studien zur Paraphrase des Johannes-Evangeliums von Nonnos aus Panopolis*, Jahresb. des Gymn. Ges. Jesu in Kalksburg 1906

Kuiper = K. Kuiper, *De Nonno Evangelii Ioannei interprete*, in «Mnemosyne» n.s. 46, 1918, 225-270

Laan = P.W. Th. Van der Laan, *Imitation créative dans le Carmen Paschale de Sédulius*, in Boeft-Hilhorst, 135-166

Lacombrade = *Synesius. Hymnes*, texte établi et traduit par Ch. Lacombrade, Paris 1978

Lagrange = *Évangile selon Saint Jean* par M.-J. Lagrange, Paris 1925

La Roche = J. La Roche, *Zur Verstechnik bei Nonnos*, in «WSt» 22, 1900, 194-221

Lehrs = K. Lehrs, *Quaestiones epicae*, Regimonti Prussorum 1837

Leloir = Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, traduit du syriaque et de l'arménien par L. Leloir, Paris 1966

Léon-Dufour = X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, II (chapitres 5-12), Paris 1990

Léon-Dufour¹ = *I miracoli di Gesù*, a cura di X. Léon-Dufour, tr. it., Brescia 1990² (Paris 1977)

Leone = Cirillo d'Alessandria. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Traduzione, introduzione e note a cura di L. Leone, I-III, Roma 1994

Lewy = H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Nouvelle édition par M. Tradieu, Paris 1978²

Liébaert = J. Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951

Liebeschuetz = J.H.W.G. Liebeschuetz, *The Use of Pagan Mythology in the Christian Empire with Particular Reference to the Dionysiaca of Nonnus*, in P. Allen-E. Jeffreys (eds.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane 1996, 75-91

Liebeschuetz ¹ = J.H.W.G. Liebeschuetz, *The Decline and Fall of the Roman City*, Oxford 2001

Liebeschuetz ² = J.H.W.G. Liebeschuetz, *The Birth of Late Antiquity*, in «Antiquité Tardive» 12, 2004, 253-261

Lind = L.R. Lind, *Nonnos and his Readers*, in «RPL» 1, 1978, 159-170

Livrea = Colluto, *Il ratto di Elena*, a cura di E. Livrea, Bologna 1968

Livrea = *Apollonii Rhodii Argonauticon liber quartus*, a cura di E. Livrea, Firenze 1973

Livrea = *Dionysii Bassaricon et Gigantiadis fragmenta cum prolegomenis*, italica versione et indicibus ed. H. Livrea, Romae 1973

Livrea² = E. Livrea, rec. a Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques. Tome II: Chants III-IV* texte établi et traduit par P. Chuvin, Paris 1976, in «RIFC» 105, 1977, 72-78

Livrea = Anonimi fortasse Olympiodori Thebani *Blemyomachia (P. Berol. 5003)*, ed. prolegomenis, versione et commentario instruxit H. Livrea, Meisenheim am Glan 1978

Livrea = Pamprepii Panopolitani *Fragmenta*, ed. H. Livrea, Lipsiae 1979

Livrea = Triphiodorus, *Ilii Excidium*, ed. H. Livrea, Lipsiae 1982

Livrea = Musaeus, *Hero et Leander*, ed. H. Livrea adiuvante P. Eleuteri, Lipsiae 1982

Livrea³ = E. Livrea, *Per il testo di Nonn. Par. Σ*, in *Studi in onore di A. Barigazzi* (= Sileno 10, 1984), 353-362

Livrea⁴ = E. Livrea, *Nonno interprete di Ev. Jo. 18, 4-7*, in «Prometheus» 11, 1985, 183-188

Livrea⁵ = E. Livrea, rec. a *Vision de Dorotheos (PBodmer XXIX)*, in «Gnomon» 58, 1986, 687-711

Livrea⁶ = E. Livrea, *Il poeta e il vescovo. La «questione nonniana» e la storia*, in «Prometheus» 13, 1987, 97-123

Livrea⁷ = E. Livrea, *Towards a New Edition of Nonnus' Paraphrase of St. John's Gospel*, in «Mnemosyne» 41, 1988, 318-324

Livrea⁸ = E. Livrea, *Nonno parafraste del Vangelo giovanneo*, in *Κρέσσονα Βασκανίης. Quindici studi di poesia ellenistica*, Messina-Firenze 1993, 225-234

Livrea⁹ = E. Livrea, *Un poema inedito di Dorotheos: Ad Abramo*, in «ZPE» 100, 1994, 447-455

Livrea¹⁰ = E. Livrea, *The Nonnus Question revisited*, in Accorinti-Chuvin, 447-455

Livrea¹¹ = E. Livrea, *Alcune cruces nonniane*, in «Eikasmós» 19, 2008, 287-294

Livrea-Accorinti = E. Livrea-D. Accorinti, *Nonno e la Crocifissione*, in «SIFC» 81, 1988, 262-278

Loisy = A. Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris 1903

Lozza = G. Lozza, *Postille al canto XI della Parafraresi di Nonno di Panopoli*, in I. Gualandri-F. Conca-R. Passarella (edd.), *Nuovo e Antico nella Cultura Greco-Latina di IV-VI Secolo*, Milano 2005 (Quaderni di Acme 73), 527-541

Ludwich¹ = A. Ludwich, *Beiträge zur Kritik des Nonnos von Panopolis*, Progr. des königlichen Friedrichs-Collegiums, Königsberg 1873, 1-145

Ludwich² = A. Ludwich, *Zur Metabole des Nonnos*, in «RhM» 35, 1880, 497-513

Ludwich³ = A. Ludwich, *Der Hexameter des Nonnos*, in *Griechische Metrik*, hrsg. von A. Rossbach und R. Westphal, Leipzig 1889, 55-79

Ludwich⁴ = Eudociae Augustae, Procli Lycii Claudiani *Carminum graecorum reliquiae* ed. A. Ludwich, Lipsiae 1897

Ludwich⁵ = Apolinarii *Metaphrasis Psalmorum* recensuit et app. crit. instruxit A. Ludwich, Lipsiae 1912

MacCoull = L.S.B. MacCoull, *Dioscorus of Afrodito. His Work and His World*, Berkeley-Los Angeles-London 1989

MacCoull¹ = L.S.B. MacCoull, *Nonnus (and Dioscorus) at the Feast: Late Antiquity and After*, in Accorinti-Chuvin, 489-500

MacCoull² = L.S.B. MacCoull, *A Dwelling Place of Christ, a Healing Place of Knowledge: The Non-Chalcedonian Eucharist in Late Antique Egypt and Its Setting*, in S. Karant-Nunn (ed.), *Varieties of Devotion in the Middle Ages and Renaissance*, Turnhout 2003, 1-16

MacCoull³ = L.S.B. MacCoull, *Philoponus and the Coptic Eucharist*, in «JLA» 3, 2010, 158-175

MacGowan = A. MacGowan, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999

Madden = P.J. Madden, *Jesus' Walking on the Sea. An Investigation of the Origin of the Narrative Account*, Berlin-New York 1997

Magnelli = Alexandri Aetoli *Testimonia et Fragmenta*, a cura di E. Magnelli, Firenze 1999

Magnelli¹ = E. Magnelli, *Nuovi dettagli sull'esametro nonniano: le appositive del quarto piede*, in Audano, pp. 33-42

Magnelli² = *Colluthus' 'Homeric' Epyllion*, in «Ramus» 37, 2008, 151-172

Mair = *Oppian, Colluthus, Triphiodorus*, by A.W. Mair, London-Cambridge Mass. 1920

Majercik = *The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary* by R. Majercik, Leiden 1989

Maldonado = P.J. De Maldonado, *Comentarios a los cuatro Evangelios - III Evangelio de San Juan* (BAC 112), Madrid 1954

Maraval = P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985

Martin = Aratos, *Phénomènes*. Texte établi, traduit et commenté par J. Martin, I-II, Paris 1998

Massimilla = Callimaco, *Aitia: libri primo e secondo*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di G. Massimilla, Pisa 1996

Massimilla¹ = *Callimaco, Aitia: libro terzo e quarto*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di G. Massimilla, Pisa-Roma 2010

Mateos-Barreto = J. Mateos-J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, tr. it., Assisi 2000⁴ (Madrid 1979)

Mattsson = A. Mattsson, *Untersuchungen zur Epigrammsammlung des Agathias*, Lund 1942

McLennan = Callimachus, *Hymn to Zeus*, Introduction and Commentary by G.R. McLennan, Roma 1977

Meier = B. Meier, *Gregor von Nazianz, Über die Bischöfe (Carmen 2,1,12)*, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Paderborn 1989

Meunier = B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997

Miguélez Caveró = L. Miguélez Caveró, *Poems in Context: Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Berlin 2008

Miguélez Caveró¹ = L. Miguélez Caveró, *The Appearance of the Gods in the Dionysiaca of Nonnus*, in «GRBS» 49, 2009, 557-583

Miguélez Caveró² = L. Miguélez Caveró, *Gesture and gesturalità in the Dionysiaca of Nonnus*, in «JLA» 2, 2009, 251-273

Mineur = Callimachus, *Hymn to Delos*, Introduction and Commentary by W.H. Mineur, Leiden 1984

Minniti Colonna = Zacaria Scolastico, *Ammonio*. Introduzione, testo critico, traduzione, commentario a cura di M. Minniti Colonna, Napoli 1973

Mollat = D. Mollat, *Le Chapitre VI^e de Saint Jean*, in «LumVie» 31, 1957, 107-119

Montenz = N. Montenz, *Nonno di Panopoli e Apollonio Rodio. Tecniche di riuso e parodia nei canti 33-34 dei Dionysiaca*, in «Acme» 57.2, 2004, 93-120

Moraldi = *Testi gnostici* a cura di L. Moraldi, Torino 1982

Nardelli = M.L. Nardelli, *L'esametro di Museo*, in «Κοινωνία» 9, 1985, 153-166

Nauck = F.A. Nauck, in *Bull. Acad. Imp. des Sciences*, St. Petersburg 1886, 64ss.

Neville-Birdsall = J. Neville-Birdsall, rec. a Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. Livrea, Napoli 1989, in «CR» 40, 1990, 472-473

Newbold = R.F. Newbold, *Nonverbal Expressiveness in Late Greek Epic: Quintus of Smyrna and Nonnus*, in F. Poyatos (ed.), *Advances in Nonverbal Communication*, Amsterdam-Philadelphia 1992, 271-283

Newbold¹ = R.F. Newbold, *Some Problems of Creativity in Nonnus' Dionysiaca*, in «ClAnt» 12, 1993, 89-110.

Newbold² = R.F. Newbold, *Life and death in Nonnus' Dionysiaca. Filling the void and bridging the gap*, in «Ramus» 32.2, 2003-2005, 148-170

Newbold³ = R.F. Newbold, *Curiosity and Exposure in Nonnus*, in «GRBS» 48, 2008, 71-94

Nicol = W. Nicol, *The Sēmeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction*, Leiden 1972

Oberhaus = Gregor von Nazianz. *Gegen den Zorn (Carmen 1,2,25)*. Einleitung und Kommentar von M. Oberhaus mit Beiträgen von M. Sicherl, Paderborn 1991

Olsson = B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel*, Lund 1974

Opelt = I. Opelt, *Alliteration im Griechischen? Untersuchungen zur Dichtersprache des Nonnos von Panopolis*, in «Glotta» 27, 1958, 205-232

Padovese = L. Padovese, *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenzio*, Roma 1980

Palla-Kertsch = Gregor von Nazianz. *Carmina de virtute Ia/Ib*, ediert von R. Palla (pp. 7-96), übersetzt und kommentiert von M. Kertsch (pp. 97-239), Graz 1985

Panimolle = S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, I-III, Bologna 1978-1984 [qui sempre vol. II, Bologna 1981]

Papagiannis = Theodoros Prodromos, *Jambische und hexametrische Tetrasticha auf die Haupterzählungen des Alten und des Neuen Testaments*. Einleitung, kritischer Text, Indices besorgt von G. Papagiannis, I-II, Wiesbaden 1997

Peek¹ = W. Peek, *Kritisch und erklärende Beiträge zu den Dionysiaka des Nonnos*, Berlin 1966

Pfeiffer = *Callimachus*, edidit R. Pfeiffer, I-II, Oxford 1949-1953

Pontani = F.M. Pontani, *Nonniana*, in «MusPat» 1, 1983, 353-378

Pontani = F. Pontani, *Su Nonno*, Parafresi B 1-60, in «ASNSP» s. 4a, 1, 1996, 93-102

Preller = A.H. Preller, *Quaestiones Nonnianaes desumptae e Paraphrasi Sancti Evangelii Joannei cap. XVIII-XIX*, Noviomagi 1918

Prete = B. Prete, *Vangelo secondo Giovanni*, Milano 1965

Price-Whitby = R. Price-M. Whitby (eds.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700*, Liverpool 2009

Prudent. = Aurelii Prudentii Clementis *Carmina*, cura et studio M.P. Cunningham, Turnhout 1966, CCL 126

Rahner = H. Rahner, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, tr. it., Cinisello Balsamo 1994²

Rengakos = A. Rengakos, *Apollonios Rhodios und die antike Homererklärung*, München 1994

Reuss = J. Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1966

Rey = Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem, *Centons Homériques (Homerocentra)*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par A.L. Rey, Paris 1998

Ricciardelli = *Inni orfici*, a cura di G. Ricciardelli, Milano 2000

Richardson = *The Homeric Hymn to Demeter*, ed. by N.J. Richardson, Oxford 1974

Riemschneider = M. Riemschneider, *Der Stil des Nonnos*, in «Aus der Byzantinischen Arbeiten der DDR» 1, 1957, 46-70

Rigler = K.A. Rigler, *De Beroe Nonnica*, Potisdamiae 1860

Rigler¹⁻⁶ = K.A. Rigler, *Meletemata nonniana* I-VI, Progr. Potisdamiae I, 1850; II, 1851; III, 1852; IV, 1854; V, 1856; IV, 1862

Roberge = M. Roberge, *Jean VI,22-24. Un problème de critique textuelle?*, in «LThPh» 34, 1978, pp. 275-289

Roberts = M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985

Roberts¹ = M. Roberts, *The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca-London 1989

Rotondo = A. Rotondo, *La voce (φωνή) divina nella Parafrasi di Nonno di Panopoli*, in «Adamantius» 14, 2008, 287-310.

Rousseau = P. Rousseau, *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian. Second edition*, Notre Dame (Indiana) 2010

Saija = A. Saija, *Sulla Parafrasi del IV Vangelo di Nonno di Panopoli*, in *Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza* (= Studi Tardoantichi 8, 1989), 145-159

Salvaneschi = E. Salvaneschi, *ΕΞ ΑΛΛΟΥ ΑΛΛΟ. Antico e tardo-antico nelle opere di Eudocia Augusta*, in *Δεσμὸς Κοινωνίας, Scritti di filologia e filosofia*, Genova 1981, 143-180

Salvaneschi¹ = E. Salvaneschi, *Un Faust redento. Eudocia De Sancto Cypriano*, in «Σύγκρισις» I, 1982, 1-80

Sanders = J.N. Sanders, *A Commentary on the Gospel according to St. John*, New York 1968

Scaliger = J. Scaliger, *Emendationes*, apud PG 43, 1197-1200

Scheindler¹ = A. Scheindler, *Quaestionum Nonnianarum pars I*, Brunae 1878

Scheindler² = A. Scheindler, *Zur Paraphrase des Evangeliums des heiligen Johannes von Nonnos*, in «ZfÖG» 29, 1878, 817-819

Scheindler³ = A. Scheindler, *Quaestionum Nonnianarum particula altera*, in ZfÖG 29, 1878, 897-907

Scheindler⁴ = A. Scheindler, *Zu Nonnos von Panopolis*, in «WSt» 2, 1880, 33-46; 3, 1881, 68-81

Scheindler⁵ = A. Scheindler, *Zur Kritik der Paraphrase des Nonnos von Panopolis*, in «WSt» 3, 1881, 219-252; 4, 1882, 77-95

Schembra = *Homero-centones editi* a R. Schembra, Turnhout 2007 (CCG 62)

Schembra¹ = R. Schembra, *La prima redazione dei centoni omerici: traduzione e commento*, Alessandria 2006

Schembra² = R. Schembra, *La seconda redazione dei centoni omerici: traduzione e commento*, Alessandria 2007

Schlier = H. Schlier, *Il cap. 6 del vangelo di Giovanni e la concezione giovannea dell'Eucaristia*, in Id., *La fine del tempo*, tr. it., Brescia 1974, 115-139

Schmiel = R. Schmiel, *Repetition in Nonnos' Dionysiaca*, in «Philologus» 142, 1998, 326-334

Schnackenburg = R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, I-III, tr. it., Brescia 1973-1981 (Freiburg 1965-1984)

Schneider = M. Schneider, *Die Hymnen des Proklos in ihrem Verhältnis zu Nonnos*, in «Philologus» 51, 1892, 593-601

Schneider¹ = A.M. Schneider, *The Church of the Multiplying of the Loaves and Fishes at Tabgha on the Lake of Gennesaret and its mosaics*, London 1937 (ed. or. Paderborn 1934)

Schnelle = U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 1998

Schwabe = L. Schwabe, *De Musaeo Nonni imitatore*, Tubingae 1876

Scourfield = J.H.D. Scourfield (ed.), *Texts and Culture in Late Antiquity. Inheritance, Authority, and Change*, Swansea 2007

Segalla = G. Segalla, *La volontà di Dio e dell'uomo in Giovanni: Vangelo e Lettere*, Brescia 1974

Segalla¹ = G. Segalla, *Giovanni*, Roma 1976

Seng = H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, Frankfurt am Main 1996

Sens = A. Sens, *Theocritus: Dioscuri (Idyll 22)*, Göttingen 1997

Sherry¹ = L.F. Sherry, rec. a Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. Livrea, Napoli 1989, in «BMCR» III, 1992, 145-146

Sherry² = L.F. Sherry, *The Paraphrase of St. John attributed to Nonnos*, in «Byzantion» 66, 1996, 409-430

Shorrock = R. Shorrock, *The Challenge of Epic: Allusive Engagement in the Dionysiaca of Nonnus*, Leiden 2001

Shorrock¹ = R. Shorrock, *The Politics of Poetics: Nonnus' Dionysiaca and the World of Late Antiquity*, in «Ramus» 37, 2008, 99-113

Shorrock² = R. Shorrock, *The Myth of Paganism. Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, London 2011

Simelidis = C. Simelidis, *Selected poems of Gregory of Nazianzus: 1.2.17; 2.1.10,19,32. A Critical Edition with Introduction and Commentary*, Göttingen 2009

- Simoens = Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000
- Simonini = Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, a cura di L. Simonini, Milano 1986
- Smolak = K. Smolak, *Beobachtungen zur Darstellungsweise in den Homerzentonen*, in «JÖB» 28, 1979, 29-49
- Smolak¹ = K. Smolak, *Beiträge zur Erklärung der Metabole des Nonnos*, in «JÖB» 34, 1984, 1-14
- Spanoudakis = K. Spanoudakis, *Philitas of Cos*, Leiden-Boston-Köln 2002
- Spanoudakis¹ = K. Spanoudakis, *Icarius Jesus Christ? Dionysiac Passion and Biblical Narrative in Nonnus' Icarus Episode* (Dion. 47,1-264), in «WSt» 120, 2007, 35-92
- Spicq = C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, tr. it., Brescia 1988 (I)- 1994 (II)
- Springer = C.P.E. Springer, *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*, Leiden-New York-København-Köln 1988
- Stegemann = V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte*, Leipzig-Berlin 1930
- Steinrück = M. Steinrück, *Comment lire les vers de Nonnos?*, in «Lexis» 26, 2008, 319-323
- Stella = F. Stella (ed.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medioevale e umanistica*. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 26-28 giugno 1997), Firenze 2001
- Stevenson = H. Stevenson, *Codices Manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1885
- Stibbe = M.W.G. Stibbe, *John as a Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1992
- Stibbe¹ = M.W.G. Stibbe, *John's Gospel*, London-New York 1994
- Strack-Billerbeck = H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1956, vol. II [qui citato S.-B.]
- Strahtmann = H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1964⁸
- String = M. String, *Untersuchungen zum Stil der Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, Diss. Hamburg 1966
- Struve = K.L. Struve, *De exitu versuum in Nonni carminibus*, Progr. d. altstädt. Gymn., Regimonti Prussorum 1834

Sundermann = Gregor von Nazianz, *Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfräulichkeit* (*Carmen 1,2,1,215-732*). Einleitung und Kommentar von K. Sundermann. Mit Beiträgen von M. Sicherl, Paderborn 1991

Svensson = A. Svensson, *Der Gebrauch des bestimmten Artikels in der nachklassischen griechischen Epik*, Lund 1937

Swain-Edwards = S. Swain-M. Edwards (eds.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004

Sykes = St. Gregory of Nazianzus, *Poemata arcana*, edited by C. Moreschini. Introduction, Translation and Commentary by D.A. Sykes, Oxford 1997

Tartaglia = Giorgio di Pisidia, *Carmi*, a cura di L. Tartaglia, Torino 1998

Terzaghi = Synesii Cyrenensis *Hymni*, rec. N. Terzaghi, Romae 1939

Theissen = G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, ed. ingl. Edinburgh 1983 (Gütersloh 1974)

Theod. Mops. = Theodori Mopsuesteni, *Commentarius in Evangelium Iohannis Apostoli*. Versio interpretatus est J.M. Vosté, Lovanii 1940 (i frammenti greci in R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1984, pp. 289-419)

Thraede = K. Thraede, s.v. *Epos*, *RAC* 5, 1962, 983-1042

Tiedke¹ = H. Tiedke, *Quaestionum Nonnianarum specimen*, Diss. Berolini 1873

Tiedke² = H. Tiedke, *Nonniana*, in «RhM» 33, 1878, 530-537

Tiedke³ = H. Tiedke, *Quaestionum Nonnianarum specimen alterum*, in «Hermes» 13, 1878, 59-66, 266-275

Tiedke⁴ = H. Tiedke, *De lege quadam, quam in versibus faciendis observavit Nonnus*, in «Hermes» 14, 1879, 219-230; *Quaestiuncula nonniana*, in «Hermes» 14, 1879, 412-422; *Quaestiuncula nonniana II*, in «Hermes» 15, 1880, 41-48; *Nonniana*, in «Hermes» 15, 1880, 433-436

Tiedke⁵ = H. Tiedke, *Nonniana*, Beilage zum Programm des Berlinischen Gymn. zum Grauen Kloster, Berlin 1883

Tiedke⁶ = H. Tiedke, *Zur Textkritik der Dionysiaka des Nonnos*, in «Hermes» 49, 1914, 214-228

Tissoni¹ = F. Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000

Tissoni² = F. Tissoni, *Il Tardoantico a Bisanzio: la ricezione della poesia tardoantica in alcuni epigrammi bizantini del IX-X secolo tràditi nel XV libro dell'Anthologia Graeca*, in Accorinti-Chuvin, 621-635

Treu = K. Treu, rec. a Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. Livrea, Napoli 1989, in «ByzZ» 83, 1990, 468-469

Trombley = F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, I-II, Leiden-New York-Köln 1993

Usher = M.D. Usher, *Homeric Stitchings. The Homeric Centos of the Empress Eudocia*, Lanham 1998

Usher¹ = *Homero-centones Eudociae Augustae recognovit ediditque* M.D. Usher, Stutgardiae et Lipsiae 1999

Van Canghai = J.-M. Van Canghai, *La multiplication des pains et l'Eucharistie*, Paris 1975

Van den Berg = *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary* by R.M. Van den Berg, Leiden-Boston-Köln 2001

Van der Loos = H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965

Van Eck = J. Van Eck, *The Homeric Hymn to Aphrodite*. Introduction, Commentary and Appendices, Diss. Utrecht 1978

Vanni = U. Vanni, *Il segno in Giovanni*, in A.A.V.V., *Lingua e stile nel Vangelo di Giovanni*, Genova 1991, 39-58

Vian¹ = F. Vian, *Recherches sur les Posthomériques de Quintus de Smyrne*, Paris 1959

Vian = Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*. Texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1963-1969

Vian = Apollonios de Rhodes, *Argonautiques. Tome I. Chants I-II*, par F. Vian, Paris 1974

Vian = Apollonios de Rhodes, *Argonautiques. Tome II. Chant III*, par F. Vian, Paris 1980

Vian = Apollonios de Rhodes, *Argonautiques. Tome III. Chant IV*, par F. Vian, Paris 1981

Vian² = F. Vian, *L'épopée grecque de Quintus de Smyrne à Nonnos de Panopolis*, in «BAGB» 45, 1986, 333-343

Vian = *Les Argonautiques Orphiques*. Texte établi et traduit par F. Vian, Paris 1987

Vian³ = F. Vian, *Les cultes païens dans les «Dionysiaques» de Nonnos: étude de vocabulaire*, in «REA» 30, 1988, 399-410

Vian⁴ = F. Vian, *Nonno ed Omero*, in «Κοινωνία» 15, 1991, 5-18

Vian⁵ = F. Vian, rec. a Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di E. Livrea, Napoli 1989, in «Κοινωνία» 16, 1992, 87-93

Vian⁶ = F. Vian, *L'«invention» de la vigne chez Nonnos*, in *Studia Classica Iohanni Tarditi oblata*, I, a cura di L. Belloni, G. Milanese e A. Porro, Milano 1995, 199-214

Vian⁷ = F. Vian, *Μάρτυς chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et chronologie*, in «REG» 110, 1997, 143-160

Vian-Battegay = F. Vian-É. Battegay, *Lexique de Quintus de Smyrne*, Paris 1984

Viljamaa = T. Viljamaa, *Studies in Greek Encomiastic Poetry of the Early Byzantine Period*, Helsinki 1968

Villarrubia¹ = A.M. Villarrubia, *La Paráfrasis a Juan de Nono de Panópolis. Cuestiones previas y notas generales*, in «Habis» 37, 2006, 445-61

Villarrubia² = A.M. Villarrubia, *La Paráfrasis a Juan de Nono de Panópolis: consideraciones literarias*, in «Habis» 38, 2007, 287-303

Vogt = E. Vogt, *Procli Hymni*, Wiesbaden 1957

Volpe Cacciatore = P. Volpe Cacciatore, *Osservazioni sulla Parafrasi del Vangelo di Giovanni di Nonno di Panopoli*, in «AFLN» 10, 1979-80, 41-49

Volpe Cacciatore¹ = P. Volpe Cacciatore, *Sulla Parafrasi di Giovanni di Nonno di Panopoli*, Salerno 1980

Weinreich = O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909

Weitzmann = K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York 1979

Wengst = K. Wengst, *Il Vangelo di Giovanni*, I (Gv. 1-10) – II (11-21), trad. it., Brescia 2005 [qui sempre vol. I] (ed. or. Stuttgart-Berlin-Köln, vol. I, 2000, 2004²; vol. II, 2001)

Werhahn = Gregorii Nazianzeni *Σύγκρισις βίων*. Carmen edidit, apparatus critico munivit, quaestiones peculiare adiecit H.M. Werhahn, Wiesbaden 1953

Wernicke = *Τρυφιοδώρον Ἐλωσις Ἰλίου*, ed. F.A. Lipsiae 1819

West¹ = M.L. West, *Nonniana*, in «CQ» 55, 1962, 223-231

West = Hesiod *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Oxford 1966

West = Hesiod *Work and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Oxford 1971

West = M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983

Westcott = B.F. Westcott, *The Gospel according to St. John*, London 1958

Whitby = M. Whitby, *From Moschus to Nonnus: the Evolution of the Nonnian Style*, in Hopkinson², 99-155

Whitby¹ = M. Whitby, rec. a Nonno di Panopoli, *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto V. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di G. Agosti*, Firenze 2003, in «Eikasmós» 17, 2006, 553-561

Wifstrand = A. Wifstrand, *Von Kallimachos zu Nonnos*, Lund 1933

Willers = D. Willers, *Dionysus und Christus. Ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos*, in «MH» XLII, 1992, 141-151

Williams = Callimachus, *Hymn to Apollo. A Commentary by Fr. Williams*, Oxford 1978

Wilpert = J. Wilpert, *I sarcofagi cristiani antichi: vol. 1, vol. 2, testo e tavole; vol. 3, supplemento*, Roma 1929-1936

Wójtowicz = K.H. Wójtowicz, *Studia nad Nonnosem*, Lublin 1980

Ysebaert = J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*, Njimegen 1962

Zehles-Zamora = Gregor von Nazianz, *Mahnungen an die Jungfrauen (Carmen 1,2,2)*. Kommentar von F.E. Zehles (vv. 1-354) und M.J. Zamora (vv. 355-689), mit Einl. und Beitr. von M. Sicherl, Paderborn 1996

Zoroddu = D. Zoroddu, *Nonno di Panopoli e «le reti piene di vento» (Par. Φ 15-18 ~ Ev. Jo. 21.3)*, in «Athenaeum» 82, 1994, 227-233

Zumbo = A. Zumbo, *Per la fortuna della Parafrasi di Nonno di Panopoli: il ms. Athous Dionysiou 326*, in *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, Atti del Terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, a cura di C. Moreschini, Napoli 1995, 397-404

IV. Opere di Consultazione-Principali Abbreviazioni

Bauer¹ = V. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1963

Blass-Debrunner = F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976¹³

CA = *Collectanea Alexandrina*, ed. J.U. Powell, Oxford 1925

CCG = *Corpus Christianorum, Series Graeca*, Turnhout

CCL = *Corpus Christianorum, Series Latina*, Turnhout

Chantraine = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1968-1980

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien

DACL = *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I-XVI, publié par F. Cabrol et H. Leclercq, Paris 1907-1953

DGE = *Diccionario Griego-Español*, Retractedo bajo la dir. de F.R. Adrados por E. Gangutia-J. Lopez Facal-C. Serrano-P. Badenas, Madrid 1980-2009 (I-VII)

D-K = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. Diels. Sechste verbesserte Auflage herausgegeben von W. Kranz, I-III (*Wortindex*), Berlin 1951-1952

DPAC = *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. Di Berardino, I-II, Casale Monferrato 1983-1984

DPAC¹ = *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, diretto da A. Di Berardino, I-III, Genova-Milano 2006-2008

DS = *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, fondé par M. Viller, Paris 1937-1995

Ebeling = H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Leipzig 1880-1885

ELS = *Enchiridion Locorum Sanctorum*. Documenta S. Evangelii Loca respicientia, collegit atque adnotavit P. Donatus Baldi, Jerusalem 1955

Fajen = F. Fajen-M. Wacht, *Concordantia Nonni Dionysiacorum / Konkordanz zu den Dionysiaka des Nonnos*, I-V, Hildesheim-Zürich-New York 2008

GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, Leipzig-Berlin

GLNT = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it., a cura di F. Montagnini-G. Scarpato - O. Soffritti, Brescia 1965-1992

HC = *Homerocentones* editi a Schembra (I HC = *Conscriptio prima*; II HC = *Conscriptio secunda*)

HE = *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, ed. by A.S.F. Gow and D.L. Page, I-II, Cambridge 1965

Heinz-Mohr = G. Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, ed. it., Milano 1984

IG = *Inscriptiones Graecae consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editae*, Berolini 1873-

Kretschmer = P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896

Kretschmer-Locker = P. Kretschmer-E. Locker, *Rückläufiges Wörterbuch der griechischen Sprache*, Göttingen 1977³

Lampe = G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961-1968

LCL = *Loeb Classical Library*, Harvard University Press, London-Cambridge Mass.

LfgrE = *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen 1955-

LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981-1997

LSJ = *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by Sir H. Stuart Jones with the assistance of R. McKenzie, Oxford 1968⁹ [reprint of the 9th ed. (1925-1940), with a new supplement edited by E.A. Barber and others]; Revised Supplement ed. P.G.W. Glare with the assistance of A.A. Thompson, Oxford 1996.

Merk = *Novum Testamentum Graece et Latine* apparatus critico instructum edidit A. Merk S.J., editio undecima, Romae sumptibus pontificii Instituti Biblici 1992

Nauck = A. Nauck (1889²), *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TGF)* recensuit A. N., Leipzig. *Supplementum continens nova fragmenta Euripidea et adespota apud scriptores veteres reperta* adiecit B. Snell, Hildesheim 1964

Neste-Aland = *Novum Testamentum Graece* cum apparatus critico curavit D. Dr. E. Nestle, novis curis elaboraverunt D. Dr. E. Nestle et D. K. Aland, editio vicesima quarta, Stuttgart 1960

PCG = R. Kassel-C. Austin, *Poetae comici graeci* (Berolini-Novae Eboraci), I: *Comoedia Dorica / Mimi Phlyaces* (2001); II: *Agathenor-Aristonymus* (1991); III.2: *Aristophanes (Testimonia et fragmenta)* (1984); IV: *Aristophon-Crobylus* (1983); V: *Damoxenus-Magnes* (1986); VI.2 *Menander (Testimonia et fragmenta apud scriptores servata)* (1998); VII: *Menecrates-Xenophon* (1989); VIII: *Adespota* (1995)

Peek, s.v. = W. Peek, *Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos*, I-IV, Hildesheim-Berlin 1968-1975

PG = *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, ed. J.P. Migne, Paris 1857-1928

PGM = K. Preisendanz-A. Henrichs, *Papyri Graecae Magicae = Die griechischen Zauberpapyri*, 2. Aufl., 2 vols., Stuttgart 1973-1974

PL = *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.P. Migne, Paris 1844-1855

PMG = D.L. Page, *Poetae melici graeci*, Oxford 1962

PO = *Patrologia Orientalis*, ed. R. Graffin-F. Nau *et al.*, Paris 1903-

PTA = *Papyrologische Texte und Abhandlungen*, Bonn

PTS = *Patristische Texte und Studien*, Berlin-New York

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. von Th. Klauser, Stuttgart 1950-

RE = *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-München 1894-1980

SAEMO = *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Milano-Roma 1979-

S.-B. = abbr. dell'opera di Strack-Billerbeck

SC = *Sources Chrétiennes*, Paris

SH = *Supplementum Hellenisticum*, ediderunt H. Lloyd Jones and P. Parson, Berolini et Novi Eboraci 1983

SVF = I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV, Leipzig 1903-1924

ThGL = *Thesaurus graecae linguae* ab H. Stephano constructus, post editionem anglicam novis additamentis auctum ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt C. B. Hase, G. Dindorfius et L. Dindorfius, Paris 1831-1865

Tischendorf = *Novum Testamentum Graece*, rec. C. Tischendorf, I-II, Lipsiae 1872

TrGF = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*:

I, *Didascaliae Tragicae, Catalogi Tragicorum et Tragoediarum Testimonia et Fragmenta Tragicorum Minorum*. Editor B. Snell, Göttingen 1971 (Editio correctior et addendis aucta, curavit R. Kannicht, Göttingen 1986)

II, *Fragmenta adespota. Testimonia volumini I addenda. Indices ad volumina I et 2*. Editores R. Kannicht et B. Snell, Göttingen 1981

III, *Aeschylus*. Editor S. Radt, Göttingen 1985

IV, *Sophocles*. Editor S. Radt (F 730a-g edidit R. Kannicht), Göttingen 1977 (Editio correctior et addendis aucta, Göttingen 1999)

V.1-2, *Euripides*. Editor R. Kannicht, Göttingen 2004

TU = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin

Nell'*Introduzione* e nel *Commento* una lettera greca maiuscola seguita da un numero designa un luogo della *Parafrasi* (P.), mentre due numeri arabi separati da un punto designano un luogo delle *Dionisiache* (D.). L'asterisco (*) posto accanto al nome di uno studioso fa riferimento a suggerimenti e congetture, che mi sono state consigliate a voce o per iscritto.

Introduzione

I. UNA LETTURA DEL SESTO CANTO DELLA *PARAFRASI*

Il capitolo sesto del quarto vangelo può essere suddiviso in quattro importanti sezioni: - 1.- il miracolo della moltiplicazione dei pani (1-15); 2. il cammino sulle acque (16-25); 3. il discorso di Cafarnao, in cui Cristo si proclama Pane di vita (26-59)⁶; - 4. la defezione dei discepoli al termine del discorso e la seguente confessione di fede di Pietro (60-71)⁷. Come avviene per gli altri canti, questa struttura è mantenuta anche da Nonno nella sua resa parafrastica, nonostante la perdita nella tradizione manoscritta della versificazione di *Jo.* 6.41-54⁸: -1° nucleo vv. 1-61; -2° nucleo vv. 62-105; -3° nucleo vv. 106-181; - 4° nucleo vv. 182-230⁹. Non solo. Gli spostamenti geografici di *Jo.* 4, 5 e 6 hanno portato a svariati tentativi di soluzione. Alcuni studiosi, infatti, per ovviare al brusco passaggio che si verifica dal punto di vista topografico tra il cap. 5 e il 6 (Gerusalemme-Cafarnao), ne invertono la successione; Cristo, dopo aver compiuto a Cana la guarigione del figlio del funzionario regio di Cafarnao (*Jo.* 4), avrebbe attraversato il mare di Tiberiade per operare la moltiplicazione dei pani (*Jo.* 6) e in seguito si sarebbe recato a Gerusalemme, dove avrebbe guarito il paralitico della piscina di Bethesda (*Jo.* 5)¹⁰. In verità, ad eccezione del *Diatessaron* di Taziano che inverte la successione dei capitoli 5 e 6, l'unità narrativa è conservata da tutti i commentari antichi al vangelo da noi posseduti, che non mostrano nessuna inversione dei suddetti capitoli¹¹.

⁶ Per un quadro sui vari tentativi di divisione di *Jo.* 6.26-59 cfr. G. Gambino, *Struttura, composizione e analisi letterario-teologica di Gv. 6,26-51b*, in «RivBibl» 24, 1976, pp. 337-358, in part. pp. 337-340. Si veda inoltre F.J. Leenhardt, *La structure du chapitre 6 de l'Évangile de Jean*, in «RHPR» 39, 1959, pp. 1-13. Negli ultimi anni è stata tentata una lettura unitaria del lungo sermone, cfr. *infra*, cap. I.3.6.

⁷ Per un'analisi di questa sezione cfr. G. Ferraro, *Giovanni 6,60-71. Osservazioni sulla struttura letteraria e il valore della pericope nel quarto vangelo*, in «RivBibl» 26, 1978, pp. 33-69.

⁸ Cfr. in particolare il commento ai vv. 162-163.

⁹ Sul modello giovanneo, Nonno crea un continuo narrativo tra i versi 105 e 106, senza dare luogo a un brusco trapasso da una scena all'altra. Per il mantenimento della struttura narrativa giovannea anche in altri canti cfr. Livrea per il canto Σ, pp. 47-48; Agosti per il canto E, p. 37. La tendenza nonniana a costruire unità narrative di analoga estensione è stata sostenuta a più riprese da Vian: cfr. Vian *ad D.* 25-29, Index, s.v. *Composition*, p. 360; F. Vian, *Quelques aspects de la technique narrative de Nonnos*, in Hopkinson², pp. 285-292 e Vian *ad D.* 30-32, pp. 3-7, mentre sui principi che offrono coesione al racconto nonniano cfr. Duc, pp. 181-191.

¹⁰ Tra coloro che accettano l'inversione dei capp. 5 e 6 cfr. e.g. Bultmann, pp. 209ss. e 237ss.; W. Grundmann, *Zeugnis und Gestalt des Johannes-Evangeliums. Eine Studie zur denkerischen gestalterischen Leistung des vierten Evangelisten*, Stuttgart 1961, pp. 39-43; H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1951, pp. 96-98; Schnackenburg, II, pp. 17ss. Per una visione generale vd. N. Uricchio, *La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni*, in «Biblica» 31, 1950, pp. 129-163, in part. pp. 129-136; Ashton, p. 200; Ashton¹, pp. 150-151. Già Taziano collocava *Jo.* 6 prima di *Jo.* 5, ma vi inseriva anche altro materiale, fra cui l'incontro di Gesù con la Samaritana (*Jo.* 4.4-42); pertanto da una siffatta combinazione di recitativi è difficile considerare la sua ricostruzione come esatta. Cfr. J. Hontheim, *Die Abfolge der evangelischen Perikopen im Diatessaron Tatians*, in «ThQ» 90, 1908, pp. 204-254; pp. 339-376. Vd. più in generale Schnackenburg, II, pp. 17-24; Brown, I, pp. 305-307.

¹¹ In realtà, anche modificando la successione dei capitoli restano alcuni problemi. *Jo.* 4.35 sembra presupporre che l'azione si svolga intorno a dicembre-gennaio; se il capitolo 6 venisse subito dopo, con la festa della Pasqua, (v. 4) non resterebbe tempo a sufficienza per l'attività in Galilea. Inoltre, in caso di inversione dei due capitoli (5-6), in 5.1 si dovrebbe pensare alla festa di Pentecoste, ma in tal caso l'evangelista avrebbe dovuto specificarlo, come fa in altre occasioni. Infine l'osservazione dei fratelli di Gesù in 7.3 («Parti di qui e vai nella Giudea

Soprattutto Cirillo d’Alessandria e Teodoro di Mopsuestia evidenziano il richiamo narrativo tra le due sezioni. L’Alessandrino, spinto dalla necessità di approfondire che cosa si intenda con μετὰ ταῦτα, espressione posta in apertura del capitolo sesto giovanneo, nota che essa fa riferimento alla guarigione sabbatica operata da Gesù su un uomo malato e perciò causa dell’indignazione dei Giudei, che tramano la sua morte; Cristo avrebbe allora deciso di allontanarsi il più possibile da Gerusalemme e andare al di là del mare di Tiberiade. Anche il Mopsuesteno chiosa la *unctura* iniziale con il riferimento al miracolo del paralitico e alla disputa presso la piscina¹². Sulla scia di tale tradizione, anche Nonno ha concepito gli episodi dei capitoli giovannei, quinto e sesto, in un rapporto di unità narrativa, senza che tale scansione suscitasse in lui qualche problema, soprattutto dal punto di vista topografico. Rispetto alla vaga successione temporale con cui si apre il capitolo sesto del dettato giovanneo μετὰ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἀπῆλθεν¹³, l’aggiunta nonniana di ἔννεπε in apertura del canto dimostra appunto il legame di unità compositiva con quello precedente (canto 5°), giacché conclude il discorso di Gesù con i Giudei in merito alle opere del Figlio rispetto al Padre¹⁴. Nell’ottica del parafraste l’ordine degli avvenimenti è quello tramandato da tutta la tradizione manoscritta evangelica e seguito dai commentatori antichi.

Mentre spetterà soprattutto al commento illustrare le scelte stilistiche che guidano la trasposizione poetica del racconto evangelico e fornire una disamina attenta della dizione nonniana, sarà comunque utile presentare un quadro narrativo dell’intero canto.

I.1 Il sito della moltiplicazione dei pani

Sulla falsariga giovannea, il canto si apre con l’immagine della traversata di Cristo πέρην Τιβερηίδος ἄλμης (v. 1), dunque con un tragitto da una sponda all’altra del lago. Come è ben noto, la tradizione evangelica si trattiene dal fornire una collocazione geografica univoca ed esatta al miracolo dei pani. Matteo scrive soltanto che Gesù, dopo aver saputo della morte del Battista, si allontana per appartarsi in un luogo solitario (*Mt.* 14.13). In *Mc.* 6.45 i discepoli solo al termine del miracolo dei pani devono recarsi sull’altra riva verso Bethsaida, indicazione omessa da Matteo¹⁵; tuttavia, dopo il cammino di Gesù sulle acque, prendono terra secondo *Mc.* 6.53ss. e *Mt.* 14.34 a Genezaret, una pianura a nord-ovest del lago, mentre stando al secondo miracolo dei pani approdano in una località situata nelle vicinanze di Dalmanuta (*Mc.* 8.10) o Magadan (*Mt.* 15.39), probabilmente sempre sulla riva occidentale del lago. Soltanto Luca colloca esplicitamente la prima moltiplicazione a Bethsaida, sulla

perché i tuoi discepoli vedano le opere che fai. Nessuno infatti agisce di nascosto, se vuole venire riconosciuto pubblicamente. Se fai tali cose, manifestati al mondo!») non sembra giustificata se il cap. 7 è il continuo del cap. 5, perché il loro invito lascia presupporre che Cristo non si sia fatto vedere da tempo in Gerusalemme. Per un quadro più articolato del problema, con relativa bibliografia sull’argomento, cfr. Schnackenburg, II, pp. 21-23.

¹² Cfr. Cyr. Al. 433B-439D; Theod. Mops., pp. 92-93.6 Vosté. Vd. inoltre Fatica, pp. 104-105.

¹³ Se viene conservata la successione dei capp. 5-6, l’espressione μετὰ ταῦτα si riferisce ai fatti accaduti a Gerusalemme e descritti in *Jo.* 5, ma se si inverte la scansione, essa può indicare anche quanto è avvenuto in *Jo.* 4, vista la sua genericità.

¹⁴ Il serrato colloquio di Gesù con i Giudei, che si presenta come un «discorso di rivelazione», volto a dimostrare il potere concesso direttamente dal Padre al Figlio, si conclude con una domanda posta da Gesù ai suoi interlocutori: *Jo.* 5.47 εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἑμοῖς ῥήμασιν πιστεύετε; ~ E 179-182: εἰ δ’ ἄρα κείνου / γράμμασιν οὐ πείθεσθε, τάπερ θεὸς ὤπασε κόσμῳ, / μάλλον ἀκηλήτοισι πόθεν δέξοισθε μενοιναῖς / ἄγραφον ἡμετέρων στομάτων ἄιοντες ἰωήν; Il legame tra la fine di un canto e l’inizio di quello successivo è quasi sempre perseguito da Nonno o facendo coincidere la conclusione dell’esametro con l’inizio del canto seguente o attraverso un richiamo logico-narrativo tra i due canti, come avviene in questo caso; il poeta dà vita così a un *carmen continuum*. Fra l’altro, il sapiente riutilizzo verbale e aggettivale che percorre tutta la *P.* obbedisce ad una complessa trama allusiva, che scorre sotterranea lungo tutto l’arco del poema e di ogni singolo canto. Per i *flashbacks* e *flashforwards* nella tecnica parafrastica cfr. Accorinti⁶, pp. 427ss.

¹⁵ E’ evidente che Marco non condivide la tradizione dell’evangelista Luca.

sponda orientale (Lc. 9.10). Ugualmente in Giovanni la situazione non è ben chiara, nonostante l'evangelista inserisca qualche indicazione ulteriore rispetto ai sinottici, come quella temporale (era vicina la Pasqua, v. 4) e la segnalazione che sul luogo era presente molta erba (v. 10)¹⁶. Egli non specifica da dove venga Gesù e neppure quale sia l'approdo; afferma soltanto che ha attraversato il mare dopo essersi allontanato da un altro luogo che, stando al racconto precedente (Jo. 5.18), farebbe pensare a Gerusalemme, città che tuttavia non può essere considerata come punto base per un attraversamento del lago¹⁷, senza contare che l'ambientazione geografica di Jo. 6 è molto diversa da quella di Jo. 5, poiché siamo in Galilea. Già dal breve quadro tracciato, è evidente come il sito del miracolo rimanga molto incerto¹⁸. Così, alcuni esegeti moderni ritengono che la preposizione *πέραν* in Jo. 6.1, pur indicando già a partire da Omero l'attraversamento del mare oppure di un braccio di un fiume da una riva all'altra (Il. 2.626; 24.752), in questo caso non comporti necessariamente una traversata dalla sponda occidentale a quella orientale, giacché potrebbe indicare anche l'estremità dell'ansa che il lago forma da Cafarnao a Tiberiade, ansa che si poteva percorrere a piedi o attraversare in barca; il miracolo sarebbe avvenuto in una zona non lontana da Tiberiade¹⁹. Del resto, in un lago quale quello di Genezaret, le cui sponde sono ricche di insenature, da qualunque punto si parta per raggiungere in barca un qualunque altro luogo della sponda non si può che *transfretare*²⁰. L'ἔρημος τόπος, verso il quale Gesù voleva condurre i discepoli, comprenderebbe un promontorio che si erge sul lago di Genezaret, circa tre chilometri a sud-ovest di Cafarnao, denominato Tell el-'Oremeh. A nord di Tell el-'Oremeh si distende la pianura di el-Taghba²¹ e poi il declivio del monte delle Beatitudini, mentre subito a sud, all'estremo nord della pianura di Genezaret, si trovava Betsaida di Galilea, il villaggio natio di Simon Pietro, di Andrea e di Filippo²². Questa localizzazione sembrerebbe trovare conferma in due importanti varianti ai versetti 1 e 23 del capitolo sesto

¹⁶ La vicenda del miracolo dei pani è narrata da tutti e quattro i vangeli: cfr. Mt. 14.13-21; Mc. 6.30-44; Lc. 9.10-17; Jo. 6.1-15. Mt. 15.29-39 e Mc. 8.1-10 raccontano anche una seconda moltiplicazione dei pani. Sul significato della moltiplicazione dei pani all'interno dell'attività di Gesù cfr. H. Clavier, *La Multiplication des Pains dans le Ministère de Jésus*, in K. Aland-F.L. Cross-J. Daniélou-H. Riesenfeld-W.C. van Unnik (edd.), *Studia Evangelica*, Berlin 1959, pp. 441-457.

¹⁷ Il testo giovanneo, infatti, menziona un passaggio da una all'altra riva del lago e non un viaggio da Gerusalemme in Galilea; non descrive neppure un viaggio di ritorno dalla Giudea alla Galilea, come avviene nei capitoli precedenti (cfr. Jo. 1.43; 4.3.43). Cfr. Mateos-Barreto, p. 288; Schnackenburg, II, p. 19.

¹⁸ Per il problema del luogo del miracolo si rinvia ai singoli commentari disponibili. Vd. comunque S.H. Smith, *Bethsaida via Gennesaret: The Enigma of the Sea-Crossing in Mark 6,45-53*, in «Biblica» 77, 1996, pp. 349-374; Godet, II, pp. 2-4; H.B. Swete, *Commentary on Mark*, Grand Rapids 1977, p. 136; C. Mazzucco, *Il viaggio a Betsaida dei discepoli di Gesù (Mc. 6,45-8,22)*, in *Voci di molte acque. Miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino 1994, pp. 305-321.

¹⁹ Cfr. Léon-Dufour, II, pp. 101-102; Brown, I, pp. 300 e 333.

²⁰ Cfr. G. Pace, *La prima moltiplicazione dei pani. Topografia*, in «Bibbia e Oriente» 21, 1979, pp. 85-91. Secondo lo studioso (p. 87) intendere questo verbo in senso restrittivo come significante esclusivamente l'andare dalla sponda occidentale a quella orientale e viceversa, sarebbe del tutto arbitrario.

²¹ Sul fatto che la tradizione e le testimonianze archeologiche vi abbiano collocato il miracolo dei pani cfr. *infra*.

²² Fra gli studiosi che collocano, sulla base delle varianti testuali di Jo. 6.1 e 23, l'evento sulla riva occidentale, cfr. M. Mees, *Sinn und Bedeutung westlicher Textvarianten in Joh 6*, in «BZ» 13, 1969, pp. 244-251; F. Neirynek avec la collaboration de J. Delobel-T. Snoy-G. Van Belle-F. Van Segbroeck, *L'évangile de Jean. Examen critique du commentaire de M.-E. Boismard et A. Lamouille*, in «ETL» 53, 1977, pp. 363-478, in part. p. 397. M.E. Boismard, *Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième Évangile*, in «RBi» 60, 1953, pp. 347-371, in part. pp. 359-371, situa il miracolo su qualche monte vicino a Tiberiade. Furrer (K. Furrer, *Das Geographische im Evangelium nach Joannes*, in «ZNW» 3, 1902, pp. 257-265, in part. pp. 261-263) e Kundsins (K. Kundsins, *Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium: eine Untersuchung*, Göttingen 1925, pp. 30-34) indicano la terrazza di Qarn-Hattin, che domina la vasta depressione di wadi el Hamam, mentre altri pensano a el-Taghba (D. Baldi, *Il problema del sito di Bethsaida e delle moltiplicazioni dei pani*, in «Liber Annuus» 10, 1959-1960, pp. 120-146; B. Bagatti, *Dove avvenne la moltiplicazione dei pani?* in «Salmanticensis» 28, 1981, pp. 293-298; A. Niccacci, *Archeologia e Nuovo Testamento: Cafarnao e Tabgha*, in *Ateismo e Bibbia*. Atti del XIII Convegno Biblico Italiano Franciscano, Verona, 23-28 settembre 1985, Assisi 1988, pp. 329-353).

giovanneo. Infatti, accanto alla frase ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος (Jo. 6.1), accolta dagli editori in quanto trasmessa dalla maggior parte dei testimoni, alcuni codici e lo stesso commentario di Crisostomo inseriscono εἰς τὰ μέρη, «nei dintorni di Tiberiade»²³, dove l'aggiunta ha l'intento di sanare la difficoltà dei due genitivi consecutivi iniziali e di localizzare inequivocabilmente lo scenario della moltiplicazione nei dintorni di Tiberiade; Cristo si sarebbe recato al di là del mare nei pressi di Tiberiade e qui avrebbe operato il miracolo dei pani²⁴. Allo stesso modo, al versetto 23 altri testimoni non fanno riferimento alla distanza che intercorre fra Tiberiade e il luogo della moltiplicazione²⁵, ma segnalano la vicinanza della città rispetto al sito del prodigio²⁶. Accettando queste varianti il miracolo viene collocato senza ombra di dubbio sulla sponda occidentale e, secondo Boismard, se da un lato offrono il vantaggio di mettere Jo. in accordo implicito con gli altri due sinottici, Marco (6.31ss.) e Matteo (14.13ss.), dall'altro contraddicono quanto espresso da Luca (9.10), che colloca la moltiplicazione a Bethsaida; per questo motivo sarebbero state sostituite ed eliminate nel corso della trasmissione del testo evangelico di Jo²⁷. Secondo altri studiosi invece l'espressione «al di là del mare» andrebbe interpretata nel suo significato più letterale e farebbe riferimento a uno spostamento dalla riva occidentale a quella orientale, proprio come racconta Lc. 9.10-17; inoltre la riva orientale appare meno popolata e dunque più conforme al racconto sinottico (cfr. Mc. 6.31 εἰς ἔρημον τόπον)²⁸. In questo caso il luogo sarebbe da individuare nel territorio della Gaulanitide, nei pressi di Hirbet el 'Arag e Giuliade. Le varianti dei versetti 1 e 23 del testo giovanneo sarebbero nate per ovviare all'accostamento dei due genitivi iniziali e per dare un luogo definitivo al prodigio²⁹.

Non sovengono in aiuto le esegesi antiche, perché nel commentare l'episodio non specificano di quale riva si tratti; sottolineano soltanto la necessità da parte di Cristo di allontanarsi dai Giudei e di recarsi dall'altra parte del mare, facendo così assumere alla traversata un valore simbolico³⁰. E' soltanto a partire dal IV sec. che nelle testimonianze dei pellegrini viene fatta menzione del luogo del miracolo. Questi resoconti pongono l'evento sulla riva occidentale nei pressi di el-Taghba³¹ e dal IX secolo viene collocata sulla medesima

²³ Fra i codici evangelici segnaliamo almeno: D Θ 892 1009 1230 1253 b d e r¹ georg., mentre per Crisostomo cfr. PG 59, 239. Il testo dunque sarebbe: ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας εἰς τὰ μέρη τῆς Τιβεριάδος.

²⁴ Secondo questa lezione, Gesù in precedenza sarebbe trovato sulla sponda opposta a Tiberiade e poi si sarebbe diretto nei pressi di questa città. Per recarsi a Cafarnao, la sera, i discepoli, dovranno riattraversare il lago, poiché Cafarnao è situata a settentrione di Tiberiade.

²⁵ La lezione offerta dalla maggior parte dei testimoni, nonché accettata dagli editori, è: ἄλλα ἦλθεν πλοίαρια ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον.

²⁶ Per questa lezione dei codici e per ulteriori informazioni cfr. commento al v. 95.

²⁷ Cfr. Boismard, *Problèmes de critique textuelle* cit., pp. 362-364.

²⁸ Cfr. Dalman, pp. 215-247; Schnackenburg, II, p. 31.

²⁹ Cfr. Schnackenburg, II, pp. 31-32.

³⁰ Cfr. e.g. Cyr. Al. 433B-439D; Theod. Her., fr. 23 Reuss, p. 71.

³¹ Cfr. Hier., *Ep.* 108.13.5 (CSEL 55, 323 = n° 400, ELS, p. 275): *cito itinere percucurrat Nazaram, nutriculam domini, Canan et Capharnaum, signorum eius familiares, lacum Tiberiadis navigante domino sanctificatum et solitudinem, in qua multa populorum milia paucis saturata sunt panibus et de reliquiis vescentium repleti sunt cophini duodecim tribuum Israhel*; *Ep.* 46.13.3 (CSEL 54, 344 = n° 401, ELS, p. 276): *pergemus ad Itabyrium... Inde ad mare veniemus Gennesareth et de quinque et septem panibus videbimus in deserto quinque et quattuor milia hominum saturata*; Egeria (n° 412, ELS, p. 281). Si tratta di un passo riportato da Pietro Diacono, che per redigere il suo *Liber de locis sanctis*, attinse all'*Itinerarium Egeriae*; il suo testo è edito in *Itineraria et alia geographica*, CCL 175, Turnhout 1958, pp. 93-103): *Non longe [a Capharnaos] autem inde cernuntur gradus lapidei super quos Dominus stetit*; Arculfo (n° 404, ELS, p. 276): *In quo (luogo della moltiplicazione) nulla cernuntur aedificia quasdam solummodo columnas paucas Arculfus aspexit lapideas super marginem illius fonticuli iacentes, de quo illi eadem biberunt, ut fertur, die, qua Dominus esurientes eos tali refectioe recreavit. Qui videlicet locus citra mare Galilaeae, respiciens civitatem Tiberiadem ab australi plaga sibi occurrentem*. Per altre testimonianze cfr. Baldi, *Il problema del sito di Bethsaida* cit., pp. 144-146.

sponda, a bordo del lago, anche l'apparizione di Gesù ai discepoli (*Jo.* 21.1)³². Gli scavi condotti a el-Taghba nel 1932 hanno riportato alla luce una basilica a tre navate, costruita su una precedente, il cui significato sembra certo giacché tra l'altare e l'abside vi è un grandioso mosaico del V-VI sec. che raffigura una cesta piena di pani con due pesci all'orlo³³. Sul luogo in cui si venerava il miracolo fu dunque innalzata una chiesa commemorativa con al centro una pietra, trasportata però da altrove, sulla quale Gesù aveva benedetto i cinque pani. Nessun accenno al miracolo, sia della prima sia della seconda moltiplicazione, ricorre indicato presso la riva orientale. Addirittura Gerolamo e la Vita di S. Elena ricordano anche la seconda moltiplicazione nelle vicinanze di el-Taghba non da tradizione, ma da speculazione personale³⁴. D'altra parte, l'ubicazione sulla riva occidentale può ascrivere alla necessità pratica di fornire ai pellegrini la possibilità di contemplare il sito della moltiplicazione dei pani, visto che per l'epoca, sebbene il lago di Tiberiade non sia molto esteso, era comunque abbastanza difficile recarsi sull'altra sponda.

All'interno di questa complicata situazione che costituisce tuttora una *crux* per gli esegeti moderni, Nonno dal canto suo sembra aver collocato il miracolo sulla sponda orientale. Ciò pare confermato prima dai vv. 84-86, dove il poeta specifica che il giorno dopo il miracolo, quando il sole sorge e indora la vicina roccia di Tiberiade, la folla si trova sulla riva opposta rispetto alla Τιβερηϊς πέτρη, dunque parebbe far riferimento a quella orientale³⁵, e poi dai vv. 94ss. nei quali, distaccandosi dalla *Vorlage*, che in verità offre anch'essa problemi di interpretazione³⁶, presenta la folla rifocillata nell'atto di ritornare, probabilmente a piedi così come si era mossa inizialmente (v. 12), verso Tiberiade per munirsi di barche e subito pronta a solcare il mare *fino al luogo* del miracolo dei pani; la specificazione che si mossero da Tiberiade e ἤλυθον ἐγγύθι χώρου (v. 95) dove (ὄπη, v. 96) era avvenuta la refezione, sembra proprio fare riferimento alla riva orientale, che implica appunto, stando alla maggior

³² I pellegrini nei loro resoconti affermano di aver visto prima la radura solitaria dove Cristo moltiplicò i cinque pani e poco oltre, sul bordo del lago, il luogo dove apparve ai discepoli; in queste fonti i due avvenimenti, nonché la loro localizzazione, sono associati: cfr. - S. *HELENAE ET CONSTANTINI VITA*, mss. X-XI sec. (n° 407, ELS, p. 279): 1. κάκειθεν πάλιν ἀπάρασα καὶ εἰς καστέλλιον τι ἐλθοῦσα σύνεγγυς τοῦ προρρηθέντος σταυροῦ ἐν ᾧ ἔστι βρύσις μεγάλη, τὸ λεγόμενον ἐπάπτηγον, ὅπου ἐποίησε τὸ θαῦμα ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς ἡμῶν τῶν πέντε ἄρτων καὶ τῶν δύο ἰχθύων, ναὸν ἀνέστησε θαυμαστότατον, κάκειθεν ἀπῆλθεν εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Τιβεριάδος καὶ εὐρούσα τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐπέστη τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀλιεύουσιν, ὅτε ἦν ἡ ἀνθρακία καὶ τὸ ὀψάριον ἐπικείμενον μετὰ τοῦ ἄρτου, ἐν ᾧ καὶ ἔλαβεν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἔφαγε σὺν αὐτοῖς; - *COMMEMORATORIUM DE CASIS DEI* datato 808 (n° 405, ELS, p. 277): 1. *supra ma]re Tiberiadis monasterium, quod vocatur Heptapegon, ubi Dominus satiavit populi sui [i quinque panibus et duobus] piscibus quinque milia; ibi sunt monachi x. 2. Item iuxta mare ecclesia, quam vocant duodecim thronorum, et ibi fuit Dominus cum discipulis suis; ibi est mensa, ubi cum illis sedit; ibi sunt presbyter I, clerici II;* - *EPIPH. MONACHUS IX* sec. (n° 406, ELS, p. 278): 3. Καὶ πρὸς δύσιν τῆς Γαλιλαίας μέχρις ὥρας ἕκτης ἀπέρχη εἰς τὸ λιβάδιον, ἔνθα ἀκεκλίθη ὁ λαός, καὶ δέδωκεν ὁ Χριστὸς τοὺς πέντε ἄρτους. Ἔστι δὲ τὸ λιβάδιον ἀναμέσον τῆς λίμνης Γενησαρέτ, καὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος. Καὶ πρὸς δύσιν τοῦ αὐτοῦ λιβαδίου ἐστὶ μοναστήριον, ἐν ᾧ τόπω ἐλάλησεν ὁ Χριστὸς τῇ Σαμαρείτιδι καὶ εἰς τὴν αὐτὴν θάλασσαν εἰς τὸν αἰγιαλὸν ἐστὶν ἐκκλησία, ἔνθα ἴσταται ὁ Χριστὸς. Ἐν ᾧ καὶ ἡ ἀνθρακία, καὶ τὸ ὀψάριον. Vd. in merito H. Senès, *Heptapegon-Tabula-Tabgha*, «Estudios Eclesiásticos» 34, 1960, pp. 873-881, mentre per la definizione del luogo del miracolo dei pani, el-Taghba, come *Mensa Domini* cfr. commento al v. 35. Secondo J. Wilkinson, *Egeria's Travels to the Holy Land. Newly translated with supporting documents and notes*, London 1971, p. 200, nt. 6, la prima localizzazione assegnata al sito della moltiplicazione presso Taghba potrebbe essere stata quella del banchetto, a cui Cristo risorto prese parte con i discepoli (*Jo.* 21.1-13). Vd. anche Maraval, p. 295.

³³ Cfr. Schneider¹, pp. 11-40 relative alla basilica, mentre pp. 52-79 per i mosaici ivi rinvenuti.

³⁴ Cfr. Hier., *Ep.* 46 (CSEL 54, p. 344 = n° 401, ELS, p. 276 cit. *supra*); S. *HELENAE ET CONSTANTINI VITA* (n° 407.1, ELS, p. 278): περίξ δὲ τῆς Τιβεριάδος εἰσὶ ταῦτα: τὸ λεγόμενον δωδεκάθρονον, ὅπου ἐκαθέζετο ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς ἡμῶν καὶ ἐδίδασκεν, ἐν ᾧ καὶ ἐπλήθυνε τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ ἔθρεψε τοὺς τετρακισχιλίους).

³⁵ «Ma quando, tingendo di porpora la vicina roccia di Tiberiade, / l'alba apparsa all'orizzonte cominciò a segnare ciò che rimaneva dell'oscurità, / la folla che era rimasta al di là del mare ghiaioso, / notò [...]». Vd. commento ai suddetti versi.

³⁶ Già i versetti di *Jo.* 6.22-24 presentano numerose difficoltà, per via dei numerosi spostamenti della folla. Vd. e.g. il contributo di Roberge.

parte dei codici del vangelo, una certa distanza da Tiberiade³⁷. Poiché non trova qui Cristo, si dirige verso Cafarnao, designata come ἀντιπέρην (v. 103), ossia opposta alla riva orientale. La distinzione degli spostamenti di *Jo.* 6 fra (a) il sito della moltiplicazione dei pani e (b) la sponda antistante, Cafarnao, dove approdano i discepoli dopo la tempesta, è in effetti ben connotata da Nonno attraverso specifiche determinazioni locali: la regione della moltiplicazione (a), la riva orientale, è qualificata con πέρην: v. 1 πέρην Τιβερηίδος ἄλμης; v. 86 λαὸς ἐυκροκάλοιο πέρην ἀντώπιδος ἄλμης, mentre Cafarnao attraverso ἀντιπέραια, ἀντικέλευθος, ἀντιπέρην: v. 65 γαῖαν ἐς ἀντιπέραια ἐπορθμεύοντο μαθηταί; v. 93 γαῖαν ἐς ἀντικέλευθον ἐναυτίλλοντο μαθηταί; v. 103 ἀντιπέρην εὐρόντες (scil. la folla) ἀσιγήτοιο θαλάσσης. Se la ricostruzione fatta cogliesse nel segno, allora la *P.* sarebbe la prima fonte che ci testimonierebbe già nel cristianesimo antico la collocazione del miracolo sulla riva orientale, così che l'importanza storica dell'intero poema crescerebbe ulteriormente³⁸. Per trovare l'esplicita ubicazione della prima moltiplicazione su tale sponda, bisogna aspettare il XVI-XVII secolo allorché I. Cotovico (1598) e F. Quaresmi (1626) ivi collocano il miracolo³⁹. Nonno, dunque, sembra distaccarsi dalla tradizione antica, visto che pare aver individuato sulla riva orientale - forse anch'egli nei pressi di Hirbet el 'Arag' e Giuliade dove si estende una regione piana, irrigua e fertile e, accanto ad essa, una regione montuosa e desertica⁴⁰ - quell'ἔρημος τόπος in cui Cristo compie il miracolo.

Da una lettura attenta del canto è evidente come il parafraste per mezzo di una costante aggettivazione fornisca una descrizione del luogo molto più ricca rispetto a quella, pressoché inesistente, desumibile dallo stesso vangelo. In un luogo solitario (v. 6 ἐρημάδα πέζαν ὀδεύων), si trova un χόρτος ἀπείριτος (v. 31) circondato da una ricca e verde vegetazione (v. 48 ἀπὸ χλοεροῖο δὲ χόρτου), dove i commensali sono distesi ἐπ'εὐπετάλοιο τραπέζης (v. 35), in una regione collinosa (v. 6 δαπέδου λοφόεντος) e dalla folta boscaglia (v. 10 δι'εὐδένδροιο δὲ λόχμης)⁴¹. In realtà, non si tratta di una descrizione fantasiosa⁴², perché Nonno, pur avendo collocato il miracolo sulla riva orientale, potrebbe comunque essere stato influenzato dai resoconti dei pellegrini, che a partire dal IV secolo menzionano la ricchezza di vegetazione del luogo della moltiplicazione dei pani, facendola diventare un tratto peculiare e sempre presente: la prima è Egeria (n° 412, ELS, p. 281, riportato da Pietro Diacono): *Ibidem vero super mare est campus herbosus, habens foenum satis et arbores palmarum multas*, seguita dall'Anonimo Piacentino nel 570 (n° 403, ELS, p. 276): *extensa campania, oliveta et palmeta* e da Arculfo nel 670 (n° 404, ELS, p. 276): *Ad quem locum noster saepe memoratus*

³⁷ Per ulteriori dettagli cfr. commento ai vv. 94-95.

³⁸ Non sarebbe un esempio limitato, perché anche nella scena delle crocifissione (T 91-97), il poeta sembra essere il *primo* a menzionare tre soli chiodi, forse influenzato dall'autopsia della Santa Sindone o di una sua antenata, conservata ad Edessa: cfr. Livrea-Accorinti, pp. 262-278. Ritengo che non sia condivisibile il giudizio formulato da G.D. Fee, *The Text of John in the Jerusalem Bible: a Critique of the Use of Patristic Citations in New Testament Textual Criticism*, in «JBL» 90, 1971, pp. 163-173, in part. pp. 167-168 sul valore della *P.*: «Nonnus' text simply cannot be used as a *primary* source for the recovery of the text of John, especially for a short text. Two things militate against it: 1) it is a *paraphrase* in the fullest sense of that word; scarcely a word recalls the actual language of John itself. 2) It is a *metrical paraphrase*, which means that many of his "omissions" may very well be in the interest of meter».

³⁹ Cfr. Iohannes Cotovicus (n° 429, ELS, p. 292): 3. *Montem quoque ultra mare ex vico Bethsaida conspicias licet, in quem Christus cum discipulis a praedicatione fessus secessit, ac cum ab Apostolis, ut multitudinem sequentem abire sineret, moneretur, quo sibi quisque commodius, imminente iam vespere, in vicinis villis de cibo prospiceret, misericordia motus [...] quinque panibus ac duobus piscibus, benedictione divina multiplicatis, saturavit*; P. Franciscus Quaresmi (n° 430, ELS, p. 293): 2. *prius miraculum quinque panum fecit Jesus ultra sive trans mare Galilaeae in ejus plaga orientali*.

⁴⁰ E' chiaro che, data la difficoltà, non è possibile fornire una soluzione univoca ma avanzare soltanto delle possibilità.

⁴¹ L'amore per la descrizione, ricca fra l'altro di particolari e colori, rientra nel gusto tardoantico. Su ciò cfr. *infra*, cap. I.6.

⁴² Così è apparso lo scenario a De Stefani¹, p. 293: «si vede che il χόρτος πολὺς è reso con χόρτος ἀπείριτος e, poco dopo, col più fantasioso εὐπετάλοιο τραπέζης / μηκεδανής».

pervenit Arculfus, cuius herbosus et planus campus, ex qua die in eo Salvator quinque milia quinque panibus et duobus piscibus saturavit, numquam aratus est. Il poeta avrebbe potuto operare una «conflatio»⁴³ e pensare che un simile scenario fosse presente anche sull'altra riva; probabilmente una siffatta ambientazione doveva apparire maggiormente incisiva per un personaggio come Nonno, consapevole di che cosa significasse un panorama spoglio di vegetazione, animato anche da un solo filo di verde⁴⁴. Pur non collocando espressamente il prodigio su una delle due rive, Teodoro di Mopsuestia nel suo commento dedica alcune righe alla situazione geografica e climatica del luogo dei pani: *locus ubi sedebant illis amoenus erat, atque opportunum tempus. Nam Nisan erat, quando terra solet ornari germinantibus herbis, praecipue in regione prae aliis calidiore*⁴⁵. Lo stesso Gioenco nella sua riscrittura del vangelo di Matteo ricrea per il prodigio dei pani uno scenario ricco di verzura: *frondosaque latet secretae vallis in umbra* (3.72)⁴⁶. Dunque, lo scenario del *locus amoenus* per il miracolo dei pani⁴⁷, sia che si tratti della riva occidentale sia di quella orientale, si presenta come una descrizione *topica*⁴⁸, in linea fra l'altro con le profezie sull'avvento dell'era messianica, che fanno riferimento a una radura verdeggiante ricca di flora: cfr. *Is. 32.15 καὶ ἔσται ἔρημος ὁ Χερμελ, καὶ ὁ Χερμελ εἰς δρυμὸν λογισθήσεται.* Allorché spiega l'azione di sedersi sull'erba da parte della folla, che assisterà al miracolo dei pani, Cirillo cita il *Salmo 22.1-2 LXX (Il Signore è mio pastore e nulla mi mancherà; mi fa riposare sui verdi pascoli)* e il passo di *Cant. 5.1*⁴⁹, evocando così uno scenario messianico⁵⁰. Lo stesso Romano il Melode, *Hymn. 24.18.5*, afferma che Cristo trasformerà la località desertica, in cui Egli si trova con i discepoli e con la folla, in un luogo ricco di frutti: *καὶ δείξω ὡς Θεὸς / καρποφόρον τὴν ἔρημον.* Allo stesso modo nella *P.* i convenuti mangiano immersi nella lussureggiante verzura

⁴³ La vista di un campo erboso a el-Taghba diventerà un elemento costante nei resoconti dei pellegrini, anche nei secoli successivi: cfr. e.g. Daniel Abbas 1106 (n° 410, ELS, p. 280): *De l'endroit où le Christ rassasia cinq mille hommes. Cet endroit et situé dans une plaine ouverte d'herbes et c'est là que Christ rassasia cinq mille hommes*; Theodoricus 1172 (n° 413, ELS, p. 282): *Hinc amoenissima et fertilissima occurrunt campestria*; Frate Francesco Suriano 1485 (n° 426, ELS, p. 289): *et è cosa meravigliosa che quel campo e prato nulla altra cossa produce che fieno in sino al di presente.*

⁴⁴ In conformità all'immaginario cristiano dei primi secoli, la pellegrina Egeria per esempio durante il suo *iter ad loca sancta* è attratta dalle immagini edeniche, quelle di giardini verdeggianti e ricchi di acque, in cui il Paradiso terrestre di *Genesi* si fonde con la prospettiva della beatitudine eterna, il *refrigerium*. Nella desolazione dei luoghi, i giardini verdeggianti frutto della fatica dei monaci sembrano dei veri e propri miracoli agli occhi di Egeria (*Itinerarium* 3.6), proprio come le vigne nella terra di Gessen, dove ella ammira vigne che danno vino e quelle che danno balsamo e in mezzo a frutteti, campi ben coltivati e giardini bellissimi (*Itinerarium* 9.4). La particolare attenzione che Egeria dedica ai giardini, alle acque, a tutti i luoghi ameni è stata ben messa in evidenza da F. Cardini, *Egeria la pellegrina*, in F. Bertini (a cura di), *Medioevo al femminile*, Roma-Bari 1989, pp. 24-26.

⁴⁵ Cfr. Theod. Mops., p. 94.10-13 Vosté.

⁴⁶ Vd. anche Juvenc. 1.130 *exhinc secretis in vallibus abdita semper* (= *Lc.* 1.80); 1.309 *Zachariae suboles desertis vallibus omnes*; 1.314 *vox late resonat desertis vallibus amplas* (= *Lc.* 3.4). Giustamente J.M. Poinssotte, *Juvencus et Israël. La représentation des Juifs dans le premier poème latin chrétien*, Paris 1979, a p. 103 nota: «Juvencus transforme systématiquement le “désert” évangélique en une vallée écartée, en hommage sans doute à la fameuse vallée du Tempé, dont il privilégie, pour les besoins du récit, tantôt un aspect, la solitude, tantôt un autre, la fraîcheur ombreuse, ce qui fait d'une vallée de Palestine probablement imaginaire un très classique *locus amoenus*».

⁴⁷ Del resto, fin dalla letteratura antica il contesto bucolico e agreste è sede privilegiata del banchetto e luogo d'incontro tra l'umano e il divino. Sulla raffigurazione amena del luogo del miracolo dei pani anche nell'arte cfr. *infra*, cap. I.6.

⁴⁸ Su questo *topos* vd. R.E. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern-München 1973⁸, pp. 226ss. In un diverso contesto, la strada descritta da Ausonio nella *Mosella*, da Magonza a Treviri, è solitaria e si addentra in una regione boscosa: vv. 5-6 *unde iter ingrediens nemorosa per avia solum / et nulla humani spectans vestigia cultus.*

⁴⁹ «Sono entrato nel mio giardino, mia sorella sposa, ho raccolto la mia mirra col mio balsamo; ho mangiato il mio favo col mio miele, ho bevuto il mio vino col mio latte. Mangiate, amici, bevete e inebriatevi, o cari! ».

⁵⁰ Cfr. Cyr. Al. 453B-C.

del luogo ameno e potranno prendere parte a quel banchetto, chiara anticipazione di quel futuro festino messianico, prospettato da Cristo nel discorso di Cafarnao⁵¹.

1.1.2 Il miracolo (*Jo. 6.5-15 ~ vv. 10-61*)

A differenza della narrazione sinottica, dove sono i discepoli vista l'ora tarda e il luogo solitario a chiedere a Gesù di congedare i presenti e offrire a questi ultimi del cibo, in Giovanni è il Maestro stesso a prendere l'iniziativa di voler saziare la folla, domandando a Filippo dove potranno trovare il nutrimento necessario⁵². La crucialità della *quaestio*, recepita da Nonno dal momento che ha conservato πόθεν al v. 14⁵³, viene prospettata anche nella *P.* a Filippo con lo scopo di mettere alla prova (v. 16 ἐπειρήτιζε) la sua fede. Tuttavia, il discepolo, non essendo illuminato dalla grazia divina (v. 16 ἀγνώσσαντος... Φιλίππου), non comprende che ciò che è impossibile all'uomo è possibile a Dio: saziare la numerosa folla anche con pochissimo cibo. La soluzione tutta materiale di Filippo non manca di essere fatta risaltare da Nonno: per questa folla innumerevole come i granelli di sabbia, 200 denari non sono sufficienti per comprare il giusto pane, in modo che ciascuno abbia una porzione di cibo (vv. 19-21). Sullo stesso piano viene collocata la soluzione prospettata da Andrea. Il discepolo si chiede che cosa potranno fare cinque pani e due pesci divisi tra una moltitudine così numerosa (vv. 27-28). Entrambi concepiscono la realtà κατὰ μέρος, ignari che quella parte di cibo che vogliono offrire ai presenti è simbolo del *corpus Christi*, in grado di soddisfare i bisogni di tutti i convenuti⁵⁴.

La notazione giovannea dei circa cinquemila individui, mossi al seguito di Gesù (*Jo. 6.10*), viene enfatizzata da Nonno in modo da far risaltare ulteriormente la straordinaria numerosità di questa folla: tanto numerosa (v. 15 ἀνδράσι τοσσατίοισιν) che è infinita (v. 11 ἄσπετον, ἄλλον ἐπ' ἄλλω), incalcolabile come i granelli di sabbia (v. 19) e costretta a stare unita in stretta mescolanza (v. 28 σύζυγι λαῶ)⁵⁵. Il culmine della rappresentazione viene toccato ai vv. 31-32: ἀμφιλαφῆς δὲ / σύμπλοκος ἔσμός ἔην ὁμοδόρπιος, a tal punto che anche il χόρτος ἔ ἀπείριτος. In realtà, il poeta non si sofferma soltanto sul particolare della numerosità, ma sembra tentare anche una velata descrizione di questi commensali. Costoro seguono a piedi Gesù (v. 12 λαὸν ὁδίτην), parlano lingue diverse (v. 28 πολυγλώσσῳ ... λαῶ) e, ammassati in stretta mescolanza, si presentano sotto vari aspetti (v. 33 πολυειδέες). E' difficile sottrarsi dal pensare che dietro siffatti elementi nella riscrittura nonniana non agisca un riferimento agli stranieri e ai pellegrini, presentati spesso come una grande folla, incalcolabile per la numerosità⁵⁶, caratterizzata dalla lontana e diversa provenienza⁵⁷ e spinta

⁵¹ Cfr. commento al v. 133.

⁵² Cfr. *Mt.* 14.15; *Mc.* 6.35-36; *Lc.* 9.12. In *Jo.* 6.5 Cristo chiede a Filippo: πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους, ἵνα φάγωσιν οὗτοι;

⁵³ Cfr. commento *ad locum*.

⁵⁴ Si veda quanto proferito da Filippo al v. 21 (ὄφρα κε βαίον ἕκαστος ἔχη μέρος) e da Andrea ai vv. 27-28 (ἀλλὰ τί ρέξει / ταῦτα πολυγλώσσῳ μεμερισμένα σύζυγι λαῶ;). Vd. inoltre i relativi commenti.

⁵⁵ Sulla numerosità come elemento tipico nella moltiplicazione dei pani e nelle descrizioni dei pellegrini cfr. commento al v. 11.

⁵⁶ Cfr. e.g. *Vit. Mel.* 34 (SC 90, p. 192) ὡς δὲ ἤκουσαν περὶ αὐτοῦ οἱ μακάριοι, φιλάγιοι ὄντες σφόδρα, ὠρμησαν εὐθέως ἐπὶ τὴν ψυχοφελῆ αὐτοῦ συντυχίαν, καὶ διὰ τὸ πολὺ πλῆθος καὶ ἄφατον πρὸς αὐτὸν εἰσιέναι διεσπάρησαν ἀπ' ἀλλήλων. Καὶ εἰσελθὼν πρῶτος σὺν τῷ ἀπείρῳ ὄχλῳ ὁ μακαριώτατος αὐτῆς ἀδελφός, ἠπείγετο εὐλογεῖσθαι ὡς ἐξιέναι [...] καὶ μετὰ πολὺν ὄχλον εἰσήλθεν; Prudent., *Perist.* 5.333-336 *coire toto ex oppido / turbam fidelem cerneret, / mollire praefultum torum, / siccare cruda vulnera; 391 quod plebs gregalis excolat.* Teodoreto di Ciro, *Hist. eccl.* 26.12, narra che una tribù di nomadi, i beduini, venne a più riprese presso Simeone il vecchio, il quale risiedeva su una colonna, in gruppi di duecento, trecento e mille persone.

⁵⁷ Cfr. Prudent., *Perist.* 1.10-13 (pellegrini a Calahorra per i SS. Emeterio e Chelidonio) *exteri nec non et orbis huc colonus advenit, / fama nam terras in omnes percucurrit proditrix / hic patronos esse mundi, quos precantes*

a mettersi in viaggio da un vivo desiderio di vedere i luoghi santi o monaci famosi. All'origine del pellegrinaggio si colloca, infatti, la distanza tra il luogo di origine di chi compie il viaggio e la tappa finale; in latino *peregrinus* indica colui che si allontana dal proprio paese e vive lontano e da straniero in un altro luogo, concetto espresso in greco attraverso termini quali *πάροικος*, *ἀποδημία*, *ἐκδημία*, *ξένος* e *ξενιτεία*⁵⁸. Che nella *P.* dietro questa folla del miracolo dei pani si possa nascondere un riferimento a popoli di diversa provenienza, non è del tutto improbabile⁵⁹. E' significativo che già in *Mc.* 6.33 la gente, messasi in cammino per seguire a piedi Gesù, provenga da tutte le città (*πολλοί, καὶ πεζῆ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον*), una notazione tesa ad enfatizzare la numerosità nonché la lontananza dei convenuti, così come nel racconto della seconda moltiplicazione l'evangelista afferma espressamente che la folla contiene anche persone provenienti da lontano⁶⁰, definite esplicitamente *straniere* nella prima e nella seconda riscrittura del miracolo presente nei *Centoni omerici*⁶¹. In Nonno si tratta di un'immensa folla, proveniente da lontano⁶². Non bisogna dimenticare che a partire dal IV sec. il pellegrinaggio cristiano vive un momento di primaria importanza e numerose fonti attestano la presenza di una folla di pellegrini nei luoghi santi, nell'Egitto e nella stessa Panopoli⁶³. Informazioni utili in merito all'afflusso di gente in Terra Santa da ogni parte del mondo provengono dalla *Dimostrazione evangelica* di Eusebio di Cesarea, nella quale lo scrittore nota la presenza di numerosi pellegrini, originari di luoghi diversi⁶⁴; ugualmente Cirillo di Gerusalemme nelle sue *Catechesi* ricorda che nel giorno di Pentecoste molti sono i pellegrini ivi riuniti, *Cat.* 17.16 (PG 33, 988C): οὐ γὰρ νῦν ἐνταῦθα ἤρξαντο τῶν ξένων πλήθη συναθροίζεσθαι πανταχόθεν, ἀλλ' ἔκτοτε. Un vivo spaccato è offerto da Gerolamo nell'*Ep.* 46.10 (CSEL 54, 339-340), in cui dimostra come nel IV secolo Gerusalemme fosse ormai una realtà ricca anche dal punto di vista culturale per la presenza di numerosi pellegrini da ogni parte della terra, arrivati per contemplare i luoghi santi; tante etnie e tante lingue diverse accomunate però da un'unica religione: «[...] quo hoc adseramus vel maxime, eos, qui in toto orbe sunt

ambient; 11.191-192 (pellegrini a Roma) *conglobat in cuneum Latios simul ac peregrinos / permixtim populos religionis amor*. Vd. S. Costanza, *Il catalogo dei pellegrini: confronto di due tecniche narrative* (Prud. Per. XI 189-213; Paolino di Nola Carm. XIV 44-85), in «BStudLat» 17.2, 1977, pp. 316-326.

⁵⁸ Infatti, in latino *peregrinus* designa una categoria giuridica, quella di chi viene di fuori, dello straniero che, nonostante abiti in un luogo o in una città, non ne possiede la cittadinanza, non è *civis* e non può far valere i diritti che ne derivano; il termine *πάροικος* designa nel greco classico colui che non ha la cittadinanza di un paese o di una città, pur abitando e godendo di alcuni diritti che gli sono stati concessi, generalmente dietro pagamento e avendo una certa protezione da parte della comunità in cui si trova. Per alcune osservazioni sul lessico del pellegrinaggio cfr. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirchen*, Münster 1950, pp. 7-11; C. Mango, *The Pilgrim's motivation*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie* (Bonn, 22-28 september 1991), Münster 1995, pp. 2-3.

⁵⁹ Un possibile riferimento ai pellegrini nella *P.* è stato già accennato da De Stefani *ad A* 99, p. 172; Agosti *ad E* 6, pp. 294-295; Greco *ad N* 56, pp. 112-114.

⁶⁰ Cfr. *Mc.* 8.3 καὶ τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ἦκασιν.

⁶¹ Cfr. *I HC Quattuor milia (et quingenti) saturantur* 1187: πολλοὶ δὲ ξεῖνοι ταλαπεῖριοι ἐνθάδ' ἴκοντο (= *II HC Quattuor milia saturantur* 1138). Per la genesi e la paternità delle varie redazioni (*I HC* = Eudocia) vd. Schembra, pp. CXXXIII ss.

⁶² Cfr. v. 12 ἐπήλυδα λαὸν ὀδίτην e commento *ad locum*.

⁶³ Cfr. Kötting, *Peregrinatio religiosa* cit., dove alle pp. 83ss. tratta del pellegrinaggio in Terra Santa, mentre alle pp. 188ss. di quello in Egitto; AA.VV., *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'Occident Médiéval*, Paris 1973, con un saggio di G. Siebert, *Réflexions sur la notion de Pèlerinage dans la Grèce antique*, pp. 31-53; E.D. Hunt, *Holy Land and Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982; Maraval, pp. 63-80 (Palestina); pp. 81-84 (Egitto); E. Giannarelli (a cura di), Egeria, *Diario di viaggio*, Milano 1992, pp. 9-22; Ead., *Il pellegrinaggio al femminile nel cristianesimo antico: fra polemica e esemplarità*, in M.L. Silvestre-A. Valerio (a cura di), *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*, Roma-Bari 1999, pp. 50-63.

⁶⁴ Cfr. Eus., *Dem. ev.* 1.1.2 (ed. Heikel, GCS 23, p. 3) πάντων τε τῶν ἀνὰ πάσαν τὴν οἰκουμένην ἐθνῶν Ἑλληνικῶν τε καὶ βαρβάρων; 6.18.23 (p. 278) τῶν εἰς Χριστὸν πεπιστευκότων ἀπάντων πανταχόθεν γῆς συντρεχόντων; 3.2.47 (p. 103) ἀπὸ τῆς ἀλλοδαπῆς.

primi, huc pariter congregari... quicumque in Gallia fuerit primus, huc properat. divisus ab orbe nostro Britannus, si in religione processerit, occiduo sole dimisso quaerit locum fama sibi tantum et scripturarum relatione cognitum. quid referamus Armenios, quid Persas, quid Indiae et Aethiopum populos ipsamque iuxta Aegyptum fertilem monachorum, Pontum et Cappadociam, Syriam Coelen et Mesopotamiam cunctaque orientis examina? quae iuxta salvatoris eloquium dicentis: ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur aquilae concurrunt ad haec loca et diversarum nobis virtutum specimen ostendunt. *vox quidem dissona, sed una religio. tot paene psallentium chori, quot gentium diversitates*»⁶⁵.

Nel caso dell'antica terra dei Faraoni il pellegrinaggio si configura come un viaggio intrapreso per incontrare delle persone, per vedere quegli uomini che sono portatori, esempi viventi del messaggio di Cristo; qui più che altrove il pellegrino poteva entrare in contatto con quella fede autentica che aveva spinto Paolo di Tebe, Antonio il Grande, Pacomio e molti altri a ritirarsi in solitudine nel deserto, veri e propri modelli di vita ascetica. Del resto, si tratta di un fenomeno che ha caratterizzato l'Egitto fin dai tempi antichi (famosi erano il tempio della dea Seket a Bubasti e quello di Ammone) e anche nel periodo tardoantico⁶⁶. Vicino ad Alessandria i due principali centri di pellegrinaggio dell'Egitto tardoantico che si contesero il favore degli Egiziani e dei pellegrini, venuti da lontano e diretti o di ritorno dalla Terra Santa, erano quello di San Mena a Mareotis (oggi Abu Mena o Abu Mina), un piccolo villaggio situato nel deserto libico, a 45 km a sud-ovest della metropoli⁶⁷ e quello dei SS. Ciro e Giovanni a Menute, situato a 25 km a nord-est⁶⁸. Le pagine dedicate da Sofronio alla descrizione dei miracoli dei SS. Ciro e Giovanni mostrano la presenza di etnie diverse, di diverse classi sociali, ricchi e poveri, mossi dal desiderio di recarsi al santuario per curare le loro malattie⁶⁹; erano inoltre così numerosi che alcuni di loro, a volte, erano costretti a dormire in una parte della chiesa designata da Sofronio come *hierateion*, un luogo dove stavano quanti non avevano potuto trovare nessun altro posto per via della numerosità dei convenuti⁷⁰. Coloro che si recavano qui in pellegrinaggio provenivano in primo luogo dalle zone limitrofe, ma non mancavano neppure pellegrini originari di altre parti: da Roma (miracolo n. 69), dall'Asia Minore (Tarso in Cilicia, n. 51), da Patara in Licia (n. 66), dalla Siria e dalla Palestina (nn. 54 e 70), da Tiro (n. 64) oppure dalle isole greche come Cipro (n. 67) e Rodi (n. 57)⁷¹. L'introduzione di Sofronio alle cure dei pellegrini stranieri, all'inizio del miracolo 51, è interessante (PG 87.3, 3612). Egli chiede perdono per aver collocato i miracoli

⁶⁵ Cfr. L. Lugaresi, «*In spirito e verità*»: *luoghi santi e pellegrini nel cristianesimo antico*, in M. Mengozzi (a cura di), *Pellegrini e luoghi santi dall'antichità al Medioevo*, Cesena 2000, pp. 19-50, in part. pp. 34-43; G. Otranto, *Il pellegrinaggio nel cristianesimo antico*, in «*VetChr*» 36, 1999, pp. 239-257.

⁶⁶ Sul pellegrinaggio in Egitto vd. D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden-Boston-Köln 1998; Id., *Espaces et pèlerinage dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, in B. Caseau-J.-C. Cheynet-V. Déroche (éd.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'antiquité et le moyen âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris 2006, pp. 203-221.

⁶⁷ Cfr. P. Grossmann, *The Pilgrimage Center of Abû Minâ*, in Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space* cit., pp. 281-302; A.M. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts*, in «*DOP*» 56, 2002, pp. 153-173.

⁶⁸ In origine questo santuario era un tempio pagano in cui si venerava la dea Iside; fu convertito in santuario cristiano nel 414 da Cirillo Alessandrino, cfr. *infra*, cap. I.5. La storia del santuario di Menute è tracciata da Maraval, pp. 317-319 e soprattutto da Fernández-Marcos, pp. 13-22. Vd. inoltre D. Montserrat, *Pilgrimage to the Shrine of SS. Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity*, in Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space* cit., pp. 257-279.

⁶⁹ Dopo l'encomio dei SS. Ciro e Giovanni (PG 87.3, 3379-3422), Sofronio passa a raccontare i vari miracoli, contenuti in PG 87.3, 3423-3675.

⁷⁰ Cfr. Sophr., *In SS. Cyri et Johannis Miracula*, Mir. 37, PG 87.3, 3564D: ἔνθα καὶ πάντες οἱ ξενιζόμενοι μένουσιν, τόπον ἕτερον διὰ τὸν ἐνόντα τῶν νοσοῦντων λεῶν μὴ εὐρίσκοντες. A.-J. Festugière, *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (extraits), Saint Georges*, Paris 1971, a p. 220 suggerisce che *hierateion* nel testo in questione significhi *bema*, ossia dove avevano luogo le letture dai vangeli.

⁷¹ Cfr. Montserrat, *Pilgrimage to the Shrine* cit., pp. 274-275. Più in generale sull'origine dei visitatori ai luoghi santi cfr. Maraval, pp. 105-115.

che li riguardano alla fine della sua disamina, ma assicura loro che non devono aver alcun motivo di sentirsi insultati per questo. La sua *apologia* è preceduta da un passo, in cui sostiene di parlare «di tutti i popoli che vivono sotto il cielo», un'affermazione che rievoca fra l'altro *Act.* 2.9-12. Con simili parole egli dimostra al tempo stesso che il culto dei SS. Ciro e Giovanni richiamava tanti popoli diversi, era universale e includeva cristiani e non cristiani; per esempio grazie al loro intervento sono state curate una donna ebrea e Atanasia che non credeva ai due santi⁷². Una folla immensa e proveniente da lontano, diretta verso luoghi santi, era presente nella stessa Panopoli presso il monastero di Apa Shenoute, nonché durante «la festa del deserto», le cui tappe prevedevano visite intorno al Monastero Bianco, senza dimenticare che il pellegrinaggio occupa un posto rilevante anche nel mondo copto, dove frequenti sono le processioni verso luoghi santi per vedere monaci famosi o reliquie⁷³. Alla molteplicità numerica corrisponde anche una molteplicità etnica, ben visibile dunque agli occhi dello stesso Nonno, visto che flussi di pellegrini e stranieri hanno animato ininterrottamente i luoghi di culto dell'Egitto, anche nei secoli successivi. Abbastanza eloquente è il racconto di viaggio dell'anonimo pellegrino di Piacenza, che si reca in Terra Santa intorno al 570. E' ancora vivo in lui l'interesse a visitare gli eremi isolati del deserto del Neghev o ad incontrare la folta schiera di monaci che vive sul monte Sinai. Nel lungo viaggio attraverso il deserto della Tebaide e a nord, fino ad Alessandria, non nomina che due importanti mete di pellegrinaggio: la grotta di Paolo, presso il Mar Rosso, e il santuario di S. Mena. Di Alessandria poche parole, ma che restituiscono l'immagine di un centro attivo e vitale, ricco di santuari e di monasteri: *Alessandria è città splendida, popolo molto incostante ma amante dei pellegrini*⁷⁴.

Dunque, la presenza di questi pellegrini e stranieri riflette un'effettiva realtà etnico-sociale del mondo tardoantico, in cui si deve prendere contatto anche con etnie diverse. In Egitto, in seguito alle incursioni dei Blemi nelle vicinanze delle frontiere nubiane⁷⁵, si verifica una certa forma di sensibilizzazione in merito al colore della pelle, una problematica ben feconda nelle *D.* di Nonno, dove per esempio gli Indiani γηγενεῖς sono parenti della Notte, figlia nata dalla Terra, e di pelle nera: 31.173 γηγενέων δ' ἐλέαιρε γονὴν μελανόχροον Ἰνδῶν⁷⁶. Il colore della loro pelle è sentito da Nonno, oltre che come elemento sgradevole dal punto di vista estetico, come segno della loro negatività (bianco-nero / luce tenebra)⁷⁷; il comandante

⁷² Cfr. Sophr., *In SS. Cyri et Johannis Miracula*, *Mir.* 30, PG 87.3, 3520C e *Mir.* 29, PG 87.3, 3508ss. Vd. Montserrat, *Pilgrimage to the Shrine* cit., p. 274. In generale sull'appartenenza sociale e religiosa dei pellegrini cfr. Maraval, pp. 116-136.

⁷³ Cfr. J. Timbie, *A Liturgical Procession in the Desert of Apa Shenoute*, in Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space* cit., pp. 418ss.

⁷⁴ *Iin. Anton. Placent.* 45: *Alexandria civitas splendida, populus levissimus, sed amatores peregrinorum* (ed. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi III–VIII*, CSEL 39, Vindobonae 1898, p. 189).

⁷⁵ Sul problema del rapporto dell'Egitto con i Blemi e i Nobadi vd. A. Demicheli, *Rapporti di pace e di guerra dell'Egitto Romano con le popolazioni dei deserti africani*, Milano 1976, pp. 127-158.

⁷⁶ In *D.* 17.385-397, dopo la vittoria di Dioniso su Oronte presso il Tauro, Nonno racconta come Blemys, uno dei capi indiani, si sottomettesse al dio e venisse da lui mandato a civilizzare l'Arabia, l'Egitto e l'Etiopia. Blemys è descritto come individuo dalla pelle nera e ulotrico, caratteristiche degli Etiopi. Sulla concezione antica degli Etiopi cfr. L. Cracco Ruggini, *Leggenda e realtà degli Etiopi nella cultura tardoimperiale*, E. Cerulli (ed.), *Atti del IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici* (Roma, 10-15 aprile 1972, Acc. Naz. Lincei), Roma 1974, I, pp. 141-193. Nonno distingue Blemys da quegli Indiani, la cui pelle scura è simbolo dell'oscurità del male, i quali non hanno aderito alla missione civilizzatrice del dio. Su queste tematiche in Nonno cfr. Gigli⁹, pp. 175-178 e Gigli¹⁰, in Accorinti-Chuvin, pp. 299-301. Sugli Indiani in Nonno vd. H. Frangoulis, *Les Indiens chez Nonnos: différence et identité*, in M.-F. Marein-P. Voisin-J. Gallego (edd.), *Figures de l'étranger autour de la Méditerranée antique. Actes du Colloque International "Antiquité méditerranéenne: à la rencontre de "l'autre". Perceptions et représentations de l'étranger dans les littératures antiques*, Paris 2009, pp. 151-158.

⁷⁷ Questa contrapposizione percorre tutta l'opera nonniana: cfr. Gigli⁶, pp. 237-240. Si veda la luce emanata dal volto di Dioniso infante e che illumina la tenebra della grotta in cui è rinchiuso a *D.* 9.103-106, su cui vd. Gigli¹, pp. 648-649; *D.* 27.1ss. dove il poeta insiste sulla presenza delle tenebre e l'imbiancarsi del «Gange nero». Riferita agli Indiani indica la negritudine fisica in opposizione al candore dell'animo; cfr. L. Cracco Ruggini, *Il*

Morroo desidererà invano lavare il nero della sua pelle, per poter essere accettato da Calcomeda (35.184-203)⁷⁸.

Nel caso del miracolo dei pani la menzione di file di invitati uniti in stretta mescolanza (v. 30 μιγάδας στίχας) farà riferimento in primo luogo alla presenza di uomini, donne e bambini, in linea con il racconto evangelico e con l'esegesi di Cirillo d'Alessandria⁷⁹, ma nel quadro degli stranieri sopra delineato, μιγάς, che già in Apollonio Rodio qualifica le popolazioni che vivono insieme ad altri popoli o comunque i meticci⁸⁰, potrebbe svolgere un ruolo sotterraneo: varie lingue (v. 28) e vari aspetti (v. 33) sono riconducibili a popolazioni diverse⁸¹, che potrebbero anche avere un diverso colore della pelle. E' dunque una folla caratterizzata dalla presenza di popoli diversi, di stranieri, che nella filigrana di riscrittura della *P.* sembra prendere parte al banchetto della moltiplicazione.

Già in Giovanni l'uso del participio ἀνακείμενος e la descrizione di Gesù che distribuisce egli stesso il pane fa pensare a un banchetto (*Jo.* 6.11)⁸². In effetti, ben presto il miracolo della moltiplicazione venne letto in riferimento all'Ultima Cena e in chiave eucaristica; in molte pitture catacombali pane e pesci sono posti su una tavola⁸³ e anche dal punto di vista esegetico fu operata una simile lettura⁸⁴. Di questa interpretazione così diffusa sia in ambito artistico sia esegetico, anche Nonno non è rimasto immune: la presentazione della folla, assisa ἐπ'εὐπετάλοιο τραπέζης (v. 35), preannuncia il futuro banchetto eucaristico, nonché quello spirituale offerto con la venuta del nuovo pane celeste. L'immagine del banchetto è infatti un *Leitmotiv* che percorre tutto il canto Z, sempre per evocare il festino messianico-eucaristico⁸⁵: v. 44 περισσοβότοιο τραπέζης; v. 113 εἰλαπίνην νήριθμον ἐμῆς κεκόρησθε τραπέζης; v. 116 εἰλαπίνην μίμνουσαν ἀειζώοιο τραπέζης; v. 133 αἰθέρος ἄρτον ὄπαζε μελίρρυτον εἰλαπινάζειν; v. 172 ἐμὸν δέμας εἰλαπινάζων. Questo banchetto messianico nel racconto della moltiplicazione è stato *consapevolmente* messo in relazione da Nonno con il rito eucaristico: l'episodio della moltiplicazione dei pani viene letto alla luce dell'Ultima Cena. Se prendiamo infatti i versetti del miracolo in Marco, Matteo e Luca, al cui interno si cela una

negro buono e il negro malvagio nel mondo classico, in M. Sordi (a cura di), *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, Milano 1979, pp. 108-135.

⁷⁸ In questo atteggiamento si è voluto cogliere da un lato una punta di pregiudizio verso le persone di pelle nera, derivato dal rapporto quotidiano con gli Egiziani di colore, e dall'altro un'ammirazione per il candore bianco della pelle femminile in opposizione a quella scura dell'uomo (forse dello stesso Nonno, che secondo Riemschneider sarebbe stato di pelle scura; in effetti lo stesso Pamprepio era di pelle nera: cfr. Damasc., *Vita Isidori fr.* 178, riportato anche da Livrea nella sua edizione di Pamprepio a p. 4).

⁷⁹ Cfr. *Mt.* 14.21; *Cyr.* Al. 453C πολλῶν δὲ ὄντων καὶ ἀναμίξ, ... τῶν ἀνακειμένων ἀνδρῶν ἐπεμνήσθη μόνων, ἀποσιωπήσας γυναῖκας καὶ τέκνα χρησίμως τῷ θεωρήματι.

⁸⁰ Cfr. *Ap. Rh.* 3.1210; 4.320 Θρήξιν μιγάδες Σκύθαι.

⁸¹ Cfr. *Isocr.*, *Paneg.* 24 ἐκ πολλῶν ἔθνῶν μιγάδες συλλεγέντες.

⁸² Cfr. S.A. Panimolle, *La dottrina eucaristica nel racconto giovanneo della moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-15)*, in P.R. Tragan (a cura di), *Segni e sacramenti nel vangelo di Giovanni*, Roma 1977, pp. 73-88.

⁸³ Cfr. *infra*, cap. I.6.

⁸⁴ Cfr. commento al v. 35.

⁸⁵ Fin dai poemi omerici il banchetto costituisce un momento importante, cfr. Foley, pp. 171-187. Il simposio diede origine a una tradizione letteraria, il genere simposiale. Qui l'attenzione è prestata in primo luogo alla descrizione di banchetti, che trattano durante il pasto questioni filosofiche. I *Symposia* di Platone e Senofonte rappresentano una testimonianza primaria, ai quali bisogna aggiungere le *Questioni conviviali* di Plutarco e i *Banchettanti* di Ateneo. Cfr. McGowan, pp. 45-52. Anche nella Bibbia e nel giudaismo è un momento di grande rilevanza; sull'importanza del banchetto nella Bibbia cfr. C.A. Rijk, *Il tema del banchetto nella Bibbia*, in *Eucaristia e unità*. Atti della XI Sessione ecumenica del S.A.E., Napoli, 29 luglio-4 agosto 1973, Roma 1974, pp. 147-157, mentre per il mondo giudaico, cfr. McGowan, pp. 52ss. Nel Nuovo Testamento, soprattutto in Luca (cfr. D.E. Smith, *Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke*, in «JBL» 106.4, 1987, pp. 613-638), e poi negli autori cristiani antichi, il banchetto diventa espressione di unione e ricordo dell'istituzione eucaristica, cfr. McGowan, pp. 151ss.

chiara interpretazione eucaristica⁸⁶, nonché le parole dell'Ultima Cena, e le confrontiamo con la dizione nonniana ne emerge una stretta affinità:

I versetti della moltiplicazione dei pani in:

Mt. 14.19 λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν, καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς

Mc. 6.41 καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς e *Mc.* 8.6 (seconda moltiplicazione) καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς

Lc. 9.16 λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ κατέκλασεν, καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς παραθεῖναι τῷ ὄχλῳ

e quelli relativi all'Ultima Cena⁸⁷:

Mt. 26.26 λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δούς τοῖς μαθηταῖς

Mc. 14.22 λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς

Lc. 22.19 λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς

e *I Cor.* 11.24 ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν

possono essere confrontati con i versi di Nonno, vv. 36-39

[...] καὶ πέντε λαβὼν κριθώδεας ἄρτους
Χριστὸς ἀειζώνῃτι χάριν γενετῆρι τιταίνων
ἔκλασε συμπλεκέος παλάμης γαμψώνυχι παλμῶ
καὶ πῶρε δαιτυμόνεσσι καὶ ὠρεγε πάσιν ἐδωδῆν

I verbi fondamentali dell'istituzione eucaristica, soprattutto il gesto della *fractio panis* assente in Giovanni e presente invece nel poeta (v. 38 ἔκλασε), sono tutti inseriti nel componimento nonniano. Il tono liturgico-sacramentale dato all'azione di rendere grazie, non solo è evidenziato dalle scelte lessicali, ma è anche nuovamente prospettato e richiamato dal parafraste ai vv. 96-98: λαὸς ὅπη νήριθμος ἐπ' εὐχόρτοιο τραπέζης / θέσκελον ἦσθιεν ἄρτον, ὃν ἔκλασεν ἀμβροσίη χεῖρ / Χριστοῦ παμμεδέοντι χάριν γενετῆρι διδόντος⁸⁸. Proprio in virtù del tratto fortemente simbolico, restituito da Nonno a questi versi, mediante espliciti richiami all'eucarestia, la resa poetica lascia trasparire il mistero di cui il miracolo dei pani è prefigurazione. Nonostante l'assenza in Giovanni della narrazione del rito eucaristico avvenuto durante l'Ultima Cena⁸⁹, il parafraste ha evocato tale istituzione,

⁸⁶ In Giovanni non tutti gli esegeti sono concordi nell'attribuire al prodigio dei pani una valenza eucaristica, cfr. commento al v. 37.

⁸⁷ Cfr. M. de Tuya, *La doctrina eucarística de los Sínopticos*, in «CiTom» 84, 1957, pp. 217-281; J.-B. du Roy, *Le dernier repas de Jésus*, in «BVC» 26, 1959, pp. 44-52; G. Barboglio, *L'istituzione dell'eucaristia, Mc 14,22-25; I Cor 11, 23-24 e par.*, in «ParSpirV» 7, 1983, pp. 125-141; M.H. Sykes, *The Eucharist as Anamnesis*, in «ET» 71, 1959-1960, pp. 115-118; B. de Margerie, *Hoc facite in meam commemorationem, Lc. 22,19: les exégeses des Pères préchalcédoniens*, in «Divinitas» 28, 1984, pp. 43-70; J.D. Laurence, *The Eucharist as the Imitation of Christ*, in «ThS» 47.2, 1986, pp. 286-296.

⁸⁸ Cfr. commento *ad locum*, mentre per la descrizione del gesto della *fractio panis* da rapportare al gusto tardoantico per la gestualità cfr. *infra*, cap. I.6. Anche i *Centoni omerici* interpretano il miracolo dei pani alla luce dell'Ultima Cena cfr. cap. I.1.3. Sull'interpretazione eucaristica della moltiplicazione dei pani, anche in relazione all'ambiente giudaico, cfr. Van Cangh, pp. 67-109.

⁸⁹ Cfr. P. Doncoeur, *Des Silences de l'Évangile de Saint Jean*, in «RechSR» 24, 1934, pp. 606-609. E' chiaro che l'Eucaristia è alla base di *Jo.* 6.51-58 (vd. *infra*).

interpretando giustamente il miracolo dei pani come prefigurazione del sacramento eucaristico e come espressione della liturgia eucaristica. Del resto, la liturgia rappresenta un momento importante della teofania e «liturgy is not something external to Christian witness. It is not an 'accessory,' but an essential element of the Christian tradition. It is the very expression of the Christian identity [...]. To be a Christian means to be a liturgical being. Worship is not a supplementary or practical discipline in the life of a Christian. It is the realization of his vocation»⁹⁰. La Divina liturgia racchiude in sé il grande mistero dell'Incarnazione di Cristo, il suo insegnamento, il suo sacrificio e la sua glorificazione mediante il sacrificio⁹¹.

L'inserzione nonniana al v. 39 che Cristo ὄρεγε πᾶσιν ἐδώδην, sembra sottolineare che l'invito alla partecipazione alla cena è rivolto *indistintamente a tutti*⁹², conferendo al miracolo un'atmosfera di universalità, giacché nella diversità di fisionomie e nella molteplicità tutti sono alimentati da questo pane, figura del *corpus Christi*; Gesù è venuto per riportare l'armonia e l'unità in questo banchetto terreno, quasi “babelico” (v. 41 πολυφλοίσβοιο τραπέζης). Così quella εὐπέταλος ed εὐχορτος τράπεζα (v. 35 e v. 96) assurge a simbolo di una τράπεζα ξενίη, in linea peraltro già con la visione classica⁹³: Gesù venuto come ξένος (A 31) che attende di essere accolto è colui che offre l'ospitalità. In effetti l'ospitalità è un tema ben presente nella *P.* e nelle *D.* In *D.* 17.37-86 Dioniso, il dio straniero per eccellenza, viene ospitato nella dimora rupestre, ma straordinaria di Brongo. Dopo l'estrema inospitalità di Nicea, qui Nonno sfrutta la tipologia letteraria ellenistica dell'ospitalità povera e sincera, sulla scorta dei personaggi callimachei di Ecale e Molorco⁹⁴; offre un pranzo non pranzo⁹⁵, una mensa non imbandita di carne, proprio come è in *P.* 21.82 la tavola da cui Cristo risorto, apparso ai discepoli, prende pane e pesci. Nella *P.* è l'episodio di Lazzaro a mostrare l'importanza dell'ospitalità, che non solo qualifica Marta e Maria⁹⁶, ma è sottesa nelle parole di Cristo stesso in merito al banchetto ospitale: Α 50-54 χαίρω δὲ δι' ὑμέας, ὡς ἐνὶ χώρῳ / οὐ γενόμεν, ὅτε κείνος ὁμίλει γείτονι πότμῳ, / ὄφρα κε πίστιν ἔχουτε νέκυν μετὰ πότμον ὀδίτην / δερκόμενοι ζῶοντα, πάλιν ψαύοντα τραπέζης / ξεινοδόκον Χριστοῖο τὸ δεύτερον.

Se dunque nell'episodio dei pani è una folla straniera che prende parte a questo banchetto sull'erba, il festino è in ultima istanza espressione della φιλοξενία, secondo la classica visione omerica⁹⁷ e in conformità all'interpretazione di Cirillo, che nel commentare *Jo.* 6.12-13 ricorda proprio l'importanza dell'ospitalità nei riguardi di tutti (PG 73, 457D): οὐκ ὀκνητέον τοιγαροῦν εἰς κοινωνίαν τὴν ἐξ ἀγάπης τῆς εἰς ἀδελφούς, ἰτέον δὲ μᾶλλον

⁹⁰ B. Varghese, *West Syrian Liturgical Theology*, Aldershot 2004, p. 8. Sarà il sesto secolo a sviluppare un lavoro molto più profondo sul pensiero eucaristico in territorio egiziano, nel momento in cui l'insegnamento filosofoico originario di Alessandria, in particolare con Giovanni Filopono, forniva gli strumenti per lavorare attraverso domande cognitive, profondamente intrecciate con la realtà economica e sociale del tempo. Soprattutto il *De Opificio Mundi* di Giovanni Filopono è profondamente radicato alla riflessione sull'Eucaristia, quale è stata pensata e realizzata in Egitto nella sua epoca, al momento della separazione della chiesa Monofisita. Cfr. L.S.B. MacCoull, *The Historical Context of John Philoponus' De Opificio Mundi in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt*, in «Zeitschrift für Antike und Christentum» 9, 2006, pp. 397–423; MacCoull³.

⁹¹ Cfr. Galavaris, pp. 63-64; pp. 69ss.

⁹² Cfr. Heising, pp. 81-82.

⁹³ Cfr. *Od.* 14.158; *Pind.*, *O.* 3.40; *N.* 11.8-9; *I.* 2.39ss.; Aesch., *Ag.* 401.

⁹⁴ Cfr. Callim., *Aet.* 3 e *Victoria Berenices fr.* SH 254-269. Per la storia di questo tema narrativo cfr. Hollis, *appendix I, The Hospitality Theme*, pp. 341-354. Per il passo nonniano cfr. Gonnelli, pp. 268 e 281. In ambito latino è famosissima l'ospitalità di Filemone e Bauci, narrata da Ov., *Met.* 8.637-694, su cui vd. D. Puliga, *Ospitare Dio: il mito di Filemone e Bauci tra Ovidio e noi*, Genova 2009; I. Cazzaniga, *Il deipnon adeipnon della Baucis ovidiana: ricerca di tecnica stilistica*, in «PP» 18, 1963, pp. 23-35.

⁹⁵ Cfr. *D.* 17.51 ἀδαιτρεύτοιο τραπέζης. Per il tema dell'ospitalità nelle *D.* cfr. D'Ippolito¹, pp. 150-163.

⁹⁶ Cfr. Α 19 φιλοξείνουσ δὲ γυναικάσ. Per un'analisi dei versi iniziali di questo episodio in Nonno cfr. Greco¹, pp. 43-55.

⁹⁷ Cfr. Foley, pp. 171-187. Sugli elementi caratterizzanti il banchetto cfr. K. Vössing, *Mensa Regia: das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser*, München-Leipzig 2004.

εἰς εὐτολμίαν ἀγαθὴν· καὶ ὄκνον μὲν, καὶ δειλίαν τὴν ἀφιλοξενεῖν ἀναπειθουσάν, ὡς πορρωτάτω ποιησώμεθα, βεβαιούμενοι δὲ πρὸς ἐλπίδα διὰ τῆς πίστεως τοῦ κατὰ μικρὰ πολυπλασιάζειν δύνασθαι τὸν Θεόν, ἀνοιξόμεν τοῖς δεομένοις τὰ σπλάγχνα, nonché con quella di Ammonio Alessandrino, *fr.* 192 in *Jo.* 6.13, Reuss, p. 245: διδάσκει διὰ τοῦ σημείου θαρρεῖν αὐτῷ καὶ μὴ ἀθυμεῖν ἐν στενοχωρίᾳ ἥτοι μὴ δειλίαν πρὸς φιλοξενίαν, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀγαθὸν εὐτόλμους εἶναι. E' significativo che anche nei *Centoni omerici* si menzioni in merito al miracolo dei pani la ξενίη ἀγαθή⁹⁸. Nella *P.* allora si realizza quanto profetizzato in Isaia e annunciato in Matteo e Luca⁹⁹: il Signore preparerà sul monte un banchetto per tutti i popoli, provenienti da ogni parte della terra. Nell'ottica nonniana è nella molteplicità e nella diversità che trova compimento il mistero eucaristico.

Al termine del miracolo Cristo ordina ai discepoli, rappresentati nella veste di ministri (v. 46), di riunire tutti i frammenti rimasti di questo banchetto, che si è caratterizzato per l'abbondanza. Tratto tipico dei miracoli veterotestamentari¹⁰⁰ ed elemento tradizionale della teologia giovannea, viene evidenziato anche da Nonno¹⁰¹. Già Filippo aveva insistito sulla necessità di un'abbondanza di pani in proporzione alla folla accorsa (v. 14) e in seguito la specificazione che da cinque pani e da due pesci tutti hanno mangiato quanto volevano (v. 40), fa risaltare l'elemento della χύσις. La grandezza del miracolo traspare anche grazie al riempimento delle ceste. Simbolo peculiare dell'abbondanza dell'evento, giacché con quanto avanzato sono riempiti dodici canestri, per Nonno sono dal seno molto capiente (v. 51). Questa abbondanza, che dà luogo a un momento di festosa serenità, collocandosi in una sorta di «paradiso terrestre», sembra richiamare alla mente, per certi aspetti, il mito classico dell'età dell'oro – epoca di abbondanza in un *locus amoenus*¹⁰² – e preannunciare sul versante cristiano la nuova era messianica¹⁰³.

Nei versi seguenti viene rimarcata l'importanza del concetto di *unio* mediante l'insistenza del riunire insieme i frammenti, quei κλάσματα che, pur nella loro frammentarietà, contengono tutto della divinità e rappresentano una realtà ἀμέριστος, perché figura del corpo mistico, dell'Eucarestia¹⁰⁴: cfr. v. 43 πάντα ταχυστροφάλλιγγι μὴ συλλέξατε ῥιπή; v. 44 κλάσματα πυκνωθέντα; v. 49 ῥωγαλέης συνάγειρε πολύπλανα λείψανα φορβῆς; v. 50 μῆς δ' ἀπὸ πεντάδος ἄρτων. Agli uomini affamati Cristo offre l'Eucarestia, la sua dottrina, il suo insegnamento. C'è tuttavia bisogno di qualcuno in grado di custodire ciò, dopo che Egli l'ha dato, in modo che non vada disperso. Ai discepoli considerati dei ministri, dei custodi del cibo dato, Egli demanda l'incarico di vigilare il suo insegnamento, di ricercarlo e di conservarlo¹⁰⁵. Nell'importanza di ricercare e riunire i πολύπλανα λείψανα (vv. 49-50), è possibile che nella mente del poeta agisca a livello di subconscio da un lato il ricordo dell'episodio delle membra dilaniate di Osiride e la tragedia delle *Baccanti*, dall'altro lato quello di testi cristiani *in primis* la *Didaché* 9.3-4, che fanno riferimento ai resti eucaristici dispersi tra i monti, raccolti in unità¹⁰⁶. Questi λείψανα, raccolti dai discepoli e simbolo

⁹⁸ Cfr. II *HC Quinque milia saturantur* 1086. Cfr. inoltre MacCoull¹, pp. 492-493 e *infra*, cap. I.1.3.

⁹⁹ Cfr. *Is.* 25.6 καὶ ποιήσει κύριος σαβαωθ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο; *Mt.* 8.11 πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; *Lc.* 13.28-29.

¹⁰⁰ Cfr. Theissen, pp. 103-104.

¹⁰¹ Cfr. commento al v. 14.

¹⁰² Cfr. B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967; F. Bellandi, «*Flumina nectaris ibant*» (Età dell'oro, "frugalitas" e *cuccagna* nelle *Metamorfosi di Ovidio*), in «*SicGymn*» 45, 1992, pp. 29-42. Vd. anche la descrizione della manna al v. 133 e commento *ad locum*.

¹⁰³ Cfr. commento al v. 35.

¹⁰⁴ Cfr. commento al v. 219.

¹⁰⁵ Anche Prudenzio considera un simile aspetto del miracolo, allorché tratta la raccolta dei resti, affidati ai dodici apostoli: *Apoth.* 736-740 *Ac, ne post hominum pastus calcata perirent / neve relictas lupis aut vulpibus exiguisve / muribus in praedam nullo custode iacerent, / bis sex adpositi, cumulatim qui bona Christi / servarent gravidis procul ostentata canistris.* Su di essi cfr. Padovese, pp. 170-171.

¹⁰⁶ Cfr. commento ai vv. 49-50.

dell'Eucaristia, arrivano a formare nelle loro braccia un cumulo di pani che si eleva verso il cielo (v. 47 ὄγκον ἐπασσυτέρων τελέων ὑψούμενον ἄρτων), preannuncio futuro dell'innalzamento di quel pane celeste, ossia di Cristo, sulla Croce; già il miracolo dei pani contiene un riferimento al sacrificio redentore del Figlio di Dio¹⁰⁷. Dietro il miracolo, che è stato veramente un evento prodigioso per l'abbondanza continua di cibo (v. 55), la folla non riesce a scorgere il vero σημεῖον; vuole acclamare Cristo βασιλεύς, ma di un κόσμος tutto terreno e materiale, non spirituale. Alla regalità terrena che gli uomini pretendono di offrirgli, Nonno oppone la sovranità celeste a cui aspira Cristo, la sola possibile (ἄναξ vs. βασιλῆα, vv. 58-60)¹⁰⁸. Per sfuggire a tutti costoro Gesù si rifugia presso il monte, l'unico luogo che, a causa della sua altezza (v. 7), risulta inaccessibile agli ἄλλοι e funge da *trait d'union* con il divino¹⁰⁹.

1.1.3 La moltiplicazione dei pani nella *Parafrasi* alla luce delle altre composizioni poetiche

Il miracolo dei pani, probabilmente anche in ragione della sua lettura in chiave eucaristica¹¹⁰, viene sempre affrontato e menzionato nelle riscritture poetiche antiche; con lo scopo di apprezzare il lavoro di esegesi che pervade la fitta trama della *P.*, nonché l'icasticità dei versi nonniani, sarà utile confrontarla con le altre composizioni poetiche che hanno trattato l'evento miracoloso¹¹¹. E' proficuo analizzare il quadro all'interno del quale la poesia del Panopolitano si inserisce, al fine di restituirla a pieno titolo nella tradizione della poesia biblica¹¹². La *P.* è, infatti, un documento importante per comprendere la lettura e il lavoro di

¹⁰⁷ Cfr. commento al v. 47 e *infra*, cap. I.3.5.

¹⁰⁸ Cfr. commento *ad loca*.

¹⁰⁹ Cfr. commento ai vv. 7 e 61.

¹¹⁰ Cfr. *supra*, cap. I.1.2.

¹¹¹ Quanto possa essere utile un confronto tra componimenti poetici che trattano il medesimo episodio, per vedere le analogie e le differenze, è stato dimostrato, però in ambito latino, da Springer, pp. 121-127, che ha condotto un raffronto dell'episodio delle nozze di Cana in Sedulio con gli altri componimenti poetici in lingua latina che se ne occupano. Ha eseguito invece un raffronto tra Giovenco e Sedulio su alcuni episodi evangelici (Natività e Trasfigurazione) R.P.H. Green, *Birth and Transfiguration: Some Gospel Episodes in Juvenius and Sedulius*, in Scourfield, pp. 135-171. Nel nostro caso siamo consapevoli che il confronto tra le due realtà, quella greca e quella latina, può portare ad un appiattimento e ad un annullamento di diversi sostrati, ma poiché gran parte della poesia cristiana antica è andata perduta, una simile operazione permette forse di rilevare alcune peculiarità. Un confronto tra la *P.* di Nonno e Giovenco è stato compiuto da Hilhorst, pp. 61-76. Invece Agosti, pp. 111-121 ha indagato l'episodio del paralitico alla luce delle altre composizioni poetiche, mentre per il canto della Samaritana, Caprara, pp. 45-57 ha proceduto con una comparazione dell'episodio in Nonno e nei *Centoni omerici*. Per il miracolo dei pani, poiché è presente anche nei sinottici, sarà comunque utile prendere in esame alcune riscritture poetiche, basate sugli altri tre vangeli, visto che gli elementi fondanti (numerosa folla affamata, abbondanza e dodici ceste riempite con i resti di cibo) costituiscono la trama del racconto in tutti e quattro i vangeli.

¹¹² La *Parafrasi* nonniana tende a impreciosire il modesto dettato evangelico attraverso una accurata ricerca sinonimica che si avvale di *colores* retorici di ogni tipo, ma pur sempre rispettosa dello spirito evangelico, a tal punto che si può ad essa ben applicare il giudizio sul poema evangelico di Giovenco formulato da Gerolamo, *De vir. ill. 84: hexametris versibus paene ad verbum transferens*. L'impegno di questa trasposizione del V secolo non risiede soltanto in un preciso significato apologetico contro quanti accusavano i cristiani di incultura (cfr. Greg. Naz., *In suos versus*, PG 37, 1332-1333.48-51 οὐδ' ἐν λόγοις / πλεον δίδωμι τοὺς ξένους ἡμῶν ἔχειν / τούτοις λέγω δὴ τοῖς κεχρωσμένοις λόγοις, / εἰ μὴ τὸ κάλλος ἡμῖν ἐν θεωρίᾳ), ma si propone di rendere accetto ad una classe colta egizia - in larga misura ancora pagana e che continuava ad usare l'esametro omerico-alessandrino - il dettato evangelico e l'importanza del messaggio cristiano, collimante nella riscrittura nonniana con le certezze dogmatiche e le necessità ecclesiali del Patriarcato di Alessandria, strenuo difensore con Cirillo di una ortodossia, non immune dal monofisismo. Sugli intenti della riscrittura nonniana cfr. Livrea *ad Σ*, pp. 39-41, mentre sulla poesia cristiana cfr. A.V. Nazzaro, *Poesia biblica come espressione teologica fra tardoantico e altomedioevo*, in Stella, pp. 119-153; Agosti⁹, pp. 67-104; A.V. Nazzaro, *Riscritture metriche di testi biblici e*

esegesi, a cui fu sottoposto il quarto vangelo nel V secolo. Sebbene la rievocazione del miracolo sia concentrata in un solo verso, Gregorio di Nazianzo non trascura l'importanza del numero cinque per i pani, posto in *incipit*, e il vb. *τελέω* per la realizzazione dell' evento prodigioso: *Miracula Christi secundum Ioannem* 1.1.23.6 (PG 37, 494) *πέντε δ' ἔπειτ' ἄρτων τέλεσεν τέρας*¹¹³. In effetti, anche Nonno al v. 17 impiega *τελέω* per alludere al miracolo dei pani, pone il numerale cinque all'inizio del v. 26 e in seguito ai vv. 51-52 menziona la pienezza dei corbelli. Di maggiore interesse si rivelano i versi degli *Or. Sib.* 8.275-278, all'interno dei quali una località desertica fa da scenario al prodigio, compare la menzione della sazietà della folla e soprattutto la necessità di raccogliere *tutti* i frammenti di cibo, con i quali saranno riempite le ceste: *ἐκ δ' ἄρτων ἅμα πέντε καὶ ἰχθύος εἰναλίοιο / ἀνδρῶν χιλιάδας ἐν ἐρήμῳ πέντε κορέσσει, / καὶ τὰ περισσεύοντα λαβὼν τότε κλάσματα πάντα / δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς ἐλπίδα λαῶν*. Il luogo solitario è presentato anche da Nonno¹¹⁴, così come il particolare della sazietà, più volte evidenziato nel corso della narrazione nonniana¹¹⁵.

Come traspare già da questi primi esempi citati, gli elementi costanti e immancabili di ogni narrazione sul miracolo dei pani sono costituiti dal ricordo di aver saziato una folla innumerevole - 5.000 persone- e come dai resti di quei pochissimi alimenti, cinque pani e due pesci, sia rimasto un *surplus* in grado di riempire dodici ceste. Su tutto ciò insistono infatti già le brevi riscritture del miracolo, come avviene in un epigramma facente parte di una serie di *στίχοι διάφοροι εἰς τὰς ἀγίας εἰκόνας τῶν ἑορτῶν*, contenuto nel *Marc. Graec.* 507 e nel *Vatop.* 36 (datazione 1100 circa), edito da W. Hörandner¹¹⁶, n° 32 *Εἰς ἄρτ(ου)ς· ἄρτοις ὁ πέντε χιλιάδας χορτάσας / ἐν τοῖς περιττοῖς λειψάνοις τῶν κλασμάτων / ἴσους ἔπλησας τῶν μαθητῶν κοφίνους* e ugualmente nei *Miracula Christi* attribuiti a Claudiano¹¹⁷, *Carm. min. app.* 21.7-8 Hall: *quinque explent panes, pisces duo milia quinque, / et deus ex parvo plus superesse iubet* e in Commodiano, *Carm. apol.* 653-654: *quinque panes fregit hominum in milia quinque / et quattuor milia iterum de septem refecit*, per giungere fino ai *Tetrasticha in Matthaëum* di Teodoro Prodromo¹¹⁸, dove il poeta afferma che al posto della manna, adesso sono nutriti 5.000 individui da un solo gruppo di cinque pani e con ciò che è avanzato, grazie al miracolo compiuto, sono riempite delle ceste¹¹⁹. La presenza di questi elementi giungerà fino al IX, come dimostra la parafrasi giovannea di Floro, diacono della chiesa di Lione e collaboratore del vescovo Agobardo: vv. 100-102 *milia quinque virum*

agiografici in cerca del genere *negato*, in «Auctores Nostri» 4, 2006, pp. 397-439; Id., *Poesia cristiana greca e latina*, in A. Di Bernardino – G. Fedalto – M. Simonetti (edd.), *Letteratura patristica*, Cinisello Balsamo 2007, pp. 983-1021.

¹¹³ Si veda anche la riscrittura del prodigio nei sinottici da parte del Nazianzeno: *Miracula Christi secundum Matthaëum* 1.1.20.15-16 (PG 37, 489) *ἐκ δεκάτοιο τρίτον, κοφίνους δυοκαίδεκα πλῆσε, / κἀνδρῶν χιλιάδας πέντ' ἀπὸ πέντ' ἀκόλων*; *Miracula Christi secundum Marcum* 1.1.21.8 (PG 37, 491) *πέντε δ' ἄρ' ἐξ ἄρτων πολλοὶ τράφεν*; *Miracula Christi secundum Lucam* 1.1.22.11-12 (PG 37, 493) *καὶ δύο ἰχθυδίων ἐν ἐρέμῳ πέντε ποτ' ἀνδρῶν / θρέψεν χιλιάδας*. Nello scritto *In Pentec.* XLI.4 (PG 36, 433C.40-43) ricorda che in un luogo deserto nutrì 5.000 persone e furono riempite dodici ceste con quello che restava (*λείψανα*), tutto ciò affiancato anche dalla menzione del miracolo dei sette pani: *οἶδε τρέφειν μὲν ἐν ἐρημίᾳ καὶ πέντε ἄρτοις πεντακισχιλίους, οἶδε δὲ καὶ ἑπτὰ πάλιν τετρακισχιλίους. Καὶ τὰ τοῦ κόρου λείψανα, ἐκεῖ μὲν δώδεκα κόφινοι, ἐνταῦθα δὲ σπυρίδες ἑπτὰ*.

¹¹⁴ Su questo *topos* cfr. commento ai vv. 6 e 61.

¹¹⁵ Cfr. commento al v. 113.

¹¹⁶ Cfr. W. Hörandner, *Ein Zyklus von Epigrammen zu Darstellungen von Herrenfesten und Wunderszenen*, in «DOP» 46, 1992, pp. 107-115.

¹¹⁷ Su di essi vd. G. Cupaiolo, *Note ai Miracula Christi* (A.L. 879 R.), in «Studi Tardoantichi» 8, 1989, pp. 177-198.

¹¹⁸ Sul genere letterario di quest'opera cfr. Gonnelli⁴, pp. 417-418.

¹¹⁹ Cfr. Theod. Pr., *Tet. in Mt.* 207a-b Papagiannis.

*quinis de panibus ille / piscibus et geminis mira virtute refecit. / Fragmina bis senos cofinos ablata replerunt*¹²⁰.

Di maggiore interesse appaiono le riscritture di Prudenzio, Giovenco e Sedulio, in ragione anche della più lunga estensione che dedicano al miracolo. Il prodigio dei pani affiora varie volte nei componimenti di Prudenzio; di grande respiro è la versificazione in *Apoth.* 706ss. (CCL 126, p. 102) che prevede la rievocazione del racconto evangelico (vv. 706-720), l'accostamento all'attività creativa originaria (vv. 721-730) e infine la ripresa e l'interpretazione allegorica del miracolo stesso (vv. 731-740)¹²¹. Ecco i vv. 706-724 (in corsivo i punti confrontabili con Nonno):

*Quinque in deserto panes iubet et duo pisces
adponi in pastum populis, qui forte magistrum
non revocante fame stipabant undique saeptum
inmemoresque cibi vicos castella macellum
710 oppida mercatus et conciliabula et urbes
respuerant, largo contenti dogmate vesci.
Multa virum strato fervent convivia faeno,
centenos simul accubitus iniere sodales,
seque per innumeras infundunt agmina mensas
715 pisciculis (iam crede deum) saturanda duobus
et paucis crescente cibo per fragmina crustis.
Ambesis dapibus cumulativim aggesta redundant
fercula, bis senos micarum molibus inplent
post cenam cofinos. Crudus convivia resudat
720 congeriem ventris, gemit et sub fasce minister.
Quis cumulare potest epulas in grandia parvas ?
Quis, nisi qui corpus pastumque et corporis omnem
condens ex nihilo nulla existente creavit
mundum materia?*

A parte il numero dei pani e dei pesci, la menzione del luogo deserto e della sazietà della folla, anche Prudenzio al pari di Nonno, riporta il particolare del fieno (~ Nonno v. 31 ἦν δέ τις ἀπόθι χόρτος) sul quale si adagia la schiera dei commensali, l'immagine del muro che ha suscitato tanta difficoltà nel testo nonniano¹²² (*stipabant undique saeptum*), i *fragmenta* (~ v. 49 λείψανα), con cui vengono riempite dodici ceste, il cumulo di alimenti (~ v. 47¹²³). In Prudenzio i convitati sono rappresentati già come membri di una comunità o di un sacerdozio religioso riuniti in un banchetto sacro¹²⁴, prefigurazione dunque del convito dell'Ultima cena (~ Nonno vv. 35, 44, 96-98) e vengono saziati da pochissimi alimenti, a dispetto della numerosità dei presenti. Questa moltiplicazione è così feconda che chi mangia fa fatica a digerire il cibo copioso e chi raccoglie gli avanzi è oppresso dal loro peso.

La narrazione prudenziana prosegue con una deduzione di tipo proporzionale: se Cristo ha potuto far crescere in così grande misura i cibi per la folla che lo aveva seguito, allo stesso

¹²⁰ Per il testo cfr. E. Dümmler, *MGH Poetae Latini Aevi Carolini*, Berlin 1884, II, p. 521. Sull'autore cfr. F. Stella, *La poesia carolingia latina a tema biblico*, Spoleto 1993, pp. 219-223; Id. (a cura di), *La poesia carolingia*, Firenze 1995, p. 99.

¹²¹ Cfr. P. Garuti (a cura di), *Prudentius. Apotheosis*. Testo critico, traduzione, commento e indici di G. Garuti, Modena 2005, pp. 142-144.

¹²² Cfr. commento al v. 34.

¹²³ Per la differente valenza assunta dall'immagine in Nonno e in Prudenzio cfr. commento ad Z 47.

¹²⁴ Il termine *sodales* in Prudenzio richiama Hor., *Carm.* 1.37.2-4: *Saliaribus /... dapibus, sodales*.

modo si può ritenere possibile che Dio sia stato capace di creare *ex-nihilo* tutti gli elementi¹²⁵: vv. 731-735 ergo ego, cum videam manibus sic crescere Christi / parva alimenta hominum, possum dubitare per ipsum / exiguas rerum species elementaque mundi / ex nihilo primum modica et mox grandia sensim / crevisse, ex modicis quae consummata videmus? Già il v. 716 *crescente cibo per fragmina* e adesso i vv. 731-735 con l'insistenza voluta sul concetto di «crescere» (*crescere, primum modica, mox grandia sensim crevisse, ex modicis, consummata*), possono essere accostati al v. 55 di Nonno, ἄρτων ἀτομάτων παλιναυξέα δαῖτα γερῶν, dove in entrambi i casi viene enfatizzata l'idea della generazione spontanea, nonché dell'abbondanza del cibo una volta giunto nelle mani di Cristo. Operare simili prodigi è inequivocabilmente una manifestazione e una prova della potenza divina.

Nel *Cath.* 9.58-60 compare un'altra menzione del miracolo, il cui scopo sembra quello di far risaltare l'abbondanza finale¹²⁶, nonostante l'esiguità degli alimenti iniziali, cinque pani e due pesci, con cui sono state sfamate 5.000 persone e addirittura con i resti di questo cibo sono state riempite dodici ceste: *ferre qualis ter quaternis ferculorum fragmina! / Adfatim referta iam sunt adcubantum milia / quinque panibus peresis et gemellis piscibus*. Nel *Dittochaeon* la rievocazione del miracolo, pur nella sua brevità, si concentra sugli elementi importanti, quali il gesto della *fractio panis*¹²⁷, la sazietà della folla, i frammenti che riempiono le ceste e per finire un banchetto sacro: cfr. vv. 145-148 (CCL 126, p. 397) *quinque Deus panes fregit, piscesque gemellos / his hominum large saturavit, milia quinque. / Inplentur nimio micarum fragmine corbes / bis seni: aeternae tanta est opulentia mensae*. Mediante il richiamo alla mensa eterna¹²⁸ ed opulenta, nonché al gesto dello spezzare il pane, si nota come Prudenzio investa il miracolo di una chiara interpretazione eucaristica, al pari di quanto accadeva nell'*Apoth.* al v. 713 attraverso il nesso *inire sodales* e in *Cath.* 9.61-63, subito dopo la narrazione del prodigio: *Tu cibus panisque noster, tu perennis suavitas; / nescit esurire in aevum qui tuam sumit dapem, / nec lacunam ventris inplet, sed fovet vitalia*.

Anche l'estesa resa parafrastica di Giovenco, 3.70-92 (CSEL 24, p. 82), basata sul vangelo di Matteo¹²⁹, è degna di attenzione e presenta alcuni punti di contatto con Nonno:

- 70 Ille ubi cognovit iusti miserabile letum,
deserit insonti pollutam sanguine terram
frondosaque latet secretae vallis in umbra.
Sed populi immensae virtutis dona sequuntur.
Ille ubi credentum turbas *in valle remota*
- 75 *convenisse videt, morborum tabe repulsa*
corpora subiecit miseratus multa medellae.
Iamque sub extremo labentis lumine solis
discipuli Christo suadent dimittere turbas,

¹²⁵ Per una lettura del miracolo in rapporto alla creazione cfr. Padovese, pp. 170-172. In Prudenzio il miracolo dei pani e il richiamo alla creazione genesiaca contemplano due realtà: una passata ossia quella creazionistica, e una presente, la moltiplicazione dei pani, *mysterium* eucaristico. Tale accostamento illumina sul senso di continuità e di somiglianza che intercorre tra opera creativa e miracolo: l'azione della divinità non si è esaurita nella creazione, ma continua provvidenzialmente anche dopo, come testimoniano i prodigi operati da Cristo. Del resto, tutti i miracoli trattati da Prudenzio in *Apoth.* 646ss. (vv. 650ss. Cristo cammina sulle acque; vv. 675ss. miracolo del cieco; vv. 704ss. la moltiplicazione dei pani; vv. 741ss. la resurrezione di Lazzaro) vogliono esprimere l'idea che il Cristo, operatore di miracoli, si identifica con il Cristo Creatore. Sul concetto di creazione e sulla figura di Cristo creatore in Prudenzio cfr. J.M. Fontanier, *La création et le Christ créateur dans l'œuvre de Prudence*, in «RechAug» 22, 1987, pp. 109-128.

¹²⁶ Cfr. commento al v. 14.

¹²⁷ Per Nonno cfr. commento al v. 38.

¹²⁸ Per Nonno cfr. commento al v. 116.

¹²⁹ Sulla tecnica parafrastica di Giovenco si può vedere il lavoro di Fichtner, mentre sull'uso di un linguaggio specifico nella sua riscrittura cfr. G. Simonetti Abbolito, *I termini «tecnici» nella parafrasi di Giovenco*, in «Orpheus» 7, 1986, pp. 83-84.

ut sibi quisque paret quaerens per compita victum.
 80 *Ille iubet cunctis ibidem conviviam poni.*
 Discipuli ostendunt, nil amplius esse ciborum
ni pisces geminos et farris fragmina quinque.
 «Hoc, inquit, satis est». Tum mox *discumbere plebem*
gramineisque toris iussit componere membra.
 85 Suspiciensque dehinc caelum genitore precato
 ipse duos pisces et quinque ex ordine panes
dividit et dapibus mensas oneravit opimis.
 Iamque expleta iacet- dictu mirabile- plebes,
reliquiasque dehinc mensis legere ministri
 90 *bissenosque sinus cophinorum fragminis inplet.*
 Cenantum numerus tum milia quinque virorum,
 praeterea populus matrum fuit et puerorum.

Si noterà in qualità di scenario del miracolo, non solo il luogo solitario, ma anche la ricca vegetazione, la descrizione della malattia mediante una perifrasi espressiva¹³⁰ e l'ordine di Gesù di prepararsi al convito¹³¹. La folla si adagia sull'erba e nonostante l'esiguità dei cibi, cinque pani d'orzo e due pesci (~ vv. 25-26), dopo che sono stati divisi, la mensa diventa ricca (~ v. 44), a tal punto che le *reliquiae* raccolte dai discepoli nella veste di *ministri* (~ v. 46 διάκτορος ἑσμός) sono in grado di riempire il *sinus* di dodici ceste (~ v. 51 ἕϋ πολυχανδέι κόλπῳ)¹³².

Ugualmente caratteristica, anche se meno ricca di particolari descrittivi, è la parafrasi di Sedulio nel *Carm. Pasch.* 3.207-218 (CSEL 10, pp. 79-80), basata sul testo evangelico di Marco¹³³; il componimento tende ad un confronto tra il miracolo veterotestamentario della manna, compiuto da Mosè, e quello neotestamentario della moltiplicazione dei pani, operato da Gesù:

Cumque dehinc populum sese *in deserta* secutum
 ut typicus Moyses verusque propheta videret
 antiquam sentire famem, maioribus actis
 210 antiquam monstravit opem. Tunc alite multa
 carnis opima dedit, *geminis modo piscibus auxit;*
sufficiens tunc manna pluit, modo panibus amplum
quinque dedit victum per milia quinque virorum.
 Cetera turba latet, numero nec clauditur ullo
 215 maxima parvorum *legio* vel maxima matrum.
 Quodque magis stupeas, *cophinos ablata replerunt*
fragmina bis senos, populisque vorantibus aucta
 quae redit a cunctis non est data copia mensis.

Già il particolare del luogo deserto, ha la funzione di introdurre il confronto tra Mosè e Gesù, tra il miracolo della manna e quello dei pani. L'alimento celeste cadde in misura

¹³⁰ Per Nonno cfr. commento al v. 5.

¹³¹ Cfr. commento ai vv. 29-30.

¹³² L'abbondanza, che dà vita ad un banchetto per tutta quella immensa folla sopraggiunta, è elemento portante anche nella riscrittura operata da Giovenco del secondo miracolo dei pani: 3.215-219 *Discipuli ponunt epulas populusque repletur / ad satiem dapibus; relegunt mox fragmina panis / et sportas referunt cumulado pondere septem. / Quattuor ex omni fuerant tum milia plebe / nec numero quisquam matres puerosque notavit.*

¹³³ Oltre al lavoro di Springer, per la tecnica parafrastica in Sedulio e la pratica della *Kontrastimitation* (secondo una terminologia di Thraede, p. 1039), vd. Laan, pp. 135-166.

sufficiente a sfamare il popolo ebreo, ma era destinato a durare un solo giorno e a perire quello successivo (*Ex.* 16.17-19), adesso sono state saziare ampiamente 5.000 persone con un pane eterno e incorruttibile e addirittura, cosa incredibile, con i resti sono state riempite le ceste. L'azione di Mosè è dunque portata a compimento e superata da Gesù, per mezzo di un'abbondanza senza misura¹³⁴. Se Sedulio ha collocato in uno stesso verso, quasi in una struttura polare, i cinque pani che nutrono 5.000 uomini, in Nonno la posizione incipitaria di πέντε sia per i pani sia per la folla mette in evidenza il prodigio (v. 26 e v. 33). Si noterà anche in Sedulio il particolare linguistico *geminis ... piscibus* (~ Nonno v. 27 ἰχθύας ... διδυμόνας)¹³⁵, la folla disposta in schiera e la sua voracità.

Di grande interesse appare la versificazione degli *Homerocentones*, per quanto riguarda il miracolo narrato nella prima e nella seconda redazione¹³⁶, giacché permette di notare differenze, somiglianze e *topoi* comuni alla *P.*, svelando le strutture portanti del lavoro di riscrittura¹³⁷. Tra la I *HC*, redazione ad opera con ogni probabilità da attribuire all'imperatrice Eudocia, e la II *HC* si riscontrano punti di contatto, soprattutto a livello della *langue* epica, ma anche notevoli differenze nella tipologia narrativa. Sarà utile prendere in considerazione tutte le versificazioni del prodigio, perché i particolari e gli avvenimenti non sono nettamente distinti e separati, ma spesso le caratteristiche della prima moltiplicazione finiscono nel racconto della seconda e viceversa, intrecciandosi così fra di loro¹³⁸.

L'episodio dei *Quattuor milia (et quingenti) saturantur* nella I *HC*, rielaborazione che muove innanzitutto dalle suggestioni provenienti dal testo biblico, reinterperate però alla luce del modello omerico, si articola attraverso quattro scene: una grande folla si dirige nel luogo dove Gesù è approdato con i discepoli (1), Cristo insegna loro (2), compie il prodigio dei pani e dei pesci (3) e alla fine congeda la folla (4). Secondo Usher l'episodio biblico è una combinazione della scena-tipo dell'assemblea omerica - giacché si riscontra la presenza di una gran folla, il discorso e il congedo dei presenti - con quella del banchetto, poiché include la preparazione del pasto, la preghiera e il lavarsi le mani, la consumazione del cibo, la sazietà e un intrattenimento dopo la refezione¹³⁹. Ecco i versi iniziali (vv. 1161-1173)¹⁴⁰:

ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἐκίχανε πολλὸν καθ' ὄμιλον ὀπάζων,
βῆ ῥ' ἄν' ὄδον μεμαώς· τὸν δὲ φράσατο προσιώντα
πληθύς, ὡς ὅποτε Ζέφυρος νέφεα στυφελίξει,
ὄσσαι ἀριστήων ἄλοχοι ἔσαν ἠδὲ θύγατρες
1165 νύμφαι τ' ἠΐθεοὶ τε πολύτλητοὶ τε γέροντες
χωλοὶ τε ῥυσοὶ τε παραβλῶπές τ' ὀφθαλμῶν.
ἀλλ' οὗ πω τοιόνδε τοσόνδε τε λαὸν ὄπωπα·
λίην γὰρ φύλλοισιν εἰκότες ἢ ψαμάθοισιν

¹³⁴ La superiorità del pane di Cristo rispetto alla manna è evidenziata da Sedulio anche nell'*Hymn.* 1.29-30 (CSEL 10, p. 157): *murmurat impietas, manna veniente refecta: / panis adest Christus, murmurat impietas.*

¹³⁵ Cfr. commento *ad locum*.

¹³⁶ Degli *Homerocentones* si è avuta una prima edizione della versione B a cura di Rey nel 1998, che può essere confrontata con quella più lunga della redazione A, edita nel 1999 da Usher¹; nel 2007 Schembra ha pubblicato una nuova e completa edizione degli *Homerocentones* nel *Corpus Christianorum, Series Graeca* n. 62 e a parte nella collana *Hellenica* il commento della prima e della seconda redazione. Cfr. R. Schembra¹, *La prima redazione dei centoni omerici: traduzione e commento*, Alessandria 2006; R. Schembra², *La seconda redazione dei centoni omerici: traduzione e commento*, Alessandria 2007.

¹³⁷ Whitby ha operato un confronto dell'episodio evangelico relativo al dubbio di Tommaso all'apparizione di Cristo risorto, narrata in *Jo.* 20, sia nella *P.* sia nei *Centoni omerici*: vd. M. Whitby, *The Bible Hellenized. Nonnus' Paraphrase of St John's Gospel and "Eudocia's" Homeric centos*, in Scourfield, pp. 195-232.

¹³⁸ Durante l'analisi dei passi è stato tenuto presente il commento di Schembra alle due redazioni; i passi sono citati e riportati sulla base dell'edizione critica curata dallo studioso in CCG 62.

¹³⁹ Cfr. Usher, p. 102.

¹⁴⁰ Il commento dell'episodio figura in Schembra¹, pp. 332-343, a cui si rinvia per ulteriori informazioni, anche di carattere bibliografico.

ἡϊόνος προπάροιθε βαθείης ἐστιχόωντο
 1170 ἡχῆ, ὡς ὅτε κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
 αἰγιαλῶ μεγάλῳ βρέμεται, σμαραγεῖ δέ τε πόντος,
 οὔτ' ἄρ πάντων ἦεν ὁμὸς θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς,
 ἀλλὰ γλῶσσ' ἐμέμικτο, πολύκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες.

Struttura portante di questa parte iniziale è il riferimento continuo alla presenza di una folla straordinariamente numerosa: vv. 1161, 1163, 1168. E' significativo che il v. 1167 sia tratto da *Il.* 2.799, dove Iri sotto le false spoglie di Polite, figlio di Priamo, esprime al cospetto dei Troiani e soprattutto di Ettore, il suo stupore di fronte alla vastità dell'esercito acheo¹⁴¹. Per ben due volte, al v. 1169 e in seguito al v. 1182, si dice che la folla procedeva in fila lungo la riva estesa; ciò comporta da un lato la sua disposizione in file e dall'altro lato significa che nel racconto centenario l'ambientazione del miracolo si colloca nei pressi di un mare o di un lago¹⁴². Il procedere rumoroso di questa folla ricorda il rimbombare del mare (vv. 1170-1171)¹⁴³. Come già detto in precedenza, ciò che colpisce nella redazione centonaria è la presenza e la mescolanza delle diverse lingue dei commensali, perché sono presenti degli ξεῖνοι, delle genti chiamate da molte terre (vv. 1172-1173); nell'interpretazione esegetica del V secolo il miracolo dei pani probabilmente poteva essere letto come espressione dell'ospitalità e dell'unità, pur nella diversità di lingue ed etnie¹⁴⁴.

Nel seguito della narrazione il paragone ai vv. 1177ss. con lo sciame delle api (ἡῦτε ἔθνεα εἶσι μελισσῶν ἀδινάων / πέτρης ἐκ γλαφυρῆς αἰεὶ νέον ἐρχομενάων) serve ad introdurre la schiera di gente (vv. 1180-1181 ἔθνεα), che procede in fila sulla riva¹⁴⁵. Questa gente straniera (v. 1187), radunatasi presso Gesù, è mossa da un bisogno materiale, perché non possiede nulla da mangiare; vedendo la situazione di costoro, il Maestro pronuncia un discorso ai suoi discepoli, centrato proprio sulla compassione provata nel vedere questa folla indigente (vv. 1183-1212). Il primo punto del discorso mette in evidenza la necessità di sfamare i convenuti (v. 1189 τοὺς νῦν χρῆ κομέειν), mentre il secondo aspetto è rappresentato da una digressione sulla fragilità della natura umana e soprattutto sulla condizione compassionevole del Maestro in questa circostanza (vv. 1191-1203)¹⁴⁶; si tratta probabilmente, come nota Schembra, di una notevole *amplificatio* del verbo evangelico σπλαγγνίζομαι (*Mt.* 15.32; *Mc.* 8.2), un sentimento che alla vista di tutta quella gente affamata investe a tal punto Gesù, da spingerlo ad affermare che, di tutte le morti che possono capitare agli uomini, quella per fame è senza dubbio la peggiore¹⁴⁷. Nel dire ciò, viene preso in prestito l'*incipit* del discorso di Euriloco in *Od.* 12.341-342, il cui scopo era quello di convincere i compagni a cibarsi, contro il divieto di Odisseo, delle vacche sacre al dio Helios. Il terzo elemento affrontato da Cristo si presenta come una sorta di precettistica sui doveri dell'ospitalità, basata sull'assunto secondo cui non bisogna mettere fretta all'ospite che gradisce rimanere, né trattenere quello che desidera andare via: vv. 1204-1208 χρῆ ξεῖνον παρεόντα φιλεῖν, ἐθέλοντα δὲ πέμπειν. / τοῦ γάρ τε ξείνος μιμνήσκειται ἡμᾶτα πάντα /

¹⁴¹ Cfr. Schembra¹, p. 337.

¹⁴² Cfr. Schembra¹, pp. 333-334. Questa collocazione geografica, presente del resto in *Mt.* 14.13-14; *Mc.* 6.34 e *Jo.* 6.1, è deducibile anche in Nonno al v. 63 (cfr. commento *ad locum*).

¹⁴³ Per il paragone tra la folla e la πολύφλοισβος θάλασσα cfr. commento al v. 41.

¹⁴⁴ Cfr. *supra*, cap. I.1.2.

¹⁴⁵ Cfr. commento al v. 35.

¹⁴⁶ Cfr. soprattutto i vv. 1191-1192 οὐ μὲν γάρ τί ποῦ ἐστὶν οἰζυρότερον ἀνδρὸς / πάντων ὅσσα τε γαίαν ἔπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει; i vv. 1201-1203 οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο / αἴψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγυράσκουσιν. / οἷη περ φύλλων γενεῆ, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν e quanto riportato da Schembra¹, p. 338.

¹⁴⁷ Cfr. Schembra¹, pp. 338-339 e i vv. 1199-1200 πάντες μὲν στυγεροὶ θάνατοι δειλοῖσι βροτοῖσι, / λιμῶ δ' οἴκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν.

ἀνδρὸς ξεινοδόκου, ὅς κεν φιλότητα παράσχη. / ἴσόν τοι κακὸν ἐσθ', ὅς τ'οὐκ ἐθέλοντα νέεσθαι / ξεῖνον ἐποτρύνει καὶ ὃς ἐσσύμενον κατερύκει¹⁴⁸.

L'ultima sezione in cui si articola il centone sulla moltiplicazione dei pani occupa i vv. 1214-1235 e riguarda l'allestimento del luogo per permettere il banchetto e l'attuazione del miracolo. Giustamente Schembra non manca di notare come la distribuzione del cibo alla folla possa essere considerata una scena tipo del banchetto eucaristico, come si legge nelle fonti evangeliche di *Mt.* 14.19-20 e 15.35-37; *Mc.* 6.41-42 e 8.6-8; *Lc.* 9.16-18 e *Jo.* 6.11, dove la terminologia usata concorda in buona parte con quella dell'Ultima Cena, proprio come avviene anche nella *P.* L'analogia contestuale viene attuata dal centone al v. 1219 ἄρτον τ'οὔλον ἐλὼν περικαλλέος ἐκ κανέοιο, identico al v. 1394 adoperato per descrivere la *fractio panis* compiuta nella notte in cui Gesù fu tradito¹⁴⁹. Manca inoltre un riferimento ai pesci che non costituiscono specie sacramentale, mentre ai vv. 1234-1235 si legge la menzione, oltre che del pane, anche del vino, con una chiara sovrapposizione della moltiplicazione dei pani con l'istituzione eucaristica¹⁵⁰. Poiché i commensali vengono presentati come digiuni da molto tempo (v. 1229), l'avidità e la sazietà li caratterizzano anche in questo caso¹⁵¹; viene permesso loro di saziarsi grazie alla ripartizione equa del cibo, un'affermazione quest'ultima che sembra evocare quanto proferito da Filippo nella *P.* sulla necessità per chiunque di avere almeno una piccola parte, senza però che nel centone si raggiunga la medesima sfumatura teologica che investe la *P.*: v. 1227 οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς εἴσης ~ v. 21 ὄφρα κε βαιὸν ἕκαστος ἔχη μέρος¹⁵².

Mentre dunque la prima redazione ha preferito creare un unico poemetto sul prodigio dei pani¹⁵³, nella II *HC* sono stati composti due centoni separati, il primo ai vv. 1069-1102, identificato nella tradizione manoscritta mediante l'*inscriptio* περὶ τῶν πέντε ἄρτων, e il secondo ai vv. 1124-1156 dal titolo περὶ τῶν ἑπτὰ ἄρτων; in realtà la situazione non è così ben nettamente delimitata¹⁵⁴. Nella II redazione nel miracolo dei cinque pani¹⁵⁵ figurano due precisazioni di natura spaziale: la vicinanza di un lago (λίμνην), che chiaramente allude al lago di Tiberiade nei cui pressi si svolse il miracolo¹⁵⁶; il luogo deserto, come si deduce dalla precisazione che per raggiungerlo si deve percorrere un sentiero aspro (τρηχεῖαν ἀταρπὸν), chiaro rimando al luogo deserto e isolato delle fonti evangeliche (*Mt.* 14.15 ἔρημὸς ἐστὶν ὁ τόπος; *Mc.* 6.35; *Mt.* 15.33 ἐν ἐρημίᾳ ecc.)¹⁵⁷. Subito dopo essersi seduto, interrogato dai discepoli, Cristo intraprende un discorso nel quale si menziona l'importanza di prendersi cura dell'ospite quando c'è e di congedarlo quando vuole (v. 1087), dopo di che viene dato il cibo alla folla. Il gesto della moltiplicazione è letto e interpretato anche qui alla luce dell'Ultima Cena¹⁵⁸ e l'attenzione del redattore si sofferma sul fatto che il nutrimento fu diviso in parti fra

¹⁴⁸ Su tali versi vd. Schembra¹, p. 339.

¹⁴⁹ Cfr. Schembra¹, p. 341.

¹⁵⁰ Cfr. vv. 1234-1235 δὴ τότε κοιμήσαντο τεταρπόμενοι φίλον ἤτορ / σίτου καὶ οἴνοιο.

¹⁵¹ Cfr. vv. 1223-1224 αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπησαν ὀρώμενοι ὀφθαλμοῖσι, / χεῖρας νιψάμενοι τεύχοντ' ἐρικυδέα δαῖτα; vv. 1228-1229 αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπησαν ἐδιητύος ἠδὲ ποτήτος / ἀρπαλέως.

¹⁵² Per l'accezione di μέρος nella *P.* cfr. commento al v. 21.

¹⁵³ In verità, al suo interno si riscontrano elementi sia della prima sia della seconda moltiplicazione; su questo aspetto cfr. Schembra¹, p. 333.

¹⁵⁴ Cfr. Schembra¹, pp. 332-336 e Schembra², p. 173.

¹⁵⁵ Il commento è presente in Schembra², pp. 173-177.

¹⁵⁶ Questo dato è presentato anche nella seconda moltiplicazione di II *HC* al v. 1149 ἐπὶ ψαμάθοις ἀλίησι. Vd. Schembra², p. 174.

¹⁵⁷ Cfr. vv. 1069-1070 λιπὼν περικαλλέα λίμνην, / αὐτὰρ ὁ ἐκ λιμένος προσέβη τρηχεῖαν ἀταρπὸν. Vd. anche il commento al v. 6 e Schembra², pp. 173-174.

¹⁵⁸ Cfr. vv. 1091-1093 ἦ ῥα καὶ αὐτὸς χερσὶν ἀνάϊζας λάβε δίσκον / ἄρτους τ' ἐκ κανέοιο δῶν παρέθηκεν ἀείρας / ὄψα τε.

i commensali¹⁵⁹, giunti come quando in primavera spuntano fiori e foglie (v. 1095). La sottolineatura che la folla mangia e beve per tutto il giorno (v. 1099) dimostra l'abbondanza di cibo di cui dispongono, elemento testimoniato in precedenza dal fatto che il pasto era avvenuto su una terra che nutre molto (v. 1096 ἐπὶ χθόνα πολυβότειραν¹⁶⁰) e alla fine dalla precisazione finale che ne avevano sempre (v. 1100 ἐπιητανὸν γὰρ ἔχεσκον).

Significativo il fatto che anche nella seconda moltiplicazione dei pani di Π HC¹⁶¹ vengano menzionati i molti ξεῖνοι che arrivano per prendere parte alla moltiplicazione dei pani (v. 1138) e si insista sulla necessità di amare gli ospiti (v. 1141). Ai vv. 1136-1137 Gesù, rivolgendosi ai suoi discepoli, ordina di distribuire alla folla affamata pane, carne e vino rosso (σίτον καὶ κρέα πολλά καὶ ἄσπετον οἶνον ἐρυθρὸν / συλλέξας λαοῖσι δότω καταδημοβορῆσαι), un particolare molto originale perché, a prescindere dal pane, il vino e la carne non rientrano tra gli alimenti miracolosamente moltiplicati; essi hanno piuttosto lo scopo di presentare il pasto offerto alla folla come un vero e proprio banchetto, puntualizzazione esplicitata al v. 1144 dall'espressione ἐρικυδέα δαίτα¹⁶². Il quadro narrativo si conclude con l'accento all'avidità della folla, subito pronta ad allungare le mani sulle vivande imbandite, dopo che il cibo fu diviso in parti (vv. 1155-1156).

Improntato non tanto su Giovanni quanto sul racconto della moltiplicazione dei pani offerto dai sinottici¹⁶³, l'inno di Romano il Melode¹⁶⁴ presenta alcuni dei *topoi* fin qui esaminati: il luogo deserto, la numerosità della folla, a cui si accompagna l'impossibilità di saziarla e di comprare con soli 200 denari pani in numero sufficiente (24.11.6-10; 24.12.2-10). Degno di nota il richiamo alla nozione del crescere e del moltiplicarsi mediante l'esplicito richiamo a *Gen.* 1.28. Il Maestro, dopo aver preso i cinque pani, li benedice con una voce invisibile (φωνῇ ἀοράτῳ)¹⁶⁵: ἀυξάνεσθε ὑμεῖς / αἰσθητῶς καὶ πληθύνεσθε, / καὶ θρέψατε νυνὶ / πάντας τοὺς συμπάροντας (24.20.5-6), a tal punto che il miracolo appare incredibile e non comprensibile alla logica umana: πῶς οἱ ἄρτοι οἱ ὄρατοὶ / ἐπέρρεον ἀοράτως (24.21.2). In questo risiede la grandezza della potenza divina, questo fa gridare al miracolo: τὸν τρόπον οὐκ εἶδῶς / τοῦ ἀρρήτου θεάματος / τὸ θαῦμα σιωπῶ (24.21.5-6).

Che la moltiplicazione dei pani sia prefigurazione dell'Eucarestia, è una lettura suggerita da Romano il Melode fin dall'apertura dell'inno mediante l'esplicito richiamo all'istituzione dell'Ultima cena: 24.2.1-10 ὅτι σὰρξ ἐστὶ / τοῦ Ἐμμανουήλ / ὁ ἄρτος ὄνπερ λαμβάν[ο]μεν, / αὐτὸς πρῶτος πάντας <ἡμᾶς> / διδάσκει ὁ δεσπότης: / [ἡ]νίκα γὰρ πρὸς τὸ πάθος / ἐλήλυθεν ἐκουσίως, / ἔκλα[σε] Χριστὸς / ἄρτον τὸν τῆς σωτηρίας / καὶ λέγει τοῖς αὐτοῦ / ἀποστόλοις, ὡς γέγραπται: / προσέλθετε νυνί, / φάγετε ἀπὸ τούτου / [καὶ] τεύξεσθε ἐσθιοντες / ζῶης τῆς αἰωνίου. / ἐστὶ γὰρ σὰρξ [μου] / αὕτη ἢ βρῶσις, / ἐπειδήπερ ἐγὼ ὄν ὄρατε ὑπάρχω / <ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος> e di nuovo evidenziata attraverso l'azione di benedire il pane, quando Cristo compie la moltiplicazione (24.20.3)¹⁶⁶. Evidente è anche il richiamo al miracolo di Cana, un rapporto già evidenziato

¹⁵⁹ Anche qui la porzione di cibo non acquista quella sfumatura esegetica di cui si tinge nella *P.*, ma equivale piuttosto alla giusta razione di cibo spettante a ciascuno: vv. 1097-1098 ἐκέλευσε / δαιτρεύειν, μή τις οἱ ἀτεμβόμενος κίου ἴσης.

¹⁶⁰ Da pura formula esornativa in Omero (cfr. *Il.* 3.265; 11.619; 14.272) viene assunta dal centone per esprimere l'abbondanza del nutrimento offerto. Vd. Schembra², p. 177.

¹⁶¹ Si tratta dei vv. 1124-1156 e un breve commento compare in Schembra², pp. 179-180.

¹⁶² Vd. Schembra², pp. 174-175.

¹⁶³ Grosdidier de Matons, p. 104. La menzione dell'ora tarda proviene da Marco e Matteo; i 200 denari da Marco e Giovanni; è Giovanni che introduce la figura del fanciullo, che ha porta i pani, mentre è Marco che nomina i gruppi in cui si dispone la folla.

¹⁶⁴ Per il testo cfr. Grosdidier de Matons, pp. 110-131.

¹⁶⁵ Come nota Grosdidier de Matons, pp. 128-129, Cristo esprime la sua volontà mentalmente, senza che nessuno possa sentirlo, ma Romano il Melode ci tiene anche a sottolineare che l'azione divina è accessibile all'anima non ai sensi.

¹⁶⁶ Cfr. Grosdidier de Matons, p. 103.

non solo attraverso la somiglianza dei due acrostici: ποίημα Ῥωμανοῦ τοῦ ταπεινοῦ per la moltiplicazione, τὸ ἔπος Ῥωμανοῦ ταπεινοῦ per il miracolo delle nozze di Cana, ma anche dalla disposizione di entrambi all'interno della produzione poetica. Mentre il poema sulla moltiplicazione è l'ultimo della serie degli inni prima della Pasqua, quello sulle Nozze di Cana è il primo¹⁶⁷. La relazione tra i due miracoli viene poi esplicitata nel componimento sui pani. Infatti, dopo aver ricordato che, durante il primo miracolo compiuto, la vergine Madre aveva chiesto al Figlio di donare del vino per rallegrare le nozze, ma i bisogni dei commensali erano a Lui già ben noti, viene precisato che come in quella circostanza fu capace di offrire del vino, così adesso nel miracolo dei pani può sfamare la folla sopraggiunta, perché Egli è la vigna e il pane celeste dell'immortalità: 24.15.7-10 διόπερ [δύ]νατός εἰμι / καὶ ἄρτι διαθρέσαι / νεύματι μόνῳ / ἅπαν τὸ πλῆθος / καὶ γὰρ ἄμπελος πέφυκα καὶ τοῖς πεινώσιν / ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος.

La comparazione della sezione del canto nonniano sul miracolo dei pani con le altre composizioni poetiche ha permesso di notare come all'interno della poesia cristiana vi dovevano essere alcuni *topoi* obbligati e un comune sostrato, riconducibile a una *koiné* poetica basata su un medesimo patrimonio di nozioni, desunte dall'esegesi del Vangelo, dalle dispute teologiche e cristologiche, dalla liturgia e dall'iconografia. Gli elementi caratterizzanti il miracolo dei pani sono: il luogo deserto; l'abbondanza derivata da cinque pani e due pesci; la sazietà della folla; il riempimento delle ceste con i *fragmina*, elemento che testimonia senza ombra di dubbio la grandezza del prodigio. Gli altri particolari, come ad esempio il luogo ricco di vegetazione oppure la presenza di una folla straniera, sono presenti soltanto nelle riscritture più estese. Degna di nota si configura l'attribuzione al miracolo della valenza eucaristica, sviluppata soprattutto in Prudenziò, nei *Centoni Omerici* e in Romano il Melode. E' evidente come la poesia tardoantica mostri una certa libertà nei confronti della *Vorlage*, inserendo alcuni temi ed elementi funzionali allo scopo verso cui mira il progetto di riscrittura poetica. La parafrasi nonniana, che rivela anch'essa una spiccata autonomia dal dettato evangelico, non si esime dall'ampliare il racconto, inserendo *tutti* i particolari possibili, investiti di una profonda valenza esegetico-teologica, senza tralasciare inoltre di istituire un richiamo tra il miracolo dei pani, il banchetto eucaristico e l'episodio delle nozze di Cana¹⁶⁸. I temi portanti attraversano tutta la trama del canto e vengono presentati in maniera analitica, in modo da imprimerli nella mente del lettore.

I.2 Gesù cammina sulle acque (Jo. 6.16-21 ~ vv. 62-83)

Il secondo miracolo, nel quale Gesù rivela il suo potere sugli elementi e la sua natura divina, vede come scenario il lago di Tiberiade; si tratta infatti dell'attraversamento di questo specchio d'acqua da parte di Cristo, un racconto presente, seppure con delle notevoli varianti, anche nella redazione sinottica¹⁶⁹. Già Kuiper in un articolo pubblicato nel 1918 coglieva nel segno, allorché scorgeva la grande autonomia della resa parafrastica nonniana di questa

¹⁶⁷ Cfr. Grosdidier de Matons, pp. 103 e 106.

¹⁶⁸ Datati alla Pasqua sono Cana (Jo. 2.13), la moltiplicazione dei pani (Jo. 6.4) e l'Ultima Cena (Jo. 13.1), un rapporto tra i tre episodi non sfuggito già a Livrea¹ ad B 53, pp. 227-228. Cfr. commento al v. 35.

¹⁶⁹ Cfr. Mt. 14.22-33; Mc. 6.45-52; Lc. 8.22-25. In Matteo all'episodio della tempesta sedata, segue anche la camminata sulle acque di Pietro. Nell'udire la voce del Maestro, il discepolo passa dallo stato di panico a quello di entusiasmo e chiede a Gesù di poterlo raggiungere, camminando sopra le acque. Per l'analisi, le somiglianze e le differenze tra il racconto della tempesta nei sinottici e in Giovanni, nonché per una discussione sul genere narrativo della traversata sulle acque cfr. Madden, pp. 84-115; Th. Snoy, *La marche de Jésus sur les eaux. Étude de la rédaction marcienne*, Louvain 1967.

vicenda nei confronti della propria *Vorlage*¹⁷⁰. In effetti, l'impegno esegetico di approfondimento teologico fa di questa sezione del canto Z una delle più affascinanti rappresentazioni che la poesia cristiana della tarda antichità abbia consegnato ai posteri¹⁷¹. Bisogna dunque astenersi dall'attribuire alla scena della traversata sulle acque nella *P.* una valenza puramente narrativa, concentrando invece l'attenzione su quelle peculiarità della versificazione che conferiscono all'episodio un carattere simbolico-soteriologico, espressione ed esaltazione in ultima istanza del θεὸς ἀνὴρ¹⁷².

Nel racconto giovanneo non appena cala la notte (6.16 ὥς δὲ ὀψία ἐγένετο), i discepoli si dirigono a bordo del lago per prendere una barca e salpare verso Cafarnao (6.17). Per la prima volta da quando hanno iniziato a credere in Gesù si separano da lui e proprio questo loro allontanamento dal Maestro li fa cadere nelle mani della tenebra, come viene denunciato dalla presenza del termine σκοτία, un elemento importante all'interno della teologia giovannea¹⁷³: la condanna del mondo avviene perché gli uomini hanno preferito l'oscurità alla luce (*Jo.* 1.5)¹⁷⁴; coloro che non seguono Gesù camminano nelle tenebre (8.12) e non sanno dove si dirigono (12.35)¹⁷⁵. Si tratta di quella stessa oscurità che accompagna il cammino di Maria Maddalena diretta al sepolcro di Gesù, la quale, non avendo ancora ricevuto la rivelazione della resurrezione, si trova in una oscurità spirituale (20.1)¹⁷⁶. Nel capitolo sesto giovanneo i discepoli sono separati da Gesù e sono preda delle tenebre. Questa chiave di lettura è attuata dal poeta mediante una raffinata trama simbolica che pervade il grande affresco dell'arrivo dell'oscurità. Per tradurre il sopraggiungere della σκοτία¹⁷⁷, indice della separazione dall'azione illuminatrice, Nonno ha adottato il sostantivo ὀμίχλη (v. 67) che non si esime, tanto nelle *D.* quanto nella *P.*, dal rivestire una valenza metaforica¹⁷⁸; qui indica quella caligine cupa e priva di luce che ottenebrerà i discepoli, in linea con l'esegesi di Cirillo: θορυβεῖ μὲν γὰρ βαθὺς ὢν τῆς νυκτὸς ὁ σκότος (468B), perché è βαρὺ τὸ ἐν σκότῳ γενέσθαι τῷ νοητῷ (468C). Sfruttando una raffigurazione cara alla tradizione classica, soprattutto di ascendenza orfica, Nonno amplia il testo della *Vorlage* con l'immagine dell'oscurità che avvolge la superficie terrestre con il suo manto, lasciando brillare le stelle (vv. 66-69)¹⁷⁹. Se nel mondo antico l'immagine della notte trapuntata di stelle si tinge di profonde valenze simboliche, a tal punto che le divinità vengono rappresentate con mantelli

¹⁷⁰ Cfr. Kuiper, pp. 251-253. Oltre alla traversata sulle acque, lo studioso individua come momenti dell'originalità creativa nonniana: il miracolo delle nozze di Cana in *Jo.* 2, la guarigione del cieco nato in *Jo.* 9, la resurrezione di Lazzaro in *Jo.* 11, le lanterne dell'orto degli ulivi in *Jo.* 18.

¹⁷¹ Lagrange, p. 168, nt. 18, osserva che il quadro della tempesta, descritto da Giovanni, è più impressionante, rispetto a quello dei sinottici: le tenebre, Gesù è assente, il vento agita le onde. Senza dubbio altrettanto suggestiva è la trasposizione nonniana dell'evento ai vv. 62-83.

¹⁷² Del resto, le dilatazioni nonniane dalla *Vorlage*, oltre che ad intenti artistici e stilistici, sono dovute a fini esegetici, come sintetizzava lo stesso Kuiper, p. 228: «Est ubi Nonnus textum exornet amplietque, innato quodam amore motus ut vividius et clariore colore quam convenerat sobrietati Johanneae imagines historiae sacrae lectoribus depictas proponat. Deinde imperitorum in usum nonnumquam quae obscurius dicta videbantur explanat verbis suis. Tandem autem hic illic auget textum evangelistae ea ratione ut consulto inter se opponantur prisca Graecorum superstitio atque religio Christiana cui nuper se addixerat».

¹⁷³ Cfr. *Jo.* 6.17 καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει.

¹⁷⁴ Cfr. *Jo.* 1.5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

¹⁷⁵ Cfr. *Jo.* 8.12 ὁ ἀκολουθῶν μοι οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ; 12.35 ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.

¹⁷⁶ L'unica altra occorrenza in Giovanni di ὀψία è nel contesto dell'apparizione di Gesù risorto ai discepoli: οὐσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων (*Jo.* 20.19).

¹⁷⁷ Nel Vangelo alla lezione generalmente accolta, perché trasmessa dalla maggior parte dei testimoni, καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει, si affianca la variante κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία, offerta da alcuni manoscritti del vangelo (S D). Poiché a partire da questo verso Nonno dà vita a una suggestiva descrizione della notte, senza dubbio anch'egli trovava in *No** καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει, nonostante la notte si tinga nei versi successivi di una connotazione negativa.

¹⁷⁸ Cfr. commento al v. 67.

¹⁷⁹ Cfr. commento *ad loca*. Più in generale sulle raffigurazioni del giorno e della notte in Nonno e nella poesia ellenistica e tardoantica cfr. James¹, pp. 115-142.

stellati, per evocare la loro dimensione cosmica¹⁸⁰, sul versante cristiano quest'atmosfera caliginosa che non riesce a sopprimere lo splendore delle stelle, evoca il prologo giovanneo, dove si afferma che la luce splende nella tenebra e quest'ultima non l'ha soffocata (*Jo.* 1.5), un passo che Nonno ha cercato di restituire, alla stessa stregua di questo della tempesta, focalizzando l'attenzione sul balenare della luce a dispetto dello ζόφος: cfr. A 12-13 οὐρανίαις σελάγιζε βολαῖς γαιήοχος αἴγλη / καὶ ζόφος οὐ μιν ἔμαρψε. Dunque, nella scena della tempesta accanto al reale pericolo per i discepoli, il poeta fa brillare e anticipa lo spiraglio della loro futura salvezza, l'intervento di Cristo, τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Non a caso, all'affermazione seguente che «Gesù non li aveva ancora raggiunti» (*Jo.* 6.17) il Panopolitano aggiunge un sentimento di speranza da parte dei discepoli, v. 69 ἐελδομένοις δὲ μαθηταῖς: esso riflette senza dubbio uno stato d'animo interiore, non esplicitamente dichiarato, dei protagonisti, i quali attendono e bramano un intervento di Gesù. All'interno di una simile descrizione temporale, rivestita di una sottile tessitura simbolica, la successiva riscrittura della tempesta giovannea, attuata dal parafraste, non potrà dunque essere letta soltanto come semplice racconto del mare in tempesta, ma dovrà celare alcuni di quegli elementi atti a dipingerlo come luogo della potenza divina e dell'instabilità dell'esistenza umana.

Accanto alla consapevolezza di una vita difficile, χαλεπὸς ὁ βίος¹⁸¹, nella letteratura antica compare il riferimento all'onda amara del fato, cui le nere navi che solcano il mare non possono sottrarsi¹⁸². Nell'*Antigone* Sofocle ha tratteggiato meravigliosamente la sorte dell'uomo maledetto da Dio, con l'immagine dell'onda spumeggiante proveniente dal Nord tracio e ugualmente Eschilo menziona l'onda del male¹⁸³. Richiamandosi a Platone e Plutarco, Boezio ha espresso la necessità di non provare stupore se l'uomo sul mare della vita è preda di rumoreggianti tempeste, sebbene il suo supremo ideale sia quello di evitare il male¹⁸⁴; il poeta latino conclude la sua riflessione con quei famosi versi, mai dimenticati nella tradizione medioevale: *quisquis composito serenus aevo / fatum sub pedibus egit superbum / [...] non illum rabies minaeque ponti / versum funditus exagitantis aestum / [...] movebit*¹⁸⁵. Nella tradizione biblica, il mare cosmico è simbolo di minaccia delle forze del caos, preme contro i confini stabiliti da Dio (*Iob.* 38.8-11). Immagine sensibile della vita terrena con le sue passioni e la sua ordinazione alla morte, di una potenza temibile e superiore a cui è affidata l'esistenza umana¹⁸⁶, il mare nell'esegesi patristica ha *oppositae qualitates*: in quanto creatura

¹⁸⁰ Cfr. Orph., *fr.* 541F.6-7 Bernabé = 238.6-7 Kern, nel quale la nebris viene così descritta: δέρμα πολύστικτον θηρὸς κατὰ δεξιὸν ὤμων, / ἄστρον δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο. Anche in Nonno la nebris risulta imitazione del cielo stellato, della ποικιλία κόσμου, di cui Dioniso è il sommo rappresentante. Da ricordare che gli Egiziani raffiguravano il cosmo con un'immagine antropomorfa, dotata di un ποικίλον ἱμάτιον περιβεβλημένον... διὰ τὴν τῶν ἄστρον ποικίλην φύσιν (cfr. Eus., *P.E.* 3.11.46). Per questi temi e immagini cfr. Gigli⁶, pp. 171-179.

¹⁸¹ Cfr. Plat., *Plt.* 299E; Xen., *Mem.* 2.9.1; Aristot., *EN.* 1170A.

¹⁸² Cfr. Soph., *Ant.* 952-954; Hor., *Carm.* 2.16.21: *scandit aeratas vitiosa naves cura.*

¹⁸³ Cfr. Soph., *Ant.* 586-592; Aesch., *Th.* 758ss.

¹⁸⁴ Cfr. Boet., *Cons. phil.* 1.3.11 (CSEL 67, p. 6.24-26).

¹⁸⁵ Cfr. Boet., *Cons. phil.* 1.3, metrum 4, vv. 1-2, 5-6 e 10 (CSEL 67, p. 7).

¹⁸⁶ Nel commento al vangelo di Giovanni di Didimo il Cieco, il mare in tempesta è secondo la consueta visione θάλασσα τοῦ βίου: cfr. *Kleine Texte aus dem Tura-Fund*, in *Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo*, herausgegeben, übersetzt und erläutert von B. Kramer, mit einem Beitrag von M. Gronewald, Bonn 1985, Didymos der Blinde, *Kommentar zum Johannesevangelium*, kap. 6,3-33, hersg. B. Kramer, *In Jo.* 10.8 (PTA 34, p. 86). Sulla concezione del mare nella letteratura antica e in quella cristiana cfr. Rahner, pp. 459-468.

di Dio, è un *elementum innocens*, in quanto sede del demoniaco è infido e amaro¹⁸⁷, caratterizzato dalla presenza di κύματα ἀλμυρὰ καὶ ἄστατα¹⁸⁸.

In effetti, anche la dizione dei versi nonniani sembra dettata dalla volontà di adombrare quest'ultima realtà. Si veda in primo luogo, a differenza della *Vorlage* dove non viene delineata una situazione di grande pericolo¹⁸⁹, l'amplificazione da parte di Nonno degli elementi della tempesta, attraverso l'uso di immagini topiche fin da Omero nelle descrizioni del mare in burrasca: onde che si inarcano fino al cielo, simili a torri, la cui furia, inasprita dai venti, costringe i discepoli a remare con forza¹⁹⁰. Questo mare che raggiunge il cielo a guisa di torre è in ultima istanza espressione dei movimenti vorticosi della ὕλη¹⁹¹, all'interno della quale i discepoli rischiano di rimanere irretiti; si crea dunque una situazione effettiva di pericolo, che fa disperare della vita¹⁹². Tutta la forza della rappresentazione nonniana del mare in tempesta continua ad esercitare il suo influsso anche nei versi seguenti. L'acqua, istigata dai venti, è spinta con violenza ad andare nella direzione opposta (v. 73). Se in effetti i discepoli sono diretti a Cafarnaò, questi venti ἀντίποροι sono quelli che soffiano da Nord, quelli più violenti, come ha voluto Nonno con perfetto realismo¹⁹³; così, mediante questa notazione ricavata dal poeta dai sinottici (*Mt.* 14.24; *Mc.* 6.48), si può dedurre anche un riferimento implicito alla fatica nel remare. Molti secoli dopo Floro di Lione nella sua parafrasi del vangelo di Giovanni scriverà infatti: v. 106 *discipuli in pelago vento obsistente laborant*¹⁹⁴. E' ben noto come il mare di Tiberiade sia spesso investito da venti contrari che lo rendono agitato, a tal punto da lasciare i rematori senza forza¹⁹⁵. In Nonno la sottolineatura dello sforzo dei discepoli, che fendono con i lunghi remi le onde del mare in tempesta¹⁹⁶, nel pericolo e nell'angoscia, vuole esprimere il loro impegno e la loro vana fatica: la forza umana non riesce a dominare questi flutti violenti e impetuosi.

Una sorta di teologia dialettica si nasconde dietro questo tesoro di immagini: i discepoli sono presentati fin dall'inizio speranzosi di essere salvati e tuttavia ancora in pericolo di

¹⁸⁷ Nel corso dei secoli l'uomo ha sempre cantato con grande intensità il mare: il poeta classico canta rapito le onde ridenti ma ha paura delle insidie; il cinico lo considera emblema della vanità; il cristiano lo guarda come creatura di Dio; il mistico vi vede riflessa l'infinita potenza del Creatore, mentre l'uomo medievale vi intravede le insidie dell'umana navigazione e ad esso si abbandona con speranza. Cfr. A.V. Nazzaro, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Napoli 1977, pp. 27ss.; Id., *Il mare nella letteratura patristica*, in *La letteratura del mare*. Atti del Convegno di Napoli, 13-16 settembre 2004, Roma 2006, pp. 93-112.

¹⁸⁸ Cfr. Greg. Naz., *Or.* 37.1 ἐν τοῖς ἀστάτοις καὶ ἀλμυροῖς τοῦ βίου κύμασιν (SC 318, p. 272). Da ricordare che nei *Carmina* di Gregorio di Nazianzo ἄστατος è anche la ὕλη (cfr. *Carm.* 1.1.32.10, PG 37, 512.8). Il mare è espressione di una materia instabile.

¹⁸⁹ Cfr. *Jo.* 6.18 ἢ τε θάλασσα ἀνέμου μεγάλου πνέοντος διηγείρετο.

¹⁹⁰ Cfr. vv. 70-71 ἐπειγομένης δὲ θυέλλης / ἀγχινεφῆς ἐπίκυρτος ἐπυργώθη ῥόος ἄλμης.

¹⁹¹ Soprattutto con i neoplatonici si attua l'identificazione dell'acqua = materia: cfr. Porph., *V. Plot.* 22.25 ῥεθέων δὲ πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ; Procl., *Hymn.* 1.20 εὐνάζει μέγα κῶμα βαρυφλοίσβοιο γενέθλης; *Hymn.* 1.30; [Apolin.], *Met. Pss.* 106.3, mentre per Nonno cfr. *D.* 42.59 κύμασι παφλάζοντα πολυφλοίσβοιο μερίμνης (di Poseidone); Π 126-127 πολυφλοίσβω δ' ἐνὶ κόσμῳ / θλιβόμενοι τρύχεσθε μεληδόσιν. Sull'argomento vd. H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, tr. it., Bologna 1971, pp. 371ss.; Gigli⁶, pp. 37ss.; pp. 85ss.; Gigli⁷, p. 116; Simonini, pp. 97ss.

¹⁹² Non tutti i commentatori del quarto vangelo sostengono che i discepoli siano presentati in una situazione di pericolo. Bultmann, p. 215, che omette il versetto 18 ritenendolo una glossa, pensa che essi non siano in pericolo. Barrett, p. 281 e A.M. Denis, *Walking on the Waters: a Contribution to the History of the Pericope in the Gospel Tradition*, in «LS» 1, 1966, pp. 284-297, in part. pp. 293-295 li ritengono invece in difficoltà. Schnackenburg, II, p. 55 li considera in mano di forze avverse. Dalla *P.* emerge senza dubbio una fosca coloritura di pericolo.

¹⁹³ E' presente anche nella riscrittura di Giovenco dell'episodio della tempesta: 3.99 *iactata adverso surgentis flamine venti* (cfr. Verg., *Georg.* 3.134 *surgentem ad Zephyrum paleae iactantur inanes*; *Aen.* 3.130 = 5.777 *prosequitur surgens a puppi ventus euntis*). Cfr. anche la tempesta descritta da Sinesio, *Ep.* 5.195-198 Garzya (Paris 2000, I, p. 14): ἢ δὲ στάσις ἤρξατο μὲν ἀπὸ τῶν ἀρκτικῶν πνευμάτων καὶ ὕσε γε πολλὰ κατὰ τὴν συνοδικὴν νύκτα, ἔπειτα ἠκόσμηι τὰ πνεύματα καὶ ἡ θάλαττα κυκεὼν ἐγεγόνει.

¹⁹⁴ Per il testo cfr. E. Dümmler, *MGH Poetae Latini Aevi Carolini*, Berlin 1884, II, p. 521.

¹⁹⁵ Cfr. Dalman, p. 245.

¹⁹⁶ Cfr. v. 72 καὶ δολιχοῖς ἐλατῆρες ὕδωρ ἐχάρασσον ἐρετμοῖς.

salvarsi; la nave corre sul mare in balia della tempesta, ma pur sempre sicura di vincere, nonostante questa precarietà, grazie al futuro intervento divino. E' in questa situazione burrascosa, quando ormai hanno percorso 35 stadi marittimi e si trovano in mare aperto (vv. 80-81), che vedono Cristo camminare sul mare (vv. 73-75). Come traspare dalla versificazione nonniana, Egli ha atteso dunque una triplice circostanza per manifestarsi: che la barca fosse investita dalle grandi onde e il vento contrario, che i discepoli fossero in mare aperto, dove non potevano aspettarsi aiuto da nessuna parte, che nel buio di una notte tenebrosa e caliginosa provassero la loro fede e pazienza e sentissero profondamente la necessità di un intervento divino.

Il quadro della tempesta nonniana, fin qui tracciato, richiama alla mente la tempesta descritta da Apollonio Rodio nel quarto libro, ai vv. 1694-1710. Una κατουλάς, una terribile oscurità dell'*Unterwelt*, che non lascia brillare le stelle, avvolge gli Argonauti: vv. 1695-1698 νῦξ ἐφόβει, τήνπερ τε κατουλάδα κικλήσκουσιν / νύκτ' ὀλοήν· οὐκ ἄστρα δίσχανεν, οὐκ ἀμαρυγαί / μήνης, οὐρανόθεν δὲ μέλαν χάος, ἤε τις ἄλλη / ὠρώρει σκοτίη μυχάτων ἀνιοῦσα βερέθρων. L'unione del χάος sopraterrestre con un'oscurità proveniente dai fondali marini suggerisce il principio di una tempesta (v. 1700), che assume l'*Erebos-Aspekt des Meeres*, tanto che «ignorano se sono trasportati dall'Ade o dall'acqua»¹⁹⁷. Trovandosi in una situazione di vero pericolo, Giasone decide di invocare l'aiuto di Apollo (v. 1703 ῥύσσασθαι καλέων). Anche qui essi riescono a mettersi in salvo grazie all'epifania del dio, sceso dal cielo alle rocce Melanzie (vv. 1706-1707 τύνη δὲ κατ' οὐρανοῦ ἵκεο πέτρας / ῥίμφα Μελαντείους ἀριήκοος): il suo arco d'oro fa balenare, a dispetto dell'oscurità, la fulgida luce, simbolo della loro salvezza: v. 1710 μαρμαρέην δ' ἀπέλαμψε βιὸς περὶ πάντοθεν αἴγλην. Accanto ad alcune somiglianze, la parafrasi di Nonno, se confrontata con il racconto di Apollonio Rodio¹⁹⁸, sembra una sorta di *oppositio in imitando*, giacché il dio Apollo continua a poggiare i piedi sulla terraferma, sulle rocce, mentre in Nonno la traversata di Cristo sulle acque, per mezzo di alcuni *topoi* del θεῖος ἀνὴρ, si trasforma in un grande θαῦμα: al fine di svelare la sua essenza divina, il Signore percorre con rapidità le onde, senza bagnarsi i piedi.

Le storie di miracoli di tanti popoli diversi hanno attribuito il potere di camminare sulle acque di un fiume o del mare a personaggi, circondati da un'*allure* mitico-sacrale, a tal punto che risulta quasi impossibile ricostruire l'*Urtyp* del miracolo, poiché pervade la letteratura di molte culture¹⁹⁹. In Giovanni 6.19 l'espressione ἐπὶ τῆς θαλάσσης ha sollevato alcune incertezze circa la sua traduzione: «sopra il mare» o «sul mare, a bordo del mare»? Nei LXX infatti il nesso acquista sempre il secondo significato, proprio come in Giovanni 21.1²⁰⁰. Gli unici altri esempi della frase nei vangeli sono i paralleli sinottici di questa pericope, *Mt.* 14.26 e *Mc.* 6.49, dove in entrambi i casi il contesto esige il significato di «sopra il mare». Fra l'altro, nel quarto vangelo, soltanto dopo l'apparizione di Gesù i discepoli sono colti da paura, un sentimento che sembra generato dall'aver visto Gesù camminare sopra le acque e non lungo il mare²⁰¹.

¹⁹⁷ Si tratta dei vv. 1699-1700. Vd. inoltre Ov., *Met.* 11.500-504; Sen., *Ag.* 493-494; (Phil. Thess.) *A.P.* 9.290.

¹⁹⁸ Per un'analisi del passo di Apollonio Rodio cfr. E. Livrea, *L'episodio libyco nel quarto libro delle "Argonautiche" di Apollonio Rodio*, in «Quaderni di Archeologia della Libya» 12, 1987, pp. 175-190, in part. pp. 189-190; Id., *Il mito argonautico in Callimaco: l'episodio di Anafe*, in G. Bastianini-A. Casanova (edd.), *Callimaco: cent'anni di papiri*. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze 9-10 giugno 2005 (Studi e testi di papirologia n.s. 8), Firenze 2006, pp. 89-99.

¹⁹⁹ Cfr. P. Saintyves, *Le miracle de la marche sur les eaux*, in *Essais de Folklore Biblique*, Paris 1922, pp. 307-363; Van der Loos, pp. 650-669; Madden, pp. 18-37; 49-74.

²⁰⁰ Cfr. *Ex.* 14.2; *2 Reg.* 17.11; *3 Reg.* 2.46a; *1 Mac.* 14.34.

²⁰¹ Quasi tutti i commenti più recenti, comunque, interpretano la storia, intendendo che Gesù abbia camminato sopra le acque. Cfr. Barrett, pp. 280-281; Godet, II, p. 12; Bultmann, p. 215; Schnackenburg, II, pp. 58-63 e più in generale Madden, p. 110 e nt. 99.

La parafrasi nonniana, dal canto suo, non lascia dubbi in merito al significato. La somiglianza dei vv. 75-76 Χριστὸν ἐθήησαντο διαστείχοντα θαλάσσης / ἄβροχον ἴχνος ἔχοντα, βατῆς ἀλὸς ὄξυν ὀδίτην con il passo di A 131 Χριστὸν ἰδὼν στείχοντα βατὴν χθόνα πεζὸν ὀδίτην chiarisce che i discepoli vedono Gesù camminare sopra le acque marine²⁰²: come Giovanni Battista aveva scorto Cristo avanzare sulla terraferma, adesso i suoi lo vedono procedere sul mare. L'acqua si è solidificata sotto i suoi piedi, è divenuta un sentiero, secondo una lettura che pervade anche la tarda poesia latina, nella cui versificazione, per puntualizzare il carattere prodigioso dell'evento, viene a volte introdotta una espressione di stupore e di meraviglia per quanto accaduto²⁰³. Questo paradosso della stabilità di Cristo nell'instabilità degli elementi, divenuti da liquidi in solidi, che evoca quell'immagine stoica cara a Seneca del *sapiens constans* in mezzo all'instabilità dei marosi, anima con efficacia i versi prudenziani di *Cath.* 9.49-51 *ambulat per stagna ponti, summa calcat fluctuum; / mobilis liquor profundum pendulam praestat viam, / nec fatiscit unda sanctis pressa sub vestigiis*²⁰⁴. Nonno arriva a sfruttare tutta l'intensità della portata miracolosa dell'evento, inserendo un ulteriore ἀδύνατον, logico corollario del camminare sul mare e teso a presentare Gesù come θεῖος ἀνὴρ²⁰⁵: il particolare dei piedi asciutti (v. 76). E' un elemento attestato tanto nel mondo classico quanto in quello cristiano per evidenziare o una corsa così veloce, da conferire al personaggio una sfumatura divina, oppure per sottolineare la natura divina o la portata miracolosa dell'evento; nella mente del poeta l'intertesto epico si sarà associato a modelli biblici²⁰⁶, al fine di celebrare Cristo, nuovo signore degli elementi²⁰⁷, più grande di tutte quelle divinità della tradizione classica. E' un *topos* presente anche negli altri componimenti poetici in lingua latina che trattano l'episodio, proprio a dimostrazione della grandiosità del prodigio: Giovenco e soprattutto Prudenzio non si esimono dal menzionare questa marcia *pede sicco*: cfr. Juvenc. 3.102-103 *fluctibus in liquidis sicco vestigia gressu / suspensus carpebat iter – mirabile visu - !*; Prudent., *Perist.* 5.476-478 *gradiente Christo straverat* (scil. mare), */ ut terga calcans aequoris / siccis mearet passibus*; *Apoth.* 664ss. *Quis pelagi calcarit aquas, quis per vada glauca / gressibus inpressis spatiatum triverit udum / non submersus iter sola pendulus et pede sicco*²⁰⁸. In linea con le teofanie descritte nell'AT, dove la traversata del mare è presentata come una passeggiata di Jahvé attraverso il sentiero del mare (*Iob.* 9.8; *Sap.* 14.3; *LXX Ps.* 76.20)²⁰⁹, anche la *P.* non esita a descrivere Gesù mentre cammina e apre una via (v. 79) attraverso le acque; l'ἄβατος κέλευθος di N 154 qui è βατή. E' interessante notare che se nell'episodio della tempesta Nonno sottolinea la trasformazione dell'elemento umido in secco, nell'episodio del cieco nato il secco fango, per mezzo del quale

²⁰² Per un richiamo anche con le *D.*, nonché con Iside e Serapide, cfr. *infra*, cap. I.5.

²⁰³ Cfr. commento al v. 75.

²⁰⁴ Cfr. J.L. Charlet, *La tempête apaisée et la marche sur l'eau dans la poésie de Prudence*, in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza*, ed. S. Calderone, *Studi Tardoantichi* 7, Università di Messina 1989, p. 232.

²⁰⁵ Sulla concezione del θεῖος ἀνὴρ cfr. L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ. Das Bild des "Göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935-36, II, in part. pp. 96ss.; H.D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen*, Berlin 1961, pp. 100-140; H.C. Kee, *Miracle in the Early Christian World*, New Haven-London 1983, pp. 297ss.

²⁰⁶ Cfr. commento al v. 76.

²⁰⁷ La sottomissione dell'elemento marino al dominio del Creatore che, oltre a chiuderlo nei suoi confini, suscita e placa le tempeste, è più volte messa in evidenza nell'AT: ὁ συνταράσσω τὸ κύτος τῆς θαλάσσης, ἤχους κυμάτων αὐτῆς (*LXX Ps.* 64.8) e ancora σὺ δεσπόμενος τοῦ κράτους τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ σάλον τῶν κυμάτων αὐτῆς σὺ καταπραῦνεις (*LXX Ps.* 88.10); καὶ ἐπέταξεν τῇ καταιγίδι, καὶ ἔστη εἰς αὐραν, καὶ ἐσίγησαν τὰ κύματα αὐτῆς (*LXX Ps.* 106.29). Anche nel NT il mare obbedisce al suo Signore che seda le tempeste e rincuora i discepoli impauriti: vd. e.g. *Mc.* 4.35-41; *Mt.* 8.23-27; *Lc.* 8.22-25. Per altri riferimenti al mare nella Bibbia, si rinvia a Nazzaro, *Simbologia e poesia dell'acqua* cit., pp. 27-31.

²⁰⁸ Sull'episodio della tempesta in Prudenzio, cfr. J.L. Charlet, *La tempête apaisée* cit., pp. 227-247.

²⁰⁹ Cfr. Madden, pp. 62-71; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, Berlin 1959, in part. pp. 10-39 (significato delle acque nell'Antico Egitto); pp. 130-134 (attraversamento del Mare delle Canne); pp. 140-152 (letteratura profetica e poetica).

verrà donata la luce a quegli occhi rimasti per lungo tempo nell'oscurità, verrà presentato come umido: prelevato dalla terra arida (I 25 διψάδι γαίη), Gesù vi appone la sua saliva ed è reso umido (vv. 28-29 ἱκμαλέον.../... πηλόν).

Un tema teologico molto importante permea il canto nonniano della traversata sulle acque: la signoria di Cristo sulle forze minacciose della natura, a cui si accompagna la rivelazione stessa della sua divinità. Presentato da Nonno con i tratti del θεῖος ἀνήρ, Egli cammina sulle acque, nonostante la tempesta e anzi in poco tempo, grazie alla sua velocità (v. 76 ὄξυν ὀδίτην) riesce a superare una distanza considerevole. Attraverso alcune specificazioni, assenti nel racconto giovanneo, il Panopolitano esalta ancora meglio il concetto: Gesù si era ritirato sulla cima del monte elevato (v. 7 εἰς ὄρος ὑψικάρηνον), si trova poi in mare aperto (vv. 80-81 καὶ μέσον ἄλμης / ἦν τότε); alla stessa stregua del dio Apollo nel racconto di Apollonio Rodio, sceso dal cielo alle rocce Melanzie (4.1706-1707), il Cristo nonniano ha superato la distanza esistente dall'alto della montagna al centro del lago con estrema facilità e rapidità, per mostrarsi nell'atto di procedere ἐπὶ τῆς θαλάσσης e compiere un σημεῖον²¹⁰. Nel camminare di Gesù sulle acque si cela una epifania divina, una manifestazione trascendente del divino²¹¹.

Sulla falsariga giovannea, Nonno mantiene ed esprime per ben due volte il sentimento di paura dei discepoli, che sfocia addirittura nell'emissione di un grido. E' ben noto come il φόβος sia un *topos* delle apparizioni divine; si origina di fronte a una visione contemplata nel suo aspetto di presenza sconosciuta e per questo motivo spaventosa che, trascendendo i limiti della conoscenza umana, genera una disposizione di paura nell'animo²¹². Attraverso un modo di rivolgersi familiare ai discepoli (v. 78 ὀάριζεν), ossia mediante la sua parola che diventa segno sufficiente della sua presenza reale, Cristo si fa riconoscere e fa sì che il timore possa essere abbandonato alle entità aeree²¹³. Per comprendere a pieno la portata dell'apparizione di Gesù sulle acque nella *P.* è d'importanza fondamentale anche la conclusione dell'episodio, mera espressione dell'abilità esegetico-poetica del Panopolitano. Alla mancata resa della pericope giovannea καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον (6.19), probabilmente al fine di mostrare la distanza che separa i discepoli dalla divinità di Colui che marcia sul mare, e al loro desiderio irrealizzato di prendere Gesù sulla barca, il seguito della narrazione si traduce in un prodigioso affresco, costellato di aggiunte significative. Infatti, l'avverbio giovanneo εὐθέως, letto in due modi diversi nell'esegesi moderna²¹⁴, viene trasformato da Nonno in un rapido e miracoloso approdo della nave grazie all'intervento divino²¹⁵. Nella *P.* al miracolo delle acque si aggiunge allora un *altro* prodigio, che rende ancora più evidente la divinità di

²¹⁰ Per Giovanni e anche per Nonno i miracoli sono prodigi destinati a rivelare un aspetto del mistero di Gesù. Cfr. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jesus*, Paris 1963, pp. 126-138; P. Zarella, *Gesù cammina sulle acque. Significato teologico di Giov. 6,16-21*, in «La scuola cattolica» 95, 1967, pp. 146-160, in part. p. 158. In generale sui vari aspetti e sulla funzione del miracolo nel mondo tardoantico cfr. L. Cracco Ruggini, *Il miracolo nella cultura del Tardo impero: concetto e funzione*, in *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 161-204.

²¹¹ Cfr. J.P. Heil, *Jesus Walking on the Sea: Meaning and Gospel Functions of Matt. 14:22-33, Mark 6:45-52 and John 6:15b-21*, Rome 1981, p. 8: «A disposition of literary motifs narrating a sudden and unexpected manifestation of a divine or heavenly being experienced by certain selected persons, in which the divine or heavenly being reveals a divine attribute, action or message».

²¹² Cfr. v. 77 ταραλέοι δ' ἀλάλαζον ἀτυζομένοις δὲ μαθηταῖς e relativo commento.

¹⁶⁷ Cfr. v. 79 Χριστὸς ἐγὼ ταχύγοννος ὁδοιπόρος εἰμὶ θαλάσσης. Sull'interpretazione in *Jo.* 6.20 della formula ἐγὼ εἰμι e sulla resa in Nonno cfr. commento *ad locum*.

²¹⁴ Se interpretato in senso letterale, comporta il verificarsi di due miracoli: la camminata sulle acque e l'arrivo miracoloso alla riva. L'altra possibilità, favorita da chi suggerisce che Gesù sia entrato nella barca, è che l'avverbio significhi «direttamente», «molto rapidamente» in relazione al faticoso viaggio effettuato in precedenza, adesso favorito grazie alla presenza di Gesù. Cfr. Madden, p. 114.

²¹⁵ Cfr. commento al v. 81.

Colui che è stato in grado di percorrere i flutti marini²¹⁶. Trovatisi i discepoli in mare aperto, in una prospettiva che fa apparire lontana la riva (v. 83 τηλεπόροις λιμένεσσι), dipende unicamente da un movimento divino, simile a un turbine (v. 81 θεοδινεί παλμῶ), l'arrivo spontaneo e rapido della nave a quella riva che assume alla fine le sembianze del «portus salutis»²¹⁷. Riproponendo una situazione già familiare al mondo classico²¹⁸, la nave sfugge al controllo dei discepoli (v. 83 ἀὐτομάτη νηὺς), la rotta non è più affidata a loro ma al soffio della πρόνοια τοῦ θεοῦ, l'unica in grado di guidarla felicemente tra i flutti in tempesta. Il poeta così non tralascia di mettere in luce i due diversi modi di arrivo a Cafarnao. In precedenza tutto lo sforzo dei discepoli non era riuscito a superare la furia marina, occorreva il soccorso divino per far sì che la nave, senza l'aiuto dei venti e dei remi, giungesse alla riva lontana: l'utilizzo iniziale dei remi cede adesso il posto alla loro assenza, perché il timone è assunto da Dio (v. 72 δολιχοῖς... ἔρετμοῖς vs. νόσφιν ἔρετμῶν v. 82).

Simbolo per eccellenza deputato ad esprimere il destino della vita umana, soggetta all'instabilità del *saeculum*, a questa nave presiede il Logos Cristo, non solo nella veste di *gubernator navis* ma in ultima istanza in quella di ἰθύντωρ κόσμου, come era stato acclamato nella P. dalla folla al termine del miracolo dei pani (v. 57), in linea con quella visione peraltro già classica, secondo la quale, alla stessa stregua di una nave che non può condurre a termine il viaggio in assenza di un pilota, così il Logos è il reggitore dell'universo, di quella grande nave che è il cosmo, una visione tradotta nella letteratura cristiana nell'immagine di Cristo κυβερνήτης τοῦ παντός²¹⁹ e che risuona così in una delle tante omelie dello Pseudo Macario, costellate di immagine nautiche:

ἐπεὶ δὲ τὸ πλοῖον καὶ κυβερνήτου χρήζει καὶ εὐκράτου καὶ ἡδέος ἀνέμου πρὸς τὸ διαπλευθῆσαι καλῶς, ταῦτα πάντα αὐτός ἐστιν ὁ κύριος, ἐν τῇ πιστῇ ψυχῇ γινόμενος καὶ διαπερῶν αὐτὴν τοὺς δεινοὺς χειμῶνας καὶ τὰ ἄγρια τῆς πονηρίας κύματα καὶ τὰς καταγίδας τῶν βιαίων τῆς ἁμαρτίας ἀνέμων, δυνατῶς καὶ ἐμπείρως καὶ ἐπιστημόνως, ὡς αὐτός ἐπίσταται, διαλύων τὸν κλύδωνα αὐτῶν. ἄνευ γὰρ τοῦ ἐπουρανοῦ κυβερνήτου Χριστοῦ ἀδύνατόν τινι παρελθεῖν τὴν πονηρὰν θάλασσαν τῶν δυνάμεων τοῦ σκότους καὶ τῶν πικρῶν πειρασμῶν τὰ καταφυσήματα²²⁰.

Nonno non mancherà di far risaltare questo ruolo nella dizione di P 4-5: ὑἷα πάλιν κύδαινε τεόν, πάτερ, ὡς πόρες αὐτῶ / σαρκὸς ὅλης βροτέης πρυμνήσιον ἠνιοχεύειν. Molto incline al simbolismo, il poeta non sarà forse rimasto totalmente ignaro di quella visione patristica, che vede nella nave sconvolta dai flutti marini, la nave della Chiesa guidata verso il porto sicuro dal soffio divino, dallo Spirito Santo²²¹, secondo una raffigurazione ben espressa per esempio nello Pseudo Ambrogio: *Navem adaeque Ecclesiam debemus accipere in salo mundi istius constitutam... quae etsi undarum fluctibus aut procellis saepe vexatur, tamen numquam potest sustinere naufragium, quia in arbore eius, id est, in cruce, Christus*

²¹⁶ Questo secondo miracolo non è stato riconosciuto come tale in Giovanni da tutti i commentatori, anche se la maggior parte ha assunto una posizione favorevole. Si pronunciano a favore di un secondo miracolo Bultmann, p. 216; Barrett, p. 281; Godet, II, p. 13; Loisy, p. 435; Schnackenburg, II, p. 58; H. Strathmann-G. Stählin, *Das Evangelium nach Johannes. Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1971, p. 115. Gli esegeti che non pensano a un secondo miracolo sono M. Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, Paris 1910, p. 56; A. Maier, *Kommentar über das Evangelium des Johannes*, Freiburg im Breisgau 1845, p. 77; Sanders, p. 183. Pensa invece che non sia chiaro in Giovanni 6.21 se si debba intendere con sicurezza come un approdo miracoloso Lagrange, p. 169.

²¹⁷ Cfr. anche Juvenc. 3.128 *optatumque...portum*; Floro di Lione, *Paraphr. in Io.* 108 *navicula optatum tenuit mox libera portum* (ed. Dümmler, *MGH*, vol. II, p. 521). Sul movimento di questa sezione cfr. *infra*, cap. I.6.

²¹⁸ Cfr. commento al v. 83.

²¹⁹ Cfr. Rahner, pp. 551-571; Gigli⁶, pp. 159ss. e vd. commento al v. 57.

²²⁰ Cfr. *Hom. Spir.* 44.100-107 (ed. H. Dörries-E. Klostermann-M. Kroeger, PTS 4, Berlin 1964, p. 294).

²²¹ Per l'interpretazione cristiana della nave in chiave ecclesiologica cfr. Rahner, pp. 511-527; F. Dölger, *Sol Salutis*, Münster 1925², pp. 277-287; Daniélou, pp. 69-81.

*erigitur, in puppi Pater residet, gubernator proram paracletus servat Spiritus*²²², ampiamente valorizzata da Pietro Crisologo: *gubernante Christo, flante spiritu sancto, evictis voluptatum spumis, superatis vitiorum fluctibus, decursis criminum procellis, transiectis scopulis peccatorum, atque omnium delictorum navigiis evitatis, Paschae portum, lucrum vitae, gaudia resurrectionis intremus*²²³ e ancora così dipinta dall'autore arianizzante dell'*Opus imperfectum in Matthaem: mare saeculum intelligitur... unde et quamvis infestatione inimici Ecclesia, vel saeculi tempestate laboret... naufragium facere non potest, quia Filium Dei habet gubernatorem... flante Spiritu Sancto, ad portum paradisi et securitatem quietis aeternae deducitur*²²⁴. Nella riscrittura nonniana la nave non si presta a raffigurare la Chiesa, ma è comunque presentata come guidata dallo spirito divino, grazie al quale approda rapidamene e con tutta sicurezza al porto. Pur scossa dai flutti di questo mondo, essa resiste e procede con le vele gonfie del santo Pneuma²²⁵.

Il quarto vangelo dichiara espressamente che gli eventi narrati si propongono di essere una proclamazione della messianicità e della discendenza divina di Gesù, destinati a suscitare la fede: «Queste cose sono state scritte affinché crediate che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio e affinché, credendo, abbiate la vita nel nome di Lui» (*Jo.* 20.31). La maniera in cui Nonno ha tradotto il cammino di Gesù sulle acque sembra celare un episodio cristologico, destinato a suggerire che Egli è un essere divino, libero dalle leggi della gravità e della distanza, capace di compiere ben due prodigi in una sola occasione: camminando sul mare in tempesta, ha manifestato la sua potenza e facendo approdare miracolosamente la barca a riva, ha salvato dal pericolo i discepoli. Ne consegue una sorta di *narrazione in atto*, che prepara il significato e la fine del canto: quando a Cafarnaò Gesù presenterà la sua dottrina eucaristica e proclamerà la possibilità di vedere il Figlio dell'uomo ascendere di nuovo là da dove era disceso (*Jo.* 6.62 ~ vv. 190-192), allora non si dovrebbe dubitare della sua natura divina e della sua origine celeste, perché manifestate da quei segni operati in precedenza²²⁶. Non solo. La superiorità e la grandezza di questo secondo miracolo vengono fatte risaltare ulteriormente da Nonno grazie a un altro fattore. Al pari della moltiplicazione dei pani, prefigurazione del mistero eucaristico, la tempesta marina racchiude un *σημείον*, un altro mistero: un essere divino, ormai spogliato della sua umanità, non più rivestito della *σάρξ*²²⁷ e già prefigurante la Resurrezione, il momento in cui il Maestro sarà di nuovo reso ai discepoli. La tessitura di questa lettura all'interno dell'ordito poetico della *P.* è confermata dal fatto che la similitudine omerica del pensiero alato, introdotta per enfatizzare il rapido approdo della nave (v. 82 *οἶα νόος πτερόεις*), va ben oltre la formale ripresa dal modello epico, giacché è ripresentata proprio nella scena della prima apparizione di Gesù ai discepoli, dove Egli *ὡς πτερόν ἢ νόημα μετάρσιος εἰς μέσον ἔστη* (Y 87), secondo un confronto tra i due episodi già attuato dall'esegesi cirilliana e crisostomica²²⁸. Dal particolare che fin da Omero le ali sono metafora per i remi (*Od.* 11.125; 23.272 *οὐδ' εὐήρε' ἔρετμά, τά τε πτερὰ νηυσὶ πέλονται*) e che in Y 87 Cristo è descritto nell'atto di elevarsi in cielo, unendo la scena della tempesta con quella dell'apparizione di Cristo risorto, è possibile ricavare una equivalenza Cristo: nave = remi: ali,

²²² Ps.-Ambr., *Sermo* 46.4.10 (PL 17, 697A-B).

²²³ *Sermo* 8 (CCL 24, p. 59).

²²⁴ *Opus imperfectum in Matthaem, Homilia* 23 (PG 56, 755-756). Cfr. inoltre Ps.-Chrys., *In venerabilem crucem Sermo* (PG 50, 817).

²²⁵ Cfr. Or., *Cm. in Mt.* 14.22 (-36), tom. 11.6 (GCS 40, *Origenes Werke* X, pp. 43.8ss.); Hipp., *Antichr.* 59; Tert., *Bapt.* 12.7; Ambr., *De Patr.* 5.27 (CSEL 32.2, p. 140.5-10).

²²⁶ Sebbene all'interno di una trama altamente poetica, la *P.* sembra aver dominato e recepito la portata teologica dell'episodio giovanneo, su cui vd. l'articolo di Zarella, *Gesù cammina sulle acque* cit., pp. 146-160; Ch. H. Giblin, *The Miraculous Crossing of the Sea (John 6,16-21)*, in «NTS» 29, 1983, pp. 96-103.

²²⁷ Cfr. S. De Ausejo, *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el IV Evangelio*, in J. Coppens-A. Descamps- É. Massaux (edd.), *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici De Re Biblica*, Paris-Gembloux 1959, II, pp. 219-234.

²²⁸ Cfr. commento al v. 82.

così che all'*imitatio* omerica si possa sovrapporre la raffigurazione di Gesù apparso in mezzo agli Apostoli quale πνεῦμα, sprovvisto della sua dimensione umana²²⁹.

In precedenza, avendo dato da mangiare a una moltitudine immensa, a partire da un così ristretto numero di pani e pesci, aveva dimostrato il suo potere sull'alimento, fatto del resto già testimoniato dall'episodio di Cana, adesso ha rivelato il suo dominio sulle acque in tempesta e, servendosi di questi elementi per raggiungere i discepoli, ha manifestato anche fino a che punto la sua onnipotenza si possa applicare al suo Santo Corpo, svelata apertamente in seguito mediante la sua resurrezione. Tutto ciò per indurre i discepoli e la folla a credere in Lui, per dimostrare che Egli solo è il santo Figlio di Dio. Il Cristo trasfigurato nella carne, spogliato della condizione umana e ormai spiritualizzato racchiude nella lettura nonniana l'essenza della natura divina e preannuncia il mistero futuro della resurrezione²³⁰.

1.2.1 Alla ricerca di Gesù (Jo. 6.22-25 ~ vv. 84-105)

Con la conclusione della tempesta al v. 83, la situazione temporale muta: al dissiparsi delle tenebre caliginose, come nel racconto di Apollonio Rodio²³¹, sorge l'aurora (v. 84), segno di un nuovo inizio, della presenza di un *altro* evento miracoloso. A differenza della *Vorlage*, nell'ottica del poeta si tratta senza dubbio del giorno dopo i due eventi miracolosi²³². La mattina seguente la folla della moltiplicazione, rimasta sulla sponda orientale, nota che nel luogo del miracolo vi è una sola barca ἀνέκπλοος (v. 90) e ricordando che il giorno prima vi erano soltanto due barche, quella dei discepoli per mezzo della quale era avvenuta la traversata iniziale e il loro successivo approdo a Cafarnao, e quella che avrebbe dovuto utilizzare Gesù e che invece non pare averla usata *miraculi causa*, intuendo ciò, vuole dirigersi anch'essa a Cafarnao²³³. Nella *P.* la folla miracolata è μάρτυς anche del miracolo della traversata sulle acque²³⁴. Del resto, la semplice notazione locale giovannea ἐκεῖ di Jo. 6.22 viene trasformata da Nonno nella classica immagine della riva battuta dalle acque, ma con lo scopo di richiamare il miracolo della tempesta, attraverso l'insistenza della riva umida,

²²⁹ Tale possibile parallelo è già stato notato da Accorinti. Secondo lo studioso, pp. 196-198, che ha analizzato il passo in questione, il racconto dei sinottici (*Mt.* 14.26; *Mc.* 6.49 e soprattutto *Lc.* 24.37), nel quale i discepoli credono di vedere un fantasma, potrebbe aver influito ad una risemantizzazione dell'immagine omerica, se il νόημα della raffigurazione nonniana allude all'apparizione di Cristo come πνεῦμα.

²³⁰ Su questa linea interpretativa si erano già mossi, per il vangelo di Giovanni, F. Toletus, *In Sacrosanctum Johannis Evangelium Commentarii*, Romae 1588, pp. 555-556: «non solum ut divinam suam potentiam significaret, sed ut ea quae futura erant in hac mirabili Eucharistiae institutione praesignaret... Cito agnoscitur a discipulis nec jam phantasma videtur, quia cito surgens eos convenit et consolatur, navicula statim ad portum appellit et ventum cessat, quia jam Christus resurgens non amplius moritur, non est passibilis...»; J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Johannem*, Parisiis 1906, p. 222: «ambulatione super aquas ad oculum demonstrat discipulis se posse corpus suum a legibus materiae plane eximere idque in corpus spiritale transformare» e i passi menzionati da Zarella, *Gesù cammina sulle acque* cit., pp. 148-149 con relative note; Godet, II, pp. 13-14: «If the multiplication of the loaves was the prelude of the offering which He would make of His flesh for the nourishment of the world, -if, in this terrible night of darkness, tempest and separation, they have experienced as it were the foretaste of an approaching more sorrowful separation, in this unexpected and triumphant return across the heaving waves, Jesus, as it were, prefigured His resurrection by means of which He will be restored to them and that triumphant ascension in which He will one day give the Church itself a share, when, raising it with Himself, through the breath of His Spirit, He will bring it even to the heavenly places»; A. Richardson, *The Miracles Stories of the Gospels*, London 1948, p. 117.

²³¹ Cfr. Ap. Rh. 4.1713-1717 ἀντίκα δ' ἦὼς / φέγγεν ἀνερχομένη, τοῖ δ' ἀγλαὸν Ἀπόλλωνι / ἄλσει ἐνὶ σκιερῷ τέμενος στιόντά τε βωμόν / ποίεον, Αἰγλήτην μὲν ἐυσκόπου εἵνεκεν αἴγλης / Φοῖβον κεκλόμενοι.

²³² Cfr. commento al v. 87.

²³³ Ci ha indotti a una simile ricostruzione il prof. E. Livrea*. Cfr. commento ai vv. 84-90.

²³⁴ Cfr. commento al v. 94.

bagnata; essa pertanto diventa carica di una valenza simbolica: ἰκμολέης, infatti, è in opposizione ad ἄβροχον del v. 76 mentre ἰμασσομένης ricorda la tempesta, così che viene attuata una duplice sottolineatura del secondo miracolo.

Il λαός rifocillato, dopo aver raggiunto Tiberiade per rifornirsi di navi e partire alla ricerca di Gesù, ritorna sul luogo del miracolo dei pani, *mysterium* del banchetto eucaristico; non avendo trovato Cristo e sospettando qualcosa di strano, di prodigioso, per aver già constatato che la Sua nave non era scesa in mare, si dirige a Cafarnao (vv. 94-102)²³⁵. I versetti di raccordo tra la fine del miracolo sulle acque e l'inizio del discorso tra Gesù e la folla presso Cafarnao, sono inaugurati nella *P.* dal tema della ricerca. Desiderosa di non perdere di vista il profeta che il giorno prima aveva operato il prodigio dei pani, non trovandolo più sul luogo del miracolo (vv. 99-100 ... μὴ .../ ... εὐρόντες), adesso lo trova (v. 103 εὐρόντες) un po' inaspettatamente sulla riva antistante, a Cafarnao.

I.3 Il sermone sul pane disceso dal cielo (Jo. 6.26-40 ~ vv. 106-162)²³⁶

Nella *P.* il rimprovero del Maestro si riallaccia proprio a questa ricerca, una sorta di caccia alla sua persona da parte della folla, che era stata sfamata il giorno prima (v. 109 οἶδα, τί μαστεύοντες ἰκάνετε): Egli è consapevole del fatto che la folla vuole soltanto l'operatore dei prodigi e non il Figlio di Dio. Traspare chiaramente che il motivo della sequela è tutto carnale e materiale; il πόθος di ritrovare nuovamente quei pani divini la trascina, visto che in precedenza è stata saziata in abbondanza (v. 113 εἰλαπίνην νήριθμον ἐμῆς κεκόρησθε τραπέζης); invece di lasciarsi condurre alla fede dalla vista di quei miracoli compiuti sui malati che ridonano la ζωή e dei quali è stata testimone, preferisce non abbandonare un taumaturgo, che appaga i bisogni primari e materiali (vv. 109-113). La moltiplicazione, dunque, non è stata interpretata come segno rivelatore della trascendenza del Verbo incarnato. In ragione della superficialità della loro fede, Gesù esorta i presenti ad abbandonare l'attenzione per il cibo perituro. Sublime trasposizione musicale di questo concetto è offerta dall'aria: «*Chi si pasce di cibo mortale / non si pasce di cibo celeste*», parole intonate dalla statua di pietra del Commendatore nel *Don Giovanni* di Mozart²³⁷.

Siffatta contrapposizione è stata perfettamente attuata da Nonno per il banchetto di vita terrena in contrasto con quello spirituale: vv. 115-116 δαῖτα ταχὺ φθιμένην καὶ ἀνόσσατε μάλλον ἐκείνην / εἰλαπίνην μίμνουσαν ἀειζώοιο τραπέζης. Del resto, già ai versi precedenti, attraverso un'aggiunta del tutto autonoma dalla *Vorlage*, il poeta aveva riproposto l'opposizione tra il cibo perituro e quello duraturo, verso cui Cristo trascina gli uomini erranti, tutto ciò con lo scopo di svalutare la dimensione terrena, a favore di quella spirituale: vv. 107-108 μινυθαδίας ἀπὸ φορβῆς / εἰς θαλίην ζεῖδωρον ἀλήμονας ἀνέρας ἔλκων. Si tratta di quella medesima contrapposizione che anima anche l'episodio della Samaritana, dove al nutrimento perituro (Δ 151 δαῖτα μινυθαδίην) fa seguito quello vitale (v. 152 βιοτήσιον)²³⁸, un collegamento giustamente instaurato dal poeta tra i due episodi, sulla scia forse della stessa esegesi cristiana, come dimostra Agostino, *Tract. in Io.* 25.10: *sed dixerat cibum non qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quomodo dictum fuerat muliebri illi Samaritanae: si scires qui petit a te bibere, tu forsitan postulasses ab eo, et daret tibi aquam vivam*²³⁹. Nella scena della Samaritana una simile contrapposizione riprende quella tra

²³⁵ Sul movimento di questa sezione cfr. *infra*. cap. I.6.

²³⁶ A causa della lacuna nella tradizione manoscritta (cfr. commento ai vv. 162-163), la parafrasi nonniana restituisce solo Jo. 6.26-40 e poi parafrasa Jo. 6.55ss.

²³⁷ Cfr. *Don Giovanni*, Atto secondo, scena XIV, in L. Da Ponte, *Libretti viennesi*, a cura di L. della Chà, I-II, Parma 1999, I, p. 749.

²³⁸ Cfr. Caprara, pp. 252-253.

²³⁹ Cfr. anche Panimolle, II, pp. 142-145.

l'acqua terrena e quella viva restituita da Nonno a Δ 44-46: "ἐπιχθονίης ἀπὸ πηγῆς / δός μοι δίψαν ἔχοντι πιεῖν μινυώριον ὕδωρ" / αὐτὴ προφρονέως αἰώνιον ἦτεες αὐτὸν / ζῶν ὕδωρ, καὶ τοῦτο σοφὸν ποτὸν εἶχεν ὀπάσσαι e ai vv. 62-64: ὃς πίεται χθονίων λαγόνων μινυώριον ὕδωρ / πίδακος ἢ γλυκὺ νᾶμα χαμαιγενέος ποταμοῖο, / διψήσει παλίνορος²⁴⁰. Così come per l'acqua del pozzo di Giacobbe, anche nel discorso di Cafarnao Nonno insiste sulla natura terrestre del pane, contrapposto al vero pane eterno, che come si vedrà è Cristo stesso. Per tale ragione Gesù li esorta ad operare non per il cibo perituro, ma per quello che rimane per la vita eterna.

In *Jo.* 6.27 il significato del vb. *operare* (ἐργάζεσθε) non appare del tutto chiaro agli interlocutori. La folla infatti, subito dopo questa esortazione, proferisce: τί ποιῶμεν, ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ (6.28), domanda alla quale Gesù risponde che una sola è l'opera di Dio, la fede: τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος (6.29). La tematica della πίστις appare uno degli elementi centrali e fondamentali del discorso di Cafarnao, presentata sotto forma di immagini o simboli, volti ad esprimere l'atteggiamento del credente nei confronti di Cristo²⁴¹. Già l'evangelista, fin dall'apertura del dialogo tra Gesù e la folla, aveva messo in luce l'assenza di fede dei convenuti che lo avevano seguito, non per aver visto dei segni, ma perché avevano mangiato pane a sazietà (6.26).

Nonno nell'interrogatorio di *Jo.* 6.28 non ha mancato di restituire a pieno la mentalità giudaica, legata al valore delle opere, non soltanto grazie al mantenimento dell'espressione ἔργα Θεοῦ, ma soprattutto mediante l'inserzione di θεοτερπεί θεσμῶ: vv. 120-121 εἰπέ, τί κεν ῥέξωμεν, ὅπως θεοτερπεί θεσμῶ / ἔργα Θεοῦ τελέσοιμεν. Il loro operare vuole essere in linea con le opere della legge, una visione alla quale si oppone fermamente il Cristo nonniano, che presenta, con estrema decisione, come unica opera cara a Dio, la fede: v. 122 ὀρθὴν πίστιν ἔχοντες. Essa, a dispetto delle opere, deve polarizzare l'esistenza umana²⁴². La grazia prefigurata nell'Antico Testamento è offerta nel Nuovo Testamento per mezzo della πίστις.

Nella *P.* allora il fare per operare è in netto contrasto con il credere, la legge (θεοτερπεί θεσμῶ) è in disaccordo con la fede (ὀρθὴν πίστιν). Sembra riecheggiata la polemica paolina contro le opere della legge a favore della fede: davanti a Dio non si è giustificati dalle opere, ma dalla fede indipendentemente dalle opere (*Rm.* 3.20.27; *Gal.* 2.16). Lo spiega lo stesso Agostino, *Tract. in Io.* 25.12: *Discernitur quidem ab operibus fides, sicut apostolus dicit: iustificari hominem per fidem sine operibus (Rm. 3.28); et sunt opera quae videntur bona, sine fide Christi; et non sunt bona, quia non referuntur ad eum finem ex quo sunt bona; finis enim legis Christus, ad iustitiam omni credenti (Rm. 10.4). Ideo noluit discernere ab opere fidem, sed ipsam fidem dixit esse opus.* L'antica legge comandava e proibiva, ma non dava l'aiuto per osservare comandi e proibizioni, era esterna all'uomo. La nuova economia, invece, offre per mezzo della fede la grazia, un atto che, pur essendo dono di Dio, viene affidato alla libera scelta di ogni uomo²⁴³. I Giudei anche nella *P.* non accettano di credere semplicemente, ma necessitano di una garanzia e nella veste di esecutore di un θεόστυτον ἔργον chiedono a Cristo un segno celeste in grado di indurli a credere (v. 125 ὄφρα κε πειθοίμεσθα ... ἰδόντες)²⁴⁴. Poiché i loro padri hanno mangiato il cibo etereo, essi credono di sapere cosa sia questo alimento celeste; pertanto se Gesù non offre loro di nuovo la manna, promessa per la

²⁴⁰ Cfr. Caprara, pp. 10-11.

²⁴¹ Cfr. S.A. Panimolle, *Fede e Sacramento nel discorso di Cafarnao (Gv 6,26-28)*, in P-R. Tragan (a cura di) *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*. Atti del VI Convegno di Teologia Sacramentaria (Roma, 23-25 maggio 1983), Roma 1985, pp. 121-133.

²⁴² Nel quarto vangelo è attraverso il Figlio che è possibile conoscere il Padre e le realtà divine, mentre nell'ottica giudaica è mediante una integrità etica e lo scrupoloso ossequio del culto che si raggiunge questo fine. Cfr. commento al v. 122.

²⁴³ Cfr. Panimolle, II, p. 145 e per Nonno cfr. *infra*, cap. I.3.3.

²⁴⁴ Sull'importanza del vedere-credere in Nonno cfr. *infra*, cap. I.6.

fine del tempo, non può essere degno di fede²⁴⁵; esigono che fornisca un segno della stessa natura del prodigio della manna²⁴⁶.

L'*amplificatio* a cui Nonno sottopone la citazione scritturistica di *Jo.* 6.31 ai vv. 129-130 dimostra che l'episodio veterotestamentario della manna è stato interpretato nell'ottica nonniana orizzontalmente, come prefigurazione e simbolo della moltiplicazione dei pani e della venuta del vero pane dal cielo. Τότε è diventato νῦν. Lo stesso Cirillo insiste sulla linea esegetica che vede negli scritti sacri una forma tipologica dei misteri; l'errore giudaico risiede nel non aver compreso che l'episodio della manna andava inteso in senso figurale: 496B ἀλλ' ἔδει καὶ πολὺ τῆς Θεῶ φιλαιτάτης λατρείας ἀπεσχοινομένου εἶτι δεικνύειν αὐτούς, καὶ οὐδὲν ὄλως ἐγνωκότας τῶν ἀληθῶς ἀγαθῶν, τοὺς οἱ γε τῷ γράμματι τῷ νομικῷ προσεδρεύοντες, τύπων ἀπλῶς καὶ σχημάτων μεστὸν ἔχουσι τὸν νοῦν. In conformità all'esegesi antica, soprattutto con questa dell'Alessandrino²⁴⁷, anche per Nonno la manna è un'ombra dietro la quale si cela la vera venuta del pane dal cielo, è τύπος di quello futuro: Gesù pane vivo disceso dal cielo. Il popolo giudaico avrebbe dovuto scorgere che quegli elementi, caratterizzanti il miracolo veterotestamentario della manna, si erano adempiuti prima con il miracolo dei pani e poi erano stati svelati nel discorso sul vero pane celeste. Nonno sembra aver instaurato un'interpretazione tipologica tra l'episodio della manna e il pane celeste²⁴⁸. La folla indicibile del popolo d'Israele si rispecchia nel πολλὸς ὄχλος che è giunto adesso da Gesù; la promessa della manna si attualizza con la vera venuta del pane spirituale e la folla, tanto allora quanto ora quella della moltiplicazione, non si preoccupa del significato del segno, ma pensa soltanto al piacere impuro del ventre e alla sazietà piuttosto che all'ammirazione per i miracoli:

Miracolo della → Miracolo dei
manna pani- Pane celeste
(vv. 129-130)

ἀμετρήτῳ ποτὲ λαῶ ~ vv. 11-12 ἄσπετον ... / λαόν
οὐρανόθεν πόρεν ἄρτον ~ v. 135 οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον ἐτήτυμον ἄρτον
ἀφειδέι δαιτυμονῆτι ~ vv. 40-41 ἀλλ' ὅτε λαῶ / πειναλέῳ κόρος ἔσκε

I Giudei, pur avendo tutti gli strumenti a loro disposizione (testimonianza della Scrittura-parola e segni di Gesù), si sono mostrati incapaci di interpretare in senso spirituale tutto ciò. L'incapacità di aderire a una lettura spirituale impedisce loro di accogliere le parole della Scrittura e di credere a Gesù. Anzi secondo Agostino, richiamando il miracolo della manna,

²⁴⁵ Schlier, pp. 126ss.; Panimolle, II, p. 176.

²⁴⁶ Cfr. commento al v. 126.

²⁴⁷ Cfr. Cyr. Al. 501C Ἐπιδείξομεν δὲ διὰ πάντων, ὅτι τὸ μάννα τὸ ἀληθινὸν αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὡς ἐν τύπῳ τῷ μάννα χορηγεῖσθαι τοῖς ἀρχαιοτέροις νοούμενος παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός e ancora 513B: ἦν δὲ τὸ δῶρον οὐκ ἀνθρωπείας εὕρεμα χειρός, ἀλλ' ἔργον τῆς ἄνωθεν χάριτος, ἐν τοῖς παχυτέροις καταγραφούσης τὸ νοητόν, καὶ τὸν ἄρτον ἡμῖν σημαίνουσης τὸν ἐξ οὐρανοῦ, τὸν ὄλῳ τῷ κόσμῳ διδόντα τὴν ζῶην, καὶ οὐχ εἰς ὡς κατὰ πρόκλησιν ἀποτρέφοντα γένος τὸ ἐξ Ἰσραήλ.

²⁴⁸ Sull'interpretazione tipologica della Scrittura cfr. M. Edwards, *Origen on Christ, Tropology and Exegesis*, in G.R. Boys-Stone (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: ancient Thought and modern Revisions*, Oxford 2003, pp. 235-256; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985. Come ha notato giustamente Tissoni, pp. 75-78, in part. p. 78, nell'opera nonniana Dioniso è *figura* di Cristo, proprio come Penteo lo è dei Sacerdoti del Tempio. A proposito lo studioso menziona la definizione di *figura* di E. Auerbach, *Figura*, in *Studi su Dante*, tr. it., Milano 1988⁵, pp. 176-226, in part. p. 190: «La denominazione Giosuè-Gesù è dunque una profonda profezia reale o una figura anticipatrice del futuro: “figura” è qualche cosa di reale, di storico, che rappresenta e annuncia qualche altra cosa, anch'essa reale o storica».

ritengono che le Sue opere siano inferiori a quelle di Mosè, *Tract. in Io. 25.12: et ut noveris quia miracula illa huic miraculo comparabant, et ideo quasi minora ista iudicabant quae faciebat Iesus.*

Il punto culminante di questa sezione parafrastica va individuato nella pericope di *Jo. 6.32ss.*, dove il Panopolitano ricrea lo sfondo sapienziale e messianico, sfruttando tutta la portata dell'immagine del cibo, datore di σοφία. Nella tradizione rabbinica, nella letteratura sapienziale e in Filone Alessandrino la manna era simbolo della sapienza e il pane offerto da Essa (*Pr. 9.5*) è lo stesso pane della Torà²⁴⁹. Tenendo conto di questa lettura, nella *P.* l'impiego di σοφός per il nuovo pane donato dal Padre è quanto mai appropriato. La manna sarà sostituita da un altro pane, questa volta vero e sapiente: Cristo stesso²⁵⁰. Nonno ha ricreato il contrasto tra Mosè e Gesù, tra la legge e l'insegnamento vero della Sapienza. Il pane dato da Mosè non fu il vero pane e la Legge da lui data non fu la vera Legge. Il pane e la vera Legge, che è vita eterna, sono il Figlio dell'uomo, dono di Dio. Del resto, già la presentazione iniziale di Gesù assiso sull'ὄρος ὑψικάρηνον aveva lo scopo primario di presentarlo come nuovo Mosè²⁵¹, pronto ad impartire nella veste di *magister*²⁵² un nuovo insegnamento attraverso il miracolo dei pani e prospettato adesso attraverso il contrasto tra la manna e il pane celeste; il cibo imperituro, in grado di saziare in maniera definitiva, non risiede nella legge sinaitica, simboleggiata dalla manna, ma nella figura stessa di Gesù: la Legge è divenuta Persona²⁵³. In linea con il quarto vangelo, anche per Nonno Gesù non solo prende il posto della Sapienza, della Torà, ma addirittura porta a compimento i precetti di vita e di salvezza, contenuti nella legge mosaica, offrendo un insegnamento di natura superiore, come aggiunge Nonno al v. 134 (φέρτερον ... ἄρτον). Dunque, il pane elargito dal Figlio dell'uomo, ossia Gesù stesso, rappresenta il compimento e allo stesso tempo il superamento del grande legislatore, secondo quanto profetizzato dalla Scrittura. Se si considera il precedente contrasto tra le opere della legge e la fede e adesso la sostituzione della Torà-Sapienza con la nuova vera Sapienza, Cristo, per Nonno sembra proprio che la verità sia entrata nel mondo non grazie a Mosè ma a Gesù: cfr. *Jo. 1.17 ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, καὶ ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο* e la parafrasi di Nonno *ad A 52-54: θεμίστων / βίβλον ὄλων γενέτης διὰ Μωσέος ὤπασε λαῶ, / καὶ χάρις ἐκ Χριστοῦ καὶ ἀτρεκίη πέλε κόσμῳ*. Non a caso, il poeta non si esime dal sottolineare che soltanto il pane celeste offerto da Cristo è ἐτήτυμος²⁵⁴: v. 135 οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον ἐτήτυμον ἄρτον; v. 173 ζῶης ἀφθιτος ἄρτος ἐτήτυμος οὗτος ἀκούει. Collocando ciò all'interno della controversia tra la manna (Legge) e l'insegnamento di Cristo (vero pane) appena sopra delineata, si comprende che il pane del cielo è veritiero perché contiene la suprema verità, cioè la rivelazione definitiva della vita divina concessa dal Verbo.

Molto spesso Nonno fa emergere l'errata visione nella quale incorrono i Giudei, che, rimanendo aderenti alla lettera, non riescono a cogliere il Mistero profondo; in questo caso non comprendono che la manna è ombra di una verità superiore, prefigurazione terrena del vero immortale pane celeste. L'equivoco che si crea tra le parole di Gesù e la loro ricezione da parte della folla viene ulteriormente accentuato nella *P.*; infatti, la precisazione nonniana sul dono del Padre di un altro pane (v. 135 ἄλλον... ἄρτον) viene letta dai Giudei in un senso diverso da quello a cui Cristo si riferisce, giacché ritengono che si rinnoverà il miracolo della

²⁴⁹ Cfr. Borgen, pp. 147-158; Dodd, pp. 412-415; Brown, I, pp. 352-354; M. Conti, *Il discorso del pane di vita nella tradizione sapienziale*, Levanto 1967.

²⁵⁰ Cfr. v. 135 οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον ἐτήτυμον ἄρτον e commento *ad locum*.

²⁵¹ Cfr. commento al v. 7.

²⁵² I versi iniziali del canto Z, vv. 7-8, mostrano Gesù attorniato dai discepoli, pronto per insegnare loro. Cfr. commento al v. 8.

²⁵³ Cfr. MacCoull¹, pp. 494-495; S.A. Panimolle, *Il dono della legge e la grazia della verità (Gv 1.17)*, Roma 1973, pp. 222ss.; E. Gebremedhin, *Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Uppsala 1977.

²⁵⁴ Sul valore dell'aggettivo cfr. commento al v. 135.

manna²⁵⁵. Il popolo giudaico, non comprendendo il significato del discorso, sposta la sua richiesta su un piano materiale, proprio come aveva fatto in precedenza la Samaritana e chiede di essere sfamato²⁵⁶. Quell'immagine del banchetto, che nelle parole di Cristo si proiettava su uno sfondo messianico, viene riportata dagli interlocutori a una dimensione terrena: banchettare di nuovo e saziarsi ampiamente, v. 140 ὄρασσον ἐτήτυμον εἰλαπινάζειν. Nonno ha così ricreato la contrapposizione tra «le repas sacré» e «le repas de saturation»²⁵⁷; mentre il primo tramite il manducare consente ai partecipanti di entrare in contatto con la divinità, presentatasi sotto forma di un σύμβολον cultuale²⁵⁸ e di prendere parte alla vita eterna, il secondo è organizzato unicamente per soddisfare la fame, proprio come avviene nell'ottica giudaica.

Tipico scenario dell'invio della Sapienza, già nell'AT, è il banchetto. Prefigurato e preannunciato con la moltiplicazione dei pani e dei pesci (v. 35), in occasione della quale i partecipanti erano stati saziati, nel discorso sul pane di vita Nonno, inserendo al v. 133 il vb. εἰλαπινάζειν, rievoca lo sfondo del banchetto messianico-sapienziale, simbolo dell'avvento della nuova era messianica²⁵⁹. Accanto a questo elemento predominante nella resa nonniana di *Jo.* 6.32-40, si affacciano anche delle sfumature eucaristiche²⁶⁰. Nel discorso di Gesù è significativo che Nonno, allorché Egli si proclama pane della vita, introduca l'aggettivo ἄφθιτος (v. 143); in primo luogo differenzia questo pane dalla manna, un cibo tutto corruttibile, e in secondo luogo evoca in linea con l'esegesi cirilliana il farmaco dell'immortalità: l'Eucarestia²⁶¹. Nella riscrittura nonniana questa venatura eucaristica non sorprende, visto il collegamento del discorso di Cafarnao con la moltiplicazione dei pani, sottoposta essa stessa ad una lettura eucaristica, a tal punto che nella transizione tra i due episodi, rappresentata dal versetto di *Jo.* 6.23, il poeta richiama con forte enfasi l'istituzione eucaristica²⁶².

Ai vv. 143-147 la collocazione della fame in una dimensione spirituale (αἶθοπι λιμῶ) e della sete in una condizione di continuo rinnovo (immagine della circolarità del tempo) esalta la funzione di Cristo-Sapienza, il solo capace di appagare pienamente e per sempre questi bisogni, perché Egli è il vero pane immortale della vita; infatti chi si nutre della vera Sapienza non avrà più fame e sete, a differenza invece di quelli che, nutrendosi della Legge, avranno sempre fame e sete (*Sir.* 24.21). Già il libro della *Sapienza* affermava che l'immortalità è il risultato dell'unione con la sapienza: «Per essa otterrò l'immortalità» (*Sap.* 8.13). Gesù è pertanto la vera sapienza, dispensatrice del dono della vita eterna, senza peraltro dimenticare che proprio l'*allure* spirituale-fideistica in cui Nonno colloca il riferimento alla fame e alla sete preannuncia il mistero della carne e del sangue, del mangiare e del bere, ossia l'Eucarestia.

Il poeta si rivela aderente alla sua *Vorlage*, anche quando sottolinea che l'andare verso Cristo è quell'elemento portante e indispensabile per saziare pienamente il bisogno, tutto spirituale, di fame e di sete dell'uomo: vv. 144-146 οὔποτε πεινήσειεν ἄνηρ βροτὸς εἰς ἐμὲ βαινῶν, / καὶ πᾶς ἡμετέρην ἀστεμφέα πίστιν ἀέξων / οὔποτε διψήσειεν. Diversamente dai Giudei che hanno visto i suoi miracoli, ma non hanno creduto in Lui (vv. 148-149), quei neofiti disposti ad andare verso Cristo, ossia a credere in lui, saranno accolti

²⁵⁵ Cfr. Brown, I, pp. 343ss.; Feuillet, pp. 26-27.

²⁵⁶ Cfr. commento al v. 139; Panimolle, II, p. 148; Mollat, p. 114.

²⁵⁷ Cfr. C. Vogel, *Symboles Culturels Chrétiens. Les aliments sacrés: poisson et refrigeria*, in *Simboli e Simbologia nell'Alto Medioevo*, Sett. di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XXIII, 3-9 aprile 1975, Spoleto 1976, I, pp. 197-252, in part. p. 206.

²⁵⁸ Nel miracolo dei pani e nel discorso di Cafarnao si tratta del pane, σύμβολον del corpo di Cristo, della sua stessa persona.

²⁵⁹ Cfr. commento al v. 133.

²⁶⁰ Cfr. Brown, I, pp. 354-355.

²⁶¹ Cfr. commento al v. 143.

²⁶² Si tratta dei vv. 96-98. Cfr. *supra*, cap. I.1.2.

con gioia (v. 153)²⁶³. Come non manca di focalizzare il poeta, in tutto ciò assumono un ruolo centrale il Padre e la sua volontà; il Figlio non compie il suo θέλημα, ma il desiderio di Colui che l'ha inviato (vv. 155-159). Il dono della vita eterna e della resurrezione nell'ultimo giorno è legato a una condizione: contemplare il Figlio, vedere oltre la sua carne e credere in Lui attraverso quello sguardo contemplativo che orienta l'esistenza verso Dio.

I.3.1 Il dono del pane celeste, della vita eterna e della resurrezione (Jo. 6.32-40 ~ vv. 132-162)

ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Jo. 6.32)

E' ben noto che Giovanni utilizza spesso delle immagini, cariche di simbolismo, con lo scopo di adombrare misteri e realtà spirituali più profonde, molte delle quali, già note dall'AT, si prefiggono di spiegare e presentare meglio la figura di Cristo. Accanto all'acqua, la vite e il pastore, nel capitolo sesto il pane è il simbolo predominante, prima nella moltiplicazione e poi nel discorso di Cafarnao. Messa in relazione con una realtà dell'AT, la manna²⁶⁴, è presentato esplicitamente da Nonno come un dono, attraverso la sostituzione del vb. δίδωμι con ὀπάζω, esperito nella poesia tardoantica in qualità di *terminus technicus* per esprimere l'offerta della divinità (Doroth., *Vis.* [PBodmer 29] 2; *Lith. Orph.* 1)²⁶⁵ e dunque appropriato per il dono del pane disceso dal cielo²⁶⁶: vv. 135-137 (scil. ὁ πατήρ) οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον ἐτήτυμον ἄρτον ὀπάσσει. / οὗτος γὰρ πέλεν ἄρτος, ὃς οὐρανόθεν καταβαίνων / ζῶην πασιμέλουσαν ὄλω δωρήσατο κόσμῳ²⁶⁷. La posizione centrale di ὃς οὐρανόθεν καταβαίνων tra due verbi del donare (ὀπάσσει- δωρήσατο) dimostra chiaramente che, anche per Nonno sulla falsariga giovannea, Cristo discende dal cielo quale dono di Dio²⁶⁸, perché conceda a sua volta la vita eterna a tutto il mondo, liberando gli uomini dalla loro instabilità e caducità²⁶⁹. Già in precedenza nel colloquio con Nicodemo il Panopolitano aveva fatto riferimento al Λόγος, presentato come dono ed espressione dell'amore divino²⁷⁰: cfr. Γ 87ss. οὐ γὰρ ἐὼν λόγον υἷα πατήρ θεὸς ὥπασε κόσμῳ, / κόσμον ἵνα κρίνειε πρόωριον, ἀλλὰ πεσοῦσαν / ἀνδρομένην ἵνα πᾶσαν ἀναστήσειε γενέθλην. Il Padre ha tanto amato il mondo peccatore da aver donato per la salvezza degli uomini il Figlio: Ζ 169 πατήρ ζῶων με βοηθῶν ὥπασε κόσμῳ ~ Γ 80-82 οὕτω γὰρ πολύμορφον ἐφίλατο κόσμον ἀλήτην / ὑψιμέδων σκηπτοῦχος, ὅτι χραισμήτορα φωτῶν / μουνογενῆ λόγον υἷα πόρεν

²⁶³ Cfr. commento *ad locum* e *infra*, cap. I.5. Questa attitudine del vero credente viene espressa con una terminologia dinamica, salvaguardata e valorizzata anche da Nonno, cfr. *infra*, cap. I.6.

²⁶⁴ Cfr. R.V. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*, London 1946, p. 51; C.K. Barrett, *The Old Testament in the Fourth Gospel*, in «JThS» 48, 1947, pp. 155-169.

²⁶⁵ Del resto, se soltanto con il Cristianesimo la consacrazione del pane e il suo sacrificio in quanto «corpo di Cristo» ha assunto un ruolo centrale, è anche vero che esso veniva già usato dai popoli antichi precedenti come oggetto consacrato da offrire in dono alla divinità.

²⁶⁶ Sul tema del dono del pane disceso dal cielo in Giovanni cfr. Battaglia, pp. 102ss.; G. Segalla, *Gesù pane del cielo per la vita del mondo: cristologia ed eucaristia in Giovanni*, Padova 1976. Il tema del dono svolge un ruolo importante anche nelle *D.*, su cui vd. R. Newbold, *Gifts and Hospitality in Nonnus' Dionysiaca*, in «Classical Bulletin» 77, 2001, pp. 169-185.

²⁶⁷ Cfr. Jo. 6. 32 εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν. Sul movimento come peculiarità di questi versi cfr. *infra*, cap. I.6.

²⁶⁸ Il termine δῶρον per designare il pane e il vino ha un riscontro nella liturgia egiziana e cioè nell'anafora del Papiro della J.R. Library: vd. C.H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the J.R. Library*, Manchester 1938, pp. 25-28.

²⁶⁹ Cfr. Cyr. Al., *In Jo.* 1.6 (PG 73, 85D-88A) συνέχει δὲ καὶ γεγεννημένην (scil. τὴν κτίσιν) δι' ἑαυτοῦ, τοῖς τὸ αἰδίως εἶναι κατὰ φύσιν ἰδίαν οὐκ ἔχουσιν ἑαυτὸν οἰονεῖ πως ἐγκαταμινύς, καὶ ζῶη τοῖς οὔσι γινόμενος, ἵνα μένη γεγονότα, καὶ σώζεται κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστον [an ἐκάστῳ?] τῆς φύσεως ὄρον.

²⁷⁰ Sull'amore in Giovanni cfr. A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris 1972.

τετράζυγι κόσμῳ, dove questo dono offerto τετράζυγι κόσμῳ non può non richiamare la santa croce, presentata da Nonno quale fondamento del cosmo, attraverso l'utilizzo di tutta una serie di termini legati alla sfera del quattro, numero tradizionale dell'universo terreno: cfr. T 31 τετράπορος, 74 τετράζυξ, 92 τετράπλευρος²⁷¹. Il dono si concretizza nel sacrificio dell'Incarnazione fino al supplizio della croce. Cristo con il suo sangue stillante dalla croce ha lavato i peccati del primo Adamo²⁷², propagatore dell'umanità caduta e, disteso sulla Croce, abbraccia tutto l'Ecumene²⁷³, procurando agli uomini non più il peccato ma la salvezza. La parafrasi nonniana apre le porte ad una dimensione cosmica della redenzione. Si tratta peraltro di una visione conforme all'esegesi di Cirillo Alessandrino, che nel commentare *Jo.* 19.23-24 (PG 74, 660B-C) precisa: εἰς τέσσαρα μέρη τὰ τοῦ Σωτῆρος διελόντες ἰμάτια, ἀμερίστον τηροῦσι τὸν ἕνα, τῆς ἀφράστου σοφίας τοῦ Μονογενοῦς διοικονομουμένης ὡσπερ τι καὶ διὰ τοῦτο σημεῖον μυστικῆς οἰκονομίας, δι' ἧς ἔμελλε τὰ τέσσαρα τῆς οἰκουμένης ἀνασώζεσθαι μέρη. Ἐμερίσαντο γὰρ οἶονεὶ πως, καὶ ἀμερίστως ἔχει τὰ τῆς οἰκουμένης τέσσαρα μέρη τὸ ἅγιον ὄντως τοῦ Λόγου περίβλημα, τοῦτ' ἔστι, τὸ σῶμα αὐτοῦ.

Come accennato in precedenza, la tradizione sapienziale identificava la manna con la Legge e con la Sapienza di Dio, che aveva la funzione di donare la vita a quanti prendevano parte al suo banchetto. Nonno esplicitamente ha sostituito alla Legge il Cristo, pane vero disceso dal cielo²⁷⁴. Sulla base di questa interpretazione, il poeta non identifica il pane del passato con quello elargito dal Padre. La manna è un dono appartenente alla sfera esteriore della carne (v. 130 πόρεν), non in grado di elargire la vita²⁷⁵, benché sia considerata dalla folla il vero pane del cielo (v. 133 ὄπαζε), perché solo quello che donerà il Padre appartiene alla sfera dello spirito e vivifica (v. 135 ὀπάσσει)²⁷⁶. Il fine di questo dono del pane celeste è la comunicazione della vita eterna al mondo intero (v. 137), un δῶρον che Nonno aveva già anticipato autonomamente attraverso l'immagine del banchetto al v. 108 (εἰς θαλίην ζείδωρον) e poi di nuovo al v. 116 (εἰλαπίνην μίμνουσαν ἀειζώοιο τραπέζης).

Nella *P.* insieme al pane anche l'acqua è considerata un mezzo per ottenere la vita eterna. Nella scena della Samaritana a Δ 68-69 (~ *Jo.* 4.14), Nonno specifica che lo ὕδωρ di quella sorgente ultraterrena fa sgorgare la vita eterna e non un fiume terrestre (πηγῆς ἐνδομύχοιο παλιμφυῆς ἔμπυρον ὕδωρ, / ζωῆς ἀνάοιο καὶ οὐ χθονίου ποταμοῦ)²⁷⁷, così che il credente viene compenetrato dall'energia divina, prodotta da quest'acqua datrice di vita eterna: Η 146-148 (~ *Jo.* 7.38) ἀεὶ διὰ γαστρὸς ἐκείνου / ἔμφρονες αὐτοχύτω ποταμοὶ ζῶντι ρεέθρω / ἐνδόμυχον βλύσσουσι παλιμφυῆς ἔνθεον ὕδωρ²⁷⁸. Dunque, attraverso quest'acqua vitale lo Spirito e la Verità si trasformano nell'uomo in un impulso di vita, che trasporta e spinge il credente a rendere il corretto e giusto culto al Padre, rinnovato dalla partecipazione all'energia divina. Nell'episodio del paralitico, dove quest'ultimo è presentato come un morto vivente²⁷⁹, il parafraste non manca di sottolineare la possibilità di ottenere la vita eterna: Ε 93 ζωὴν ἀμβροσίην, τὴν οὐ χρόνος οἶδεν ὀλέσσαι; 114 ζωῆς ἀθανάτης ἐς ἀνάστασιν, 156 ζωὴν οὐ μινύθουσαν. Il motivo della venuta del Buon Pastore risiede nella

²⁷¹ Vd. Livrea-Accorinti, pp. 264-265.

²⁷² E' all'interno di questo simbolismo della croce, che bisogna collocare anche il nome di Adamo, menzionato da Nonno in T 90, da spiegarsi in relazione all'acrostico dei quattro punti cardinali (Ἀνατολή, Δύσις, Ἄρκτος, Μεσημβρία). Per il simbolismo del nome di Adamo cfr. e.g. Aug., *Tract. in Io.* 9,14; 10,12. Per altri passi cfr. W. Berschin, *Griechisch-Lateinisches Mittelalter*, Bern-München 1980, pp. 66ss.; Livrea-Accorinti, p. 264, nt. 11.

²⁷³ Per altri riferimenti cfr. P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*, Trier 1966, pp. 120ss.

²⁷⁴ Cfr. cap. precedente e commento al v. 135.

²⁷⁵ Cfr. v. 130 οὐρανόθεν πόρεν ἄρτον, ἀφειδέι δαιτυμονῆι e *Jo.* 6.31 ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν.

²⁷⁶ Cfr. Borgen, pp. 172-186.

²⁷⁷ Sul tema dell'acqua viva cfr. Daniélou, pp. 53-68.

²⁷⁸ Per l'accostamento di questi due passi e per la bibliografia su *Jo.* 7.38 cfr. Caprara, pp. 12-13.

²⁷⁹ Cfr. Agosti *ad E* 14, pp. 314-315.

volontà di voler concedere questo dono alle proprie pecore, un passo che viene così parafrasato a K 36-37 (~ *Jo.* 10.10): ἤλυθον, ὄφρα λάχοιεν ἀλωφήτω τινὶ τιμῇ / ζῶν ἔσσομένην, τὴν οὐ χρόνος οἶδεν ὀλέσσαι e ripresentato anche ai vv. 99-100 (~ *Jo.* 10.28): γινώσκω δ' ἐμὰ μῆλα· καὶ εἶν ἐνὶ πᾶσιν ὁπάσσω / ζῶν ἔσσομένην αἰώνιον. Il desiderio di voler concedere la vita eterna è menzionato nuovamente da Cristo stesso nella sua preghiera di glorificazione: *Jo.* 17.2 ~ P 6-7 βούλομαι εἶν ἐνὶ πάντας, ὅσους πάρος ὡπάσας αὐτός, / ζῶν θεσπεσίην αἰώνιον ἀμφοτελεύειν; essa viene considerata una giusta ricompensa per quanti credono: Y 143-144 (~ *Jo.* 20.31) ὕμμι δὲ πειθομένοισιν ἐπουρανίης χάριν ἀρχῆς / ζῶης θεσπεσίης αἰώνιός ἐστιν ἀμοιβή.

La vita eterna occupa chiaramente un ruolo di primo piano anche nel discorso di Cafarnao²⁸⁰ ed è sviluppata da Giovanni soprattutto mediante le antitesi cibo perituro-cibo imperituro, morire-vivere²⁸¹. Queste coppie di opposti sono sfruttate da Nonno non solo per il banchetto terreno vs. quello eterno (vv. 115-116)²⁸², ma anche per la manna vs. il pane celeste: vv. 174-178 οὐχ οἶον τὸ πάροιθεν... / ὑμέτεροι γλυκὺν ἄρτον ἐθοιμήσαντο τοκῆς / καὶ θάνον ἐν σκοπέλοισιν ὀριπλανέες μετανάσται. / τοῦτον ἀνὴρ ἐπάρουρος ἐτήτυμον ἄρτον ἐρέπτων / ζῶν ὄψεται οὗτος. La vita eterna si presenta allora come il risultato di una duplice fonte complementare: una soggettiva, la fede, di cui parteciperà il credente (vv. 160-161 ὄφρα κε πᾶς ὁρώων με, πανίλαον ὄμμα τιταίνων, / ζῶης ἔσσομένης αἰώνιον εἰς χορὸν ἔλθη) e una oggettiva, il nutrirsi del pane celeste (v. 172 ἐξ ἐμέθεν ζήσειεν ἐμὸν δέμας εἰλαπινάζων)²⁸³. E' una qualità che non appartiene alla sfera naturale, poiché non viene applicata alla vita fisica, ma è collegata all'idea della indistruttibilità e della trascendenza, elementi propri di un mondo superiore e realizzati da quel pane celeste, che per sua natura è ἄφθιτος.

Accanto al dono della vita futura, Nonno non ignora la resurrezione nell'ultimo giorno, proiettata su uno sfondo escatologico. Il cibo eucaristico, con cui l'uomo per mezzo della πίστις entra in comunione, assicura il dono della vita eterna e garantisce la resurrezione nell'ultimo giorno (v. 158)²⁸⁴. Si tratta di quel concetto basilare sul quale è intessuta la trama dell'episodio della resurrezione di Lazzaro, dove Cristo a Λ 84-87 (~ *Jo.* 11.25-26) proclama solennemente nella riscrittura nonniana:

ζωὴ ἐγὼ γενόμεν καὶ ἀνάστασις· ὃς δὲ κεν ἀνὴρ
εἰς ἐμὲ πιστεύσειε, καὶ εἰ νέκυς ἄπνοος εἶη,
αὐτίς ἀναζήσειε· καὶ ὃς φρεσὶ πίστιν ἀέξει,
οὐ θνήσκει βροτὸς οὗτος, ἕως ἔτι φαίνεται αἰών.

Vita eterna, resurrezione e fede sono elementi portanti e inscindibili. Da tenere presente che ovviamente anche nelle *D.* svolge un ruolo centrale il concetto di morte e di rinascita²⁸⁵, un concetto che si impone attraverso le forme del mito per aprire e tracciare la strada dell'iniziazione nei misteri di Dioniso, la cui biografia appare come un graduale apprendimento di ciò che è necessario per acquisire lo *status* di divinità, dietro cui l'iniziando

²⁸⁰ Cfr. commento al v. 99.

²⁸¹ Cfr. Panimolle, II, pp. 202-203; J.-N. Aletti, *Le discours sur le pain de vie (Jean 6). Problèmes de composition et fonction des citations de l'Ancien Testament*, in «RechSR» 62, 1974, pp. 169-197; Borgen, pp. 165-172; Battaglia, pp. 182-187. Sul tema vita-morte nelle *D.* cfr. Newbold², pp. 148-170.

²⁸² Cfr. *supra*, cap. I.3.

²⁸³ Su quest'ultimo aspetto cfr. anche cap. I.3.5.

²⁸⁴ Cfr. Panimolle, II, pp. 202-205.

²⁸⁵ Centrale è l'episodio di Ampelo (cap. 12) con le parole di Atropo (vv. 142ss.), riprese nel lungo monologo di Dioniso (vv. 207-289): il dolore del dio, che è riuscito a revocare la morte di Ampelo mediante una sua metamorfosi, assurge a liberazione dal dolore dell'intera umanità grazie alla trasformazione del fanciullo in vite e alla nascita del vino, che scioglie le pene. Ma il dolore di Dioniso è anche figura della sua morte, perché egli è la vite e il vino: il dio dunque muore e rinasce per il bene dell'umanità.

scorgeva la possibilità di guadagnarsi una vita eterna allietata dalle gioie del banchetto e del vino²⁸⁶.

1.3.2 La discesa del Figlio dal cielo e la volontà del Padre e del Figlio (Jo. 6.38-40 ~ vv. 153-162)

καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με (Jo. 6.38)

Nella *P.* il mondo appare diviso in due piani antitetici e opposti: sopra si trova il mondo dello Spirito, del Logos, la vera realtà, e sotto il mondo umano, tutto terrestre e carnale, non in grado di percepire la vera dimensione della natura spirituale, senza l'apporto e l'aiuto divino²⁸⁷. Il *trait d'union* tra le due sfere è rappresentato dalla discesa e dalla futura salita del Figlio di Dio²⁸⁸, il quale, pur appartenendo al mondo divino, pur avendo un'origine celeste, ha preferito scendere dalla dimensione trascendentale per venire in quel κόσμος ἀλήτης, avvolto nella tenebra e nel peccato, assumendo la natura umana: Γ 67-70 εἰ μὴ θέσκελος οὗτος, ὃς ἀθανάτην ἔο μορφήν / οὐρανόθεν κατέβαινε ἀήθει σαρκὶ συνάπτων, / ἀνθρώπου μόνος υἱός, ὃς ἀστερόεντι μελάθρῳ / πάτριον οὐδὰς ἔχων αἰώνιος αἰθέρα ναίει²⁸⁹. In questo percorso discendente del Figlio, il motivo di partenza è stabilito da Cristo stesso nel voler compiere la volontà del Padre (Jo. 6.38). Se in precedenza era stato Gesù a svolgere un ruolo predominante, sia nel miracolo dei pani sia nella traversata sulle acque, adesso la sua figura si declina a favore di quella del Padre²⁹⁰. In Jo. 6.38-40 viene descritto il ruolo attivo della volontà del Padre nella salvezza dell'uomo, tramite l'intervento del Figlio. Il Figlio discende dal cielo, non come altri esseri celesti per fare la loro propria volontà, ma per compiere quella del Padre, mettendosi dunque completamente al suo servizio²⁹¹. Il fare la volontà si traduce nella dizione nonniana dei vv. 153-154 in un voler portare a compimento gli ἔργα τοῦ θεοῦ²⁹²: οὐ γὰρ ἐέλωρ / ἤλυθον οὐρανόθεν τελέων ἐμὸν, ἀλλὰ τοκῆος, come del resto era stato già affermato a Δ 157-158 εἶδαρ ἐμὸν πέλε μοῦνον, ὅπως ἄτρεπτον ἐέλωρ / πατρὸς ἐμοῦ τελέοιμι e in seguito a P 10-11 αὐτὸς ἐγὼ σε γέραιρον ἐπὶ χθονὸς ἔργον ἀνύσσας, / νεύμασιν ὑμετέροισι τό μοι πόρες, ὄφρα τελέσω.

Il Cristo nonniano non ricerca il proprio onore, la propria gloria (κῦδος e τιμή)²⁹³, ma si prefigge unicamente di salvare e conservare ciò che gli è stato affidato. Nonno fa risaltare l'azione primaria della volontà paterna, che agisce e affida gli uomini al Figlio, accanto a una terminologia del possesso, per esprimere che l'uomo è un dono affidato dal Padre al Figlio

²⁸⁶ Su questo aspetto cfr. M. de He. Velasco Lopez, *Le vin, la mort et les Bienheureux (à propos des lamelles orphiques)*, in «Kernos» 5, 1992, pp. 209-220.

²⁸⁷ Cfr. Γ 32ss. Alla sfera esteriore appartengono l'uomo (la carne) e la sua attività (Jo. 1.13; 3.4), alla sfera spirituale Dio, il Figlio e lo Spirito (Jo. 3.6; 4.24; 6.64). Tra le due sfere c'è distinzione, ma l'uomo è in grado di passare dall'una all'altra mediante una nuova nascita (Jo. 3.6) che proviene da Dio. In Gesù le due realtà coesistono, limitando così ogni possibile traccia di docetismo. Il pane spirituale è Cristo, figlio di Giuseppe.

²⁸⁸ Cfr. Battaglia, pp. 119-121.

²⁸⁹ Cfr. anche A 39-41 θεὸς ἀνὴρ / ὀψίγονος προγένεθλος, ἐν ἀρρήτῳ τινὶ θεσμῷ / ξυνώσας ζαθέην βροτοειδέι σύζυγα μορφήν, nonché Cutino, pp. 237-238. Si tratta di una visione in linea con l'esegesi cirilliana, cfr. Meunier, pp. 173-178. Con toni simili è prospettata la differenza tra la venuta al mondo di Cristo e quella degli uomini in Anon., *ap. Did., De Trin.* 3.2 (PG 39, 792A) οὐ γὰρ ἀπ' ὠδίνος Θεὸς ἄμβροτος, οὐδ' ἀπὸ κόλπων / νηδύος ἐκ λοχίης φάος ἔδρακεν.

²⁹⁰ Cfr. commento al v. 150.

²⁹¹ Sulla volontà del Padre e del Figlio cfr. G. Ferraro, *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel Vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994, pp. 52-57; Segalla, pp. 109-177; pp. 235-236.

²⁹² Cfr. Segalla, pp. 169-175 e pp. 211-214.

²⁹³ Cfr. commento al v. 154.

(vv. 155-156). Gesù è presentato come depositario di questo δῶρον. Addirittura, come il Figlio è un dono del Padre, così è volontà del Padre che gli uomini siano donati al Figlio, perché Dio Padre ha di mira la salvezza completa dell'uomo. Il poeta arriva così a creare un forte legame con l'episodio della moltiplicazione: come il pane consacrato non deve andare disperso (v. 45), allo stesso modo i credenti presentati al Figlio non devono essere perduti (v. 156)²⁹⁴. Fin qui domina la volontà del Padre, in rapporto a quella del Figlio; in seguito, pur trattando ancora della volontà di Dio, si evidenzia anche il fine per cui il Padre affida gli uomini e il modo in cui essi devono raggiungere questo fine. Colui che rivolge uno sguardo benevolo al Figlio godrà della vita eterna (v. 160)²⁹⁵. Tuttavia, soltanto l'uomo che accetta di credere liberamente e spontaneamente nel Figlio perviene alla vita eterna e alla certezza che Gesù lo resusciterà nell'ultimo giorno. Anche per Nonno, credere in Cristo è un atto libero, spontaneo, in potere dell'uomo.

I.3.3 La fede e l'uomo

Nella presentazione da parte del Maestro della fede come un andare verso di lui, si può cogliere un implicito riferimento alla volontà umana, giacché si avvicinano al Figlio soltanto coloro che *vogliono* dirigersi verso di lui. In effetti, già in *Jo.* 5 l'incredulità era un rifiuto ad andare verso il Verbo incarnato, frutto di un libero atto di volontà, un passo in cui la *P.* non manca di intrecciare la celerità dell'agire alla fede e alla libera volontà umana: E 158-159 καὶ οὐ σπέρχεσθε μαθόντες / γράμματα φωνήεντα θελήμονες εἰς ἐμὲ βαίνειν ~ *Jo.* 5.40 καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με²⁹⁶. Nel discorso sul pane di vita Dio, chiamando tutti alla salvezza per mezzo di Cristo, presenta la fede come un dono concesso dal Padre all'umanità²⁹⁷. Il carattere di favore divino non sopprime la libertà dell'uomo nell'accogliere o nel rifiutare il dono. Questa concezione è stata ben espressa alla fine del discorso di Cafarnao da Nonno: vv. 203-205 οὐ δύναται μερόπων τις ἐκούσιος εἰς ἐμὲ βαίνειν, / εἰ μὴ ἄφ' ἡμετέροιο θεῶ πεφιλημένος ἀνὴρ / τοῦτο γέρας δέξοιτο χαριζομένοιο τοκῆος ~ *Jo.* 6.65. La fede anche nell'ottica nonniana è un dono (v. 205 γέρας) che coinvolge la libertà umana. La volontà dell'uomo, come quella di Gesù, appaiono sottomesse al disegno del Padre; però sono volontà guidate liberamente, non automaticamente²⁹⁸. Come il Figlio accetta liberamente di compiere la volontà del Padre che lo ha mandato, ugualmente l'uomo sceglie liberamente di essere dato in dono al Figlio, attraverso un libero atto di fede che lo conduce al Padre e alla vita eterna: cfr. anche Γ 83-85 ὄφρα μιν ὃς δέξοιτο μετάρτροπον ἦθος ἀμείψας, / πίστιν ἐς ἀστυφέλικτον ἐκούσιον ἀρχένα κάμπτων²⁹⁹, / ζωῆς οὐρανίης αἰώνιον εἰς χορὸν ἔλθη;

Una simile visione comporta come requisito di partenza che l'uomo debba far propria, ossia *accettare*, la rivelazione di Cristo. A tal fine, l'evangelista Giovanni usa in particolare due verbi: λαμβάνω e δίδωμι. Il verbo λαμβάνω conclude la traiettoria del dono di Dio nella sua venuta del mondo ed è in stretta relazione con δίδωμι; lo testimonia la frase di Giovanni Battista in *Jo.* 3.27: «Non può un uomo ricevere (λαμβάνειν) nulla, se non gli è stato donato

²⁹⁴ Cfr. commento ai vv. 155-156.

²⁹⁵ Sull'importanza del vedere-credere in Nonno cfr. *infra*, cap. I.6.

²⁹⁶ Anche nell'episodio del funzionario regio la velocità dell'agire si intreccia con la fede: Δ 228 καὶ κραιπνὸς ἀνὴρ ἐπεπείθετο μύθῳ, / Ἰησοῦς ὃν ἔειπε, καὶ ἔστιχεν ἐλπίδι πειθοῦς. Per converso, in Γ 95-96 Cristo evidenzia lo spirito lento a credere nel Figlio di Dio: ἀνὴρ κέκριται οὗτος, ὅτι βραδυπειθεὶ θυμῷ / οὐπω πίστιν ἔδεκτο.

²⁹⁷ Cfr. *supra*, cap. I.3.

²⁹⁸ Cfr. Segalla, pp. 312-316; Panimolle, II, pp. 179-180.

²⁹⁹ Per la *unctura* cfr. *D.* 12.20; 22.73; 36.432. E' presente anche nei *Carmina* di Gregorio di Nazianzo, per esprimere «subjection and humility» (vd. Simelidis, pp. 208-209). Cfr. Athan., *Exp. in Ps.* 45 (PG 27, 216.27-28); Jo. Chrys., *Hom. I ad Corinth. III.1* (PG 61, 22.54-55).

(ἢ δεδομένον) dal cielo». Giovanni utilizza λαμβάνω come sinonimo di δίδωμι, «dare, donare», in quanto nella sfera dello spirito si riceve soltanto ciò che proviene dall'alto. Il verbo consente di prendere in considerazione l'atteggiamento degli uomini di fronte alla donazione divina essa: accettazione o rifiuto. Questa disposizione si origina sempre da una affezione interna, che prevede il credere oppure il non credere nel Figlio³⁰⁰.

La portata teologica del verbo λαμβάνω in Giovanni è stata recepita da Nonno mediante la sua restituzione con δέχομαι. L'uomo può accogliere o rifiutare (δέχομαι / ... οὐ δέχομαι) liberamente (ἐκούσιος) il Figlio di Dio. Quando gli uomini non credono al Figlio di Dio, il loro atteggiamento è di rifiuto: *Jo.* 1.10-11 ~ A 29-31 καὶ λόγον οὐ γίνωσκεν ἐπήλυδα κόσμος ἀλήτης. / ἐγγὺς ἔην ἰδίων, ἴδιοι δέ μιν ἄφρονι λύσση / ὡς ξένον οὐκ ἐγέραρον; *Jo.* 5.43 ~ E 163-164 ἦλθον ἐγὼ βοῶων πατρώιον οὖνομα κόσμῳ, / καὶ θεὸν οὐ με δέχεσθε καὶ οὐ πείθεσθε τοκῆι³⁰¹. Soltanto quando credono, accettano il Figlio e diventano a loro volta Figli di Dio, un appellativo dalla grande rilevanza teologica, nella cui resa Nonno non si esime da un processo di *amplificatio* in piena autonomia, volto a trasportare il nesso in una dimensione tutta spirituale: *Jo.* 1.12ss. ~ A 31ss. ὅσοι δέ μιν ἔμφρονι θυμῷ / ἀπλανέες δέξαντο καὶ οὐ νόον εἶχον ἀλήτην, / οὐρανίην πάντεσσι μίαν δωρήσαντο τιμὴν / τέκνα θεοῦ γενετῆρος ἀειζώνοντος ἀκούειν, / οὐδὲ φύσις οὐκ ᾔδινε λεχαιάς, οὐ βίος ἔγνω / ἀνδρομέου βλάστημα θελήματος, οὐδὲ καὶ αὐτὴ / σαρκὸς ἐρωτοτόκοιο γαμήλιος ἦροσεν εὐνή, / ἀλλὰ θεοῦ γεγάσιν ἀνήροτα τέκνα τοκῆος³⁰². Figli di Dio si diventa, non si è *ab initio* solo in virtù della propria natura umana. La figliolanza divina non appare come un dato acquisito a priori, un possesso statico, implicito nella propria nascita, ma piuttosto nella veste di un dono, che si riconosce e si accoglie nella fede. La fede è il potere dato per diventare figli di Dio; non una fede vaga e anonima, ma stabile, certa e costante, come precisa lo stesso Nonno. A coloro che accolgono il Verbo e che riconoscono il suo γέρας, Cristo concede τιμή, in linea con quel pensiero, già presente nella tradizione classica antica³⁰³ e soprattutto nei culti misterici, dove la divinità ai suoi prescelti concede la τιμή, facendoli diventare ἀθάνατοι³⁰⁴. In questo modo colui che custodirà gli insegnamenti veritieri e conformerà le sue azioni alla volontà divina, giungerà spontaneamente alla luce: Γ 107-109 ὃς δὲ θεουδείησιν ἐτήτυμα πάντα φύλασσει, / ἴζεται αὐτοκέλεστος, ὅπη φάος, ὄφρα φανείη / ἔργα, τάπερ ποίησε θεοῦ τετελεσμένα βουλῆ³⁰⁵.

1.3.4 Il discorso del pane di vita nell'esegesi cristiana (*Jo.* 6.51-58)

Dalla sezione sapienziale il sermone di Cafarnao alle pericopi 51-58 passa a trattare soprattutto l'aspetto eucaristico, esperito attraverso termini nuovi rispetto al discorso precedente, ma pur sempre in uno stile tipicamente giovanneo³⁰⁶. Il suo tema fondamentale è l'associazione dell'azione del bere il sangue di Cristo con quella del mangiare la sua carne,

³⁰⁰ Cfr. Battaglia, pp. 121-122.

³⁰¹ Cfr. commento al v. 122.

³⁰² Oltre a questo passo, i testi di Giovanni, che trattano della figliolanza divina, sono: la prima parte del dialogo con Nicodemo (*Jo.* 3.1-8), dove si descrive tutto quello che compie lo Spirito Santo nell'uomo per realizzare la sua generazione e la sua nascita come figlio di Dio; due passi della prima lettera (*I Jo.* 3.6-9; 5.18-19), in cui vengono descritti gli effetti spirituali e morali nella vita concreta del cristiano, allorché egli vive la sua divina figliolanza e diventa immune dal peccato.

³⁰³ Al riguardo si può citare, come osserva De Stefani a p. 132, un frammento di Cleante, *fr.* 537.36 (SVF I, 123): ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῆ.

³⁰⁴ Cfr. R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927³, pp. 252ss.

³⁰⁵ Su questi versi cfr. Cutino, pp. 240-241.

³⁰⁶ Cfr. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg 1951, pp. 243ss.

insieme all'insistenza sul cibo e sulla bevanda, quali datori della vita eterna per colui che con fede mangia la carne del Figlio e beve il suo sangue. Già l'esegesi antica all'interno del discorso di Cafarnao si concentrò sui versetti di *Jo.* 6.51-58, dandone tuttavia una diversa lettura³⁰⁷.

Il pensiero alessandrino, dedito ad un'esegesi allegorica e spirituale della Sacra Scrittura, focalizza la sua attenzione sul Logos, la Parola che discende per concedere la Sapienza. In linea con quella concezione già sviluppata da Filone d'Alessandria, che aveva interpretato la manna come il Logos divino, Clemente Alessandrino ritiene simboli di Cristo-Logos la carne, il pane, il sangue, il latte, realtà materiali che adombrano il vero nutrimento spirituale offerto ai credenti dal Logos; così nel *Pedagogo*, dopo aver menzionato *Jo.* 6.53, interpretato dai Giudei in senso letterale, precisa che il Logos è il vero βρώμα:

οὕτως πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ λόγος, καὶ βρώμα καὶ σὰρξ καὶ τροφή καὶ ἄρτος καὶ αἷμα καὶ γάλα, ἃ πάντα ὁ κύριος εἰς ἀπόλαυσιν ἡμῶν τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων. Μὴ δὴ οὖν τις ξενιζέσθω λεγόντων ἡμῶν ἀλληγορεῖσθαι γάλα τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· ἢ γὰρ οὐχὶ καὶ οἶνος ἀλληγορεῖται; Ὁ πλύνων, φησὶν, ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ· ἐν τῷ αἵματι τῷ αὐτοῦ κοσμήσειν λέγει τὸ σῶμα τοῦ λόγου, ὡς περ ἀμέλει τῷ αὐτοῦ πνεύματι ἐκθρέψει τοὺς πεινῶντας τὸν λόγον. Ὅτι δὲ τὸ αἷμα ὁ λόγος ἐστίν, μαρτυρεῖ τοῦ Ἄβελ τοῦ δικαίου τὸ αἷμα ἐντυγχάνον τῷ θεῷ [...]. Φθέγγεται δὲ πρὸς τὸν θεὸν τὸ αἷμα, ὁ λόγος, ἐπεὶ λόγον ἐμήνυεν τὸν πεισόμενον³⁰⁸.

Origene, per il quale la Scrittura sta in un rapporto complementare con l'Eucaristia, applica i principi della lettura esegetica al Mistero Eucaristico, che va accolto nello schema di doppio livello: come la Sacra Scrittura può essere letta dai semplici, i quali si limitano a cogliere il senso letterale della Parola, mentre gli spirituali scorgono, tramite la guida dello Spirito, ciò che si cela al di sotto della lettera secondo l'assioma paolino: «La lettera uccide, mentre lo Spirito vivifica» (2 *Cor.* 3.6), allo stesso modo l'Eucaristia è «letteralmente» la carne ed il sangue di Cristo, ma «spiritualmente» include e si identifica con il Logos e in ultima istanza con l'interezza del Corpo di Cristo, che è la Chiesa³⁰⁹. Scrive infatti: «si consideri che il pane e il calice per i più semplici vanno letti secondo l'interpretazione più comune dell'Eucaristia, mentre per coloro che hanno imparato ad ascoltare più profondamente si tratta di un annuncio più divino che riguarda il nutrimento della verità del Logos»³¹⁰. Nonostante la perdita di tutto il commento origeniano al capitolo sesto, da altri passi traspare che il versetto di *Jo.* 6.53ss. doveva essere riferito anche da Origene al Logos incarnato, l'unico in grado di nutrire coloro che credono in Lui mediante la parola di Dio³¹¹:

πρὸς ὃν λεκτέον ὅτι ὡς περ ποτὸν τυγχάνων ὁ τοῦ θεοῦ λόγος οἷς μὲν ἐστὶν ὕδωρ, ἑτέροις δὲ οἶνος εὐφραίνων καρδίαν ἀνθρώπου, ἄλλοις δὲ αἷμα διὰ τὸ Ἔάν μὴ πίητέ μου τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς" (*Jo.* 6.53)· ἀλλὰ καὶ τροφή λεγόμενος οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ νοεῖται ἄρτος ζῶν καὶ σὰρξ· οὕτως ὁ αὐτός ἐστιν βάπτισμα ὕδατος καὶ πνεύματος καὶ πυρός, τισὶν δὲ καὶ αἷματος³¹².

³⁰⁷ Sull'argomento cfr. Schnackenburg, II, pp. 136-139.

³⁰⁸ Cfr. Clem. Al., *Paed.* 1.6.47.2-4 (GCS 12, ed. O. Stählin, p. 118.10ss.). Vd. inoltre V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. VI) bei den Vätern*, Würzburg 1900, pp. 58-61.

³⁰⁹ Cfr. H. De Lubac, *Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Roma 1971, pp. 528-539.

³¹⁰ Cfr. Or., *Cm. in Jo.* 32.24 (GCS 10, *Origenes Werke* IV, p. 468.13-16).

³¹¹ Si tratta di una concezione ripresa in seguito da Eusebio di Cesarea: cfr. *Eccl. th.* 3.12 (ed. E. Klostermann, GCS *Eusebius Werke* IV, p. 168.32-35) ὥστε αὐτὰ εἶναι τὰ ῥήματα καὶ τοὺς λόγους αὐτοὺς τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα, ὧν ὁ μετέχων ἀεὶ ὡσανεὶ ἄρτω οὐρανίῳ τρεφόμενος τῆς οὐρανίου μεθέξει ζωῆς.

³¹² Cfr. Or., *Cm. in Jo.* 6.43 (GCS 10, *Origenes Werke* IV, p. 152.15ss.); vd. anche *Cm. in Jo.* 10.17; 20.41.

Legato alla scuola antiochena, Teodoro di Eraclea opera una distinzione e spiega che la «carne» indica il discorso comprensibile dalla folla, mentre il «sangue» un insegnamento non percettibile da tutti; tuttavia lo scrittore non trascurava di affiancare ad una simile lettura anche un'interpretazione eucaristica di *Jo.* 6.53, a dimostrazione dunque della duplice esegesi, a cui fu sottoposto fin dall'antichità il discorso del pane³¹³. Sebbene già Ignazio di Antiochia e Giustino avessero fornito una lettura in chiave eucaristica di *Jo.* 6.51-58³¹⁴, si deve rivolgere lo sguardo soprattutto all'ambito della scuola alessandrina, tra cui primeggiano Ammonio e Cirillo, per intravedere nel pane di vita, un'allusione a Cristo nella veste eucaristica. Mentre Ammonio rileva che Gesù chiama pane della vita la sua propria carne, che viene mangiata èν τοῖς μυστηρίοις³¹⁵, Cirillo Alessandrino, allorché fornisce un dettagliato commento al v. 54, richiama l'istituzione eucaristica e precisa che queste parole risultano incomprensibili per coloro che non credono, chiare per coloro che credono³¹⁶. Nel cuore del periodo patristico, anche Giovanni Crisostomo, Cirillo di Gerusalemme e Teodoro di Mopsuestia danno una netta preponderanza a questa linea esegetica. Crisostomo parla del sacramento in termini molto realistici, giacché non esita ad affermare che Cristo ha concesso al credente, non solo di vederlo e toccarlo, ma anche di mangiarlo, mordere con i denti la sua carne e di saziare ogni desiderio³¹⁷. Allorché arriva a commentare il riferimento al pane in *I Cor.* 10.16 si sofferma sull'unione tra il pane, *corpus Christi*, e il credente: «Il pane che condividiamo non è forse la comunione al corpo di Cristo? Perché ci parlò di condivisione? Perché volle significare qualcosa di più e mostrare una forte unione (συνάφεια). Non solo comunichiamo con il condividere e con il ricevere, ma anche con l'essere uniti. Come infatti quel corpo è unito a Cristo, così pure noi siamo uniti a lui per mezzo di questo pane»³¹⁸.

Cirillo di Gerusalemme afferma che chi partecipa all'Eucaristia realizza un'unione completa con Cristo³¹⁹, così che le parole della *traditio* eucaristica di Paolo (*I Cor.* 11) sono assolutamente vere e reali: «Dal momento che Gesù stesso si è espresso dicendo del pane: “questo è il mio corpo”, chi avrà l'ardire di dubitarne ancora? E se egli stesso ci ha assicurato dicendo: “questo è il mio sangue”, chi ne dubiterà sostenendo che non è il suo sangue?»³²⁰. Come è stato possibile il miracolo di Cana, così adesso è possibile che il vino sia trasformato nel sangue di Cristo, che comunica la natura divina³²¹. Pertanto l'esortazione del vescovo di Gerusalemme è categorica: «Non accostarti come ad un pane e ad un vino ordinari. Sono il corpo e il sangue di Cristo, secondo le affermazioni del Signore. Anche se i sensi ti suggeriscono il contrario, la fede ti sia di sostegno. Non giudicarne dal gusto, ma sii pienamente certo, basandoti sulla fede, di essere stato ammesso al corpo e al sangue di Cristo»³²². Cirillo di Gerusalemme, dunque, precisa che il pane e il vino sono τύποι del corpo e del sangue di Cristo e che mediante la partecipazione al corpo e al sangue di Cristo, tra

³¹³ Cfr. Theod. Her., *fr.* 37 e 38 Reuss, pp. 74ss. su *Jo.* 6.53-54. Invece nel *fr.* 33 Reuss, p. 73 su *Jo.* 6.35 sembra rimandare a una tradizione esegetica in chiave eucaristica, visto che la stessa lettura (ὡς ἐσθιομένην ἐν τοῖς μυστηρίοις) è fornita anche da Ammonio di Alessandria nel *fr.* 220 Reuss, p. 252.

³¹⁴ Cfr. Ign. Ant., *Rm.* 7.3; *Phld.* 4.1; *Sm.* 7.1; Iust., *I Apol.* 66. Sulla dottrina eucaristica in Ignazio di Antiochia cfr. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. VI) bei den Vätern* cit., pp. 53-56, mentre per Giustino cfr. A.J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden 1967.

³¹⁵ Cfr. Amm. Al., *fr.* 220 Reuss, p. 252; per altri richiami vd. commento al v. 172.

³¹⁶ Cfr. Cyr. Al. 577 e commento al v. 172.

³¹⁷ Cfr. Jo. Chrys., *Hom.* 46.3 (PG 59, 260ss.).

³¹⁸ Cfr. Jo. Chrys., *Hom.* 24.1 (PG 61, 199). Sull'interpretazione di Crisostomo cfr. V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. VI) bei den Antiochenern Cyrill von Jerusalem und Johannes Chrysostomus*, Würzburg 1903, pp. 21-99.

³¹⁹ Cfr. Cyr. Hier., *Cat.* 4.3 (SC 126, p. 136). Cfr. anche Cyr. Al., *Cm. in Lc.* 4; *In Jo.* 11.11-12 (PG 74, 561-564); Jo. Chrys., *Hom. in Mt.* 82.5 (PG 58, 743-744); Nic. Cabas., *De vita in Christo* 4 (PG 150, 584-585).

³²⁰ Cfr. Cyr. Hier., *Cat.* 4.1 (SC 126, p. 134).

³²¹ Cfr. Cyr. Hier., *Cat.* 4.2 (SC 126, p. 136).

³²² Cfr. Cyr. Hier., *Cat.* 4.6 (SC 126, p. 138).

Gesù e il fedele si crea un'unione mistica. A conclusione di quanto sostenuto, menziona subito dopo il versetto di *Jo.* 6.53, interpretato come σαρκοφαγία dai Giudei³²³.

Spostato decisamente in senso eucaristico appare quanto espresso da Teodoro Mopsuesteno: *ecce enim in mysterio eucaristico, quod apud nos perficitur in typo corporis Domini, per descensum Spiritu sancti, hoc ipsum fieri*³²⁴.

Anche sul versante latino la lettura in chiave eucaristica del discorso sul pane di vita appare predominante, come dimostra Ambrogio nella sua trattazione sui misteri: *Ista autem esca, quam accipis, iste panis vivus, qui descendit de caelo, vitae aeternae substantiam subministrat*³²⁵, mentre Ilario di Poitiers, polemizzando con gli ariani che affermavano tra il Padre e il Figlio unicamente una unità di volontà e non di natura, insiste sul fatto che l'Eucaristia è il luogo in cui il Verbo, che mantiene l'unità di natura con il Padre, ha anche una unità di natura con gli uomini. Pertanto nell'Eucaristia sussiste l'unità piena di natura divina tra Padre e Figlio da un lato e dall'altro tra la natura umana con ogni uomo. Così, nell'Eucaristia avviene l'unificazione, attraverso l'unione della natura divina e umana, in Cristo e del Padre, del Cristo e di ogni uomo. Non a caso, Ilario quando allude all'incarnazione, parla di una *concorporatio* di Cristo con ogni uomo³²⁶. Cristo ha fatto corpo unico con ogni uomo, cosicché ogni corpo di uomo è anche corpo di Cristo, di cui Egli si serve per l'opera di redenzione. E nel *De Trinitate* scrive: «Se infatti veramente il Verbo si è fatto carne e noi con il cibo del Signore assumiamo veramente il Verbo-carne, come non si dovrebbe ritenere che non resti in noi naturalmente colui che, nato come uomo, ha assunto la natura della nostra carne inseparabile ormai da se stesso e ha mescolato la natura della nostra carne alla natura dell'eternità sotto il sacramento della carne destinata ad essere comune a noi? Così, infatti, tutti siamo una sola cosa, perché nel Cristo c'è il Padre e il Cristo è in noi. Chiunque pertanto negherà che il Padre sia per natura nel Cristo, neghi anzitutto di essere lui pure non per natura in Cristo o Cristo in lui. Perché il Padre è in Cristo e Cristo è in noi, ciò ci fa essere una sola cosa in loro»³²⁷.

Agostino d'Ipbona, dal canto suo, non tralascia di offrire, insieme all'insegnamento di una reale presenza nell'eucarestia³²⁸, anche un riferimento al corpo ecclesiale di Cristo, conferendo così alla sua interpretazione una visione più ampia: *Hunc itaque cibum et potum societatem vult intellegi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia in praedestinitis et vocatis, et iustificatis, et glorificatis sanctis, et fidelibus eius*³²⁹. L'esegesi agostiniana, compendiabile nella formula *crede et manducasti*, esercitò una forte influenza sul pensiero e nel periodo della Riforma³³⁰.

1.3.5 L'interpretazione nonniana di *Jo.* 6.55-58 (~ vv. 164-179)

La lacuna nella tradizione manoscritta nonniana, che comprende anche la resa parafrastica di *Jo.* 6.51-54³³¹, non permette chiaramente di fornire un giudizio sicuro e completo sull'interpretazione nonniana di questi versetti (51-58), ma comunque da ciò che resta, ossia

³²³ Cfr. Cyr. Hier., *Cat.* 4.3; 4.4 (SC 126, pp. 136-138). Vd. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. VI) bei den Antiochenern Cyrillus* cit., pp. 4-20.

³²⁴ Cfr. Theod. Mops., *Cm. in Jo.* 6.63, p. 109 Vosté.

³²⁵ Cfr. Ambr., *De myst.* 8.47 (SAEMO 17, p. 160).

³²⁶ Cfr. Hilar., *Cm. in Mt.* 6.1.

³²⁷ Cfr. Hilar., *Trin.* 8.13 (PL 10, 245).

³²⁸ Cfr. M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, Paris 1944, pp. 412ss.

³²⁹ Cfr. Aug., *Tract. in Io.* 26.15.

³³⁰ Cfr. J. Cavallera, *L'interprétation du chap. VI de S. Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente*, in «RHE» 10, 1909, pp. 687-709; Schnackenburg, II, p. 139.

³³¹ Cfr. commento ai vv. 162-163.

la dizione di *Jo.* 6.55-58, emerge la volontà da parte del parafraste di adombrare uno sfondo eucaristico-sacramentale. Nonno sembra aderire all'interpretazione di Cirillo d'Alessandria e Ammonio, per cui nel pane e nel vino è racchiuso un *mysterium*. Del resto, il linguaggio di quest'ultima sezione (*Jo.* 6.55ss.) è così forte che non può non applicarsi all'Eucarestia³³². I versetti di *Jo.* 6.55-56: «La mia carne infatti è il vero cibo e il mio sangue è vera bevanda. Chi mangia la mia carne beve il mio sangue, rimane in me ed io in lui» rimandano al sacramento dell'Eucarestia, durante la cui istituzione Gesù disse ai suoi discepoli di mangiare il pane, che è il suo corpo e di bere il vino, che è il suo sangue (*Mc.* 14.22-25; *I Cor.* 11.23ss.). Nella *P.* il sostantivo omerico εἶδος, utilizzato nella poesia antica soprattutto per l'ambrosia degli dèi, unito all'aggettivo ἐτήτυμον, portatore di una verità assoluta, colloca la σάρξ su un piano celeste e trascendente (v. 164), che non può non richiamare la natura eucaristica, proprio come avviene al verso successivo mediante l'identificazione dell'αἷμα quale νημερτὲς ... ποτόν (v. 165)³³³. Quella fame e quella sete, inserite inizialmente da Nonno all'interno di una dimensione fideistica (vv. 144-147)³³⁴, adesso sono rivestite della forma sacramentale³³⁵.

L'istituzione eucaristica che pervade la resa di *Jo.* 6.55ss. è palesata anche dai versi seguenti, giacché Nonno esplicita la κοινωνία del corpo e del sangue di Cristo, che si realizza nel mistero eucaristico (v. 166 σαρκὸς ἐμῆς γεύσασαιτο καὶ αἵματος εἶν ἐνὶ θεσμῶ), in grado a sua volta di ricreare l'unione tra il credente e Cristo. Del corpo mistico tutti gli uomini diventano partecipi attraverso l'eucarestia (*I Cor.* 10.16ss.), venendo così a crearsi un'unione reale e strettissima, restituita fra l'altro dal poeta mediante tutta una serie di termini afferenti all'unio: una formula di immanenza (~ v. 167 οἶτος ἀνὴρ ἐν ἐμοὶ μενέει), il composto in -ζυγος (~ v. 167 ὁμόζυγος) e l'immagine della dimora (~ v. 168 ἔμπεδος οἶκος), in linea peraltro con la visione cirilliana³³⁶. Nell'atto del mangiare e del bere l'uomo comunica con la divinità. Gli alimenti e il dio si identificano, così che si realizza una teofagia in vista di una unione con la divinità, al fine di ottenere la vita eterna e la resurrezione³³⁷. Non è da escludere che questi versetti giovannei fossero avvertiti dal poeta in tutta la loro vicinanza tra la

³³² Poiché mangiare la carne di qualcuno appare nella Bibbia come espressione per indicare un'azione ostile (*LXX Ps.* 26.2; *Zac.* 11.9), a tal punto che nella tradizione aramaica il mangiatore di carne è il diavolo, tale azione nelle parole di Gesù dovrà assumere una valenza positiva.

³³³ Da tenere presente che già nell'episodio delle nozze di Cana, il vino viene sentito come antitipo del sangue di Cristo, strumento della sua passione e resurrezione che «sospinge e innalza la mancanza di vino dalla meschina realtà conviviale terrena fino al piano remoto di un bisogno escatologico di rivelazione messianica...» (Livrea¹, p. 86). Il vino dunque al centro della morte e resurrezione di Cristo, prefigurazione di gioia e salvezza, proprio come nelle *D.*, dove nell'episodio di Ampelo (capp. 10-12) Nonno ha trasposto l'idea della passione di Dioniso dall'uccisione di Zagreo, che nella tradizione orfica era fatto a pezzi dai Titani e rinasceva nel nuovo Dioniso, al momento della morte di Ampelo. La sua passione appare come smembrata fra il dio stesso sofferente per la morte del suo amato e la sua epiclesi, Ampelo, che deve morire per poter nascere nella nuova forma salvifica della vite. Dioniso trionfa perché ha ottenuto il farmaco destinato a portare gioia e salvezza nel mondo. Dunque è sulla vite, chiamata alla rigenerazione (cfr. *D.* 7.1; O 1), e sul vino che si concentra l'ansia di rigenerazione del dionisismo tardoantico (cfr. Gigli¹, pp. 53-54). Sono significative anche le parole pronunciate da Mete in *D.* 19.23-41. Dopo l'assaggio del vino, si verifica l'immediata conferma della capacità salvifica della bevanda: il dio, invocato prima come ἐλπῖς (19.15), adesso viene definito «luce», contrapponendosi alla morte. Nelle parole di Mete, che attende di essere iniziata ai misteri, Dioniso è celebrato come salvatore, anche se la salvezza da lui arrecata non è ultramondana, ma porta a un nuovo *status* in questa vita (cfr. Gonnelli, pp. 368-369).

³³⁴ Cfr. *supra*, cap. I.3.

³³⁵ Cfr. commento ai vv. 164-165.

³³⁶ Cfr. Meunier, pp. 188-193.

³³⁷ Chiaramente non è questa la sede appropriata, ma bisogna ricordare che il mangiare la carne umana, tema centrale di questa sezione del discorso di Cafarnao, è in verità un tratto tipico anche di altre culture, pur con implicazioni diverse. Per il mondo greco cfr. J. Kott, *Mangiare Dio. Una interpretazione della tragedia greca*, Milano 1972, mentre per una visione più ampia cfr. Bauer, pp. 99-101; T.W. Doane, *Bible Myths and their Parallels in other Religions, being a Comparison of the Old and New Testament Myths and Miracles with Those of Heathen Nations of Antiquity*, New York 1970, pp. 305-315.

spiritualità cristiana e gli antichi culti pagani³³⁸. Nel mito di Dioniso i Titani fanno a pezzi il fanciullo divino e ne sbranano le membra, mentre le Menadi nel tumulto orgiastico del culto lacerano e mangiano carne cruda, per raggiungere l'immortalità in una comunione sacramentale col dio, dove il sacramento acquista un significato per la vita anteriore alla morte, anche se la sua vera efficacia deve manifestarsi solo dopo la morte³³⁹.

Sebbene in questa sezione della *P.* non venga chiaramente esplicitato, la fede è il requisito preliminare affinché, nel mangiare il corpo e nel bere il sangue del Verbo incarnato, si possa creare la comunione tra Gesù e il fedele, nonché ottenere la vita eterna. Del resto, in precedenza l'attuazione in senso sacramentale-eucaristico del banchetto messianico si attuava già per mezzo della πίστις (vv. 143-153). Ciò è confermato dalla versificazione di *Jo.* 17.20-21, dove Nonno, seguendo la *Vorlage*, non manca di enfatizzare la necessità della fede come requisito fondamentale per attuare l'unione: cfr. P 64-69 ὄσσοι λύσσαν ἄπιστον ἀπορρίψαντες ἀήταις / ὀρθὴν πίστιν ἔχουσιν ἐμῶν διὰ μῦθον ἐταίρων, / πάντες ἐὶ ὄφρα πέλοιεν ὁμόζυγες, οἷά περ ἡμεῖς / σύζυγες ἐὶ μόνον ἐσμὲν ἐν ἀλλήλοισιν ἐόντες, / ὥς ἐν ἐμοὶ τελέθεις, καὶ ἐγώ, πάτερ, ἔν σοι ὑπάρχω, / σύζυγες ἀλλήλοισιν ἀρηρότες, ὄφρα καὶ αὐτοὶ / ἡμῖν πάντες ἔωσιν ὁμόζυγες ἐκγεγαῶτες [...]³⁴⁰. Anche nel sermone di Cafarnao questa idea di immanenza e di unio mistica tra Cristo e l'uomo si fonda sullo stesso rapporto che intercorre tra il Padre e il Figlio (vv. 169-172); come il Padre e il Figlio vivificano il cibo in virtù della loro divinità, così il Figlio è εἷς ἐξ ἀμφοῖν³⁴¹ e come Egli vive per mezzo del volere del Padre, così per il medesimo legame -precisa Nonno al v. 171- il credente che si nutre del corpo del Figlio, ossia dell'Eucarestia, otterrà la vita eterna³⁴²:

Il Padre fa vivere = (v. 171 ἰσόζυγι θεσμῶ) = Il Figlio (che vive tramite il Padre) fa vivere
 Il Figlio inviato Il credente

Di nuovo un accenno alla dimensione eucaristica di questi versi trapela dall'inserzione nonniana del vb. εὐλαπινάζειν (v. 172); come il Padre ha inviato Gesù per la salvezza umana, così il Figlio dona la vita a colui che si nutre del suo corpo. Si tratta di un riferimento in linea con lo sfondo eucaristico che pervade questi versetti finali e che, all'interno dell'ordito poetico del canto, rimanda a quel banchetto eucaristico già prefigurato al momento del miracolo dei pani³⁴³. Che alla base della lettura di *Jo.* 6.55-58 vi sia una lettura eucaristica appare testimoniato anche dal richiamo con alcuni versi riguardanti l'Ultima Cena, dopo la lavanda dei piedi. A differenza di colui che riceve con fede il corpo di Cristo (v. 177), Gesù pone nelle mani di Giuda il suo corpo per essere sacrificato, in vista della salvezza degli uomini (N 110)³⁴⁴; non a caso proprio in conclusione del canto Z Nonno specifica che Giuda lo avrebbe consegnato a una morte redentrice (v. 228). Inviato come dono dal Padre per la salvezza del mondo (v. 169), era necessario che per mezzo del tradimento di Giuda il suo

³³⁸ Su questo aspetto si rinvia ad A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1930². Fra l'altro, il versetto di *Jo.* 6.55 è alla base dell'episodio di Dioniso e Ampelo. Su ciò cfr. *infra*, cap. I.5, mentre per un'analisi dell'episodio cfr. D'Ippolito¹, pp. 132-146.

³³⁹ Cfr. K. Kerényi, *Dioniso: archetipo della vita indistrutibile*, tr. it., Milano 1992; O-Longo-P. Scarpi (edd.), *Homo edens: regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Milano 1989.

³⁴⁰ Cfr. commento ai vv. 166-168. Sul tema dell'unione nel vangelo di Giovanni cfr. Dodd, pp. 239-254.

³⁴¹ Cfr. Cyr. Al. 484B.

³⁴² Cfr. Léon-Dufour, II, p. 172.

³⁴³ Cfr. commento ai vv. 35, 133 e 172. Cfr. inoltre MacCoull¹, p. 496-497.

³⁴⁴ N 82 ἐμὸν ἄρτον ἐρέπτων ~ Z 177 ἄρτον ἐρέπτων; N 110 ἄρτον ὀπάσσω ~ Z 169 ὥς δὲ πατὴρ ζῶων με βοηθῶν ὄπασσε κόσμῳ. Per un'analisi di questo rapporto cfr. Greco *ad* N 112, p. 146 e il commento *ad* Z 169 e 177.

corpo fosse offerto in sacrificio per gli uomini. Il θέσκελος ἄρτος (N 114 ~ Z 97 θέσκελον ἦσθιεν ἄρτον, ὃν ἔκλασεν ἀμβροσίη χεῖρ), intinto nel vino rosso e consegnato al traditore (N 111-112 εἰς δέπας ἔμπλεον οἴνου / βάψας ὕστατον ἄρτον ἀναιδεῖ δῶκεν Ἰούδα), se confrontato con la tunica senza cuciture contesa tra le guardie al momento della Crocifissione, prefigura la Passione e rivela il sacrificio di Cristo per la salvezza del mondo³⁴⁵. Già nel canto Z, prima nella tessitura del miracolo dei pani mediante l'immagine del cumulo di pani che si innalza al cielo (v. 47)³⁴⁶, adesso nel discorso di Cafarnao con questi richiami con il canto N, viene preannunciata anche la Passione di Cristo. Del resto, ai vv. 164-165 allorché aveva conservato il vocabolario del sacrificio, celato nella coppia σάρξ-αἷμα ripresa in *variatio* al verso successivo (σαρκὸς ... αἵματος), Nonno non soltanto evocava la teologia dell'Incarnazione, ma anche la terminologia del sacrificio³⁴⁷, ponendosi in linea soprattutto con la tradizione sinottica³⁴⁸. La Pasqua ebraica, descritta all'inizio come φιλόργιος (v. 9), sembra davvero voler essere sostituita da un sacrificio redentore, da una Pasqua πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ ἐνεργούμενον ὑπὸ τῶν πνευμάτων καὶ ἀληθείᾳ προσκυνούμενον τὸν θεόν³⁴⁹.

Alla fine del discorso sul pane di vita, può davvero essere confermato che proprio questo pane, non la manna, è l'unico vero pane disceso dal cielo (v. 173)³⁵⁰. La concessione all'uomo di questo ἄρτος spirituale, contemplato da Nonno in rapporto alla materialità e all'origine terrestre dell'uomo (v. 177 ἀνὴρ ἐπάρουρος), dà vita non solo ad un contrasto tra il pane celeste e ciò che è terrestre, ma specifica che il divino è in contatto con l'umano già su questo mondo ed offre la gioia della vita eterna a chi lo riceve (v. 178), così che il possesso della vita eterna dipende dall'adesione al Figlio di Dio e anche dal mangiare la sua carne e dal bere il suo sangue³⁵¹. Se il battesimo come nascita dall'alto è la condizione di ingresso nella vita, il valore vivificante dell'Eucarestia consiste nel fatto che è il vero pane disceso dal cielo, un

³⁴⁵ Cfr. Greco *ad* N 114, p. 147.

³⁴⁶ Cfr. *supra*, cap. I.1.2.

³⁴⁷ Anziché optare per l'uso di σῶμα ed αἷμα, il poeta ha mantenuto σάρξ e αἷμα, termini in accordo con la teologia dell'incarnazione e con alcuni passi, che sebbene non costituiscano prova di un'originaria formula eucaristica σάρξ-αἷμα, evocano la teologia dell'incarnazione: cfr. Ign. Ant., *Rm.* 7.3; *Phld.* 4.1; Iust., *I Apol.* 66 ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Questi passi mostrano l'influsso di una teologia dell'incarnazione, simile a quella giovannea, seppure con delle differenze. Sul rapporto tra Ignazio e Giovanni cfr. Ch. Maurer, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, Zürich 1949, pp. 34-40. In Nonno, però l'associazione corpo-sangue rimanda anche al sacrificio ed è sicuramente in linea con quella dimensione eucaristica che il Panopolitano ha voluto ampiamente restituire al miracolo della moltiplicazione dei pani e alla lettura di *Jo.* 6.55ss.

³⁴⁸ L'Eucarestia è vista in maniera diversa da Giovanni rispetto ai Sinottici. Questi ultimi mettono in evidenza l'aspetto sacrificale e considerano l'Eucarestia come la memoria della morte di Cristo; Giovanni invece insiste sull'aspetto sacramentale e presenta l'Eucarestia come continuazione dell'Incarnazione. Si confronti *Jo.* 6.54-56 con *Lc.* 22.19ss., dove è più accentuato l'aspetto sacrificale. Sull'argomento vd. F. Porporato, *De Lucana pericope 22,19b-20*, in «VD» 13, 1933, pp. 114-122; H. Schürmann, *Le récit de la dernière Cène (Lc 22,7-38)*, Lyon 1966. L'aspetto sacrificale è comunque presente in Giovanni nell'uso di ὑπὲρ in *Jo.* 6.51 e nella menzione del sangue in *Jo.* 6.54-56. E' chiaro che si tratta di un'accentuazione maggiore di un aspetto, senza comunque comportare l'esclusione dell'altro. Vd. al riguardo P.H. Menoud, *L'originalité de la pensée johannique*, in «RTPhil» 117, 1940, pp. 253-258, in part. p. 258.

³⁴⁹ Or., *Cm. in Jo.* 10.13.67-68 = 2, p. 426 Blanc. Vd. anche Epiph., *Hom. in Chr. resurr.* PG 43, 468.23-29 τὸ Πάσχα ἡμῶν, τὸ Πάσχα τὸ ἀληθινόν, ἐτύθη Χριστός, καὶ ἦτις ἐν Χριστῷ καινὴ πίστις, καινοὶ νόμοι, καινὸς ὁ τοῦ Θεοῦ λαός· καινός, ἀλλ' οὐ παλαιὸς Ἰσραήλ, καὶ καινὸν Πάσχα· καινὴ καὶ πνευματικὴ περιτομή, καινὴ καὶ ἀναίμακτος θυσία· καινὴ καὶ θεῖα διαθήκη. Sulla sostituzione in Nonno del sacrificio cruento ebraico a favore di un'adorazione in spirito e verità, nonché sulla superiorità del culto cristiano cfr. Caprara¹, pp. 195-215 e Caprara, pp. 18-28.

³⁵⁰ Cfr. commento *ad locum*.

³⁵¹ La terminologia usata, tanto in Giovanni e dal canto suo anche in Nonno, non lascia dubbi. Si parla di «mangiare e bere» (*Jo.* 6.56 ~ Z 166 γεύσαιτο), di «vero cibo e vera bevanda» (*Jo.* 6.55 ~ Z 164-165); è detto chiaramente: «Chi mangia di questo pane vivrà in eterno» (*Jo.* 6.58 ~ Z 178).

pane che appartiene al mondo di Dio, della vita al mondo; il battesimo è il sacramento della nascita, l'Eucarestia è quello del nutrimento, è la condizione per la conservazione della vita³⁵². Questo aspetto non viene tralasciato da Nonno, allorché pone una grande attenzione al mangiare la carne di Cristo e al bere il suo sangue, nonché ai loro effetti, l'*unio* mistica³⁵³. Non bisogna dimenticare che la validità dell'Eucarestia fu un importante motivo nella separazione della Chiesa egiziana³⁵⁴. Il credente ha ricevuto nel battesimo il dono della vita, un dono da mantenere e conservare attraverso il nutrirsi del corpo e del sangue di Cristo. Parimenti, la resurrezione è legata alla fede, ma anche alla partecipazione del sacramento della Cena del Signore³⁵⁵. Per Nonno l'Eucarestia è il cibo del credente, sacrificio redentore del mondo e presenza sulla terra di Dio. I fedeli che entrano in comunione con Cristo partecipano della vita eterna, elargita su questo mondo tramite l'Eucarestia, espressione di *κοινωνία* tra l'umano e il divino.

I.3.6 Riepilogo: varie letture del discorso di Cafarnao (Jo. 6.26-58)

A motivo del carattere unitario del discorso di Cafarnao³⁵⁶, molti commentatori hanno applicato a questa pericope una sola chiave di lettura, leggendola tutta o in prospettiva di fede o in quella eucaristica. Tra gli esegeti che hanno analizzato Jo. 6 in una visione completamente sacramentale, si devono annoverare A. Loisy, H. Schürmann, D. Mollat e soprattutto O. Cullmann. Secondo il loro punto di vista, non soltanto la parte finale del discorso (Jo. 6.51-58)³⁵⁷, ma anche le parti precedenti del sermone sul pane di vita e per alcuni addirittura la traversata stessa di Cristo sulle acque, devono essere interpretate in chiave eucaristica³⁵⁸. Altri esegeti invece, tra cui H. Strathmann e soprattutto P. Borgen, hanno analizzato tutto il discorso di Cafarnao in prospettiva fideistica, alla luce della quale interpretano anche l'ultima sezione del discorso; l'utilizzo in Giovanni di una terminologia

³⁵² Eloquente è la versificazione nonniana di Jo. 3.6-7, giocata sul fatto che l'uomo bagnato dallo spirito rigeneratore conoscerà la celeste ricompensa, ossia la vita eterna: Γ 36-40 πνεῦμα πέλει ζωαρκές, ἀμαιεύτω τιὶ θεσμῶ / αὐτόματον βλάστημα παλιγγενέος τοκετοῖο / καὶ μὴ θάμβος ἔχητε θεοφραδέος περὶ μύθου, / ὕμεάς εἴπερ ἔειπον ὅτι χρέος ἐστὶ νοῆσαι / ὕδατι τικτομένην ἑτέτην βαλβίδα γενέθλης.

³⁵³ Oltre che per influsso dei misteri dionisiaci, è possibile che questo concetto sia stato recepito da Nonno attraverso la filosofia neoplatonica, dove è centrale.

³⁵⁴ Cfr. MacCoull² e commento al v. 164.

³⁵⁵ Cfr. anche cap. I.3.1.

³⁵⁶ Contro una lettura in prospettiva critico-letteraria del discorso di Cafarnao (cfr. G. Bornkann, *Die eucharistische Rede im Johannes-Evangelium*, in «ZNW» 47, 1956, pp. 168ss.; G. Richter, *Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6,31-58*, in «ZNW» 60, 1969, pp. 21ss.), oppure contro una divisione in un triplice strato letterario (M.E. Boismard-A. Lamouille, *L'évangile de Jean* [Synopse des quatre évangiles en français, III], Paris 1977, pp. 190ss.) e contro una interpretazione fondata sul carattere frammentario del discorso di Cafarnao, negli ultimi anni si è cercato di dimostrare l'unitarietà del sermone: cfr. J.-N. Aletti, *Le discours sur le pain de vie (Jean 6)* cit., (cap. I.3.1), pp. 169-197; L. Schenke, *Die formale und gedankliche Struktur von Joh 6,26-58*, in «BZ» 24, 1980, pp. 21-41. Sulla composizione letteraria del discorso cfr. P.-R. Tragan, *Le discours sur le pain de vie: Jean 6,26-71. Remarques sur sa composition littéraire*, in Id. (a cura di), *Segni e sacramenti del vangelo di Giovanni*, Roma 1977, pp. 89-119. Vd. inoltre E.J. Kilmartin, *The Formation of the Bread of Life Discourse (John 6)*, in «Scripture» 12, 1960, pp. 75-78.

³⁵⁷ Per una lettura eucaristica di Jo. 6 cfr. inoltre G.H.C. Macgregor, *The Eucharist in the Fourth Gospel*, in «NTS» 9, 1963, pp. 111-119; T. Worden, *The Holy Eucharist in St. John*, in «Scripture» 15, 1963, pp. 97-103; F.J. Moloney, *John 6 and the Celebration of the Eucharist*, in «Downside Review» 93, 1975, pp. 243-251; V. Ruland, *Sign and Sacrament: John's Bread of Life Discourse*, in «Interpretation» 18, 1964, pp. 450-462.

³⁵⁸ Cfr. Loisy, pp. 445ss.; H. Schürmann, *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53-58*, in «TrThZ» 68, 1959, p. 40; O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963, pp. 185ss.

sacramentale sarebbe finalizzata unicamente ad illustrare il tema della fede, vera e principale struttura del sermone³⁵⁹.

X. Léon-Dufour, A. Feuillet, G. Segalla pensano che il discorso sul pane di vita contenga sfumature sapienziali ed eucaristiche. Per costoro *Jo.* 6.26-58 presenta simultaneamente il tema della fede e dell'Eucarestia, il rapporto tra fede e sacramento. La dottrina eucaristica giovannea riassume al suo interno molte valenze e pertanto deve essere inquadrata alla luce dei suoi rapporti con il mistero dell'Incarnazione, dell'«ora», dell'attesa escatologica³⁶⁰. Infine molti interpreti pensano che fino a *Jo.* 6.51 la narrazione debba essere letta in chiave fideistica, mentre nell'ultima sezione in rapporto al sacramento eucaristico. Nella prima parte sarebbe affrontato il tema sapienziale della necessità di mangiare il pane celeste e di assimilarlo tramite la fede, mentre nella parte finale l'Evangelista si sarebbe concentrato unicamente sull'Eucarestia. Dopo aver presentato la parola di Gesù come il veritiero pane celeste che sazia i bisogni di fame e di sete dell'uomo, automaticamente e in maniera naturale dalla tematica sapienziale il redattore passerebbe a quella eucaristica, dove affronterebbe la ricezione di Cristo sotto le specie sacramentali, portando così alle estreme conseguenze la precedente prospettiva sapienziale³⁶¹.

I.3.7 La lettura di Nonno di *Jo.* 6.26-58

Come è emerso dall'analisi precedente, la parafrasi nonniana attua nella versificazione del discorso di Cafarnao una completa ed efficace sintesi tra fede e sacramento. Prospettati su uno sfondo sapienziale-messianico, Eucarestia e fede si intrecciano simultaneamente nella riscrittura di *Jo.* 6.26-40 e 55-58. Sicuramente la colonna portante, il vertice della resa di *Jo.* 6.26-40 è rappresentato da quella ὀρθὴ πίστις (v. 122), che appaga la fame e la sete dell'uomo (vv. 144-147), tanto celebrata dal poeta qui e anche altrove, quella fede... ἀτέρμονα μητέρα κόσμου (A 19), a tal punto che la *P.* può essere davvero considerata «il poema della Πίστις»³⁶². Tuttavia, nonostante la fede sia l'argomento predominante di *Jo.* 6.26-40, è anche vero che traspaiono delle venature eucaristiche. Il possesso della vita eterna dipende dall'adesione a Cristo, ma anche dal mangiare la carne di quel pane ἄφθιτος che è il Figlio dell'uomo (v. 143); l'immagine del banchetto, che pervade anche questa sezione del pane di vita (vv. 114-117; v. 133), non può non rimandare al banchetto eucaristico. Invece, nonostante la perdita della dizione di *Jo.* 6.51-54, la restituzione di *Jo.* 6.55-58 mette in primo piano il sacramento eucaristico e l'aspetto sacrificale, giacché il mangiare la vera carne e il bere la vera bevanda rievocano l'istituzione dell'Ultima Cena (vv. 164-165), così che l'Eucarestia è memoriale dell'Incarnazione redentrice. Colui che mangia il corpo del Figlio di Dio ottiene la vita eterna, legata alla partecipazione già sulla terra del sacramento della Cena del Signore (vv. 177-179). In *Jo.* 6.55-58, sebbene l'Eucarestia sia l'aspetto dominante, è chiaro comunque che anche la fede giochi un ruolo sotterraneo; per mezzo dell'Eucarestia il

³⁵⁹ Cfr. Borgen, pp. 186ss.; H. Strathmann, *Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, p. 211. Cfr. anche A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*, Stuttgart 1930, pp. 178ss.

³⁶⁰ Cfr. Feuillet, pp. 111ss.; X. Léon-Dufour, *Le mystère du Pain de Vie (Jean VI)*, in «RecSR» 46, 1958, pp. 507ss.; 521ss.; G. Segalla, *Gesù pane del cielo*, Padova 1976, pp. 17ss., 68ss.

³⁶¹ Cfr. F.-M. Braun, *L'eucharistie selon saint Jean*, in «RThom» 70, 1970, pp. 19ss.; Dodd, p. 417; Ph. H. Menoud, *L'originalité de la pensée johannique*, in Id., *Jésus-Christ et la Foi*, Neuchâtel 1975, pp. 169ss.; Schlier, pp. 115ss.; E. Schweizer, *Le baptême et la Cène dans la littérature johannique*, in *Les sacrements d'initiation et les ministères sacrés*, Paris 1974, pp. 170ss. Per un quadro completo sulle varie interpretazioni cfr. Panimolle, II, pp. 186ss. e Panimolle, *Fede e Sacramento nel discorso di Cafarnao* cit. (cap. I.3), pp. 125-127.

³⁶² Cfr. De Stefani, p. 13 e *supra*, cap. I.3.3. Cfr. inoltre *Theos. Tub.* 1 Erbse, che menziona la ὀρθὴ πίστις e Agath., *Hist.* 1.2, 17.8 Keydell, dove ὀρθοτάτη δόξη, oppure δόξης ὀρθῆς in 5.6, 289.6 testimoniano la fede dell'autore, al di là del suo lessico classicheggiante (Av. e Al. Cameron, *Christianity and Tradition in the Historiography of the Late Empire*, in «CQ» 14, 1964, pp. 316-328, in part. p. 320), mentre su ὀρθὴ πίστις = ὀρθόδοξος πίστις vd. Fournet, p. 489. Cfr. anche Agosti, p. 46, nt. 35.

credente entra in un rapporto intimo con Cristo, ma appunto per vivere in comunione profonda con Lui è necessario un elemento di partenza, *credere*, come era stato esposto ai versi precedenti (vv. 143ss.; vv. 160-162). In tutta la versificazione di Nonno del discorso di Cafarnao l'Eucarestia passa attraverso l'insegnamento sulla fede e quest'ultima è punto di partenza per l'Eucarestia, a sua volta *mysterium fidei*. Nella *P.* a colui che crede è affidato il compito di ricordare nell'atto cultuale dell'eucarestia il sacrificio redentore.

I.4 La reazione al discorso di Cafarnao: la defezione dei discepoli, la confessione di Pietro e la presenza del traditore (Jo. 6.60-71 ~ vv. 182-230)

Dopo il lungo discorso pronunciato da Gesù, l'effetto provocato sugli ascoltatori è anzitutto la divisione dei discepoli. Il suo λόγος, come dice la folla dei Giudei che adesso mormora (ὕποτρύξεσκεν v. 186) con una lingua tenuta a stento a freno, è duro (σκληρός v. 184) perché troppo incomprensibile³⁶³. Esso ἀμύσσει l'animo dei presenti (v. 189). Naturalmente il discorso è scandaloso perché tale è la questione posta: come è possibile che Gesù, di fatto ai loro occhi un uomo, possa offrire da mangiare e bere la carne e il sangue, se interpretati nella loro dimensione materiale, reale e non spirituale³⁶⁴? Se ciò suscita il disappunto degli uditori, τί ῥέξετε – puntualizza Nonno- quando vedrete il Figlio dell'uomo ritornare nella dimensione celeste, là da dove era disceso, e splendere nella sua δόξα accanto al Padre (vv. 190-192)? Allora giungerà veramente lo Spirito che vivifica e che trasforma la carne, realtà terrestre, in una dimensione datrice di vita. Il Cristo nonniano non parla qui della carne eucaristica, ma della carne come ne ha parlato al canto 3°, allorché Nicodemo non riusciva a capire come un uomo potesse essere generato dall'alto da acqua e spirito. Soltanto lo Spirito è il principio divino che vivifica³⁶⁵. Colpisce l'enfaticizzazione del contrasto ricreato tra carne e Spirito (vv. 193-194)³⁶⁶. Ciò comporta che quel pane veritiero, dotato di una natura φέρτερος, appartenga al regno celeste, ὑπέρτερος, in opposizione alla realtà terrestre, meramente naturale ed effimera. Lo Spirito domina in questo regno eterno e della verità.

Presupposto per incontrarsi ed entrare a far parte di questa dimensione è la fede, che però è assente nei mormoratori, pronti a deviare dalla retta via e ad avvicinarsi al tradimento, poiché non hanno compreso il discorso di Cristo in senso spirituale (vv. 198-200). Nonno non si è astenuto dal ricreare nella sua dizione la forte differenza di atteggiamento tra questi discepoli mormoratori e i Dodici. Il movimento dei primi non è centripeto ma centrifugo (v. 211 ἄψ ἀνασειράζοντα) e si allontana dalla vera fede per entrare a far parte della schiera errante (v. 207); presentatisi dinanzi a Cristo nella veste di un μέτηλυσ λαός (v. 106), anche dopo quanto è stato operato e affermato da Cristo, non hanno cambiato disposizione e sono rimasti tali (v. 211). Seguire e accettare significa credere e rimanere in Gesù. Costoro, deboli di fede (v. 206 ἀστήρικτος), non accettando la dottrina eucaristica, abbandonano Gesù. In questa parte finale sono, infatti, qualificati da autonome inserzioni nonniane, da *denotata* che vogliono tutte esprimere l'errare di questi discepoli dalla retta via e il loro distacco dalla fede: v. 197 ὅσοι νόον εἶχον ἀλήτην; v. 206 ὀπισθοπόρω ποδὶ βαίνων, v. 207 τηλεπόρων μετανάστιος ἐσμὸς ἐταίρων; v. 209 οὐκέτι... Χριστῷ ἐφωμάρτησε; v. 210 ἀσταθέων ἑτερόφρονα λαὸν ἐταίρων; v. 211 μετήλυδα λαὸν ἀλήτην.

³⁶³ Cfr. commento ai vv. 186-188.

³⁶⁴ Cfr. Schnackenburg, II, pp. 143-145; Panimolle, II, pp. 209-213; X. Léon-Dufour, *Le mystère du Pain de Vie (Jean VI)*, in «RechSR» 46, 1958, pp. 481-523, in part. pp. 514-515.

³⁶⁵ Su questo aspetto in *Jo.* 6.63 cfr. Brown, I, pp. 387-89; L. Leal, *Spiritus et Caro in Jo. 6.63*, in «VD» 30, 1952, pp. 257-264; G. Boccali, *Spirito e Vita*, in «ParVit» 13, 1968, pp. 118-131; C.K. Barrett, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*, in «JThS» n.s. 1, 1950, pp. 1-15.

³⁶⁶ Cfr. commento *ad loca*.

Nel vedere l'allontanamento dei discepoli, Gesù rivolge una domanda agli altri, ai Dodici, quelli più fedeli (v. 212). La domanda che risuona sulle labbra del Cristo nonniano vuole puntualizzare, in primo luogo mediante l'anafora ai vv. 213-214 di ἡ ῥα, se anche i Dodici desiderano affrettarsi ad andare con gli altri, con coloro che sono estranei alla fede; tale contrapposizione è restituita esplicitamente dal Panopolitano con il richiamo ai legittimi e agli illegittimi, ossia ai credenti e ai non credenti (v. 214). A siffatta *quaestio* risponde Pietro, il discepolo fedele del quale anche la *P.* mette in risalto il suo ruolo primario³⁶⁷, con una confessione che scaturisce dalla situazione e per la situazione e, al tempo stesso, è una confessione che, trascendendo la situazione concreta, diventa espressione di fede. Se gli altri erano instabili nella fede e dominati da un pensiero diverso che li porta ad errare (v. 199 e v. 210), i Dodici, edotti dai libri veterotestamentari, annunciatori in forma profetica della venuta del Messia, hanno invece creduto senza alcun indugio e all'unisono al Figlio di Dio (vv. 218-220). E' pertanto nella coesione e nella comunione con l'Eucaristia che scaturisce l'ὁμολογία. Anche nella *P.* Eucaristia e ὁμολογία sono strettamente unite e germogliano nella fede³⁶⁸. Θεοῦ σὺ πέλεις ἅγιος μόνος (v. 220) è la risposta pronunciata da Pietro in maniera definitiva all'ἐγώ εἰμι dell'AT e a quell'ἐγώ εἰμι proferito da Cristo, prima nella tempesta e poi nel discorso di Cafarnao, al fine di svelare la sua natura divina³⁶⁹. Nonno conferma che soltanto Cristo è l'unico dio, portatore della σφραγίς divina, e l'unico in grado di donare la vita eterna (vv. 117-118). Soltanto l'uomo che ha accolto la testimonianza della parola ispirata da Dio, può professare che Egli è il vero Dio: Γ 157-160 ὃς δέ οἱ ἀνὴρ / μάρτυρα μῦθον ἔδεκτο θεηγόρον ἀνθερεῶνος / ἀψευδῆς βροτὸς οὗτος ἐῶ σφρηγίσσατο μύθῳ, / ὅτι θεὸς πέλε μόνος ἐτήτυμος.

Neppure una simile confessione di fede protegge però dal tradimento³⁷⁰. Il canto si conclude mettendo in guardia: uno dei dodici è diventato un traditore. Nonno, distaccandosi molto dalla *Vorlage*, dedica ben 7 versi alla descrizione di Giuda, presentato con tutte le possibili sfumature negative, che lo accompagnano anche nel corso dell'intero componimento: è un individuo ostile, traditore e ingannatore (v. 224 δῆιος, ἄλλοπρόσαλλος, v. 227 ἐπίκλοπος), che per amore del denaro (v. 229 χρυσομανής) è pronto a tradire Gesù. Il suo tradimento è ancor più peccaminoso, perché proviene da un partecipante al banchetto eucaristico; è definito infatti ὁμέστιος (v. 224) e ὁμοδόρπιος (v. 226). Per questo motivo non può che essere considerato un διάβολος νέος ἄλλος (v. 225), servitore di Satana³⁷¹. Tuttavia, poiché anche Nonno non manca di evidenziare la scelta consapevole di Gesù, operata su un numero maggiore di discepoli (vv. 222-223), la presenza di Giuda tra i suoi non rappresenta un errore, ma rientra nell'οἰκονομία divina, è funzionale in vista di una morte redentrice (v. 228)³⁷².

I.5 Il canto Z della *Parafrasi*: tra paganesimo e cristianesimo

Un ampio tessile ora conservato alla Abegg Stiftung a Riggisberg in Svizzera presenta una processione che vede nella parte centrale Dioniso con un cantaro e una pantera, stesa ai suoi piedi, Arianna che tiene in una mano una melagrana e nell'altra una ghirlanda di fiori, Pan che suona la zampogna, un giovane satiro, una baccante in atto di danza, un vecchio con le vesti da contadino (Sileno?) e un'altra figura che Willers ha voluto identificare con Mystis e infine

³⁶⁷ Cfr. commento al v. 24.

³⁶⁸ Cfr. commento al v. 219.

³⁶⁹ Cfr. commento ai vv. 79, 143, 220. Vd. inoltre H.L.N. Joubert, 'The Holy One of God' (*John 6:69*), in «Neotestamentica» 2, 1968, pp. 57-69.

³⁷⁰ Cfr. Schlier, pp. 135-139.

³⁷¹ Cfr. commento ai suddetti versi, nonché Preller, p. 60; Greco, pp. 23-25.

³⁷² Cfr. commento al v. 228.

una giovane donna vestita in modo lussuoso ed elegante³⁷³. Altre rivelazioni rendono questo tessile una testimonianza ancora più interessante e significativa: attaccati ad esso c'erano pochi altri pezzetti di stoffa raffiguranti una serie di episodi del Nuovo Testamento, tra cui Giuseppe nelle vesti di falegname, l'annunciazione di Maria e Betlemme³⁷⁴. Questi frammenti erano talmente connessi con il tessile di Dioniso, da far pensare che potessero provenire da uno stesso luogo, da una stessa tomba, probabilmente di un cristiano, piuttosto che di un pagano. Anche se non è ancora stato chiarito del tutto il problema del luogo del ritrovamento, appare sicura la provenienza da una tomba egiziana, forse del IV secolo. In attesa di ulteriori studi su questo arazzo, indipendentemente dal fatto che sia stato veramente legato agli altri frammenti, il ritrovamento del tessile di Dioniso e delle scene cristiane pare dimostrare nell'Egitto tardoantico la compresenza di due realtà, classica e cristiana, e sembra rispecchiare quella stessa situazione che si riscontra tra le due opere di Nonno, le *Dionisiache* e la *Parafresi*, dove viene attuato un tentativo di σύγκρισις tra le due culture³⁷⁵. Come è già stato ben evidenziato³⁷⁶, Nonno non si esime durante la stesura dei due poemi dall'attribuire a Cristo tratti bacchici e a Dioniso le caratteristiche di Cristo, a tal punto che almeno un verso delle *D.*, 12° canto v. 171, non potrebbe mai essere stato scritto in un poema pagano, prima dell'avvento del cristianesimo: «Bacco signore ha pianto per liberare gli uomini dal dolore»³⁷⁷; nessun dio in precedenza si era fatto carico delle tribolazioni umane³⁷⁸. Inoltre, la scelta di parafrasare il quarto vangelo, quello che in virtù della presenza dell'inno al Logos consente un maggior richiamo alla filosofia classica e neoplatonica³⁷⁹, rappresenta uno strumento ideale per veicolare un'operazione culturale che si propone di recuperare il bagaglio della cultura classica, unita chiaramente al fascino per la divinità di Cristo³⁸⁰.

Nel canto sesto la presenza dei convitati distesi su un prato erboso adibito a tavola (v. 35) richiama alla mente il passo di *D.* 5.25ss. in cui Cadmo, dopo aver sacrificato la vacca sul luogo in cui sorgerà Tebe (vv. 1-34), offre anch'egli un banchetto sull'erba (v. 27 χαμαιζήλοιο τραπέζης)³⁸¹. Alla stessa stregua di Cristo, Cadmo, dopo aver preso il cibo (v. 31 ἐλών ~ *Z* 36 λαβών), lo distribuisce ai commensali in modo che a ciascuno spetti la giusta porzione (v. 32 κεκριμένης ὀρέγων ἰσοελκέα μοῖραν ἐδωδῆς ~ *Z* 39 ὄρεγε πᾶσιν ἐδωδῆν); in linea con quel *topos* delle scene di banchetto, attestato fin dai poemi omerici, la folla è saziata e spenge il suo desiderio di cibo: v. 34 εἰλαπίνης ἀπέθεντο πόθον κεκορηότι θυμῷ ~ *Z* 111-113 πόθος δέ τις ὑμέας ἔλκει / ἄρτων θεσπεσίων παλινάγρετος, ὅττι φαγόντες / εἰλαπίνην νήριθμον ἐμῆς κεκόρησθε τραπέζης. Che vi possa essere un richiamo tra i due episodi non sembra del tutto fuori luogo visto che i libri 3-5 delle *D.*, aventi

³⁷³ Cfr. Willers, p. 147.

³⁷⁴ I frammenti sono stati studiati da L. Kötzsche, *Die Marienseide in der Abegg-Stiftung. Bemerkungen zur Ikonographie der Szenen-folge*, in *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*, «Riggisberger Berichte» 1, Riggisberg 1993, pp. 183-194.

³⁷⁵ Cfr. Bowersock, pp. 84-86; Liebeschuetz; D. Hernández de la Fuente, *Nonnus' Paraphrase of the Gospel of St. John. Pagan Models and Christian Literature*, in J. P. Monferrer-Sala (ed.), *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy*, New Jersey 2007, pp. 169-189.

³⁷⁶ Cfr. e.g. D'Ippolito⁴, pp. 222-228; Gigli⁴, pp. 249-256; Gigli⁸, pp. 153-161; Gigli¹, pp. 51-57.

³⁷⁷ Trad. it. di Gigli¹, p. 837.

³⁷⁸ Cfr. Bowersock, p. 73; Shorrock¹, pp. 106-107. Dioniso rappresenta l'equivalente di Cristo sia per i pagani sia per i cristiani per le analogie nella loro vicenda umana (*in primis* nella comune Passione), analogie già avvertite dai primi apologeti cristiani (cfr. Iust., *I Apol.* 54). Vd. in proposito H. Jeanmaire, *Dioniso: religione e cultura in Grecia*, tr. it., Torino 1972, pp. 243-244; p. 475; Tissoni, pp. 71ss.

³⁷⁹ Eusebio, *P.E.* 11.19.1-4 riporta un passo di Amelio, in cui l'allievo di Plotino esprime il suo consenso sull'esaltazione del Logos giovanneo (vd. H. Dörrie, *Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile de Saint Jean [Amélius chez Eusèbe, Prép. 11, 19, 1-4]*, in *EPEKTASIS. Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, pp. 75-87); Agostino, *Civ. Dei* 10.29 scrive che un *Platonius* si augurava che i cristiani imprimevano in caratteri aurei le prime frasi del prologo giovanneo in tutte le chiese.

³⁸⁰ Cfr. Chuvin¹, pp. 387-396; Gigli¹, pp. 79-83.

³⁸¹ Il banchetto sull'erba segue anche in Apollonio Rodio la scena del sacrificio di Eracle e Anceo in 1.450ss.

come protagonista principale Cadmo, sembrano composti in certe situazioni con gli occhi rivolti al vangelo³⁸².

E' però la descrizione di Gesù che cammina sulle acque³⁸³ a porre il lettore di fronte ad uno dei numerosi casi di «intertestualità»³⁸⁴ tra i due poemi nonniani, dove il parallelismo narrativo è dettato dalla presenza degli stessi *topoi*: nelle *D.* un parrasio Pan, al seguito della corte di Dioniso, attraversa con velocità il mare³⁸⁵, dove la sua rapidità evoca quella di Gesù ὄξυς ὀδίτης, mentre Lico conduce il carro paterno senza farlo bagnare (23.153-154 καὶ Λύκος ἠνιόχευε θαλασσαιῶν δρόμον ἵππων / πατρώην ἀδιάντων ἄγων τέθριππον ἀπήνην)³⁸⁶, proprio come Cristo calca le onde del mare senza bagnarsi i piedi³⁸⁷. Ma è sicuramente il passo di *D.* 43.214ss. dove lo stesso Pan incede sul mare come un veloce viaggiatore dal piede asciutto, ad evocare la traversata di Gesù in questo canto della *P.*: Πᾶν κερόεις, ἀβάτοισιν ἐν ὕδασι κοῦφος ὀδίτης, / ἄβροχος αἰγείησιν ἀνακρούων ἄλα χηλαῖς / ἄστατος ἐσκίρτησε. La scena della marcia sulle acque si inserisce all'interno di quel processo più ampio di osmosi tra paganesimo e cristianesimo, di cui il componimento nonniano è permeato³⁸⁸. Già Kuiper sostenne che in questa traversata di Cristo sulle acque si potesse alludere a Iside Pelagia³⁸⁹; nell'*Inno ad Andros* è evocata οἶδμα καθιππεύουσα³⁹⁰. Non si riscontrano richiami verbali tra l'inno e la *P.*, ma è probabile che a livello di subconscio un seguace della dea, nel leggere il testo nonniano, fosse spinto a un raffronto tra le due divinità. Nel delineare la scena della tempesta Giovanni non ha come obiettivo primario quello di ricreare una situazione di pericolo. In Nonno, invece, come si è visto in precedenza, la tempesta si trasforma in un reale quadro di pericolo; si tratta di un mare in tempesta, che spinge i discepoli a sperare in un aiuto divino³⁹¹. Cristo, presentato nell'atto di camminare sulle acque *pede sicco* (v. 76) e mentre si apre un sentiero in mezzo al mare (v. 79), dimostra di essere un ἄναξ ὑδάτων e pertanto l'unico in grado di farli arrivare sani e salvi al porto³⁹². Nell'antico Egitto era la dea Iside che presiedeva al dominio delle acque

³⁸² In *D.* 4.252ss., dopo avere intrapreso la descrizione dell'aspetto fisico di Cadmo nelle parole di Pisinoe ad Armonia, il poeta aggiunge un confronto con Danao, per evidenziare i beni spirituali che sono da attribuire al figlio di Agenore. Tutta la sezione è stata composta tenendo presente l'episodio della Samaritana; come nel racconto giovanneo (*Jo.* 4.13-14 ~ Δ 61ss.) l'acqua viva è contrapposta all'acqua del pozzo di Giacobbe, così nelle *D.* ai beni panellenici di Cadmo si oppone l'acqua dei pozzi con cui Danao fece cessare la siccità ad Argo. Su ciò vd. Gigli⁸, pp. 153-161. L'apertura del libro 5° con la scena del sacrificio (1-34), pur essendo ricca di stereotipi letterari (Vian³, pp. 399-401), rivela un interesse del poeta per i sacrifici pagani ancora in uso al suo tempo. Ciò sembra confermato dall'attenzione prestata al sacrificio cruento, in opposizione a quello spirituale di Cristo, nell'episodio della Samaritana (Δ 110ss.). Cfr. Caprara, pp. 18ss.; Caprara¹, pp. 195-215. Vd. anche Diosc., *Carm.* 3.1 ἀνορούσας ἀναμάκτοιο θυελλῆς; (Leon.) *A.P.* 6.324.3; Paul. Sil., *S. Soph.* 197, 683. Queste ultime occorrenze designano la celebrazione eucaristica in opposizione ai riti pagani e guidaici, organizzati attorno al sacrificio di una vittima animale (cfr. Fournet, II, p. 471).

³⁸³ Cfr. vv. 75-76 Χριστὸν ἐθήησαντο διαστείχοντα θαλάσσης, / ἄβροχον ἵχνος ἔχοντα, βατῆς ἀλὸς ὄξυν ὀδίτην.

³⁸⁴ Cfr. anche D'Ippolito⁴, pp. 216-217.

³⁸⁵ Cfr. *D.* 23.151-152 αἰγείοις δὲ πόδεσσι διέτρεχε Παρράσιος Πᾶν / ἄκρα γαληναίοιο διαστείχων ποταμοῖο.

³⁸⁶ Di frequente compare l'immagine del carro marino, che cavalca le onde senza far bagnare le ruote: cfr. anche 36.419 ἄβροχον ἠνιόχευεν ὀδοιπόρον ἄρμα θαλάσσης.

³⁸⁷ Cfr. Gonnelli, pp. 550-551. Si veda inoltre la corsa sulle acque dell'argonauta Ificlo in *D.* 28.284ss.

³⁸⁸ Sull'Egitto tardoantico, luogo ideale di incontro tra paganesimo e cristianesimo, tra gli utili contributi raccolti in *Begegnung von Heidentum* cit., si veda il saggio di J. Van Der Vliet, *Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur*, pp. 99-130.

³⁸⁹ Cfr. Kuiper, p. 253.

³⁹⁰ Cfr. *Hymnus in Isim Andrius* 154 (ed. W. Peek, Gräfenhainichen 1929, pp. 31ss.). Su Iside *πελαγία* vd. P.G. Meyboom, *The Nile Mosaic of Palestrina*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 336-337, nt. 6 con bibliografia.

³⁹¹ Cfr. *supra*, cap. I.2.

³⁹² Il *Salmo* 29, dedicato alla tempesta, applica a Dio gli attributi della divinità cananea Baal, decretando la sconfitta definitiva del mare/caos di fronte al potere di Dio. È la medesima autorità che qui esercita Cristo nel cammino sulle acque. Del resto, il naufragio e la tempesta sono governati dal Signore, che mette in salvo l'arca

marine ed era la protettrice dei naviganti³⁹³. I naufraghi le offrivano numerose tavolette *ex voto*, sulle quali era dipinta la scena della tempesta che aveva sopraffatto la loro nave³⁹⁴. Per un devoto di Iside tutte le altre divinità confluivano ed erano manifestazioni della dea «dai mille nomi»³⁹⁵, la dea della fortuna e del caso, ma anche della *Providentia*, che guida l'uomo verso la beatitudine e la salvezza³⁹⁶. Ad Alessandria il suo culto era ben presente e aveva largo seguito³⁹⁷, soprattutto durante le feste marine del *navigium Isidis*³⁹⁸. La sua importanza presso i pagani di Alessandria è testimoniata dalla frequentazione da parte di numerosi devoti del frequentatissimo santuario di Isis Medica a Menute, dove era venerata, come ricorda lo stesso Sofronio: δαίμων τις ζοφερός καὶ Αἰγύπτιος ἀνεφαίνετο Μενουθῆς τοῦνομα, κώμην οἰκῶν τὴν ἐπάνυμον, θήλεως μορφήν προσποιούμενος, καὶ ταύτη δεικνὺς τὴν οἰκειαν ἀσθένειαν, καὶ πρὸς τοὺς ἄρρενας τῇ ψυχῇ τὴν ἀσθένειαν μάλλον ἀδράνειαν [...] (*Laud.* 24, PG 87.3, 3409B). Proprio per contrastare un simile culto, così sentito e profondo, Cirillo Alessandrino (cui era apparso in sogno un angelo) prese la decisione intorno al 414 di chiudere il santuario, presso cui si recavano anche i cristiani per farsi curare, e di traslarvi le reliquie dei santi Ciro e Giovanni³⁹⁹. L'Alessandrino cercò di convertire il culto pagano della dea Iside offrendo un'alternativa cristiana, piuttosto che estirpare con forza l'antica venerazione⁴⁰⁰. Nella mente di Nonno e dei suoi lettori doveva essere ben vivo il ricordo di questo avvenimento. Nelle *D.* il parafraste tradisce più volte la conoscenza del culto della dea, o tramite una sua identificazione con Io (*D.* 31.37-40)⁴⁰¹ oppure rievocando la caratteristica del cavalcare le onde: 40.348 (Demetra) κωφῆς ἄβροχον ἄρμα καθιπεύοντι γαλήνης⁴⁰². Durante la lettura della scena del mare in tempesta un confronto tra Iside e Cristo, entrambi in grado di dominare le onde del mare e di concedere una εὐπλοία, sicuramente non sfuggiva ai dotti pagani dell'*entourage* alessandrino, molti dei quali ancora legati al culto della dea⁴⁰³. La venerazione tributata a questa divinità, nonostante tutto, continuò a durare a lungo soprattutto in forma personale e privata. Nella *Vita di Severo di Antiocchia* Zacaria Scolastico ricorda un episodio accaduto intorno al 485-487. Racconta come degli studenti pagani di Alessandria avessero linciato un loro compagno, Paralio, che stava per convertirsi al

di Noè (*Gen.* 8) oppure preserva Paolo con i suoi compagni (*Act.* 27-28): questo ruolo in seguito spetterà all'intercessione del santo (vd. e.g. S. Nicola, SS. Nazario e Celso, S. Giulia).

³⁹³ Cfr. (Phil. Thess.) *A.P.* 6.231.7-8 εἰ δ' ὡς ἐκ πελάγους ἐρρύσαο Δάμιν, ἄνασσα, / κῆκ πενίης, θύσει χρυσόκερων κεμάδα; Tibul., *El.* 1.3.23-24.

³⁹⁴ Cfr. Iuv., *Sat.* 12.24-28 *genus ecce aliud discriminis audi / et miserere iterum, quamquam sint cetera sortis / eiusdem pars dira quidem, sed cognita multis / et quam votiva testantur fana tabella / plurima; pictores quis nescit ab Iside pasci?*

³⁹⁵ Nel II sec. d.C. le *Metaformosi* di Apuleio avevano dimostrato l'interesse per il culto di Iside; cfr. Apul., *Met.* 11.3. Vd. inoltre l'introduzione di R. Merkelbach ad Apuleio, *Le Metamorfosi o l'asino d'oro*, con premessa di S. Rizzo, tr. it. di C. Annaratone, I-II, Milano 1996, I, pp. 6-7. Sul culto di Iside nel mondo greco-romano cfr. R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971.

³⁹⁶ Un carme latino è diretto contro un apostata, devoto di Iside: *Carmen ad quandam senatorem* (CSEL 3.3, pp. 302-305).

³⁹⁷ Cfr. Chuvin², pp. 109-114 e 270-272; Livrea *ad Σ*, p. 50, nt. 18.

³⁹⁸ Per il sussistere del *navigium Isidis* (cfr. R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit*, Meisenheim am Glan 1963, pp. 39-41) in età tardoantica vd. A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the Fourth Century*, Budapest-Leipzig 1937, pp. 40-42.

³⁹⁹ Le fonti principali che raccontano l'evento sono Cyr. Al., *Oratiunc.* PG 77.1100-1108 e Sophr., *Laud.* 24-29 (PG 87.3, 3409C-3418). Cfr. J.A. McGuckin, *The Influence of the Isis Cult on St. Cyril of Alexandria's Christology*, in «*Studia Patristica*» 24, 1993, pp. 291-299; Id., *St. Cyril of Alexandria: the Christological Controversy*, Leiden 1994. Vd. inoltre *supra*, cap. I.1.2 per un breve quadro sul santuario cristiano di Menute.

⁴⁰⁰ Cfr. E. Wipszycka, *La Christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles. Aspects sociaux et ethniques*, in «*Aegyptus*» 68, 1988, pp. 117-165.

⁴⁰¹ Cfr. Agosti¹, p. 391; Chuvin³, p. 280.

⁴⁰² Vd. Simon *ad locum*, p. 285 e Accorinti², pp. 116-117. Su questo tema vd. Gigli⁹, pp. 161-164.

⁴⁰³ E' significativo che lo stesso Proclo avesse composto un inno in onore di Iside di File (Marin., *V. Procl.* 19.25), su cui vd. Agosti, pp. 92-93 e nt. 182.

cristianesimo, perché aveva osato insultare in pubblico la grande dea Iside⁴⁰⁴. Alla fine del V secolo questa dea continuava ad essere oggetto di culto e di profonda venerazione.

Un altro terreno comune, che poteva facilitare un processo associativo tra Cristo e Iside, riguarda la formula ἐγώ εἰμι. Nell'aretologia di Iside, dea eletta per sapienza e amante della sapienza, come il suo stesso nome vuole indicare, e alla quale intelligenza e conoscenza si addicono, la frase ἐγώ εἰμι è molto usata: cfr. Diod. Sic. 1.27.4 ἐγὼ Ἰσίς εἰμι ἢ βασιλίσσα πάσης χώρας ἢ παιδευθεῖσα ὑπὸ Ἑρμοῦ, καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λῦσαι· ἐγώ εἰμι ἢ τοῦ νεωτάτου Κρόνου θεοῦ θυγάτηρ πρεσβυτάτη· ἐγώ εἰμι γυνή καὶ ἀδελφή Ὀσίριδος βασιλέως· ἐγώ εἰμι ἢ πρώτη καρπὸν ἀνθρώποις εὐροῦσα· ἐγώ εἰμι μήτηρ Ὠρου τοῦ βασιλέως· ἐγώ εἰμι ἢ ἐν τῷ ἄστρῳ τῷ ἐν τῷ κυνὶ ἐπιτέλλουσα· ἐμοὶ Βούβαστος ἢ πόλις ὠκοδομήθη. Χαίρε χαίρε Αἴγυπτε ἢ θρέψασά με. Cristo utilizza molto spesso la medesima formula, conservata sempre da Nonno nella sua dizione. In questo canto è proferita nell'episodio della tempesta e poi nel discorso di Cafarnao, quando si definisce il pane della vita⁴⁰⁵. Un naturale accostamento tra le due divinità sorge allora spontaneo⁴⁰⁶. L'espressione ἐγώ εἰμι pronunciata dalla dea e la sapienza a lei tributata trovano una corrispondenza e forse un superamento nella formula di autorivelazione della natura divina di Cristo quale θεῖος ἀνὴρ (v. 79 e v. 143), nonché nella rappresentazione stessa di Cristo-Sapienza (v. 135 οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον ἐτήτυμον ἄρτον ὁπάσσει⁴⁰⁷).

Accanto a Iside, anche Serapide era invocato da quanti si trovavano immersi nel pericolo dei flutti marini⁴⁰⁸. Di ritorno da un viaggio ad Alessandria d'Egitto, Elio Aristide dedicò un inno in prosa al dio egizio, per ringraziarlo di averlo salvato da un terribile naufragio. L'autore non manca di sottolineare il grande pericolo in cui si era venuto a trovare; la salvezza e la speranza di rivedere la luce furono raggiunte soltanto grazie all'intervento provvidenziale di Serapide: ἡμῖν τε δὴ πρώην περιφανῶς γενόμενος, ὅτε ἐπιρρεούσης τῆς θαλάττης καὶ πολλῆς πάντοθεν αἰρομένης καὶ οὐδενὸς ὄρωμένου πλὴν τοῦ μέλλοντος καὶ σχεδὸν ἤδη παρόντος ὀλέθρου χεῖρα ἀντάρας οὐρανόν τε κεκρυμμένον ἐξέφηνας καὶ γῆν ἔδωκας ἰδεῖν καὶ προσορμίσασθαι, τοσοῦτον παρ' ἐλπίδα ὥστ' οὐδ' ἐπιβᾶσι πίστις ἦν⁴⁰⁹. Nel commentare l'episodio della tempesta giovannea, Cirillo Alessandrino esalta la potenza e la rapidità di Cristo nel salvare dal pericolo; quando ci troviamo in mezzo alle onde del mare, τότε δὴ καὶ ἀδοκῆτως ἐπιφαίνεται Χριστός, καὶ περιστέλλει μὲν τὸν φόβον, κινδύνου δὲ ἀπαλλάττει παντός, ἀφάτῳ δυνάμει μετατιθεῖς τὰ δεινὰ, καθάπερ εἰς γαλήνην τὴν εὐθυμίαν⁴¹⁰. La nave dei discepoli è in pericolo, non è ancora giunta alla meta, può ancora incappare nel rischio temerario e la speranza che essa sospira e desidera risiede nel poter giungere al di là dei flutti, al porto. In questa difficile circostanza Cristo, proprio come il dio egizio, appare e conduce alla salvezza. E' probabile che un destinatario letterariamente consapevole, di fronte a quella situazione di pericolo ricreata da Nonno per i discepoli, che disperano della loro vita e sono salvati soltanto grazie all'apparizione di Cristo, potesse pensare a una σύγκρισις fra Gesù e Serapide. Un sincretismo tra Cristo-Iside-Serapide non stupisce. A livello iconografico era già avvenuta una assimilazione tra Serapide

⁴⁰⁴ Cfr. Zacc., *Vit. Sev.*, ed. Kugener, *PO* 2, p. 23. Lo stesso passo ci mostra come accanto ai pagani e, a parte queste violente azioni, si trovassero anche gruppi di pii cristiani caritatevoli, organizzati in confraternite missionarie al servizio della Chiesa, definiti φιλόπονοι (p. 24).

⁴⁰⁵ Cfr. commento ai vv. 143 e 79.

⁴⁰⁶ Ad un livello più generale ad Iside si attribuisce potere anche sul destino, *fatum*: ella detiene il potere di arrestare la morte imminente e concedere una nuova vita, *novae salutis curricula* (vd. W. Burkert, *Antichi culti misterici*, tr. it., Roma-Bari 1991, p. 28). Questo, che è il dono più prezioso di Iside, il dono della vita, descritto in fonti egiziane e nelle versioni greche del culto, è un tratto importante in comune con Cristo.

⁴⁰⁷ Cfr. commento *ad locum* e *supra*, cap. I.3.

⁴⁰⁸ Kuiper, p. 253, nt. 2, cita un passo tratto da W.H. Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim-New York 1992, IV, p. 358, in cui Serapide ha soccorso coloro che erano in difficoltà per mare: εὐχαρίστω τῷ κυρίῳ Σεράπιδι ὅτι μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσα ἔσωσε εὐθέως.

⁴⁰⁹ Cfr. Ael. Ar., *Or.* 45.33 Keil, p. 362.

⁴¹⁰ Cfr. Cyr. Al. 469B.

Cosmocrator e Cristo Pantocrator, così come l'appellativo di Madre di Dio qualificava tanto Iside quanto Maria Vergine⁴¹¹. Dunque, la lettura del canto sesto della *P.* poteva suscitare nella mente dei lettori antichi, soprattutto pagani, simili raffronti.

Si riscontra un altro caso significativo di relazione tra i due poemi. Nell'episodio di Ampelo, Dioniso dimostra la superiorità del suo frutto, la vite, rispetto alle due piante predilette di Apollo (l'alloro e il giacinto) e soprattutto nei confronti della spiga di grano offerta da Demetra, dalla quale, pur ottenendo un nutrimento utile, tuttavia non si ricava nessuna bevanda⁴¹². Il confronto grano-vino, che si riassume nel contrasto tra umido e secco, risalente a Prodicò 84 (77) B 5 Diels e giunto a Nonno tramite Eur., *Bac.* 274-285, instaura nelle *D.* un parallelismo tra Dioniso e Demetra, destinato ad essere risolto a tutto vantaggio di Dioniso; egli è il dio onnicomprensivo⁴¹³. La vite è al tempo stesso un frutto e una bevanda. L'affermazione che con questa pianta Dioniso ha donato agli uomini un cibo e una bevanda, se da un lato rientra nella visione tradizionale⁴¹⁴, dall'altro lato dimostra come Nonno abbia avuto presente il passo evangelico di *Jo.* 6.55, in cui Cristo dichiara che la sua carne è il vero cibo e il suo sangue la vera bevanda: ἡ γὰρ σὰρξ μου ἀληθὴς ἐστὶν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθὴς ἐστὶν πόσις⁴¹⁵. Che questa distinzione tra cibo e bevanda fosse avvertita dal poeta come un tema importante è dimostrato da un altro brano della *P.*, ossia Δ 156, dove con un'aggiunta autonoma rispetto al testo del vangelo il Panopolitano precisa: εἶδαρ ἔμὸν πέλε μῦθος, ἔμὸν ποτὸν ἔργα τοκῆος⁴¹⁶. L'influsso di *Jo.* 6.55-56 sull'episodio dionisiaco risulta palese anche quando ai versi seguenti viene prospettata una intima unione tra Dioniso e Ampelo. Il dio non è solo donatore all'umanità di un cibo e di una bevanda, ma egli stesso è quel cibo e quella bevanda: *D.* 12.207-211 ἀμβροσίην καὶ νέκταρ ἔμοῦ Διός, Ἄμπελε, τίκτεις / ἔρνεα δισσὰ φέρων πεφιλημένα καρπὸν Ἀπόλλων / οὐ φάγε δαφνήεντα καὶ οὐ πίεν ἐξ ὑακίνθου. / Οὐ στάχυς ὠδίνει γλυκερὸν ποτόν· ἴλαθι, Δηῶ / εἶδαρ ἐγὼ μερόπεσσι καὶ οὐ πόμα μόνον ὀπάσσω. Tenendo conto ovviamente delle dovute differenze⁴¹⁷, come tra Cristo e il fedele si verifica un'unione mistica⁴¹⁸, così nelle *D.* Dioniso ha in sé Ampelo, perché quest'ultimo è il vino e le sue membra sono intrise di quella bevanda

⁴¹¹ Senza dubbio questa sovrapposizione tra Gesù e Serapide veniva in mente a un lettore colto, facente parte del pubblico alessandrino. Non solo. Le catacombe romane e alcune statuette egiziane mostrano Iside mentre tiene in braccio Horus, immagine che rievoca subito in ambito cristiano la Madonna col Bambino. Un richiamo tra questi mondi sembra indubitabile: cfr. Kuiper, p. 253: «Incitabat autem ad eiusmodi comparationem ipsum hoc poetam, quod cum Iside Mariam conferre ut cum Horo Christum etiam tum doctorum theologorum nonnulla consueverant, et necesse habebat neophytus palam civibus ostendere suis, deum illum quem recenti fide colebat, miraculosa quoque potestate mirum quantum dis antiquis praestare». Vd. inoltre G. Hölbl, *Ägyptische Religionen im römischen Reich*, in *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebighaus Museum alter Plastik, Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main 1983, pp. 98-110, mentre su *Isis lactans* e la *Virgo* si veda P. Brown, *Il mondo tardo antico*, tr. it., Torino 1974, p. 115; P. Borgeaud, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996. Gigli⁹, p. 162 attribuisce le frequenti scene di allattamento delle *D.* alla consuetudine che il poeta aveva con il culto di Iside.

⁴¹² Cfr. *D.* 12.207-210. Su questa sezione nelle *D.* cfr. D'Ippolito¹, pp. 132-146; Gigli¹, pp. 840-841.

⁴¹³ Al dio sono ricondotte le Oinotropoi, menzionate in uno scolio a Licofrone 570 B (pp. 112ss. Leone). Una σύγκρισις tra Dioniso e Demetra era stata tracciata da Nonno già in precedenza, in *D.* 7.82ss. Cfr. Gigli¹, pp. 536-537.

⁴¹⁴ Vian *ad D.* 12.207-211, p. 197 cita al riguardo Varr., *De re rust.* 1.54 e (Maced.) *A.P.* 11.59.

⁴¹⁵ Vd. inoltre la restituzione del versetto giovanneo ai vv. 164-165.

⁴¹⁶ Su questo rapporto si rinvia a Golega, p. 69, nonché alla dettagliata osservazione di Gigli⁶, pp. 111ss. Per altri esempi di *Kontrastimitation* cfr. Agosti, pp. 90-94.

⁴¹⁷ Sia Dioniso sia Cristo nasceranno per salvare il genere umano, ma la rinascita in ambito dionisiaco è prettamente legata a un piano fisico e materiale (cfr. *D.* 7.23, 28, 73 dove Aion esprime una generazione cosmica), mentre quella cristiana riguarda una rigenerazione spirituale. Nel culto dionisiaco si verifica una intima unione tra il seguace e il dio. Tuttavia, in questo caso gli effetti salvifici e di rinascita sono affrontati in un rapporto individuale, così che la salvezza non contempla l'umanità nella sua totalità.

⁴¹⁸ *Jo.* 6.56 ~ vv. 166-168, cfr. commento *ad loca*.

(v. 271), ma il vino è anche Dioniso⁴¹⁹ e colui che lo berrà realizzerà un'unione mistica: *D.* 12.247-250 εἰ δ' ἐνὶ κήπῳ / στέμμα φέρει Κλυτότοξος, ἐγὼ γλυκὺν οἶνον ἀφύσσω, / καὶ στέφος ἡμερόεν περιβάλλομαι, ἡδυπότην δὲ / ἔνδον ἐμῆς κραδῆς ὄλον Ἴαμπελον αὐτὸν αἰείρω⁴²⁰.

E' chiaro, comunque, che nel canto sesto della *P.*, accanto a questi esempi di sincretismo, la lettura in chiave eucaristica del miracolo dei pani, l'interpretazione tipologica dell'episodio della manna, la compresenza di Eucaristia e fede in tutto il discorso di Cafarnao, la figura di Cristo-Sapienza sono frutto di una esegesi cristiana⁴²¹. Il poeta ha intrapreso l'arduo e difficile lavoro parafrastico anche con il proposito di approfondire e conciliare alcuni di quegli elementi che potevano condurre a una sovrapposizione tra paganesimo e cristianesimo, soprattutto tra Dioniso e Cristo. Questo desiderio di voler armonizzare aspetti classici con la religione cristiana rispecchia con ogni probabilità una situazione reale del mondo tardoantico, dove, nonostante il cristianesimo sia la religione ufficiale, il paganesimo rimane ancora vivo. Città quali Gaza, Atene e Alessandria ne sono una chiara testimonianza⁴²². La penetrazione del Cristianesimo a Gaza avvenne in modo lento e travagliato⁴²³ e solo all'inizio del V secolo, con l'avvento del vescovo Porfirio (395-419 o 420), furono stabilite la definitiva chiusura dei templi pagani e la proibizione di sacrificare alle antiche divinità⁴²⁴, anche se bisogna osservare che l'azione energica di Porfirio non fu decisiva, visto che ancora nel V secolo Zacaria di Gaza temeva un ritorno al paganesimo⁴²⁵. In effetti, lo scolio al primo verso dell'opera di Giovanni di Gaza, l'*ekphrasis* poetica della decorazione pittorica di un edificio termale⁴²⁶, offre un'interessante testimonianza sulla natura e sul carattere della città nel V-VI secolo: ἡ πόλις αὕτη φιλόμουσος ἦν καὶ περὶ τοὺς λόγους εἰς ἄκρον ἐλληλακυῖα [...]⁴²⁷. Questo quadro è avvalorato da quanto resta delle opere degli intellettuali di Gaza, che mostrano come la retorica, la poesia classica e le scienze naturali godessero di una grande importanza e come, in misura minore rispetto alla letteratura pagana, vi fossero delle tracce della spiritualità del Cristianesimo⁴²⁸. Dal punto di vista dei rapporti tra paganesimo e

⁴¹⁹ Con Dioniso il vino acquista una valenza sacrificale particolare. Nelle *Baccanti* di Euripide, infatti, Dioniso è identificato con il vino stesso offerto in sacrificio agli dei: «E' lui che, nato da dio, viene versato come offerta agli dei» (v. 284).

⁴²⁰ Sul passo vd. Gigli¹, p. 845.

⁴²¹ Cfr. *supra*, cap. I.1.2; I.3; I.3.5; I.3.7.

⁴²² Un panorama sulle tre città è offerto da B. Cavarra, *Le città e gli intellettuali a Gaza, Alessandria ed Atene nel V e nel VI secolo d.C.*, in «Rivista di Bizantinistica» 2, 1992, pp. 137-150.

⁴²³ Le lotte tra pagani e cristiani assunsero toni di forte intensità e drammaticità: cfr. Marc. Diac., *V. Porph.* 19ss.; cfr. inoltre Eus., *H.E.* 8.13.5; Sozom., *H.E.* 2.5.5, 7-8.

⁴²⁴ Cfr. Ciccolella, pp. 120-126; W.E. Kaegi, *The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism*, in «C&M» 27, 1966, pp. 243-275, in part. pp. 262-263; P. Médébielle, *Gaza et son histoire chrétienne*, Jerusalem 1982, pp. 3-25; R. Van Dam, *From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza*, in «Viator» 16, 1985, pp. 1-20; Trombley, I, pp. 189ss.

⁴²⁵ Cfr. *Vit. Is. mon.*, p. 7 Brooks (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri* 25, Paris 1907).

⁴²⁶ Il testo dell'Ἐκφρασις τοῦ κοσμικοῦ πίνακος τοῦ ὄντος ἐν τῷ χειμερινῷ λουτρῷ è stato edito con commento da Friedländer¹.

⁴²⁷ Sulla città resta ancora importante l'opera di K.B. Stark, *Gaza und die philistäische Kuste*, Jena 1852, nonché K. Seitz, *Die Schule von Gaza*, Diss. Heidelberg 1892; G. Downey, *Gaza in the Early Sixth Century*, Norman 1963; C.A.M. Glucker, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Period*, Diss. Oxford 1987.

⁴²⁸ Sulla scuola di Gaza in generale cfr. G. Downey, *The Christian School of Palestine: a Chapter in Literary History*, in «HLB» 12, 1958, pp. 297-325, in part. pp. 308ss; N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, pp. 30-33. I più autorevoli rappresentanti della scuola di Gaza (Procopio, Enea, Zacaria, Coricio) rivelano una notevole conoscenza della letteratura pagana, in qualche caso mista a tinte neoplatoniche e cristiane. Nella produzione letteraria di Procopio si trovano, accanto a scritti decisamente pagani, opere dottrinali ed esegetiche: un commento all'*Ottateuco*, e le *catenae*, commentari alla Bibbia costituiti da *excerpta* precedenti. Su Enea e Zacaria, cfr. *infra*. Vd. anche E. Amato (a cura di), *Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le «Epistole» di Procopio di Gaza*, Alessandria 2010.

cristianesimo, più lineare appare forse la situazione ad Atene⁴²⁹. La città continuò a mantenere la sua anima pagana, per così tanto tempo che la faticosa affermazione del cristianesimo trovò una lenta corrispondenza anche sul piano architettonico⁴³⁰. Dopo la distruzione causata dall'invasione degli Eruli nel 267, essa rinacque sotto l'influenza del paganesimo, tanto che i vecchi templi pagani, dopo l'editto di Teodosio II del 435 che ne ordinava la chiusura, furono riconvertiti in chiese soltanto molto tempo dopo, forse anche per la presenza delle scuole filosofiche. In seguito, l'azione di forza giustiniana si diresse contro quel luogo, simbolo per eccellenza del paganesimo, l'Accademia, che, vivendo di propri fondi, a differenza di quella di Alessandria costretta ad allinearsi all'ortodossia ufficiale perché legata a finanziamenti pubblici, continuava a ostentare una indipendenza culturale, di natura filosofica, religiosa ed economica, pur in un momento in cui il cristianesimo voleva essere il fulcro della vita politica e religiosa⁴³¹. L'anno 529 è indicativo: per Atene coincide con la chiusura della scuola, per Alessandria corrisponde all'uscita del *De aeternitate mundi* contro Proclo di Giovanni Filopono, opera nella quale l'autore attaccò il diadoco ateniese, arrivando a negare l'eternità della creazione e ad affermare una creazione del mondo nel tempo, secondo i dettami della «vera fede»⁴³². E' anche vero, però, che la città di Alessandria manteneva ancora un'anima pagana, che si svelava nell'attaccamento ad antichi riti e culti misterici, mai del tutto sepolti e ancora ben presenti nella grande metropoli⁴³³. In effetti, Alessandria è stata protagonista di un altro percorso, di un diverso orientamento⁴³⁴. Al contrario della scuola neoplatonica di Atene, la città, centro importante di formazione classica e cristiana⁴³⁵, sorgente di irradiazione della cultura letteraria, scientifica e artistica⁴³⁶ e che esercitò un certo influsso anche sulla stessa

⁴²⁹ Sul *background* e per un quadro storico della città cfr. M. Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze 2006.

⁴³⁰ Cfr. A. Franz, *Pagan Philosophers in Christian Athens*, in «PAPhS» 119, 1975, pp. 29-38; J.M. Spieser, *La christianisation des sanctuaires païens en Grèce*, in U. Jantzen (ed.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Tübingen 1976, pp. 309-320. Sembra che col passare del tempo i neoplatonici si compromissero sempre di più con il paganesimo, perfino con il paganesimo nelle sue forme più popolari, più oscure, come la teurgia e la magia. Cfr. H.I. Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino*, in A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1975, pp. 141-164, in part. p. 150.

⁴³¹ Cfr. Cavarra, *Le città e gli intellettuali* cit., pp. 148-150. Vd. inoltre A. Cameron, *The Last Days of the Academy at Athens*, in «PCPhS» 195, 1969, pp. 7-29.

⁴³² Cfr. Cavarra, *Le città e gli intellettuali* cit., p. 144; pp. 147-148. Su Giovanni Filopono vd. E.G.T. Booth, *John Philoponus: Christian and Aristotelian Conversion*, in «Studia Patristica» 17, 1983, pp. 407-411; F.A. Lucchetta, *Aristotelismo e cristianesimo in Giovanni Filopono*, in «StudPat» 25, 1978, pp. 573-593; L.S.B. MacCoull, *A New Look at the Career of John Philoponus*, in «JECS» 3, 1995, pp. 47-60; U.M. Lang, *John Philoponus and the Fifth Ecumenical Council*, in «Annuaire Historiae Conciliarum» 37, 2005, pp. 411-438. Per una accurata visione sulle scuole e sulle due città cfr. E.G. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006.

⁴³³ Cfr. Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino* cit., p. 150.

⁴³⁴ Pe un quadro cfr. Z. Kiss, *Alexandria in the Fourth to Seventh Centuries*, in Bagnall¹, pp. 187-206.

⁴³⁵ J.-L. Fournet, *L'enseignement des belles-lettres dans l'Alexandrie antique tardive*, in Derda-Markiewicz-Wipszycka, pp. 97-112; Miguélez Caveró, pp. 228-236; pp. 251-253.

⁴³⁶ Fino alla metà del VI secolo molto importante sarà il ruolo di Alessandria come centro di diffusione culturale: cfr. e.g. *Expositio totius mundi* 34: *viros sapientes prae omnem mundum Aegyptus abundat. <In> metro<poli> enim eius Alexandria omnem gentem invenies philosophorum <et> omnem doctrinam. Itaque aliquando certamine facto Aegyptiorum et Graecorum, quis eorum Musium accipiat, argutiores et perfectiores inventi Aegypti et vicerunt, et Musium ad eos iudicatum est. Et impossibile est in quacumque re invenire volueris sapientem quomodo Aegyptium; et ideo omnes philosophi et qui sapientiam litterarum scientes ibi semper morati sunt, meliores fuerunt: non enim est ad eos ulla impostura, sed singuli eorum quod pollicentur certe sciunt, propter quod non omnes omnium, sed quisque per suam disciplinam ornans perficit negotia [...] 37 Est enim in omnibus civitas et regio incomprehensibilis. Et totius orbis terrae paene de veritate philosophiae ipsa sola abundat, in qua invenitur plurima genera philosophorum; Eun., *Vit. soph.* 10.7.12; Damasc., *Vit. Isid. fr.* 47 Ath; Claud., *Gig.* I.1-17 Hall; Zac. Mitil., *Ammonius* p. 107, ed. Minniti Colonna. Cfr. L.S.B. MacCoull, *Philosophy in its Social Context*, in Bagnall¹, pp. 67-82. Più in generale sul *background* culturale in Egitto tra il III e il VI sec. e nella stessa Panopoli con la letteratura ivi in uso cfr. Miguélez Caveró, pp. 191ss.; pp. 218ss.*

vita intellettuale di Gaza⁴³⁷, ebbe un atteggiamento più conciliante tra paganesimo e cristianesimo⁴³⁸. Figure quali Sinesio e Ierocle, solo per citarne alcune, lo dimostrano. Allontanandosi da Giamblico e avvicinandosi a Porfirio, ciò che Sinesio recuperò da quest'ultimo non fu la polemica anticristiana, né la *Filosofia degli Oracoli*, ma tutto quanto egli poteva più facilmente «infléchir vers la doctrine chrétienne»⁴³⁹. Lo scopo di Sinesio era quello di combattere la mancanza di cultura, l'ὄμωθία che avvolgeva indistintamente pagani e cristiani. Da qui deriva la cura con cui tentò di distinguere i due gruppi e al tempo stesso di unirli. Egli arrivò ad ammettere che talvolta è possibile abbandonare l'ausilio dei classici, ma ciò è concepibile soltanto per uomini come Amunte di Nitria, Zoroastro, Ermete Trismegisto e sant'Antonio: due "santi" pagani sono uniti a due santi cristiani⁴⁴⁰. Sinesio intraprese la strada del neoplatonismo cristiano di Alessandria⁴⁴¹. Anche la filosofia neoplatonica di Ierocle tentò di avvicinarsi alle posizioni cristiane; secondo questo filosofo il Demiurgo non era più un'ipostasi subordinata, ma veniva identificato con Dio, il solo Dio creatore, adorato dagli ebrei e dai cristiani⁴⁴². Il suo trattato *Sulla provvidenza, sul fato e sulla situazione della nostra libertà rispetto alla provvidenza divina* include anche la dottrina cristiana. Ierocle ebbe come discepolo Enea di Gaza, esponente di un neoplatonismo cristianizzato. Nel *Teofrasto* polemizzò col neoplatonismo, dove questo sosteneva la preesistenza delle anime al corpo, ribadendo invece la teoria cristiana dell'immortalità dell'anima e della resurrezione dei corpi e di pari passo, alla stessa stregua di Zacaria, si batté per la dimostrazione della tesi cristiana della non eternità del mondo⁴⁴³. Insieme ad un *humus* culturale giudeo-cristiano si sovrappone l'influsso del neoplatonismo alessandrino, volto ad unire il sistema cosmico dell'antichità con il misticismo⁴⁴⁴.

Non bisogna dimenticare che la stessa poesia tardoantica (IV-V sec. d.C.) mostra consonanze e rapporti evidenti con la filosofia neoplatonica. Molti poeti della tarda antichità hanno avuto una formazione filosofica neoplatonica, riscontrabile a livello lessicale e metaforico: è il caso della produzione dello stesso Nonno, di Cristodoro e di altri⁴⁴⁵. Infatti, da un lato la speculazione neoplatonica di Ierocle ad Alessandria e dell'Accademia ad Atene,

⁴³⁷ Procopio, Enea di Gaza, Zacaria Scolastico si spostarono per la loro formazione alla scuola di Alessandria. Cfr. D. Renaut, *The Influence of Alexandria on the Intellectual Life of Gaza*, in Derda-Markiewicz-Wipszycka, pp. 169-175.

⁴³⁸ E' anche vero che a differenza di Atene, la scuola di Alessandria si mise al riparo da eventuali attacchi; prima Ammonio cercò una specie di *modus vivendi* con i cristiani: li fece partecipi dei suoi corsi e così poté accordarsi con il vescovo della città, Atanasio II, allo scopo di ricevere sovvenzionamenti per il *didaskaleion*. In seguito, una figura come Filopono influenzò l'immagine esterna della scuola, conferendole una parvenza di ortodossia.

⁴³⁹ Cfr. Ch. Lacombrade, *Synésios de Cyrène. Hellène et chrétien*, Paris 1951, p. 168; pp. 49, 158, 165-166.

⁴⁴⁰ Cfr. Syn., *Dion.* 10 (ed. Terzaghi, p. 259.19-20); Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino* cit., p. 158.

⁴⁴¹ Cfr. Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino* cit., p. 164; pp. 159-161.

⁴⁴² Cfr. K. Prächter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in «ByzZ» 21, 1912, pp. 1-27; N. Aujoulat, *Le néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie*, Leiden 1986.

⁴⁴³ Cfr. N. Aujoulat, *Le De providentia d'Hiéroclès d'Alexandrie et le Théophraste d'Énée de Gaza*, in «VigChr» 41, 1987, pp. 55-85.

⁴⁴⁴ Il *Teofrasto* di Enea di Gaza può essere considerato espressione di un cristianesimo ellenizzato, in ragione del suo tentativo di sintesi tra neoplatonismo e cristianesimo. Contro le posizioni neoplatoniche sottolinea la teoria cristiana dell'immortalità dell'anima e della resurrezione dei corpi. Tuttavia, neoplatonica rimane la base intellettuale di fondo, giacché la struttura del suo ragionamento si modella su Plotino, Porfirio, Giamblico. Per il testo cfr. Enea di Gaza, *Teofrasto*, a cura di M.E. Minniti Colonna, Napoli 1958. Per quanto riguarda Zacaria, oltre ad alcune opere perdute o tramandate soltanto in siriano, di lui resta un dialogo, l'*Ammonio*, che prende il nome del filosofo neoplatonico e scolaro di Proclo, confutato da Zacaria allo scopo di dimostrare l'errore dell'idea dell'eternità del mondo. Si tratta di un punto di vista centrale nella dottrina cristiana. In entrambi i dialoghi è evidente non solo l'influsso del *Timeo* platonico ma anche la presenza di Aristotele, Plotino, Porfirio, Numenio, accanto a Basilio e Gregorio di Nissa, nonché la presa di posizione contro l'interpretazione del pensiero platonico fornita dalla scuola ateniese di Proclo e Siriano.

⁴⁴⁵ Per un quadro sulla cosiddetta "scuola nonniana", espressione posta sotto discussione, e la produzione poetica tardoantica cfr. Miguélez Cavero, pp. 3ss.

attuando una teoria dei significati allegorici della poesia, comportò la spiritualizzazione di Omero e la conseguente assunzione/considerazione dei suoi poemi a testi sacri, dall'altro lato la poesia cristiana partendo da un piano di *imitatio/aemulatio* si avvalse e riutilizzò la lingua omerica e i concetti in essa presente⁴⁴⁶, rielaborandoli però in chiave cristiana per realizzare una poesia valida dal punto di vista teologico, capace di dialogare con un eventuale pubblico pagano, poco incline al *genus umile* della Sacra Scrittura⁴⁴⁷. La cultura classica era una parte del patrimonio degli intellettuali, pagani o cristiani, e la sua accettazione o il suo rifiuto come materia letteraria non era direttamente collegata al credo religioso⁴⁴⁸. E' chiaro che la cultura letteraria subì una certa trasformazione nel momento in cui la letteratura cristiana cominciò a usare gli autori antichi in modo consapevole⁴⁴⁹. In questo quadro si inserisce soprattutto sul versante cristiano il desiderio di riscrivere in tono più elevato e raffinato la narrazione in prosa. La prosa biblica viene così trasformata nella lingua di Omero o Virgilio, mossa dal desiderio di non abbandonare quel grande patrimonio espressivo e culturale del passato, ma costretto ad interagire con l'affermarsi del Cristianesimo⁴⁵⁰. Sedulio, per esempio, compose in versi un *Carmen Paschale* e in un secondo momento redasse una versione in prosa, l'*Opus Paschale*, per venire incontro agli attacchi del suo destinatario, Macedonio, a proposito della correttezza teologica e della fedeltà al dettato evangelico. Di altre opere greche è attestata una redazione in prosa e una in versi: la parafrasi dei miracoli di Tecla ad opera di Basilio di Seleucia, nota soltanto da Fozio, che versifica uno scritto in prosa della metà del V sec. d.C.; le parafrasi bibliche perdute⁴⁵¹; il poema su San Cipriano di Eudocia un'agiografia che riutilizza tre differenti *Vorlagen* in prosa; la metafrasi dei *Salmi* attribuita ad Apollinare, ma probabilmente opera di un autore egiziano della metà del V sec. d.C., che motiva la sua operazione con l'intento di ridare al Salterio la *χάρις μέτρων*, la forma metrica perduta nella traduzione dei LXX. La diffusione e l'impatto di questa poesia dovette essere di una certa rilevanza: basti pensare che la *Parafrasi* nonniana e la *Metafrasi dei Salmi* sono presenti in un

⁴⁴⁶ Il recupero di singoli emistichi o versi omerici presuppone nell'*audience* il riconoscimento del contesto di partenza dei versi riutilizzati e, al tempo stesso, l'attenzione verso il nuovo significato, la storia sacra, narrata mediante la *langue* omerica. Un esempio è rappresentato dagli *Homerocentones*. I Centoni si rivolgono a un pubblico esperto di Omero, ma anche competente delle Sacre Scritture, attuando un notevole punto di incontro tra le due realtà, quella classica e quella cristiana. Cfr. G. Agosti, *Interpretazione omerica e creazione poetica nella Tarda Antichità*, in *Koruphaio andri. Mélanges offerts à A. Hurst*, in A. Kolde-A. Lukinovich-A.L. Rey (edd.), Gèneve 2005, pp. 19-32; Agosti¹¹, pp. 332-333.

⁴⁴⁷ I motivi del rifiuto del messaggio cristiano da parte dei pagani colti erano da un lato la rozzezza della forma delle Sacre Scritture, dall'altra la superficialità filosofica (vd. almeno H.J Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, tr. it., Milano 1987, pp. 385-410). Con la *Parafrasi* del quarto vangelo in eleganti versi, Nonno cerca di ovviare a queste difficoltà. Si veda anche quanto notato da Cameron⁷, p. 39: «I suspect that mythological art and poetry helped many educated people to embrace a Christianity that did not involve rejecting too much of the past. Not the least important aspect of the relations between poet and community in late antiquity is that, by keeping alive the forms and motifs of classicizing poetry, and above all by reviving mythological epic, they eased the transition from Hellenism to Christianity».

⁴⁴⁸ Cfr. Cameron³, p. 239; Bagnall, p. 252; Chuvin¹.

⁴⁴⁹ Cfr. Av. Cameron, *Education and Literary Culture*, in «CAH» 13, 1998, pp. 665-707, in part. pp. 667-673; R.A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarians and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988, p. 21.

⁴⁵⁰ In una lettera scritta da Paolino di Nola in risposta ad Ausonio, che cerca di persuaderlo ad un ritorno alla classicità e all'amore per le Muse, Paolino afferma che adesso il suo cuore è consacrato a Cristo, a un Dio che esige da lui un diverso atteggiamento: *Ep. 31.19-32 Quid abdicatas in meam curam, pater, / redire Musas praecipis? / negant Camenis nec patent Apollini / dicata Christo pectora. / Fuit ista quondam ope, sed studio pari / tecum mihi concordia, / ciere surdum Delphica Phoebum specu, / vocare Musas numina, / fandique munus munere indultum dei / petere e nemoribus aut iugis. / Nunc alia mentem vis agit, maior deus, / aliosque mores postulat / sibi reposcens ab nomine munus suum, / vivamus ut vitae patri.* Da notare che la sua adesione a Dio viene trasfusa in versi di raffinata cultura classica (vd. Shorrock¹, pp. 108-109).

⁴⁵¹ Sul genere della parafrasi cfr. Miguélez Cavero, pp. 309-316.

autore di media formazione culturale, quale è il notaio e poeta dilettante Dioscoro di Afrodito (VI sec.)⁴⁵².

Come è stato osservato da Geffcken⁴⁵³, personalità quali Sant’Ambrogio, Sant’Agostino, Mario Vittorino e Claudio Mamertino non erano filosofi ma teologi, che erano pronti a prendere in prestito dalla filosofia, soprattutto quella neoplatonica di Plotino e Porfirio, argomentazioni e concetti che potevano riuscire utili nelle dispute teologiche. La cultura alessandrina era essenzialmente di natura filosofica, ma cercò, partendo da queste basi, di attuare e creare un ponte con la cultura cristiana. La dottrina che i neoplatonici avevano appreso dai loro maestri era, come tutte le altre filosofie, «indipendente» e neutrale⁴⁵⁴. *In primis* essa non era né favorevole, né contraria al cristianesimo; per certe tematiche poteva suggerire soluzioni convincenti, per altre avanzava teorie ed ipotesi che mal si conciliavano con i dogmi della retta fede. Per integrarsi in un ambiente e in una cultura ormai cristiana, necessitava di un lento e difficile lavoro di critica e di adattamento. Nel V secolo questo lavoro era stato intrapreso e incominciato; occorreva svilupparlo e portarlo avanti nei secoli successivi. E’ all’interno di questa realtà storico-sociale, che bisogna inserire con ogni probabilità il lavoro di σύγκρισις operato da Nonno e scorgere il pubblico della stessa *P.*, non solo senza dubbio cristiano, ma formato anche da dotti intellettuali, ancora ben numerosi nell’Egitto del V sec.; si trattava di un pubblico estremamente raffinato, avvezzo alla παιδεία classica, che di fatto era stata e rimarrà la cultura di base dei dotti, sia ecclesiastici sia laici, ma che doveva avviarsi e aprirsi anche al cristianesimo⁴⁵⁵.

Il pubblico che si prestava all’ascolto della lettura dei poemi di Nonno era di fatto un pubblico misto di colti pagani e cristiani, interessati allo straniamento stilistico provocato dal vangelo allorché riscritto nella veste di versi raffinati e barocchi, proprio come avviene per i poemi Bodmer dove non esiste una conflittualità tra Ellenismo e Cristianesimo, ma il linguaggio classico è considerato un mezzo in grado di instaurare un dialogo⁴⁵⁶. Nella *Visione di Doroteo* il poeta/protagonista, risemantizzando una espressione omerica (cfr. *Il.* 24.382; *Od.* 20.220), chiede a Dio di essere inviato «presso genti straniere»: PBodmer 29, 310 ἄνδρας ἐπ’ ἄλλοπαδοῦς. Nel presentare una simile richiesta egli utilizza, fra l’altro, lo stesso aggettivo impiegato da Nonno al termine del discorso di Cafarnao, proprio per coloro che abbandonano Cristo e dunque sono estranei alla fede (v. 213)⁴⁵⁷.

All’interno dei sermoni agostiniani scoperti di recente in un manoscritto di Magonza, si trova un *Sermo cum pagani ingrederentur*, pronunciato nel 404 all’interno di una chiesa, in cui erano presenti anche i pagani. Il vescovo li esorta a credere se vogliono oppure ad allontanarsi solo al momento della celebrazione dei *mysteria*. Il sermone, *postquam pagani egressi sunt*, prosegue con una esortazione ai fedeli perché preghino per l’illuminazione e la fede dei pagani: *iam, fratres, et hesterno diximus vobis et nunc dicimus et semper rogamus, ut*

⁴⁵² Cfr. Fournet, I, pp. 298-300; II, p. 678-680; MacCoull¹, pp. 489-490; G. Agosti, *Il ruolo di Dioscoro nella storia della poesia tardonantica*, in Fournet¹, pp. 33-54.

⁴⁵³ Cfr. J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920, pp. 221-223; pp. 224ss.

⁴⁵⁴ Cfr. Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino* cit., p. 159.

⁴⁵⁵ Sulla *paideia* classica cfr. Brown², pp. 51-102. Non stupisce allora il fatto che la parafrasi del prologo giovanneo sia un bellissimo brano di poesia neoplatonica, che nel quarto canto il miracolo del figlio del centurione sembri una sorta di risposta ad un miracolo analogo di Proclo, che nel quinto si verifichi una imitazione contrastiva tra il vero Salvatore, Cristo, e Asclepio, mentre tutto il canto secondo vuole esprimere la superiorità del vino cristiano = sangue di Cristo su quello dionisiaco.

⁴⁵⁶ Cfr. Agosti¹¹, pp. 328-330; Agosti, pp. 95-102; G. Agosti, *I poemetti del codice Bodmer e il loro ruolo nella storia della poesia tardoantica*, in A. Hurst-J. Rudhardt (éd.), *Le Codex des Visions*, Genève 2002, pp. 103-107. Un pubblico simile ha ipotizzato Springer, pp. 29-32 per Sedulio. Vd. inoltre J. McClure, *The Biblical Epic and His Audience in Late Antiquity*, in «PLS» 3, 1981, pp. 305-321; W. Evenepoel, *The Place of Poetry in Latin Christianity*, in Boeft-Hilhorst, pp. 35-60, in part. pp. 48-51.

⁴⁵⁷ Cfr. Agosti¹¹, p. 326.

*bene vivendo lucremini eos qui nondum crediderunt, ne et vos sine causa credideritis*⁴⁵⁸. Del resto, già l'erudizione evangelica contempla un duplice orizzonte: uno più ristretto, che si rivolge agli appartenenti alla comunità, e uno più ampio, diretto agli ἄλλοι che possono entrare se lo desiderano in contatto con la ὀρθὴ πίστις. La *Vita di Antonio* scritta da Atanasio si rivolge in primo luogo ai monaci occidentali, ma alla fine si chiude con un invito anche a coloro che vogliono aderire alle verità di fede del Cristianesimo: ἐὰν δὲ χρεία γένηται, καὶ τοῖς ἐθνικοῖς ἀνάγνωτε, ἵνα κἂν οὕτως ἐπιγνώσιν, ὅτι ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐ μόνον ἐστὶ θεὸς καὶ τοῦ Θεοῦ Υἱός, ἀλλ' ὅτι καὶ οἱ τούτῳ γνησίως λατρεύοντες καὶ πιστεύοντες εὐσεβῶς εἰς αὐτόν, τοὺς δαίμονας, οὓς αὐτοὶ οἱ Ἕλληνες νομίζουσιν εἶναι θεοῦς, τούτους οἱ Χριστιανοὶ ἐλέγχουσιν, οὐ μόνον μὴ εἶναι θεοῦς, ἀλλὰ καὶ πατοῦσι καὶ διώκουσιν, ὡς πλάνους καὶ φθορέας τῶν ἀνθρώπων τυγχάνοντας⁴⁵⁹ e circa un secolo dopo un altro poeta, Apollinare di Laodicea indirizza la sua metafrasi dei *Salmi* τοῖς ἄλλοις⁴⁶⁰. E' possibile che lo stesso invito si celi nelle parole pronunciate dal Cristo nonniano nel canto Z, vv. 151-153:

[...] οὐδὲ καὶ αὐτὸς
ἀνέρας ἐρχομένους νεοπειθέας ἐκτὸς ἐλάσσω,
ἀλλὰ νόφ χαίροντι δεδέξομαι.

Cristo accoglierà con gioia coloro che aderiranno alla fede cristiana⁴⁶¹. Questa aggiunta ad opera del parafraste suona molto importante se rapportata al contesto dell'Egitto tardoantico, dove l'adesione al cristianesimo non fu immediata, ma continuava a sopravvivere il paganesimo, soprattutto tra i ceti colti⁴⁶², e la stessa zona di Panopoli resterà teatro di scontri e tensioni per tutto il quinto secolo⁴⁶³.

I.6 Iconografia, visione e movimento nel canto sesto

All'interno della poesia tardoantica il noto principio dell'*ut pictura poesis*, si presta bene, seppure con le dovute modifiche, a rappresentare la realtà, giacché i confini tra immagine e testo, avvalendosi anche del principio costitutivo dell'equivalenza terminologica che si verifica nella lingua greca⁴⁶⁴, tendono a sovrapporsi fino a diventare inconsistenti⁴⁶⁵; la parola scritta e quella recitata non sono distinte, ma interagiscono tra di loro, arrivando a creare un diverso tipo di comunicazione, i cui risultati ben si percepiscono nell'oratoria epidittica,

⁴⁵⁸ Cfr. *NS* Ib 27.548-551, p. 267 Dolbeau; *NS* Ib 28.553-555.

⁴⁵⁹ Cfr. *Vit. Ant.* 94.2; vd. inoltre Agosti, pp. 98-99; Agosti¹¹, p. 327.

⁴⁶⁰ Cfr. [Apolin.], *Met. Pss. praef.* 32. A un gruppo di intellettuali pagani era rivolto il carme a Nemesio di Gregorio di Nazianzo (2.2.3). Per la compresenza di riferimenti classici e cristiani in Gregorio di Nazianzo cfr. Simelidis, pp. 24-46.

⁴⁶¹ Sull'importanza di accogliere la fede per diventare figli di Dio cfr. *supra*, cap. I.3.3.

⁴⁶² Cfr. Bagnall, pp. 261-288; R. Rémondon, *L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme (V^e-VII^e siècles)*, in «BIFAO» 51, 1952, pp. 63-78; D. Frankfurter, *Christianity and Paganism, I: Egypt*, in A.M.C. Casiday-F.W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. II, *Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, pp. 173-188.

⁴⁶³ Cfr. D. Frankfurter, *Things Unbefitting Christians: Violence and Christianisation in Fifth-Century Panopolis*, in «JECS» 8, 2000, pp. 273-295.

⁴⁶⁴ In poesia l'espressione ἐν γραφίδεσσι può significare sia «per iscritto» (cfr. Nonn., *P.* 5.156 ἐνὶ γραφίδεσσι δὲ κείναι; Diosc., *Carm.* 1.4 Fournet: ἐν γραφίδεσσι χαράγματα), ma anche «su pittura» come in Nonn., *D.* 12.114; 25.433 οἶα καὶ ἐν γραφίδεσσι. Cfr. inoltre Agosti, p. 524 e Agosti¹⁰, pp. 18-19, nt. 6, mentre per il rapporto fra immagine e descrizione nella letteratura efrastica vd. J. Elsner, *Making Myth Visual: the Horae of Philostratus and the Dance of the Text*, in «MDAI(R)» 107, 2000, pp. 253-276.

⁴⁶⁵ Cfr. H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton 1981; G. Cavallo, *Testo e immagine: una frontiera ambigua*, in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, XLI Sett. di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, pp. 31-62.

nell'omiletica cristiana e nella poesia⁴⁶⁶. Nel visitare una chiesa Asterio di Amasea si trova davanti a una raffigurazione del martirio di Santa Eufemia e così non può fare a meno di prodursi in una ἔκφρασις⁴⁶⁷, che rivaleggia col pittore perché tenta di descrivere con estrema ἐνάργεια l'affresco. Alla lettura subentra la visione di una γραφή, la cui vividezza Asterio cerca di riprodurre con la sua parola, invitando al termine dell'orazione a verificarne il risultato⁴⁶⁸. Sul versante cristiano sono soprattutto i padri Cappadoci, Basilio e Gregorio di Nissa, a dare una valutazione positiva alle immagini, mettendole in parallelo con la parola: la parola è immagine parlante, l'immagine è parola silenziosa. Per Gregorio di Nissa l'immagine, da un lato rende più chiara ed evidente l'idea che si vuole esprimere, dall'altro provoca un più profondo coinvolgimento sentimentale in chi la fruisce⁴⁶⁹. A tal proposito esemplificano bene l'idea un passo di Basilio di Cesarea, dove vengono posti sullo stesso piano i λογογράφοι e gli ζωγράφοι, visto che entrambi chiariscono con la parola o con le immagini i concetti: ἐπεὶ καὶ πολέμων ἀνδραγαθήματα καὶ λογογράφοι πολλάκις καὶ ζωγράφοι διασημαίνουσι, οἱ μὲν τῷ λόγῳ διακοσμοῦντες, οἱ δὲ τοῖς πίναξιν ἐγχαράττοντες, καὶ πολλοὺς ἐπήγειραν πρὸς ἀνδρίαν ἑκατάροι. Ἐὰν γὰρ ὁ λόγος τῆς ἱστορίας διὰ τῆς ἀκοῆς παρίστησι, ταῦτα γραφικῆ σιωπῶσα διὰ μιμήσεως δείκνυσιν⁴⁷⁰ e un brano di Gregorio di Nissa, in cui non solo l'autore sostiene che l'immagine parla sulla parete come un libro, ὡς ἐν βιβλίῳ τινὶ γλωττοφόρῳ, ma anche che la pittura è una γραφή σιωπῶσα, capace di ἐν τοίχῳ λαλεῖν⁴⁷¹.

E' ben noto che questa attenzione nei confronti delle immagini porta sul piano letterario ad ampie digressioni ecfrastiche, luogo privilegiato per l'incontro tra immagine e parola, nonché strutture portanti della poesia tardoantica⁴⁷². Come è stato evidenziato dall'edizione francese ed italiana delle *D.*, le arti figurative sono una parte vitale e un'anima pulsante dello stesso poema dionisiaco di Nonno. La descrizione della nascita di Dioniso nel canto 9, avvolta in un'atmosfera sacrale, è illustrata dal mosaico di Nea Paphos, in cui Hermes presenta il dio fanciullo ad alcune personificazioni allegoriche; la metamorfosi di Sileno in 19.287 trova riscontro in stoffe copte; in 26.501 Eracle è definito δόχμιος perché nell'iconografia della lotta con l'idra è sempre rappresentato di profilo⁴⁷³. Del resto, già nel proemio Nonno, per esprimere l'idea della parola visuale, aveva scelto il dio del multiforme e del cambiamento, Proteo, espressione della varietà: *D.* 1.13-15 ἀλλὰ χοροῦ ψάλλοντα Φάρον παρὰ γείτονι

⁴⁶⁶ Per un quadro sulla visione nel tardoantico importante è l'articolo di Agosti¹⁰ e Id., *Immagini e poesia nella Tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.*, in L. Cristiani (ed.), *Incontri Triestini di Filologia Classica IV (2004-2005). Atti del Convegno Internazionale Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni*, Trieste, pp. 351-374.

⁴⁶⁷ L'ἔκφρασις diventa una delle strutture retoriche portanti della poesia greca tardoantica, con conseguenze sullo stile e sull'organizzazione della materia narrata: è diretta da alcuni principi estetici fondamentali, quali l'attenzione ai dettagli e ai particolari (anche sonori), spesso a svantaggio della consequenzialità della vicenda narrata, la tendenza alla digressività e alla giustapposizione dei quadri e la capacità immaginativa, la φωντασία. Cfr. Miguélez Caveró, pp. 283-288.

⁴⁶⁸ Cfr. *Hom.* 11.1-4 Datema. Vd. inoltre R.S. Nelson, *To Say and to See: Ekphrasis and Vision in Byzantium*, in Id. (ed.), *Visuality before and beyond the Renaissance*, Cambridge 2000, pp. 143-168.

⁴⁶⁹ Da qui nasce l'utilità delle immagini nella pedagogia religiosa, un tema che sarà ripreso da Gregorio Magno e che diverrà norma per l'Occidente, dove continuerà pur sempre ad esercitare un grande influsso il *De doctrina christiana* di S. Agostino, scritto nel quale si prospetta la centralità della Bibbia nella liturgia. Per un primo approccio sull'uso didattico delle immagini cfr. D. Menozzi, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo 1995, pp. 77ss.

⁴⁷⁰ *Hom. in s. quadr. mart.* 19.2 (PG 31, 508D-509A).

⁴⁷¹ Cfr. *De s. Theod.*, Opera X.1, p. 63.5-14. Sull'unione di parola e arti visive nelle *D.* molto utile risulta l'articolo di Agosti¹⁰, pp. 17-32.

⁴⁷² Cfr. Roberts¹; I. Gualandri, *Aspetti dell'ekphrasis in età tardoantica*, in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo* cit., pp. 301-341; Agosti³, pp. 131-151; Gigli¹, pp. 24-26.

⁴⁷³ Cfr. Gigli¹, pp. 58-60; p. 629, nt. 24; Vian *ad D.* 26.501, p. 266. Cfr. inoltre Agosti¹⁰, pp. 26-27, mentre per la figura di Dioniso soggetta a influenza letteraria e immagini artistiche cfr. Miguélez Caveró¹, pp. 558-564.

νήσῳ / στήσατέ μοι Πρωτῆα πολύτροπον, ὄφρα φανείη/ ποικίλον εἶδος ἔχων, ὅτι ποικίλον ὕμνον ἀράσσω⁴⁷⁴.

In verità, poesia ed arti figurative, insieme chiaramente alla tradizione esegetica evangelica, costituiscono l'elaborato intreccio delle complesse ed eleganti trame anche della *P.* Allorché Nonno arriva a tratteggiare alcune scene, non sembra di potersi esimere dal pensare a un influsso delle arti iconografiche. Fin dalla sua apertura, il canto Z testimonia questo stretto rapporto, come dimostrano i vv. 7-8 μεσσοφανῆ δὲ / ἐζόμενον στεφανηδὸν ἐκυκλώσαντο μαθηταί; è il cerchio che si forma quando il Maestro viene interrogato da uditori e astanti, bramosi di sottoporli delle questioni, nuovamente riproposto al v. 104 (Χριστὸν ἐκυκλώσαντο καὶ ἔννεπον ἠδέι μύθῳ). In questa rappresentazione Nonno è tributario dei motivi iconografici paleocristiani, in cui Gesù predicante, depositario di quella dottrina la cui osservanza assicura al credente la salvezza, è attorniato dai discepoli, come avviene nella pittura murale di una volta di arcosolio dell'ipogeo degli Aurelii a Roma del III sec⁴⁷⁵. Tra la fine del III e del IV secolo si possono menzionare gli affreschi della catacomba dei SS. Marcellino e Pietro a Roma, dove il maestro in trono, con la destra levata nel gesto oratorio, siede tra i suoi discepoli oppure la Cripta degli «apostoli piccoli» nella catacomba di S. Domitilla, in cui è presente un Cristo nimbato circondato da Apostoli. L'arte minuta offre alcuni pezzi di rilevante valore. Sul coperchio dell'urnetta argentea di S. Nazaro Maggiore a Milano, che Ambrogio depose con alcune reliquie sotto l'altare della nuova «basilica romana» o «apostolorum», è sbalzata una scena di Cristo tra gli apostoli⁴⁷⁶. Che questa rappresentazione fosse molto in auge nel mondo antico è testimoniato dalla sua presenza nelle decorazioni delle tuniche; Asterio di Amasea, *Hom.* 1.4, pp. 8-9 Datema condanna la moda dei ricchi ornamenti sulle vesti dei cristiani, fra cui elenca, oltre ad alcuni miracoli compiuti da Gesù, anche la sua rappresentazione con i discepoli: ὅσοι δὲ καὶ ὅσαι τῶν πλουτουμένων εὐλαβέστεροι, ἀναλεξάμενοι τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν, τοῖς ὕφανταῖς παρέδωκαν αὐτὸν λέγω τὸν Χριστὸν ἡμῶν μετὰ τῶν μαθητῶν ἀπάντων⁴⁷⁷.

E' proprio la stretta compenetrazione che si verifica a partire dalle prime rappresentazioni figurative tra il miracolo dei pani e l'Ultima Cena a far sì che anche Nonno attualizzi in chiave eucaristica il miracolo, leggendolo alla luce dell'*actio* liturgico-eucaristica (vv. 37-38)⁴⁷⁸. Ciò non stupisce. Per rappresentare l'Ultima Cena, gli artisti dei primi secoli trassero infatti ispirazione dalla moltiplicazione dei pani⁴⁷⁹. Del gesto della *fractio panis* compiuto da Gesù e di cui parlano già le fonti cristiane antiche nel II secolo⁴⁸⁰, troviamo la più antica raffigurazione nella Cappella Greca della catacomba di Santa Priscilla a Roma, dove la Cena Eucaristica ha lo scopo di far rivivere ciò che aveva fatto Gesù, quando in tale solenne momento donò, nel segno del pane e del vino, il suo corpo che stava per essere sacrificato

⁴⁷⁴ «Evocate per me l'immagine di Proteo multiforme, / mentre si unisce alla vostra danza nella vicina isola di Faro, / perché appaia nella varietà dei suoi aspetti, ché un inno variegato voglio intonare» (trad. di Gigli¹); per la lezione ψάουοντα al v. 13 cfr. Gigli¹, pp. 120-121 a cui si rimanda anche per la bibliografia su Proteo. Cfr. inoltre Giraudet, pp. 75-98.

⁴⁷⁵ A. Grabar, *L'arte paleocristiana*, Milano 1967, p. 209, tav. 230; Caprara *ad Δ* 148, pp. 250-251.

⁴⁷⁶ Su tutto ciò cfr. P. Testini, *Osservazioni sull'iconografia del Cristo in trono tra gli apostoli*, in «Rivista dell'Istituto nazionale di archeologia e storia dell'arte» 11-12, 1963, pp. 230-300.

⁴⁷⁷ Cfr. H. Maguire, *Garments Pleasing to God: The Significance of Domestic textile Designs in the Early Byzantine Period*, in «DOP» 44, 1990, pp. 214-224, in part. p. 220.

⁴⁷⁸ Cfr. *supra*, cap. I.1.2. Con questa affermazione non si vuole intendere che l'iconografia abbia spinto Nonno a una simile lettura, ma semplicemente che, accanto alla tradizione letteraria ed esegetica, fonti pur sempre primarie, non si può trascurare anche l'influenza dell'arte, parte attiva e protagonista nel mondo tardoantico.

⁴⁷⁹ Sulla pittura delle catacombe romane cfr. J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe di Roma*, I-II, Freiburg/ Br.-Rome 1903, II (Testo), I, pp. 470-478; 282-303, 506-519; V. Flocchi Nicolai-F. Bisconti-D. Mazzoleni, *Le catacombe cristiane di Roma: origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Roma 1998, pp. 108-113.

⁴⁸⁰ Cfr. C. Vogel, *Symboles Culturels Chrétiens. Les aliments sacrés: poisson et refrigeria*, in *Simboli e Simbologia nell'Alto Medioevo* cit. (cap. I.3), pp. 213-214 e vd. anche commento al v. 38.

come agnello pasquale della nuova alleanza; qui i cinque pesci e le sette ceste rimandano senza dubbio alla moltiplicazione dei pani⁴⁸¹. Nel complesso di S. Callisto sulla volta di una cappella dei sacramenti resta esclusivamente il tripode con un pesce e sette ceste di pane⁴⁸², mentre la scena del cubicolo A3 mostra i tre momenti dell'Eucaristia giunti sino a noi: l'*impositio manuum*, la comunione e il sacrificio d'Abramo, simbolo dell'aspetto sacrificale della Messa. Anche qui su un tripode, chiaro riferimento alla tavola eucaristica, compaiono i due cibi della moltiplicazione, il pane e il pesce⁴⁸³. Che questi alimenti possano prestarsi ad interpretazioni simboliche e neotestamentarie anche nella pittura delle catacombe è testimoniato dai banchetti del cimitero Maggiore, dove gli oggetti del convito (pane e pesce) assumono grandi proporzioni⁴⁸⁴. Fra l'altro il pesce, per sua natura simbolo dell'acqua, non solo è divenuto una delle più antiche metafore per esprimere l'idea di Cristo fonte di acqua viva⁴⁸⁵ ma, poiché le lettere greche della sua parola compongono, come afferma Agostino nel *De civitate Dei* 18.23, l'acrostico «Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore»⁴⁸⁶, è stato adibito fin da subito a simbolo più diffuso e significativo del Cibo Eucaristico. Le più antiche iscrizioni lo testimoniano. Quella di Abercio (vescovo di Gerapoli del 170 d.C.) parla di «un pesce di sorgente grandissimo e puro», che con vino prezioso e pane «viene preso in cibo con gli amici»⁴⁸⁷, mentre in quella di Pettorio del sec. III si menziona per ben cinque volte, in riferimento al cibo eucaristico, del pesce preso «nelle palme delle mani»⁴⁸⁸. L'alta dimensione

⁴⁸¹ Cfr. J. Wilpert, *Fractio panis. Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der Cappella Greca*, Freiburg 1891.

⁴⁸² Cfr. Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni, *Le catacombe cristiane* cit., p. 111, fig. p. 112. All'interno della Cattedrale di Ravenna una scena mostra, insieme alla benedizione del cibo, due apostoli sullo sfondo con le mani alzate in segno di preghiera, mentre su una seconda tavola viene presentata la suddivisione dei pani e la distribuzione di essi agli affamati. Il sigma in basso, ove sono contenuti cinque pani e due pesci, corrisponde al tavolo dell'Ultima Cena. Questa rappresentazione, con alti e bassi, rimarrà in auge per parecchi secoli, come è testimoniato da una tavola salernitana dell'XI secolo in cui la moltiplicazione dei pani è rievocata all'interno dell'Ultima Cena. Nei lavori del XII-XIII sec. sembra si ritrovi con meno frequenza il riferimento ad entrambe le scene. Cfr. G. Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, I-V, Gütersloh 1969², I, p. 175.

⁴⁸³ Cfr. Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni, *Le catacombe cristiane* cit., p. 111, fig. p. 112. L'associazione iconografica dei pani e dei pesci, assai frequente nelle origini del cristianesimo, nonché nelle scene di *refrigerium*, suggerisce di vedere nella loro costante menzione il legame con il pasto eucaristico. Spesso viene raffigurata la Cena del Signore col pesce, su cui vd. B. Bagatti, *L'iconografia della Cena del Signore col pesce* (tavv. 1-8), in «Liber Annuus» 33, 1983, pp. 303-318.

⁴⁸⁴ De Rossi vedeva in queste scene un'allusione narrativa al miracolo dei pani e a quello delle nozze di Cana, cfr. G.B. De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana*, I-III, Roma 1864-1877, II, pp. 244-249.

⁴⁸⁵ Rappresentato frequentemente sulle epigrafi funerarie sino al sec. VI e diffuso successivamente, il pesce fu un elemento decorativo, assai presente anche negli arredi liturgici. Sul simbolismo dell'acqua e del pesce cfr. Daniélou, pp. 53-68.

⁴⁸⁶ Nella catacomba di S. Sebastiano (II-III secolo) una lastra funeraria presenta chiaramente un'ancora accanto ad un pesce, dove l'ancora è simbolo di Cristo Crocifisso e il pesce rappresenta il Salvatore Vivente. Nel linguaggio segnico la lastra esprime il concetto: la salvezza è in Cristo crocifisso e risorto. Questo simbolo - professione di fede nella divinità di Cristo - divenne il segno qualificante dei cristiani che si configuravano (secondo l'immagine di Tertulliano in *De Baptismo I*) come i pesciolini figli dell' IXΘΥΣ celeste, generati dalle onde salutari del battesimo e nutriti dall'Eucaristia.

⁴⁸⁷ «... La fede mi condusse in ogni luogo - e dovunque mi imbandi come alimento il pesce di fonte, grandissimo, puro, che la santa vergine prende - e lo porge agli amici perché si nutrano sempre, avendo un vino gradevole che ci offriva misto (con acqua) insieme al pane...». Per l'iscrizione cfr. DACL I, coll. 66-87 (riproduzione coll. 72-73); F.J. Dölger, *Ichthys. Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit. I. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen*, Rom-Freiburg i. Br., 1910; II-V. *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster-Westfalen, 1922-1943, in part. I, pp. 8-12; 87-112; II, pp. 454-486; V, p. 218; H. Strathmann-Th. Klauser, s.v. *Aberkios*, RAC I, 1950, pp. 12-17.

⁴⁸⁸ «Divina stirpe del pesce celeste, serba un cuore puro; tu che hai ricevuto la vita immortale, tra i mortali, nelle acque sacre, accendi il tuo cuore, amico, nelle acque perenni della munifica sapienza; ricevi l'alimento dolce come il miele del Salvatore dei santi, mangia avido (affamato), tenendo il pesce nelle (tue) mani. (Nutrimi) dunque del pesce, ti prego, Signore salvatore». Per l'iscrizione cfr. DACL I, coll. 3196-3197 (riproduzione s.v. Autun) e XIII, 1938, coll. 2892-2893; F.J. Dölger, *Ichthys* cit., I, pp. 12-15; II, pp. 507-515. Ambedue le iscrizioni sono discusse da C. Vogel, *Symboles Culturels Chrétiens* cit., pp. 234-235.

mistico-teologica assunta dal pesce è stata restituita, con ogni probabilità, anche da Nonno, mediante l'attenzione a questo alimento in ben due versi e con l'iterazione del sostantivo ἰχθύς (vv. 26-27)⁴⁸⁹.

Anche la connessione in chiave eucaristica tra le nozze di Cana e la moltiplicazione dei pani attuata da Nonno e affrontata sul piano esegetico da Ireneo di Lione⁴⁹⁰, trova riscontro nell'arte: ad Alessandria d'Egitto è stata rinvenuta una pittura catacombale, risalente al II secolo, che mostra in stretta continuità narrativa l'episodio delle nozze di Cana e la moltiplicazione dei pani⁴⁹¹, mentre le ceste col pane e le idrie di vino sono raffigurate ai piedi di Cristo, circondato dai 12 Apostoli, nel reliquiario argenteo di S. Nazaro Maggiore a Milano⁴⁹². Accanto a questa interpretazione non poteva mancare anche quella del sacrificio eucaristico. Nel complesso cimiteriale di S. Callisto, nella Cripta di Lucina (cubicolo Y, sec. III), sotto la volta decorata secondo moduli classici, appaiono sulla parete di fondo due pesci, l'uno di fronte all'altro. Recano ciascuno sul dorso un cesto di vimini con cinque pani; all'interno è racchiuso un bicchiere di vino rosso. Il simbolismo eucaristico è esplicito: il pane e il vino consacrati nella Messa diventano ἰχθύς, cioè corpo e sangue di «Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore», di quel Cristo che si offre in cibo ai cristiani come «farmaco di immortalità» per la vita eterna⁴⁹³. Nella lastra policroma del Museo delle Terme sul pane che il 2° e il 4° commensale tengono in mano, è segnato il monogramma costantiniano, per indicare che non si tratta di un semplice pane, ma dei pani benedetti, simboli di Cristo stesso⁴⁹⁴, mentre sopra un sarcofago rinvenuto a Tarragona, il miracolo è accennato da due pani crocesegnati e da quattro pesci⁴⁹⁵. Il mosaico rinvenuto a Taghba nella Chiesa della Moltiplicazione dei pani presso Cafarnaon mostra al centro un cesto di vimini, pieno di pani crocesegnati, e a lato due pesci: è evidente il ricordo della moltiplicazione dei pani unito al futuro sacrificio di Cristo⁴⁹⁶. Fra l'altro, proprio ad Akhmim-Panopoli sono stati rinvenuti numerosi stampi che recano la forma della croce, da imprimere sul pane eucaristico, in memoria del sacrificio di Cristo. Nella pratica liturgico-eucaristica antica il pane benedetto (*prophora*) reca il marchio, la σφραγίς del sacrificio di Gesù⁴⁹⁷. Tutto ciò è stato restituito

⁴⁸⁹ La ripresa di un sostantivo per munirlo di un aggettivo è assai frequente nella resa nonniana e, quasi sempre, l'iterazione si carica di un'intensità teologico-simbolica: A 86-87 ἐνὶ βίβλω, /... θεῶσπιδι βίβλω; B 28-29 ὕδωρ, /... ἀγνὸν ὕδωρ; E 139-140 ὕδασι, /... ὕδασι θεσπεσίοισιν (altre occorrenze in Livrea ad Σ 20, p. 118; Agosti, pp. 509-510; Golega, p. 58; Wójtowicz, p. 155, mentre per le D. vd. Schmiel, pp. 326-334). Per l'importanza svolta dall'ἰχθύς in Nonno cfr. commento v. 27 e più in generale vd. F. Cumont, *Ichthys* in *RE* 9.1, 1914, coll. 844-850; C. Vogel, *Le repas sacré au poisson chez les chrétiens*, in «RechSR» 40, 1966, pp. 1-26; E. Lipinski, *La multiplication des pains*, in «Revue Éclésiastique de Liège» 53, 1967, pp. 298-307; J.-M. van Cangh, *Le thème des poissons dans les récits évangéliques de la multiplication des pains*, in «RBi» 78, 1971, pp. 71-83.

⁴⁹⁰ Cfr. Ireneo, *Haer.* 3.11.5 e commento al v. 35.

⁴⁹¹ Cfr. DACL 13.1, s.v. *pain*, Paris 1937, coll. 447-448; C. Wescher, *Un ipogeo cristiano antichissimo ad Alessandria in Egitto*, in «Buletto di archeologia cristiana» 3, 1865, pp. 57-61; G.B. De Rossi, *I simboli dell'Eucarestia nelle pitture dell'ipogeo scoperto in Alessandria d'Egitto*, in «Buletto di archeologia cristiana» 3, 1865, p. 74.

⁴⁹² Cfr. W. F. Volbach, *Frühchristliche Kunst*, Aufnahme von M. Hirmer, München 1958, Taf. 111 (fine IV secolo) e Livrea¹, p. 236.

⁴⁹³ Cfr. Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni, *Le catacombe cristiane* cit., p. 111, fig. p. 113.

⁴⁹⁴ Cfr. Wilpert, II testo, p. 343, fig. 215.

⁴⁹⁵ Cfr. Wilpert, II testo, p. 308. Vd. inoltre Wilpert, II testo, pp. 307-309.

⁴⁹⁶ Cfr. Schneider¹, pp. 56-58. Cfr. inoltre L.M. Martínez Fazio, *La eucarestia, banquete y sacrificio en la iconografía paleocristiana*, in «Gregorianum» 57, 1976, pp. 459-521. Nel bassorilievo di Roma e in quello di Arles, ai piedi di Cristo, si trovano numerosi corbelli pieni di pani incisi; cfr. DACL 13.1, s.v. *pain*, in part. col. 449, vd. anche figg. pp. 451-452.

⁴⁹⁷ Cfr. DACL 13.1, s.v. *pain*, coll. 447-450; G. Vikan, *Stamps, Bread*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, III, New York-Oxford 1991, p. 1942; Galavaris, pp. 29ss.; M. Sulzberger, *Le Symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers Chrétiens*, in «Byzantion» 2, 1925, pp. 337-348. Del resto, la liturgia è alla base di *Jo.* 6, cfr. E.J. Kilmartin, *Liturgical Influence on John VI*, in «Catholic Biblical Quarterly» 22, 1960,

da Nonno mediante l'immagine del cumulo dei pani che si innalza; come il pane, *corpus Christi*, si eleva in alto, allo stesso modo Cristo sarà innalzato sulla croce per la redenzione degli uomini (v. 47)⁴⁹⁸.

E' ben noto come nell'arte cristiana la componente realistica e quella simbolica si intreccino fra di loro. Le scene di convito, quali appaiono nelle catacombe, sono spesso ambientate in contesti agresti, in un'atmosfera oltremondana di beatitudine che da un lato le proietta in una sede edenica e dall'altro richiama certamente, come un auspicio, la destinazione finale cui anela l'anima del defunto, alleviata dai riti del refrigerio⁴⁹⁹. Per questo non sono luoghi tristi ma decorati con affreschi, mosaici e sculture, quasi a rallegrare i meandri oscuri ed anticipare con le immagini di fiori, uccelli ed alberi la visione del paradiso atteso alla fine dei tempi. Nel caso della moltiplicazione dei pani l'idea di rappresentare i invitati mentre mangiano nella campagna si riscontra già in una miniatura dell'evangelario di Sinope⁵⁰⁰. E' una costante anche dei sarcofagi cristiani antichi, che mostrano sempre il miracolo sotto forma di banchetto, con i commensali disposti attorno allo *stibadium* e spesso sullo sfondo un albero, ad evocare la campagna⁵⁰¹. Su questa falsariga si inserisce anche la versificazione nonniana dove, come già notato in precedenza, oltre al prato erboso (v. 35) fa da scenario al miracolo una folta boscaglia (v. 10) e una radura verdeggiante (v. 48), elementi volti a ricreare un *locus amoenus* per questo festino messianico⁵⁰².

Il miracolo dei pani, con la promessa di una βρῶσις ἢ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον (*Jo.* 6.27), venne assunto per alludere al Cibo Eucaristico anche nella decorazione dei sarcofagi dove mediante episodi biblici era presentata la fede e la speranza in Cristo. Il tipo di rappresentazione più diffusa vede come protagonisti tre figure. Gesù è posto frontalmente tra due apostoli che si inclinano verso di lui, per consegnare i pani e i pesci, da lui benedetti. Nel sarcofago che risale ai tempi di Costantino, conservato presso il Museo Laterano, il miracolo è situato tra quello del vino e quello della resurrezione di Lazzaro; viene mostrato il pane nel canestro e i pesci nel piatto. Altri sei canestri sono posti ai piedi degli apostoli⁵⁰³. C'è anche la possibilità di trovare una composizione con due figure. Un apostolo consegna a Gesù il vassoio con due pesci, che egli benedice e contemporaneamente tocca il pane in uno dei due canestri posti più in basso⁵⁰⁴. Numerose sono le raffigurazioni sui sarcofagi cristiani, che mostrano un inserviente con un piatto di pesci⁵⁰⁵. La presenza del cibo nel vassoio evoca il v. 23 della *P.*: Ἀνδρείας βασιλῆτι χέων φερέδειπνον ἰωήν. Fra l'altro, in quell'ipogeo ad Alessandria d'Egitto, menzionato sopra⁵⁰⁶, nella raffigurazione del miracolo dei pani Andrea è presentato proprio mentre si dirige verso Cristo con in mano un vassoio, sul quale sono disposti i pani e i pesci; è vero che in Nonno il composto φερέδειπνος è riferito alla voce, ma se pensiamo a queste scene il composto nonniano sembra tingersi di una precisa connotazione: Andrea è colui che di fatto procura il cibo, permettendo la realizzazione del miracolo, e che lo consegna a Cristo.

pp. 183-191; S.S. Smalley, *Liturgy and Sacrament in the Fourth Gospel*, in «Evangelical Quarterly» 29, 1957, pp. 159-170.

⁴⁹⁸ Cfr. commento *ad locum*.

⁴⁹⁹ Cfr. Flocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni, *Le catacombe cristiane* cit., pp. 110-111.

⁵⁰⁰ Cfr. DACL 13.1, s.v. *pain*, col. 447.

⁵⁰¹ Cfr. le otto tavole riproposte da Wilpert, *II tavole*, p. CCLV. Interessanti sono due frammenti priscilliani: il primo frammento, più piccolo, raffigura un servo che attizza il fuoco, mentre la composizione più grande mostra sullo sfondo una tenda e un tronco d'albero, che fanno da scenario ad un vero e proprio banchetto con tavola imbandita e pani crocesegnati. Cfr. Wilpert, *II testo*, pp. 343-347.

⁵⁰² Cfr. *supra*, cap. I.1.

⁵⁰³ Cfr. Schiller, *Ikonographie* cit., I, p. 174.

⁵⁰⁴ Ad esempio nel sarcofago nr 152 del Museo Laterano a Roma. Vd. Schiller, *Ikonographie* cit., I, p. 174; DACL 13.1, s.v. *pain*, coll. 451-454.

⁵⁰⁵ Cfr. Wilpert, *II tavole*, p. CCLV, figg. 1, 3, 6.

⁵⁰⁶ Cfr. p.

Accanto al pane e ai pesci, i canestri costituiscono il segno tangibile della moltiplicazione e sono sempre presenti nelle rappresentazioni artistiche, a tal punto da compendiare alcune volte la scena stessa del miracolo, come risulta dalla lastra di Velletri, dove le ceste sono le uniche protagoniste⁵⁰⁷; esse hanno catturato anche l'attenzione del parafraste e diventano μάρτυρες della χύσις divina, giacché non solo dai cinque pani si è potuto sfamare tutta la folla sopraggiunta, ma addirittura dai λείψονα sono state riempite dodici ceste molto capienti (vv. 51-52).

La letteratura tardoantica mostra una particolare attenzione per la visione e lo sguardo⁵⁰⁸; una notazione di P. Brown coglie l'essenza e l'anima della visione nel mondo tardoantico, in quanto «tutto il vigore è negli occhi. Gli occhi fiammeggiano verso di noi, rivelando una vita interiore nascosta dentro un pesante involucro di carne»⁵⁰⁹. E la poesia non si esime dal cogliere tale intensità dello sguardo⁵¹⁰. L'autore della *Visio Dorothei* presenta al lettore l'ira di Cristo verso il peccatore Doroteo, attraverso la ripresa di espressioni omeriche atte ad esprimere il furore igneo dello sguardo (PBodmer 29) 137-140:

ὦρσε μένος] δ' ἄσβεστον, ἐπὶ βλεφάροις κέχυτ' ἀχλὺς
ἀ[χνυμένου], μένεος δὲ μέγα φρένες ἀμφὶ μέλαιναι
π[ίμπλ]αντ' [ῥ]οσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι εἴκτην,
αἴθρων] δ' ὥστε λέων.

Le *D.* sono l'espressione e il trionfo dello sguardo e della reazione di chi contempla, che scaturisce quasi sempre nello stupore. Fra i molteplici passi si possono citare *D.* 3.131ss., dove Cadmo si lascia travolgere dal fascino del palazzo di Armonia, una lunga descrizione che accanto all'attenzione per il vedere, testimonia anche l'amore per i colori e per le parti architettoniche, elementi importanti al fine di ricreare nella mente del lettore quanto il poeta descrive⁵¹¹: καὶ δόμον ἐσκοπίαζεν ἀλήμονι Κάδμος ὀπωπῆ, / Ἡφαίστου σοφὸν ἔργον, ὃν Ἥλεκτρη ποτὲ νόμφη / ἐργοπόνος Λήμνοιο Μυριναίη κάμε τέχνη; 18.89-92 in cui Dioniso contempla i mosaici del palazzo di Stafilo⁵¹², senza essere in grado di distogliere lo sguardo, tanto lo affascinano: ὁ δὲ βραδυπειθεὶ ταρσῶ / πλαζομένην ἐλικηδὸν ἐὴν ἐτίταινεν ὀπωπῆν / καὶ θεὸς ἀστερόεσσιν ἐθάμβεεν ἦνοπι κόσμῳ / ξεινοδόκου βασιλῆος ἰδὼν χρυσήλατον αὐλήν e un analogo stupore lo coglie, allorché ammira le strade di Tiro, lastricate di marmi e mosaici: 40.353-355 ὡς εἰπὼν παράμειβε δι' ἄστεος ὄμμα τιταίνων / καὶ οἱ ὀπιπεύοντι λιθογλώχινες ἀγυαὶ / μαρμαρυγὴν ἀνέφαινον ἀμοιβαίοιο μετάλλου.

La stessa predilezione per lo sguardo anima la *P.* Già Agosti ha dimostrato come questo concetto caratterizzi in buona parte la trama del miracolo del paralitico nel canto E e riguardi

⁵⁰⁷ Cfr. Wilpert, II testo, p. 308.

⁵⁰⁸ L'attenzione del *vedere* è un aspetto tipico dell'età tardoantica, sia greca sia latina, sulla cui importanza nell'*ekphrasis* vd. Gualandri, *Aspetti dell'ekphrasis in età tardoantica* cit. (cap. I.6), pp. 301-341; Roberts¹, pp. 74ss.; J.L. Charlet, *Aesthetic Trends in Late Latin Poetry* (325-410), in «Philologus» 132, 1988, pp. 74-85.

⁵⁰⁹ Cfr. P. Brown, *Il mondo tardo antico*, tr. it., Torino 1974, p. 59. Si può vedere inoltre V. Neri, *La bellezza del corpo nella società tardoantica. Rappresentazioni visive e valutazioni estetiche tra cultura classica e cristianesimo*, Bologna 2004, pp. 66-68; pp. 150-151.

⁵¹⁰ J. Onians, *Abstraction and Imagination in Late Antiquity*, in «ArtHist» 3, 1980, pp. 1-24 ritiene che gli scrittori tardoantichi, grazie anche al notevole ruolo svolto dalla retorica, erano più in grado dei loro predecessori di «vedere» e cita come esempio la descrizione che Paolo Silenziario fa del 'paesaggio' formato dai marmi dell'ambone di S. Sofia (*Amb.* 224-240; cfr. *S. Soph.* 617-646).

⁵¹¹ Cfr. 3.135 χάλκεος, 139 λευκάδι γύψω, 151 καρπὸς ἐρευθίων ἐπεθήλεεν οἴνοπι καρπῶ, 170 χρύσεος, 175-176 ἀργυρέω κυνὶ γείτων / χρύσεος. Per parti di costruzioni cfr. 3.126 κίοσιν ὑψωθεῖσα, 135 οὐδὸς, 139 νῶτα. Per le piante cfr. 3.147 δαίφνη, 148 μύρσινα φύλλα... εὐπετάλου κυπαρίσσου, 150 συκῆς... ῥοίης. Sull'unione di colori e visione nelle *D.* cfr. Miguélez Caverio, pp. 135-138.

⁵¹² Vd. inoltre R. Faber, *The Description of Staphylos' Palace (Dionysiaca 18.69-86) and the Principle of Poikilia*, in «Philologus» 148.2, 2004, pp. 245-254.

anche altri punti della *P.*⁵¹³. Il vedere-credere, peculiarità del quarto vangelo⁵¹⁴, è un *Leitmotiv* che attraversa ugualmente il canto *Z* e si associa anche qui al credere. La folla inizia a seguire Cristo, perché ha visto i prodigi da Lui compiuti (v. 4 θαύματα παπταίνοντες) e anche dopo, nonostante abbia assistito al prodigio e abbia osservato con i propri occhi i miracoli compiuti, la scintilla della fede non si è accesa: vv. 109-111 οἶδα, τί μαστεύοντες ἰκάνετε· νουσαλέων γὰρ / οὐ διὰ θαύματα κείνα, τάπερ κάμον ἡθάδι μύθῳ / ὀππόσα θηήσασθε. Attraverso il miracolo dei pani Gesù si è manifestato agli occhi dei Giudei. «Perciò il loro ἑωρακέναι indica assai più che un semplice vedere umano, esso esprime che nell'uomo che moltiplica i pani vi è la presenza del mistero di salvezza di Dio loro offerto e insieme che il loro vedere è stato invitato a prendere coscienza di questo mistero allo scopo di aderirvi»⁵¹⁵. Tuttavia, anche nella *P.* i Giudei restano increduli e, se proprio devono credere a Gesù, esigono chiaramente un segno visibile e celeste; ne sono testimoni ma non vi prestano fede, come non risparmia di sottolineare il Cristo nonniano (vv. 148-149). La condanna del loro atteggiamento traspare dalla recriminazione finale dei vv. 190-192: dal momento che non prestano fede ai quei σημεῖα che chiedono con insistenza, ma a cui non credono, cosa faranno quando vedranno il Figlio tornare là da dove è venuto, ossia dal cielo? Diverso è l'atteggiamento del credente; colui che volge uno sguardo benevolo verso il Figlio di Dio (v. 160), ossia crede in lui, avrà la vita eterna. Del resto, l'importanza soteriologica del *vedere* è precisata anche altrove: cfr. Δ 131-132 Χριστὸς ὁ σοὶ λαλέων αὐτὸς πέλον· ἀγγιφανῆ δὲ / ὄμμασι παπταίνεις με⁵¹⁶ e in M 179-80 ἀνδρομέησιν ὀπωπαῖς / πᾶς ἐμὲ παπταίνων καὶ ἐμὸν γενετήρα δοκεύει; per converso, coloro che non guardano verso la Luce vivono nella cecità: cfr. I 177ss. ὄφρα καὶ αὐτοὶ / οἱ πάρος οὐχ ὀρόωντες ἀθηήτου φάος ἡοῦς / τυφλοὶ ἀναβλέψωσιν ἐσαθρήσαντες ὀπωπαῖς, / ὄξυφαεῖς δὲ γένοιντο λιπαυγέες. Il tema del vedere al fine di credere affiorerà in modo profondo nell'episodio di Lazzaro, svelando la sua centralità anche nell'ottica nonniana: Λ 50-53 (~ *Jo.* 11.15) χαίρω δὲ δι' ὑμέας, ὡς ἐνὶ χώρῳ / οὐ γενόμεν, ὅτε κείνος ὀμίλει γείτονι πότμῳ, / ὄφρα κε πίστιν ἔχοιτε νέκυν μετὰ πότμον ὀδίτην / δερκόμενοι ζῶοντα.

⁵¹³ Cfr. Agosti, pp. 167-168. Nella nt. 33 a pag. 168 lo studioso ricorda che il gusto per la visione porta il poeta nella *P.* ad espressioni non presenti nel modello evangelico, come Δ 31 οὐρανὸν ἰπεύουσιν ἰδὼν ἐπιδῶριον ὄρη (scil. ἐσμὸς ἑταίρων), ο Β 76 πολλὸν ἐσμὸν ὄπωπε φιλέμπορον, dove Gesù vede i mercanti nel Tempio (cfr. *Jo.* 2.14). Particolarmente ricorrente è la simbologia del *vedere* nell'episodio di Lazzaro: Λ 10 ἴδον (sorelle di Lazzaro lo vedono), 53 δερκόμενοι (discepoli), 125 ἀθρήσαντες, 180 (Lazzaro rivede la luce). Vd. anche Newbold³.

⁵¹⁴ In Giovanni si rilevano quattro diversi verbi per esprimere un particolare modo di vedere. Il primo verbo è βλέπειν, «scorgere». Lo troviamo nelle prime pagine del Vangelo quando il Battista scorge Gesù (*Jo.* 1.29). Il secondo verbo, usato più spesso nel vangelo, è θεωρεῖν, che descrive lo sguardo attento, osservatore; non a caso è applicato da Giovanni nei riguardi di chi vede i segni che Gesù fa (*Jo.* 2.23). Il terzo verbo è θεᾶσθαι, che indica il contemplare, lo sguardo stupito di fronte a ciò che si vede e che in qualche modo appare come già conquistato. Quando è applicato alla maniera con cui i discepoli guardano Gesù, indica il loro vedere oltre la sua umanità, per considerare già la gloria della divinità. Il Prologo giovanneo offre un chiaro esempio: «Abbiamo contemplato la sua gloria, la gloria dell'unigenito, venuto da presso il Padre» (*Jo.* 1.14). Il quarto verbo è il più comune dal punto di vista lessicale, ma è anche il più denso di significato; si tratta del verbo ὁράω, «vedere», usato però al perfetto: ἑώρακα. È il verbo di chi ha visto e ne dà testimonianza, perché ne conserva memoria. L'espressione implica l'aver visto e compreso, indica quel vedere simbolico che, di fronte a un fatto, è capace di suscitare altri eventi, in modo da arrivare a quella comprensione capace di trasformare la vita (*Jo.* 14.9). Sull'argomento cfr. G.L. Philips, *Faith and Vision in the Fourth Gospel*, in F.L. Cross (ed.), *Studies in the Fourth Gospel*, London 1957, pp. 84ss.; O. Cullmann, *Eiden kai episteusen. La vie de Jésus objet de la vue et de la foi d'après le quatrième évangile*, in O. Cullmann-P. H. Menoud (edd.), *Aux sources de la Tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel*, Neuchâtel 1950, pp. 52-61.

⁵¹⁵ Cfr. C. Traets, *Voir Jésus et le Père en lui selon l'évangile de Saint Jean*, Roma 1967, p. 85.

⁵¹⁶ Cfr. Caprara *ad locum*, pp. 239-240. Vd. inoltre commento al v. 149.

L'attenzione alla visualità porta ad un notevole utilizzo di immagini ed espressioni legate al movimento, soprattutto nelle scene di danza e di pantomimo⁵¹⁷, a tal punto da far parlare di «epica della gestualità»⁵¹⁸. Di recente Newbold ha proposto l'idea di un «gestural style» nonniano, in quanto il poeta nelle *D.* avrebbe una predilezione per la «body adaptation», cioè per la descrizione di movimenti che modificano lo stato del corpo⁵¹⁹, come si può vedere in *D.* 5.104-107, dove Polinnia si esibisce in una danza nel corso dei festeggiamenti per le nozze di Cadmo e Armonia: καὶ παλάμας ἐλέλιζε Πολύμνια, μάϊα χορείης, / μιμηλὴν δ' ἐχάραξεν ἀναυδέος εἰκόνα φωνῆς, / φθεγγομένη παλάμησι σοφὸν τύπον ἔμφορον σιγῆ / ὄμματα δινεύουσα e nel lungo passo di *D.* 19.198-204 e 216-219 in cui Marone con l'arte multiforme delle dita tesse e dipinge i miti antichi: ὡς εἰπὼν ἐχόρευε Μάρων ἐλικώδει ταρσῶ, / δεξιὸν ἐκ λαιοῖο μετήλυδα ταρσὸν ἀμείβων, / σιγὴν ποικιλόμυθον ἀναυδέι χειρὶ χαράσσων / ὀφθαλμοὺς δ' ἐλέλιζεν ἀλήμονας, εἰκόνα μύθων, / νεύματι τεχνήεντι νοήμονα ρυθμὸν ὑφαίνων / καὶ κεφαλὴν ἐτίνασσε καὶ ἤθελε βόστρυχα σείειν, / εἰ μὴ γυμνὰ μέτωπα λιπότριχος εἶχε καρήνου [...] ἐς Σατύρους δ' ὀρόων Γανυμήδεος ἔγραφε μορφήν / χερσὶν ἀφωνήτοισι, καὶ ὀππότε δέρκετο Βάκχας, / Ἥβην χρυσοπέδιλον ἐχέφρονι δείκνυε σιγῆ. / Τοῖα Μάρων ἐχάρασσε πολύτροπα δάκτυλα πάλλων⁵²⁰. L'amore nonniano per la gestualità, assai presente nelle *D.*, si riscontra anche nella *P.*, all'interno della quale descrizioni di gesti della mano, assolutamente indipendenti dal testo evangelico, ricorrono in diversi punti del poema⁵²¹: si possono menzionare A 104-105 (Giovanni Battista) Ἰησοῦν ἐνόησε καὶ ἀγκικέλευθον ἰόντα / δάκτυλον ὀρθώσας ἐπεδείκνυε μάρτυρι λαῶ, 198-199 Ναθαναήλ δ' ὀλόλυξεν ἔχων ταχυπειθέα βουλήν / θαύματι πιστὰ μέτωπα θεουδέι χειρὶ πατάξας; Δ 130 δάκτυλον αὐτοβόητον ἀναυδέι ρὶνὶ πελάσσας, νν. 149-150 κινυμένης δὲ / χειρὸς ἀφωνήτοιο νοήμονι μάρτυρι σιγῆ in riferimento al silenzio eloquente⁵²², mentre in Σ 92 il sacerdote Anna interroga Gesù carezzandosi la barba, ἐθήμονι χειρὸς ἐρωῆ.

E' significativo che nel canto Z movimento e iconografia si fondano insieme in quei versi dalla notevole portata teologica, poiché rimandano alla celebrazione dell'Eucarestia. Il gesto, come negli altri casi, viene descritto nei minimi particolari e con un'attenzione anche formale; lo rivela al v. 38 la posizione incipitaria di ἔκλασε, verbo della *fractio panis*. Ciò dipende dalla volontà di ritrarre Cristo nell'azione tipica del rito eucaristico, in modo che la

⁵¹⁷ Cfr. Gigli⁶, pp. 150-154; Gerbeau, pp. 85-100; J. Miller, *Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity*, Toronto-Buffalo-London 1986, pp. 278-279; pp. 310-312. Nella sua introduzione Livrea¹, pp. 61-64 ha sfruttato questo elemento nella ricostruzione biografica di Nonno in merito alla conversione della danzatrice Pelagia.

⁵¹⁸ Cfr. G.F. Gianotti, *Forme di consumo teatrale: mimo e spettacoli affini*, in O. Pecere-A. Stramaglia (edd.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino 1996, p. 283. Cfr. inoltre Preller, p. 65; Golega, pp. 120-121; Gigli⁶, p. 88, nt. 33; Accorinti, p. 185; Agosti, pp. 124-126.

⁵¹⁹ Cfr. Newbold, pp. 271-283, in part. p. 279. Nella sua indagine statistica riscontra, non solo la superiore percentuale di questo stile in Nonno, quasi il doppio rispetto a Quinto Smirneo, ma anche una notevole preferenza per la «body adaptation» (41%), che comprende in modo speciale la metamorfosi e la danza, quasi assente in Quinto. Vd. inoltre Miguélez-Cavero².

⁵²⁰ «Così parlato, Marone danza con passo vorticante, / cambiando, in successione, l'appoggio, ora sulla destra, ora sulla sinistra, / mentre con una mano muta incide nell'aria un silenzio abbondante di parole. / Fa vagare gli occhi a imitazione di un racconto, / tessendo con artistico moto della testa un ritmo eloquente: / muove il capo e vorrebbe scuotere i riccioli / se, calvo com'è, non avesse nuda la fronte [...] guarda i Satiri ed ecco che con le mani, senza parole, / raffigura Ganimede; quando invece osserva le Baccanti / rappresenta, con un silenzio che si fa capire, Ebe dagli aurei calzari. / E' questo che Marone figura con moto molteplice delle dita» (trad. di Gonnelli, pp. 389-391). Per il *topos* delle mani parlanti, principalmente nel pantomimo, cfr. C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890 (= Hildesheim-New York 1970), mentre sui gesti della mano e il pantomimo cfr. O. Weinreich, *Epigrammstudien I: Epigramm und Pantomimus*, «Sitz. Heidelberg Ak. Wiss.» 1948, pp. 140ss.

⁵²¹ Già Golega, p. 120 aveva osservato che «zur dramatischen Steigerung werden Gebärden und Bewegungen über den Text des Evangeliums hinaus ausgemalt».

⁵²² Cfr. Caprara, pp. 28-34 e per le *D.* Gigli⁶, pp. 107ss.

moltiplicazione dei pani preluda ad un *mysterium* più grande. Il tono è sacrale, si insiste sulla santità delle mani del Cristo secondo un uso già documentato in Egitto nel Papiro della J.R. Library⁵²³, nel Frammento F Hyvernat⁵²⁴ e nell'Anafora del Santo Evangelista Marco⁵²⁵. E' chiaro come Nonno in questo caso sia tributario, oltre che della tradizione letteraria e liturgica⁵²⁶, anche dell'iconografia sulla mano divina, segno visibile di quella δὲνναμις ὀρόρατος che rende possibile ciò che agli uomini è precluso. Gli esempi iconografici adducibili per la mano divina sono molti, già a partire dalla stessa arte pagana di età imperiale, come dimostrano le cosiddette «mani di Sabazio», raffigurate «tribus digitis porrectis»⁵²⁷. Il retore Eunapio racconta che un prefetto romano, di origine persiana, fece rappresentare le vittorie dell'esercito romano sui barbari, contro i quali era diretta una mano sporgente dalle nuvole con accanto un'iscrizione: θεοῦ χειρὲ ἐλαύνουσα τοὺς βαρβάρους⁵²⁸. Negli affreschi della Sinagoga di Dura Europos la mano divina compare sulle pareti in ben cinque scene: nel sacrificio di Abramo, nel passaggio del Mar Rosso, sopra il roveto di Mosè, nella resurrezione del figlio della vedova e nella visione di Ezechiele delle ossa aride⁵²⁹. Poiché Dio è un dio di azione, non può non avere un simbolo più significativo atto a rappresentarlo, quale l'organo dell'attività e della forza, la mano, elemento agente e attivo a partire dalla stessa creazione, «opera manuum suarum»⁵³⁰.

Bisogna ricordare che la scultura e l'iconografia cristiana, allorché raffigurano il momento della moltiplicazione dei pani, ritraggono Cristo sempre nell'atto della benedizione in conformità al racconto dei sinottici (*Mt.* 14.19; *Mc.* 6.41; *Lc.* 9.16); pertanto Egli posa la mano destra sui pani, raccolti in una cesta, e la sinistra sui pesci, come ad esempio si vede nella miniatura dell'evangelario di Sinope⁵³¹. La mano è quella parte visibile del corpo che permette l'attuazione del miracolo. Inoltre, l'iconografia della mano svolge un ruolo centrale anche nell'Eucarestia, vero cibo della vita dell'anima e creata dall'onnipotenza divina. Acquistano allora un senso preciso le mani divine raffigurate sugli altari e sugli oggetti di culto, che immediatamente servono al convito eucaristico, in modo particolare sulle patene. Nel duomo di Paderborn la mano divina è diretta verso il vescovo Meinwerk, che alza il calice, ed una seconda verso il vescovo Enrico, che sta incensando le offerte sull'altare; la prima scena è accompagnata dall'iscrizione «Calicem salutaris accipiam et nomen Dñi

⁵²³ Cfr. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri* cit., pp. 25-28.

⁵²⁴ Cfr. H. Hyvernat, *Fragmente der altkoptischen Liturgie*, in «Röm. Quart.» 1, 1888, pp. 330-345.

⁵²⁵ Cfr. G. Maestri, *Un contributo alla conoscenza dell'antica liturgia egiziana: studio dell'Anafora del Santo Evangelista Matteo*, in *Memoria Sanctorum Venerantes. Miscellanea in onore di Monsignor V. Saxer*, Città del Vaticano 1992, pp. 525-537.

⁵²⁶ Cfr. commento al v. 38.

⁵²⁷ Cfr. H.P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo 1953, pp. 187ss. che le interpreta come espressione del discorso, contro G. Ristow, *Zur Eschatologie auf Denkmälern auf synkretistisch-orientalischer Mysterienkulte in Köln*, in «Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte» 9, 1967-68, p. 109. Cfr. inoltre H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin 1930, p. 114; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929, tav. 15.2. La mano divina sarà presente nelle scene di incoronazione, o dell'apoteosi di Costantino, per approdare nell'arte bizantina alla χειροφάνια, della quale i primi esempi si trovano in S. Vitale a Ravenna, con il Sacrificio di Isacco e Mosè davanti al roveto ardente. Uno studio accurato sulla presenza della mano divina nell'iconografia e anche nella letteratura è offerto da M. Kirigin, *La mano divina nell'iconografia divina*, Città del Vaticano 1976. Cfr. inoltre A. Grabar, *L'arte paleocristiana*, Milano 1967, figg. 214, 217; V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1966, fig. 57 e il quadro ripercorso brevemente da Caprara, pp. 35-36.

⁵²⁸ Cfr. Eunap., *fr. hist.* 78 (ed. Müller, vol. IV, p. 49).

⁵²⁹ Le raffigurazioni sono riprodotte e descritte in modo esauriente da R. Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Doura-Europos 245-256 après J.-C.*, Roma 1939; C.H. Kraeling, *The exavations at Dura-Europos*, New Haven 1956. Cfr. inoltre C. Hopkins, *The Discovery of Dura-Europos*, New Haven-London 1979; K. Weitzmann-H.O. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Washington DC 1990; G. Wodtke, *Malereien der Synagoge in Dura und ihre Parallelen in der christlichen Kunst*, in «ZNW» 34, 1935, pp. 51-62; Kirigin, *La mano divina* cit., pp. 52-55.

⁵³⁰ Cfr. Kirigin, *La mano divina* cit., pp. 58-59.

⁵³¹ Cfr. DACL 13.1, s.v. *pain*, fig. 9370, coll. 455-456.

invocabo» (*Ps.* 115.2) e l'altra «dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo» (*Ps.* 140.2). Non c'è dubbio che in S. Vitale a Ravenna l'altare, sul quale sta il calice con due pani e accanto compaiono Abele e Melchisedec con le loro offerte, rappresenti l'altare eucaristico, ma la presenza anche della mano divina, che in un grande nimbo è raffigurata sopra di esso, colta nel gesto di chi parla o benedice (I, II, V dito stesi), doveva istituire nella mente dell'artista, e poi nell'occhio del fedele, un certo rapporto con l'Eucarestia⁵³².

Proprio il movimento, colto nei suoi vari aspetti, è una peculiarità che inaugura fin da subito il canto Z; esso si apre con la traversata di Gesù al di là del mare di Tiberiade, al fine di compiere il miracolo dei pani e dei pesci. Al termine del prodigio, i discepoli decidono di prendere una barca e di partire alla volta di Cafarnao. Tutta la scena è restituita dal poeta attraverso verbi che sottolineano il movimento. I discepoli corrono verso la riva del mare (v. 63 ἐπερρώνοντο) e dopo essere saliti sulla barca navigano in direzione di Cafarnao (v. 65 ἐπορθμεύοντο). Scoppiata la tempesta, devono lottare contro i flutti marini; così al loro movimento si unisce quello di Cristo: mentre essi sono raffigurati nell'atto di frangere le onde con i remi (v. 72 ὕδωρ ἐχάρασσον), Gesù cammina sulle acque (vv. 75-76). Anche la sezione riguardante il loro approdo a Cafarnao è animata dal movimento⁵³³, perché è grazie ad un θεοδινῆς παλμός (v. 81) che la nave giunge al porto, una notazione volta ad evidenziare la rapidità con cui essa vi perviene, nonostante l'ampia distanza (v. 83 τηλεπόροις λιμένεσσιν). La folla stessa dei miracolati, mossa da *curiositas*, viene tratteggiata con sfumature che evidenziano il suo spostarsi dalle città per seguire Cristo. All'iniziale espressione συνεσσεύοντο δὲ λαοί (v. 3), inserita per sottolineare il precipitarsi di un numeroso gruppo di gente, segue un preciso riferimento all'avvicinarsi di questo popolo in marcia (v. 12 ἔδρακεν ἀγκικέλευθον ἐπήλυδα λαὸν ὀδίτην), per giungere infine al composto stuolo di gente che, dopo l'avvenuto miracolo della moltiplicazione, si dirige verso Cristo con l'intento di eleggerlo re (v. 59). Sullo stesso piano si collocano i numerosi spostamenti che vedono protagonista la folla, una volta avvenuto il miracolo sulle acque. Dopo la staticità iniziale di cui è investita (vv. 86-87 λαὸς ἐυκροκάλοιο πέρην ἀντώπιδος ἄλμης / ἰστάμενος), non appena essa scorge la presenza di una barca ἀνέκπλοος, è animata dal desiderio di trovare Cristo e compie una serie di *peregrinationes* prima di giungere a Cafarnao. Tutto il brano è parafrasato dal poeta mediante verbi che riconducono all'ambito del movimento e che in qualche modo aspirano a restituire questo desiderio di ricerca affannosa della persona di Cristo, un movimento accresciuto dalla presenza delle navi e dall'immagine dei remi che sotto i loro colpi fanno spumeggiare il mare⁵³⁴: 94ss. ἄλλας νῆας ἐλόντες, ὄπη Τιβερηίδες ἄκται, / πόντον ἐπεσσεύοντο καὶ ἤλυθον ἐγγύθι χώρου / λαὸς ὄπη νήριθος ἐπ' εὐχόρτοιο τραπέζης / θέσκελον ἦσθιεν ἄρτον, ὃν ἔκλασεν ἀμβροσίη χεὶρ / Χριστοῦ παμμεδέοντι χάριν γενετῆρι διδόντος. / καὶ μὴ Χριστὸν ἄνακτα φερέσβιον, οὐδὲ μαθητὰς / ἐσπομένους εὐρόντες ἀμοιβαίων ἐπὶ νηῶν / πόντιον ἀφροκόμοισιν ὕδωρ λεύκαινον ἐρετμοῖς / ἄστν Καφαρναοῦ μετανεύμενοι. Questa concitata azione si ripercuote anche su oggetti inanimati, in particolare sulle barche, che nella riscrittura nonniana sono investite di quella funzione di cocchio marino, di cui sono portatrici fin dall'antichità omerica: vv. 90ss.: εἰ μὴ νηὺς μία μόνον ἀνέκπλοος ὅττι καὶ αὐτὸς / οὐ τότε ποντοπόροιο μιῆς ἐπὶ νηὸς Ἰησοῦς / ἀγκιθέοις ἐτάροισι συνέπλεεν, ἀλλ'ὅτι μόνον / γαῖαν ἐς ἀντικέλευθον ἐναυτίλλοντο μαθηταί. Accanto all'impiego di verbi indicanti la navigazione (συνέπλεεν-ἐναυτίλλοντο), la sola barca rimasta svolge il ruolo di μάρτυς dell'avvenuto secondo miracolo: la camminata di Cristo sulle acque. Alla staticità di quest'unica nave che non ha solcato il mare, si contrappone il movimento di quella ποντοπόρος, da identificare con la νηὶ

⁵³² Cfr. Kirigin, *La mano divina* cit., pp. 103-104.

⁵³³ Cfr. vv. 70ss. e in particolare vv. 81-83.

⁵³⁴ Dopo δολιχοῖς ... ἐρετμοῖς (v. 72), a cui si contrapponeva νόσφιν ἐρετμῶν (v. 82), il poeta richiama per la terza volta l'immagine dei remi, questa volta impiegati dalla folla miracolata per dirigersi a Cafarnao (vv. 101-102).

πολυκλήιδι del v. 2, con cui Gesù era giunto al di là del mare di Tiberiade e utilizzata in seguito dai discepoli. Del resto già ai vv. 64-65 la nave, allorché era definita ἀλίδρομον, ἄρμα θαλάσσης, anticipava da un lato il contrasto con il successivo ἀνέκπλοος (v. 90) e dall'altro lato l'idea del mare divenuto un sentiero praticabile nel miracolo della traversata sulle acque di Cristo (v. 76).

De Stefani ha notato che «i personaggi nonniani sono caratterizzati dalla fretta»⁵³⁵. Oltre alla folla che segue Cristo⁵³⁶, anche nella scena della tempesta Nonno non si esime dall'inserire, indipendentemente dalla *Vortlage*, il riferimento alla velocità di Cristo sulle acque. Al v. 76 viene infatti presentato come un veloce viaggiatore, mentre la stessa portata teologica dell'uso assoluto di ἐγὼ εἰμι viene ampliata tramite la notazione del correre sul mare al v. 79: Χριστὸς ἐγὼ ταχύγουνος ὁδοιπόρος εἰμι θαλάσσης. Caratteristica propria di alcune divinità omeriche (Apollo, Iris), la rapidità è una peculiarità anche del Cristo nonniano: cfr. E 37 λυσιπῶνα ταχυεργὸς ἄναξ ἰήσατο μύθῳ⁵³⁷; H 127 καὶ ταχὺς ἴζομαι ἀῦθις ἐμῷ πέμψαντι τοκῆι; Λ 131 ἐπειγομένῳ δὲ πεδίλῳ (Cristo); M 68-69 (il Messia) ἠνίδε ποικιλόδωρος ἄναξ τεὸς εἰς σὲ περήσει / πῶλον ἔχων ταχύγουνον ὀπηδεύοντα τεκούση; N 18 Ἰησοῦς ταχυεργὸς ἀνίστατο⁵³⁸. Il movimento, inoltre, costituisce il nervo centrale della discesa dall'ἄνω verso il basso del Figlio di Dio, tema fondamentale del discorso di Cafarnao, incentrato sulla contrapposizione della manna data da Mosè, la quale secondo il popolo dei Giudei era il vero pane disceso dal cielo (LXX Ps. 77.24)⁵³⁹ e il vero ἄρτος di Dio, quello che discende dal cielo (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) e dà la vita al mondo intero, un concetto parafrasato con grande abilità esegetica da Nonno: vv. 135-137 οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον ἐτήτυμον ἄρτον ὀπάσσει. / οὗτος γὰρ πέλεν ἄρτος, ὃς οὐρανόθεν καταβαίνων / ζῶην πασιμέλουσαν ὄλω δωρήσατο κόσμῳ⁵⁴⁰. Nonno sottolinea la centralità della discesa dal cielo; l'οὐρανός, indicando il luogo di origine di Gesù donde egli viene e anche il suo punto di arrivo dove egli va, rappresenta il *locus* divino da cui tutto trae origine. Se Dio Padre è colui che invia il Figlio (ὁ πέμψας)⁵⁴¹, al suo invio fa seguito la discesa del Figlio per compiere la volontà di Dio Padre. Anche in questo caso, per il tema della discesa dal cielo in rapporto alla volontà Padre-Figlio, il Panopolitano ha conservato l'idea di movimento (venire, discendere dal cielo), già presente nel *Wortlaut* giovanneo: vv. 153-154 οὐ γὰρ ἐέλωρ / ἦλυθον οὐρανόθεν τελέων ἐμόν, ἀλλὰ τοκῆος ~ Jo. 6.38 ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με⁵⁴².

Giovanni conferisce al movimento anche una valenza fideistica, giacché andare verso Cristo, espressione frequente nel suo vangelo, equivale a credere in lui. Nella prima sezione del discorso di Cafarnao, al pari del quarto evangelista, anche Nonno rispetta l'uso di una terminologia «dinamica»⁵⁴³, restituita anche per mezzo della preposizione εἰς⁵⁴⁴: Jo. 6.35 ὁ

⁵³⁵ Cfr. De Stefani *ad* A 80, p. 162.

⁵³⁶ Cfr. commento ai vv. 3 e 79. Sulla stessa linea si colloca l'ordine impartito da Cristo ai discepoli di raccogliere rapidamente i resti, a cui corrisponde una loro immediata celerità nell'eseguire quanto ordinato (vv. 43-46).

⁵³⁷ Cfr. Agosti, p. 379.

⁵³⁸ Cfr. Greco, p. 81.

⁵³⁹ Cfr. Segalla, pp. 130-133.

⁵⁴⁰ Cfr. commento *ad locum* e cap. I.3.1.

⁵⁴¹ Cfr. J. Seynaeve, *Les verbes ἀποστέλλω et πέμπω dans le vocabulaire théologique de Saint Jean*, in M. De Jonge (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux-Leuven 1977, pp. 385-389.

⁵⁴² Il vb. *discendere* (e di conseguenza il *salire*) è una forma di manifestazione del mistero del Signore, che viene espressa da Giovanni anche in altri contesti e con vari verbi di movimento, sempre conservati da Nonno: e.g. Jo. 16.28 ἐξῆλθον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα ~ Π 107-109 ἦλθον ἐγὼ παρὰ πατρός, ἐφωμίλησα δὲ κόσμῳ, / καὶ πάλιν ἀμπλακίης ἐγκύμονα κόσμον ἐάσω, / καὶ ταχὺς ἴζομαι αὐτὶς ἐμῷ πέμψαντι τοκῆι.

⁵⁴³ Cfr. D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième Évangile*, in *Studia Evangelica* cit., pp. 321-328.

ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ ~ v. 144 οὐποτε πεινήσειεν ἀνὴρ βροτὸς εἰς ἐμὲ βαίνων; *Jo.* 6.37 πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἤξει, καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω ~ vv. 150-152 πᾶς βροτός, ὃν μοι ὄπασσε πατὴρ ἐμός, εἰς ἐμὲ κάμψει / ἴχνος ἐὼν θεόθεν πεφορημένος· οὐδὲ καὶ αὐτὸς / ἀνέρας ἐρχομένους νεοπειθέας ἐκτὸς ἐλάσσω⁵⁴⁵; *Jo.* 6.65 οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με ~ v. 203 οὐ δύναται μερόπων τις ἐκούσιος εἰς ἐμὲ βαίνειν.

Al pari delle *D.*, dunque, anche nella *P.* il poeta si mostra particolarmente attento a sovrapporre l'ambito dell'immagine e quello della parola, sfruttando ogni tipo di possibilità espressiva e linguistica, non ultimo l'utilizzo del movimento.

⁵⁴⁴ Cfr. I. De La Potterie, *L'emploi dynamique de εἰς dans saint Jean et ses incidences théologiques*, in «*RivBibl*» 43, 1962, pp. 366-387.

⁵⁴⁵ Cfr. anche *supra*, cap. I.5 e commento v. 152.

II TECNICA PARAFRASTICA, LINGUA E STILE

La tecnica parafrastica nonniana si avvale della prassi retorica dell'αύξησις o della *reductio ad unum* della *Vorlage*. Rispetto alla semplicità e all'asciuttezza del racconto evangelico, Nonno arriva ad ampliare notevolmente le espressioni giovannee: cfr. e.g. 5 ῥύόμενος βαρύνουσιν ἰμασσομένων δέμας ἀνδρῶν ~ ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων, 11-12 καὶ ἄσπετον, ἄλλον ἐπ'ἄλλῳ, / ἔδρακεν ἀγκικέλευθον ἐπήλυδα λαὸν ὀδίτην ~ θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται, 24 ὑδροπόρου Σίμωνος ἀδελφεὸς ἰχθυβολῆος ~ ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος, 54-55 ἄρτων αὐτομάτων παλιναυξέα δαίτα γεραίων ~ ὁ ἐποίησεν σημεῖον, 79 Χριστὸς ἐγὼ ταχύγουνος ὀδοίπορος εἰμὶ θαλάσσης ~ ἐγὼ εἰμι, 89 στοιχάδες ἀλλήλησιν ὀμόζυγες ὀκκάδες ἄλλαι ~ πλοίαριον ἄλλο, un fenomeno ampiamente sfruttato negli "Stundenbilder": 62 καὶ σκιοίεις ὅτε κῶνος ἀνέδραμε γείτονος ὄρφνης ~ ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, 66ss. ἀρτιφανῆς δὲ / γαίαν ὄλην ἐκάλυψε μελαγκρήδεμος ὀμίχλη, / καὶ χροῖ ποικιλόνωτον ἐπισφίγξασα χιτῶνα / ἀστερόεν σελάγιζεν ~ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει, 84-85 ἀλλ'ὅτε πορφύρων Τιβερηίδα γείτονα πέτρην / ἀκροφανῆς ἐχάραξε λιπόσκιον ὄρθρος ὀμίχλην ~ τῇ ἐπαύριον, 163 ὕστατίης ὅτε φέγγος ἐλεύσεται ἠριγενείης ~ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

In verità, il canto Z si distingue soprattutto per l'inserzione di ampi blocchi autonomi rispetto alla *Vorlage*. La restituzione da parte del poeta della dimensione eucaristico-sacramentale al miracolo dei pani e l'intensità esegetico-teologica del discorso di Cafarnao, con il relativo effetto provocato sull'uditorio, portano ad una notevole *amplificatio*. Così, oltre all'autonomia nei confronti della descrizione della tempesta (vv. 70ss.), come notava già Kuiper nel suo articolo (cfr. *supra*, cap. I.2), è doveroso almeno citare i vv. 31ss. (~ *Jo.* 6.10-11) che raffigurano i commensali e l'*actio* della moltiplicazione: ἀμφιλαφῆς δὲ / σύμπλοκος ἐσμὸς ἔην ὀμοδόρπιος ὑπόθι χόρτου / πέντε δὲ χιλιάδες πολυειδέες ἦσαν ἀριθμῶ / δαιτυμόνων· καὶ ἕκαστος ἐρείδετο γείτονοι τοίχῳ / κεκλιμένοι στοιχηδὸν ἐπ'εὐπετάλοιο τραπέζης / μηκεδανῆς· καὶ πέντε λαβῶν κριθώδεας ἄρτους / Χριστὸς ἀειζῶντι χάριν γενετῆρι τιταίνων / ἔκλασε συμπλεκέος παλάμης γαμψώνυχι παλμῶ, i vv. 42-52 (~ *Jo.* 6.11-13) dedicati al raccoglimento dei frammenti e al riempimento delle ceste (analizzati *infra*), i vv. 96-98 (~ *Jo.* 6.23) che trattano nuovamente del momento della folla rifocillata: λαὸς ὅπη νήριθμος ἐπ' εὐχόρτοιο τραπέζης / θέσκελον ἦσθιεν ἄρτον, ὃν ἔκλασεν ἀμβροσίη χεῖρ / Χριστοῦ παμμεδέοντι χάριν γενετῆρι διδόντος, i vv. 210ss. (~ *Jo.* 6.67) della scena della defezione dei discepoli, κοίρανος ἀσταθέων ἑτερόφρονα λαὸν ἐταίων / ἄψ ἀνασειράζοντα μετήλυδα λαὸν ἀλήτην, / ἔννεπε πιστοτέροισι δωδέκα πᾶσι μαθηταῖς / ἦ ῥα σὺν ἀλλοδαποῖσι μολεῖν σπέρχεσθε καὶ αὐτοὶ / γνήσιοι; ἦ ῥα νόθοισιν ὀμοιοί εἰσι μαθηταί; e l'ampia descrizione finale del traditore, Giuda, vv. 223ss. (~ *Jo.* 6.70-71): καὶ εἷς ἐναρίθμιος ὑμῖν / δήιος, ἀλλοπρόσαλλος, ὀμέστιός ἐστι μαθηταῖς, / διάβολος νέος ἄλλος ἐν ὀπιγόνοισιν ἀκούων / ἔννεπε σημαίνων ὀμοδόρπιον Ἰσκαριώτην / αἰνοτόκου Σίμωνος ἐπίκλοπον υἱὸν Ἰούδαν. / οὗτος γάρ μιν ἔμελλε πορεῖν ζωαρκεῖ πότμῳ / χρυσομανῆς δολίης πεφορημένον εἰς λίνον ἄγρης, / εἷς γεγαῶς ἐτάρων δυοκαίδεκα.

L'espedito di gran lunga più utilizzato nell'officina di questo laboratorio parafrastico consiste nella sostituzione di un termine della κοινή giovannea con espressioni più ricercate, appartenenti in genere alla lingua poetica dell'epica, in particolare omerismi o alessandrinismi. Il canto Z non si discosta dunque dal consueto modo, già ampiamente illustrato a partire dall'edizione di Livrea per il canto Σ:

1 πέρην Τιβερηίδος ἄλμης ~ πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος, 3 ἔδυνε ~ ἀπῆλθεν, συνεσεύοντο ~ ἠκολούθει, λαοί ~ ὄχλος, 4 παπταίνοντες ~ ἐθεώρουν, θαύματα ~ σημεία, κάμεν ~ ἐποίει, 7 ἀνήιε ~ ἀνήλθεν, 8 ἐζόμενον ~ ἐκάθητο, 9 σχεδόν ~ ἐγγύς, 11 ἀνάειρε ~ ἐπάρας, ἄσπετον λαόν ~ πολὺς ὄχλος, 12 ἔδρακεν ~ θεασάμενος, ἐπήλυδα λαὸν ὀδίτην ~ πολὺς ὄχλος ἔρχεται, 13 μειλίξατο ~ λέγει, 14 πριάμεσθα ~ ἀγοράσωμεν, 16 ἐπειρήτιζε ~ πειράζων, 17 δεδάηκε ~ ἦδει, τελέσσαι ~ ποιεῖν, 18 ἐμίγνυε ~ ἀπεκρίθη, 21 ὄφρα ~ ἵνα, 22 ἐτάρων ~ μαθητῶν, ἴαχε φωνήν ~ λέγει, 24 ἀδελφεός ~ ἀδελφός, 25 ἐνθάδε ~ ὧδε, 26 διδυμάονας ἰχθύας ~ δύο ὀψάρια, 27 τί ρέξει ~ τί ἐστίν, 29 ἐκέλευσεν ~ λέγει, 30 δαιτυμόνων μιγάδας στίχας ~ τοὺς ἀνθρώπους, 31 ἀπείριτος ~ πολὺς, 32 ἐσμός ... ὁμοδόρπιος ... δαιτυμόνων (34) ~ οἱ ἄνδρες, 33 πέντε δὲ χιλιάδες ~ πεντακισχίλιοι, 37 χάριν γενετῆρι τιταίνων ~ εὐχαριστήσας, 39 πόρε ~ ἔδωκεν, δαιτυμόνεσσι ~ τοῖς ἀνακειμένοις, 40 διδύμων νεπόδων ~ ἐκ τῶν ὀψαρίων, 42 κόρος ἔσκε ~ ἐνεπλήσθησαν, 45 ὄφρα κε ~ ἵνα, 50 ἀπὸ πένταδος ἄρτων ~ ἐκ τῶν πέντε ἄρτων, 53 πολὺς ἄλλοθεν ἄλλος ~ οἱ οὖν ἄνθρωποι, ἀνίαχε ~ ἔλεγον, 57 ἰθύντορα κόσμου ~ ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον, 58 εἰδὼς δ' αὐτοδίδακτος ~ γνούς, 59 μολεῖν ~ ἔρχεσθαι, 60 ἀναστήσειν βασιλῆα ~ ποιήσωσιν βασιλέα, 61 δύσατο ~ ἀνεχώρησεν, 62 σκίοεις ... κῶνος ~ ὀψία, ἀνέδραμε ~ ἐγένετο, 63 ἐπερῶοντο ~ κατέβησαν, 64 νῆα δ' ἐπαΐξαντες ~ ἐμβάντες εἰς πλοῖον, 65 ἐπορθμεύοντο ~ ἤρχοντο, 67 ἐκάλυψε ~ ἐγεγόνει, ὁμίχλη ~ σκοτία, 71 ῥόος ἄλμης ~ ἡ τε θάλασσα, 74 τρεῖς δεκάδας σταδίων ἢ εἴκοσι πέντε ~ σταδίους εἴκοσι πέντε ἢ τριάκοντα, 75 ἐθήσαντο ~ θεωροῦσιν, διαστείχοντα ~ περιπατοῦντα, 77 ταρβαλέοι... ἀτυζομένοις ~ ἐφοβήθησαν, 78 ὀάριζεν ~ λέγει, 80 ἐλεῖν μενέαινον ~ ἤθελον οὖν λαβεῖν, ἐς ὀκάδα ~ εἰς τὸ πλοῖον, 83 τηλεπόροις λιμένεσσι ~ ἐπὶ τὴν γῆν, ὀμίλειν ~ ἐγένετο, νηὺς ~ τὸ πλοῖον, 86 λαός ~ ὁ ὄχλος, πέρην... ἄλμης ~ πέραν τῆς θαλάσσης, 89 ὀκάδες ~ πλοιάριον, 92 ἀγχιθέοις ἐτάροισι συνέπλεεν ~ συνεισήλθεν τοῖς μαθηταῖς, μῶνοι ~ μόνοι, 93 ἐναυτίλλοντο ~ ἀπῆλθον, 95 ἐγγύθι χώρου ~ ἐγγύς τοῦ τόπου, 98 χάριν γενετῆρι διδόντος ~ εὐχαριστήσαντος, 102 ἄστν Καφαρναοὺμ μετανεύμενοι ~ ἦλθον εἰς Καφαρναοῦμ, 103 ἀντιπέρην ~ πέραν, 104 ἔννεπον ~ εἶπον, 105 δεῦρο παρέπλεες ~ ὧδε γέγονας, 107 ἀγόρευε ~ εἶπεν, 110 θαύματα ~ σημεία, 111 θήσασθε ~ εἶδετε, 113 κεκόρησθε ~ ἐχορτάσθητε, 117 ὀπάσσει ~ δώσει, 118 σφρήγιζε ~ ἐσφράγισεν, 119 ῥήξατο ~ εἶπον, 120 τί κεν ρέξωμεν ~ τί ποιῶμεν, 121 ἡμείβετο μύθῳ ~ εἶπεν; 123 ἐπεφθέγγαντο ~ εἶπον, 124 σημήιον ... τελέσσεις ~ ποιεῖς σὺν σημείον, 125 ὄφρα ~ ἵνα, 128 ἐθoinήσαντο ~ ἔφαγον, ἡμέτεροι ... τοκῆς ~ οἱ πατέρες ἡμῶν, 129 γραπτὸς ἄπερ πέλε μῦθος ~ καθὼς ἐστίν γεγραμμένον, 130 πόρεν ~ ἔδωκεν, 131 ὀάριζεν ~ εἶπεν, 132 ὕμμιν ~ ὑμῖν, 133 ὄπαζε ~ ἔδωκεν, 135 οὐρανόθεν ~ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἐτήτυμον ~ ἀληθινόν, ὀπάσσει ~ δίδωσιν, 136 πέλει ~ ἐστίν, 137 δωρήσατο ~ διδούς, 138 ἀγόρευεν ~ εἶπον, 139 κοίρανε ~ κύριε, 142 ἀνήρυγε... φωνήν ~ εἶπεν, 148 ἀγόρευον ~ εἶπον, 150-151 εἰς ἐμὲ κάμψει / ἴχνος ~ πρὸς ἐμὲ ἦξει, 153-154 ἐέλωρ... τελέων ~ ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα, τοκῆς ~ πατρός, 155 πέλε... ἐέλωρ ~ ἐστὶ τὸ θέλημα, 156 ὄφρα κεν ... μηδὲν ὀλέσσω ~ ἵνα... μὴ ἀπολέσω, 159 πέλε ~ ἐστὶ, τοκῆς ~ πατρός, 160 ὄφρα ~ ἵνα, πανίλαον ὄμμα τιταίνων ~ πιστεύων, 164 πέλεν εἶδαρ ἐτήτυμον ~ ἀληθῆς ἐστίν βρῶσις, 165 νημερτὲς ἔφν ποτόν ~ ἀληθῆς ἐστίν πόσις, 166 γεύσαιτο ~ ὁ τρώγων, 169 ὠπασε ~ ἀπέστειλεν, 172 ἐξ ἐμέθεν ~ δι' ἐμέ, 173 ἀκούει ~ ἐστίν, 175 ὕμέτεροι ... τοκῆς ~ οἱ πατέρες ἡμῶν, ἐθoinήσαντο ~ ἔφαγον, 181 ἔννεπεν ~ εἶπεν, 182 εἰσαΐοντες ~ ἀκούσαντες, 183 ἐμυθήσαντο ~ εἶπον, 186 ὑποτρύζεσκειν ~ γογγύζουσιν, 188 ξύνωσε ~ εἶπεν, 189 ἀμύσσει ~ σκανδαλίζει, 190 ἀθρήσητε ~ θεωρήτε, 191 ἐπιβήτορα ~ ἀναβαίνοντα, 193 πέλει ~ ἐστίν, ζωαρκές ~ τὸ ζωοποιοῦν, 195 μύθων δ' ἡμετέρων ῥόος ἔνθεος ~ τὰ ῥήματα, ἀγορεύω ~ λελάληκα, 202 ἀγόρευεν ~ ἔλεγεν, ἔννεπον ~ εἶρηκα, 207 χάζετο ~ ἀπῆλθον, 209 ἐφωμάρτησε ~ περιεπάτουν, 210 κοίρανος ~ Ἰησοῦς, 212 ἔννεπε ~ εἶπεν, 213 μολεῖν σπέρχεσθε ~ θέλετε ὑπάγειν, 215 οἱ

~ αὐτῶ, 217 μελίρρυτα χεύματα ~ ῥήματα, 221 ἀντίτυπον φάτο μῦθον ~ ἀπεκρίθη, 223 ἔκρινα ~ ἐξελεξάμην, 226 ἔννεπε ~ ἔλεγεν, 228 πορεῖν ~ παραδιδόναι.

Molto spesso pronomi, avverbi e aggettivi dimostrativi sono sostituiti da espressioni più ricercate o sostantivali, come al v. 1 μετέπειτα ~ μετὰ ταῦτα, 15 ἀνδράσι τοσσατίοισιν ~ οὔτοι, 23 βασιλῆι ~ αὐτῶ, 28 πολυγλώσσῳ ... σύζυγι λαῶ ~ εἰς τοσοῦτους, 69 ἐελδομένοις δὲ μαθηταῖς ~ πρὸς αὐτούς, 77 ἀτυζομένοις δὲ μαθηταῖς ~ αὐτοῖς, 81-82 ἐπεὶ θεοδινεῖ παλμῶ / οἶα νόος πτερόεις, ἀνέμων δίχα νόσφιν ἐρετμῶν ~ εὐθέως, 87-88 ζαθέη παρὰ λίμνη / ἰκμαλέης οὐκ ἦσαν ἰμασσομένης πέλας ἀκτῆς ~ ἐκεῖ, 104 Χριστόν ~ αὐτῶ, 105 δεῦρο ~ ᾧδε, 124 ποῖον ~ τί, 131 ἀγήνορα λαὸν ἐλέγχων ~ αὐτοῖς, 150 πᾶς βροτός ~ πᾶν, 157 μιν ~ αὐτόν, 189 ὅδε μῦθος ~ τοῦτο, 191 αἰθερίων, ὅθεν ἦλθεν, ἐὼν... θώκων ~ ὅπου ἦν τὸ πρότερον, 206 οὐ χάριν ~ ἐκ τούτου, ὀπισθοπόρῳ ποδὶ βαίνων ~ εἰς τὰ ὀπίσω, 221 πειθήμονι Πέτρῳ ~ αὐτῶ.

La sostituzione dei tempi e dei modi verbali è uno degli aspetti più autonomi della tecnica parafrastica; anche per il canto Z le modalità sono quelle già riscontrate e ampiamente riportate dagli editori dei canti precedenti. Si può segnalare almeno: l'imperfetto al posto dell'ind. aor. v. 3 ἔδυνε ~ ἀπῆλθεν, 39 πόρε ~ ἔδωκεν, 83 ὀμίλεεν ~ ἐγένετο, 92 συνέπλεεν ~ συνεισῆλθεν, 93 ἐναυτίλλοντο ~ ἀπῆλθον, 121 ἡμείβετο ~ ἀπεκρίθη, 138 ἀγόρευεν ~ εἶπον, imperf. al posto del participio pres. v. 16 ἐπειρήτιζε ~ πειράζων, imperf. in luogo del presente v. 115 πέλε ~ ἐστι, 134 ἦεν ~ δίδωσιν, imperf. al posto del perf. v. 70 ἴκανεν ~ ἐηλύθει, 105 παρέπλεες ~ γέγονας, ind. aor. al posto dell'imperf. v. 4 κάμεν ~ ἐποίει, ind. aor. al posto del presente: v. 42 ἐπέταξεν ~ λέγει, 75 ἐθηήσαντο ~ θεωροῦσιν, participio aor. in luogo del perf. v. 74 ταμόντες ~ ἐηλακότες, ind. aor. al posto del perf. v. 154 ἦλυθον ~ καταβέβηκα, 202 ἔννεπον ~ εἶρηκα, part. pres. att. in luogo del part. aor. att. v. 37 χάριν γενετῆρι τιταίνων ~ εὐχαριστήσας, 98 χάριν γενετῆρι διδόντος ~ εὐχαριστήσαντος, il futuro al posto del pres. v. 185 δυνήσεται ~ δύναται, 124 σημήιον ... τελέσσεις ~ ποιεῖς σὺ σημεῖον, ind. pres. al posto del futuro v. 216 ἰκάνομεν ~ ἀπελευσόμεθα.

Probabilmente proprio questa notevole *amplificatio* di vari luoghi del dettato evangelico fa sì che anche il canto Z presenti modifiche sul piano sintattico, per le quali ci limitiamo a segnalare: 4 trasformazione della causale ὅτι ἐθεώρουν nel participio παπταίνοντες, 10-12 al posto dei due participi giovannei ἐπάρας ... καὶ θεασάμενος, sdoppiamento in due proposizioni principali ἀνάειρε ... ἔδρακεν e creazione di un'altra nuova proposizione principale al verso successivo, Φίλιππον ἐὼ μιλίξατο μύθῳ, laddove invece nel vangelo figurava come unica proposizione principale, λέγει πρὸς Φίλιππον, 15 ἀνδράσι τοσσατίοισιν sostituisce la finale ἵνα φάγωσιν οὔτοι, 15-16 inserzione di una principale (ἐὴν δ' ἔκρυπτε μενοινῆν) e restituzione al posto del participio πειράζων di una principale coordinata καὶ ... ἐπειρήτιζε, 25 trasformazione di una relativa ὅς ἔχει con il participio congiunto ἔχων, 30 utilizzo di κλίνατε per rendere ποιήσατε... ἀναπεσεῖν, 33-34 creazione di due proposizioni principali, πέντε δὲ χιλιάδες πολυειδέες ἦσαν ἀριθμῶ e ἕκαστος ἐρείδετο, per rendere ἀνέπεσαν... ὡσεὶ πεντακισχίλιοι, 36 trasformazione nel participio λαβῶν dell'ind. aor. evangelico ἔλαβεν, 39 inserimento di un'altra proposizione principale coordinata, πόρε δαιτυμόνεσσι καὶ ὄρεγε, laddove il vangelo presenta soltanto ἔδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις, 56 inserzione di una relativa ὃν αἰδουσιν, 57 inserzione di una relativa da cui dipende una infinitiva, ὃν φάτις ἀνάοιο μολεῖν ἰθύντορα κόσμου, 66 aggiunta della participiale, ἄστν Καφαρναοὺμ μετανεύμενοι, 70 restituzione con genitivo assoluto, ἐπειγομένης δὲ θυέλλης, della principale giovannea, ἥ τε θάλασσα ... διηγείρετο, 78 inserimento di una principale, Ἰησοῦς ὁάριζεν, 81 restituzione di una proposizione temporale con ἐπεὶ al posto di una proposizione coordinata alla principale, καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον, 84 restituzione di una temporale con ὅτε più indicativo, 94-98 inserimento di una forma participiale (ἐλόντες) a cui si lega una proposizione locativa (ὅπη), segue poi la proposizione principale (πόντον ἐπεσεύοντο) e una coordinata (καὶ ἦλυθον), figura

un'altra proposizione locativa (ὅπη) da cui dipende una relativa (ὄν ἔκλασεν) e infine il genitivo assoluto (Χριστοῦ... διδόντος), 106-108 aggiunta di participiale (ἐλέγχων), principale (ἀγόρευε) e di un'altra participiale (ἐλκων), 109ss. restituzione di *Jo.* 6.26 ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἶδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε con la ben più articolata struttura: οἶδα, τί μαστεύοντες ἰκάνετε· νουσαλέων γὰρ / οὐ διὰ θαύματα κεῖνα, τάπερ κάμων ἠθάδι μύθῳ / ὅπποσα θηήσασθε· πόθος δέ τις ὑμέας ἔλκει / ἄρτων θεσπεσίων παλινάγρετος, ὅτι φαγόντες, 126 creazione di una interrogativa τί πρήξεις, 134-135 inserzione di una relativa ὃς εἰσέτι φέρτερον ὑμῖν/ ... ὁπάσσει, 136-137 relativa con ὃς ... δωρήσατο, 139-140 inserzione della relativa ὄν ἔννεπες ἔμπεδον εἶναι / αἰθέρος ἄρτον, 146 aggiunta di un enunciato temporale ἕως .../ Αἰὼν εὐρυγένειος ἀτέρμονα νύσσαν ἀμείβει, 151 aggiunta di una participiale ἵχνος ἐὼν θεόθεν πεφορημένος, 156 mantenimento della finale, restituita con ὄφρα, pur tuttavia con un cambiamento dell'*ordo verborum* ὄφρα κεν, ὦν γενέτης ἐμὸς ὥπασε, μηδὲν ὀλέσσω ~ *Jo.* 6.39 τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, 158 aggiunta di una proposizione temporale, ὅτε λοίσθιον ἡμᾶρ ἰκάνει, 177-179 restituzione di ὃ τρώγων mediante ἀνὴρ ἐπάρουρος ... ἐρέπτων a cui segue la principale ζῶν ὄνεται οὗτος e l'aggiunta della temporale, ἕως .../ ἀμφιλαφῆς πολιῆσι κόμην λευκαίνεται Αἰὼν, 182-183 aggiunta di due participiali (πολλοὶ δ' εἰσαΐοντες e εἰς χόλον οἰστροθέντες), 184 inserzione di una relativa ὄν ἔννεπε, 185 introduzione di un genitivo assoluto αὐτοῦ φθειγομένου, 187 inserzione di una participiale λαθριδίην ἀχάλινον ὑποκλέπτοντες ἰωήν, 192 aggiunta di una frase interrogativa τί ῥέξετε τοῦτο μαθόντες, 200 restituzione di τίς ἐστὶν ὁ παραδώσων αὐτόν con καὶ τίς ἀνὴρ μιν ἔμελλεν Ἰουδαίοις παραδώσειν, 201 aggiunta di una participiale νόον δεδονημένος οἴστροφ, 213-214 sdoppiamento in due interrogative dell'unica evangelica mediante ἦ ῥα ... ἦ ῥα, 218-219 sostituzione di ἐγνώκαμεν con una forma participiale δεδαῶτες a cui segue la principale πιθόμεσθα, 229 introduzione di una participiale πεφορημένον εἰς λίνον ἄγρης.

Oltre all'abbondante inserzione di costruzioni participiali, di relative e di interventi tanto su proposizioni principali quanto sulle subordinate, altri fenomeni rientrano nelle più generali caratteristiche della sintassi e della versificazione nonniana: frequente è la sostituzione di un participio con una frase più ricercata: v. 144 ἀνὴρ βροτός ... βαίνων ~ ὁ ἐρχόμενος, 145 πᾶς ἡμετέστην ἀστεμφέα πίστιν ἀέξων ~ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, 177 τοῦτο ἀνὴρ... ἐρέπτων ~ ὁ τρώγων, 198 ὅσοι νόον εἶχον ἀλήτην ~ οἱ οὐ πιστεύουσιν, oppure la sostituzione della forma participiale con il sostantivo corrispondente v. 155 πατρός ~ τοῦ πέμψαντος o di una forma neutra πᾶν con il soggetto maschile corrispondente πᾶς βροτός al v. 150. E' anche vero che in parecchi casi, spesso quelli più rilevanti dal punto di vista dottrinario, l'ossatura portante della struttura sintattica ed alcune espressioni giovannee sono perfettamente conservate: 20 ἄρτοι δηναρίων οὐκ ἄρκοί εἰσι... ~ ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς, 21 ὄφρα κε βαῖον ἕκαστος ἔχη μέρος ~ ἵνα ἕκαστος βραχὺ τι λάβῃ, 27 ἀλλὰ τί ῥέξει / ταῦτα ~ ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστὶν, 45 ὄφρα κε μηδὲν ὄλοιτο ~ ἵνα μή τι ἀπόληται, 58-60 εἰδὼς .../ ὅτι μολεῖν ἡμελλον .../ καὶ μιν ἀφαρπάξαντες ~ γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάζειν, 87ss. σκοπίαζεν, ὅτι ... / ... οὐκ ἦσαν ... / ... ὀλκάδες ἄλλαι, / εἰ μὴ νηὶς μία μόνον ἀνέκπλοος, ὅτι καὶ αὐτὸς / οὐ ... Ἰησοῦς / ἀγχιθέοις ἐτάροισι συνέπλεεν, ἀλλ' ὅτι μόνον / γαῖαν ἐς ἀντικέλευθον ἐναντίλλοντο μαθηταί ~ εἶδεν ὅτι πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἓν, καὶ ὅτι οὐ συνεισηλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοῖον, ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταί αὐτοῦ ἀπῆλθον, 117-118 ἦν μόνος ἀνθρώπιος φερέσβιος υἱὸς ὁπάσσει, / τοῦτον ὅτι σφρήγιζε πατὴρ θεός ~ ἦν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός, 120-121 εἶπέ, τί κεν ῥέξωμεν, ὅπως.../ ἔργα θεοῦ τελέσοιμεν ~ τί ποιῶμεν, ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα; 132-134 Μωσῆς οὐ ... / ... ὅπαζε... / ἀλλὰ πατὴρ ἐμὸς ἦεν ~ οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν ... ἀλλ' ὁ πατήρ μου, 155-156 τοῦτο δὲ παμμεδέοντος ἐμοῦ πέλε πατρός ἐέλδωρ, / ὄφρα κεν ~ δέ ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα, 159-160 τοῦτο γὰρ αἰγλήεντος ἐμοῦ

πέλε νεῦμα τοκῆος, / ὄφρα κεν πᾶς ὀρόων με ~ τοῦτο γάρ ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν, 164-165 ζῶης γὰρ πέλεν εἶδαρ ἐτήτυμον ἡμετέρη σάρξ, / αἶμα δ' ἐμὸν νημερτὲς ἔφυ ποτόν ~ ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθῆς ἐστὶν βρώσις, καὶ τὸ αἶμά μου ἀληθῆς ἐστὶν πόσις, 169-172 ὡς δὲ πατὴρ ζῶων... ὥπασε κόσμῳ, / ζῶω δ' ὑψιμέδοντος ἐμοῦ διὰ νεῦμα τοκῆος / αὐτὸς ἐγώ, καὶ ἐκεῖνος ἀνὴρ ἰσόζυγι θεσμῶ / ἐξ ἐμέθεν ζήσειεν ~ καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ, 184-185 καὶ τίς ἀκούειν / αὐτοῦ... δυνήσεται ~ τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν, 220 ὅτι θεοῦ σὺ πέλεις ἅγιος μόνος ~ ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ.

GLI AGGETTIVI

Rispetto al dettato evangelico giovanneo, ciò che colpisce nello stile parafrastico nonniano è la ricchezza di aggettivi: al pari degli altri canti, anche in Z compaiono tantissime forme aggettivali, la maggior parte delle quali di derivazione omerica, *hapax* del tipo ὑψικάρηνος v. 7 (Il. 12.132), νέπους v. 40 (Od. 4.404), παλινάγρετος v. 162 (Il. 1.526), ἠδυεπής v. 220 (Il. 1.248) e *dis legomena* come ἀγχίθεος v. 22 (Od. 5.35= 19.279), ἀλλοπρόσαλλος v. 224 (Il. 5.831 e 889) e non mancano neppure neoformazioni nonniane quali ἀγχιφανής (v. 102), formato sull'*hapax* omerico τηλεφανής (Od. 24.83), ταχυστροφάλιγξ (v. 43) e ὀπισθοπόρος (v. 206). Merita di essere segnalato il tipico uso di γείτων (vv. 3, 84), l'ambivalenza semantica di διάκτορος (v. 46) e la presenza di aggettivi in ἰσο-, ὁμο- (cfr. Keydell, p. 57*): v. 59 ὁμήλυδες ... λαοί; v. 89 ὁμόζυγες ὀλκάδες ἄλλαι; v. 126 τί πρήξεις προτέροισιν ὁμοίον; vv. 167-168 καὶ ὁμόζυγος αὐτῶ / ἔσσομαι; v. 171 ἰσόζυγι θεσμῶ; v. 219 ὁμόφρονι βουλῇ. Solo a partire dagli studi di Smolak¹, pp. 1-14 si è assistito a una rivalutazione degli epiteti nonniani, fino a quel momento ritenuti un orpello di abbellimento retorico, esperiti in ossequio all'osservanza delle leggi dell'*amplificatio*. Soprattutto grazie alle ricerche, intraprese in seguito da Livrea per il canto Σ, nonché dagli editori dei canti successivi, l'indagine si è mossa verso una risemantizzazione e una ricostruzione precisa dei campi di appartenenza degli aggettivi, rilevandone l'importanza esegetica ai fini della resa parafrastica della *Vorlage*⁵⁴⁶. Importante, infatti, per comprendere in profondità la poesia di Nonno, è scrutare in modo accurato la lingua e l'aggettivazione, cercando di andare oltre il semplice riconoscimento di un debito con gli autori precedenti, in quanto la sensibilità di questo poeta risiede nello scegliere all'interno del linguaggio poetico esistente il termine, l'epiteto che possa racchiudere una portata esegetica rilevante. Già da una catalogazione degli epiteti in A (esegetici), B (narrativi), C (esornativi) emerge chiaramente la predominanza della prima categoria contro la pressoché inesistente e inconsistente categoria C⁵⁴⁷.

⁵⁴⁶ Sugli aggettivi come peculiarità della poesia nonniana e tardoantica cfr. Miguélez Caverio, pp. 114-121.

⁵⁴⁷ Anche per Nonno è sembrato opportuno ricorrere per gli aggettivi alla stessa classificazione che ha usato E. Vogt nell'edizione degli *Inni* di Proclo (pp. 85-86):

1 Voces, quae iam in Homeri carminibus occurrunt.

2 Voces, quae aut in Homeri hymnis aut in Hesiodi carminibus primum occurrunt.

3 Voces, quae inde a septimo vel sexto saeculo a. Chr. non occurrunt.

4 Voces, quae ante quintum saeculum a. Chr. non occurrunt.

5 Voces, quae ante aetatem Hellenisticam quae vocatur non occurrunt.

6 Voces, quae nisi apud posteriorum temporum scriptores non occurrunt.

* Nonni, ut videtur, semel dicta.

Considerando che molti degli aggettivi classificati nel gruppo B non rivestono soltanto una funzione descrittivo-narrativa ma si caricano anche di valenze esplicativo-teologiche, appare ancora più chiaro come gli epiteti della *P.* non debbano essere considerati espressione di uno stile barocco ed esornativo. Particolarmente ricca diventa l'abbondanza aggettivale nei luoghi in cui Nonno mostra la sua autonomia creativa dalla *Vorlage*, come nelle determinazioni geografiche o temporali (vv. 66-69; vv. 84-85), ma soprattutto nei momenti di alta intensità dottrinario-esegetica, quali l'atto della moltiplicazione dei pani e la descrizione del riempimento delle dodici ceste (vv. 42-52), la tempesta marina (vv. 70-83), la percezione dell'assenza di Cristo e la partenza alla sua ricerca (vv. 86-102), la connotazione del cibo duraturo (vv. 114-118), dell'ἄρτος ζωῆς (vv. 120-140) e la scena della dipartita dei discepoli, a cui si oppone l'adesione dei Dodici, con la testimonianza di fede espressa da Pietro e l'accenno alla presenza di un traditore (vv. 210-230).

Alla monotona ridondanza provocata dall'accumulo di aggettivi il poeta non solo ha saputo onviare con una sapiente ποικιλία nella composizione (cfr. González i Senmartí, pp. 101-117), ma anche per mezzo di un'elaborata disposizione degli attributi in rapporto al sostantivo a cui si riferiscono, come ha messo già in luce lo studio di Wifstrand, pp. 78ss. e di recente Miguélez Caveró, pp. 161-179. Nel caso di un verso tipico, contenente due sostantivi A e B e due aggettivi a e b, Nonno nel canto Z utilizza i seguenti tasselli:

- | | |
|------------|---|
| 1. A a b B | 2 νηῖ πολυκλήϊδι ταμὼν ἀντώπιον ὕδωρ, 6, 48, 55, 61 96 108, 113, 137, 147, 161, 164, 165, 194, 197, 217 |
| 2. a A b B | 22 ἀγχιθέων ἐτάρων εὐάγγελον ἴαχε φωνήν, 38, 62, 83, 97, 127, 143, 221, 227 |
| 3. a b B A | 46 φοιταλέων πεφόρητο διάκτορος ἐσμὸς ἐταίρων, 49, 52, 175, 207, 210 |
| 4. a b A B | 85 ἀκροφανῆς ἐχάραξε λιπόσκιον ὄρθρος ὀμίχλην, 101 |
| 5. A a B b | 195 μύθων δ' ἡμετέρων ῥόος ἔνθεος, οὖς ἀγορεύω |

Non si riscontrano le forme A b a B e a B b A rinvenute da Livrea al canto Σ. La «rahmende Stellung» viene molto praticata, soprattutto con un attributo e il suo *denotatum*:

- v. 46 φοιταλέων πεφόρητο διάκτορος ἐσμὸς ἐταίρων
- v. 49 ῥωγαλέης συνάγειρε πολύπλανα λείψανα φορβῆς
- v. 52 συμμιγέων ἔπλησε δώδεκα κύκλα κοφίνων
- v. 88 ἰκμαλέης οὐκ ἦσαν ἱμασσομένης πέλας ἀκτῆς
- v. 155 τοῦτο δὲ παμμεδέοντος ἐμοῦ πέλε πατρὸς ἐέλδωρ
- v. 163 ὑστατίης ὅτε φέγγος ἐλεύσεται ἠριγενείης
- v. 175 ἡμέτεροι γλυκὺν ἄρτον ἐθoinήσαντο τοκῆς
- v. 179 ἀμφιλαφῆς πολιῆσι κόμην λευκαίνεται Αἰών
- v. 187 λαθριδίην ἀχάλινον ὑποκλέπτοντες ἰωήν
- v. 191 αἰθερίων, ὅθεν ἦλθεν, ἐὼν ἐπιβήτορα θώκων

La poesia nonniana è prima di tutto una poesia sonora, dove non solo l'esametro con le sue poche strutture fisse crea già un piacevole andamento, ma soprattutto le figure di suono, costituite da allitterazioni, poliptoti, assonanze, donano fascino e musicalità alla *P.* e creano

un'atmosfera di lussureggiante barocchismo (cfr. Livrea¹, p. 101; R.F. Newbold, *The Power of Sound in Nonnus' Dionysiaca*, in Accorinti-Chuvin, pp. 457-468). Uno degli espedienti più frequentemente adottati è quello dell'allitterazione, di cui se ne fornisce qualche esempio (vd. anche Opelt, pp. 205-232):

- v. 1 ἔννεπε καὶ μετέπειτα πέρην Τιβερηίδος ἄλμης
v. 4 θαύματα παπταίνοντες, ἅπερ κάμεν ἠθάδι μῦθῳ
v. 11 ὀφθαλμοὺς ἀνάειρε, καὶ ἄσπετον, ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ
v. 14 εἰπέ, πόθεν πριάμεσθα πολυσπερέων χύσιν ἄρτων (predominanza della labiale sorda π)
v. 81 ἦν τότε- καὶ πέλεν ὄρμος, ἐπεὶ θεοδινεῖ παλμῷ
v. 105 ῥαββὶν ἀναξ, πότε δεῦρο παρέπλεες;». ἀρπαλέης δέ
v. 120 εἰπέ, τί κεν ῥέξωμεν, ὅπως θεοτερπέει θεσμῷ
v. 127 αἰθέρος ἀφθιτον εἶδαρ ἐρημάδος ἔνδοθι πέτρης
v. 172 ἔξ ἐμέθεν ζήσειεν ἐμὸν δέμας εἰλαπινάζων (predominio del suono ε)
v. 189 ὑμείων ὄδε μῦθος ἀπειθέα θυμὸν ἀμύσσει
v. 192 ἀνθρώπου πάλιν υἷα, τί ῥέξετε τοῦτο μαθόντες;
v. 193 πνεῦμα πέλει ζωαρκὲς ὑπέρτερον. ἀλλογενῆς δέ
v. 206 οὐ χάριν ἀστήρικτος ὀπισθοπόρῳ ποδὶ βαινῶν
v. 221 ἀντίτυπον φάτο μῦθον ἀναξ πειθήμονι Πέτρῳ

A conferire particolari effetti musicali e soprattutto a sottolineare momenti di importante rilevanza dottrina contribuisce anche l'anafora, una delle peculiarità più vistose del poema. «However, an essential element of ποικιλία is repetition, or rather, the *repetitio cum variatione* of one single matter, which manifests itself in a circular approach to the subject matter», Miguélez Cavero, p. 139. Per il canto Z cfr. vv. 26-27 διδυμάονας ἰχθύας ἄλμης, / ἰχθύας ὀπταλέους διδυμάονας; vv. 113 e 116 εἰλαπίνην ... τραπέζης; vv. 120 e 122 ὅπως; vv. 144 e 146 οὐποτε πεινήσειεν ... / οὐποτε διψήσειεν; vv. 153 e 155 ἐέλδωρ; vv. 155 e 159 τοῦτο; vv. 210-211 λαόν; vv. 213-214 ἦ ῥα; la triplice ripetizione di καὶ ai vv. 39-40 e ai vv. 80-81. Presenti ampiamente anche le altre figure di suono, quali il poliptoto: v. 11 ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ; v. 45 ἄλλος ἐπ' ἄλλῳ; v. 89 ἀλλήλησιν ... ἄλλαι; v. 168 ἀειρόμενος καὶ ἀείρων; assonanze nelle sillabe finali di versi consecutivi:

vv. 77-78 μαθηταῖς / ἀήταις

vv. 92-93 μαθηταί / ἀκταί

nonché versi consecutivi che terminano con la stessa desinenza:

vv. 22-23 φωνήν, / ἰωήν,

vv. 70-71 θυέλλης / ἄλμης

vv. 144-146 βαινῶν / ἀέξων / ἔρπων

Colpisce la restituzione mediante chiasmo del versetto evangelico di *Jo.* 6.35: ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε ~ vv. 144ss. οὐποτε πεινήσειεν (a) ἀνὴρ βροτός εἰς ἐμὲ βαινῶν (b) / καὶ πᾶς ἡμετέραν ἀστεμφέα πίστιν ἀέξων (b) / οὐποτε διψήσειεν (a). Numerosi sono anche gli *enjambements*:

vv. 25-26 ἔστι τις ἐνθάδε κοῦρος ἔχων κριθώδεας ἄρτους / πέντε καὶ ἀγχιπόρου διδυμάονας ἰχθύας ἄλμης; vv. 35-36 κεκλιμένοι στοιχηδὸν ἐπ' εὐπετάλοιο τραπέζης / μηκεδανῆς; vv. 150-151 πᾶς βροτός, ὃν μοι ὄπασσε πατὴρ ἐμός, εἰς ἐμὲ κάμψει / ἴχνος ἐὼν θεόθεν πεφορημένος e casi in cui l'aggettivo precede il sostantivo a cui si riferisce ed è separato da quest'ultimo: vv. 92-93 ἀλλ' ὅτι μούνοι / γαῖαν ἐς ἀντικέλευθον

ἐναντιλλοντο μαθηταί; vv. 126-128 ἡμέτεροι γὰρ / αἰθέρος ἄφθιτον εἶδαρ ἐρημάδος ἔνδοθι πέτρης / μάννα πολυκλήστον ἐθoinήσαντο τοκῆς. L'effetto di *retardatio* viene sfruttato soprattutto per quegli elementi e personaggi che assumono un ruolo rilevante nella narrazione:

- i pani: vv. 19-20 λαὸν ἴσον ψαμάθοισι διηκοσίων τινὶ μέτρῳ / ἄρτοι δηναρίων οὐκ ἄρκοι εἰσι κορέσσαι
- Cristo, menzionato esplicitamente soltanto al v. 29: Ἰησοῦς δ' ἐκέλευσεν ἐτοιμοτάτοισιν ἐταίροις
- Giuda, del quale dopo aver colto gli elementi negativi, viene nominato attraverso una collocazione in *explicit* del nome: vv. 226-227 ἔννεπε σημαίνων ὁμοδόρπιον Ἰσκαριώτην / αἰνοτόκου Σίμωνος ἐπίκλοπον υἱὸν Ἰούδα.

Per la perifrasi si possono almeno citare:

- vv. 9-10 σχεδὸν Ἑβραίοισι φιλόργιος ἦεν ἑορτή, / πάσχα τόπερ καλέουσι ~ *Jo.* 6.4 ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων
- v. 127 αἰθέρος ἄφθιτον εἶδαρ ~ *Jo.* 6.31 τὸ μάννα

Nella successione dei versi notevoli gli esempi di ποικιλία, espressione della poesia e dell'abilità nonniana:

- vv. 22-23 ἴαχε φωνήν ~ χέων ... ἰωήν
- vv. 30, 32 ὑπόθι γαίης ~ ὑπόθι χόρτου
- vv. 76, 79 ὄξὺν ὀδίτην ~ ταχύγουνος
- vv. 119, 121, 123 ῥήξατο φωνήν ~ ἡμείβετο μύθῳ ~ ἐπεφθέγγαντο δὲ λαοί
- vv. 130, 133 οὐρανόθεν ... ἄρτον ~ αἰθέρος ἄρτον
- vv. 169-170 πατὴρ ζώων ~ ὑψιμέδοντος ... τοκῆς
- vv. 224, 226 ὁμέστιος ~ ὁμοδόρπιον

Nel giro di pochi versi si riscontra la ripetizione di termini e formanti simili o uguali:

- vv. 32, 38 σύμπλοκος ~ συμπλεκέος
- vv. 89, 94 ἀλλήλησιν ~ ἄλλαι ~ ἄλλας
- vv. 90, 92 μῶνον ~ μῶνοι
- vv. 98-99 Χριστοῦ ~ Χριστόν
- vv. 121, 124 τελέσοιμεν ~ τελέσσεις
- vv. 165-166 σάρξ, αἷμα ~ σαρκός, αἵματος

Come notava già Tiedke¹, p. 44, spesso Nonno è solito creare un'opposizione polare collocando all'interno del verso o di due successivi un termine che indica una quantità numerica elevata e un altro che ne rappresenta soltanto pochi o addirittura uno solo: oltre al v. 19 cfr.

v. 43 πάντα ταχυστροφάλιγγι μῆ συλλέξατε ρίπη

vv. 89-90 στοιχάδες ἀλλήλησιν ὁμόζυγες ὀλκάδες ἄλλαι,
εἰ μὴ νηὺς μία μῶνον

L'analisi di una piccola sezione narrativa permette di cogliere meglio l'elaborata trama della versificazione nonniana. Si possono prendere in esame i vv. 42-52. Cristo, dopo aver compiuto il miracolo dei pani, ordina ai discepoli di raccogliere tutti i frammenti, affinché niente vada perduto. In questa scena, inaugurata da un verso che funge da introduzione al discorso diretto, restituito attraverso un tetracolo e la posizione incipitaria di Ἰησοῦς (v. 42 Ἰησοῦς ἐπέταξεν ὁμοζήλοισι μαθηταῖς), Nonno dimostra ad un tempo la sua originalità creativa e la sua autonomia dalla *Vorlage*. La sezione è attraversata da una sotterranea tematica teologico-sacramentale, senza tuttavia lasciar perdere le tracce inconfondibili della

narrazione classica. Lo stile viene innalzato mediante vari espedienti: sul piano lessicale attraverso un conio *ex officina nonniana* ταχυστροφάλιγγι (v. 43), una vox omerica portatrice di amfibolia semantica, διάκτορος (v. 46), mentre su quello formale mediante l'allitterazione di π al v. 43, di α al v. 44 e il poliptoto al v. 45 ἄλλος ἐπ' ἄλλω. Molto elaborati sono i vv. 46-47: φοιταλέων πεφόρητο διάκτορος ἔσμὸς ἐταίρων, / ὄγκον ἐπασσυντέρων τελέων ὑψούμενον ἄρτων, giacché si riscontra la «rahmende Stellung» al v. 46, l'allitterazione di φ ed ε al v. 46, la rima consecutiva con la stessa desinenza tra i due versi (-ων) e l'omoteleuto al v. 47 (-ων); ciò si spiega in rapporto alla funzione dei λείψανα, in quanto si tratta dei resti del pane = corpo di Cristo= eucarestia (vd. comm. v. 47). Proprio per fini esegetici il poeta si distacca molto dalla *Vorlage* inserendo notazioni estranee a *Jo.* quali il cumulo di pani che si innalza (v. 47), il particolare dell'erba verde (v. 48), per giungere a un altro esempio di abilità stilistica, il v. 51: μαστεύων ἐλικηδόν, ἐὼ πολυχανδέι κόλπῳ. In esso si nota l'allitterazione della ε, un gioco interno di assonanze (ευ-εω-ει) e sul piano metrico la cesura femminile in corrispondenza di una ossitona. Questa eleganza formale coincide con la centralità assunta dal verso sul piano esegetico (cfr. commento *ad locum*).

Un altro aspetto tipico della *P.* e soprattutto della composizione stilistica di questo canto è la formulazione di domande dalla forte connotazione drammatica da parte degli interlocutori: v. 14 (Cristo) εἰπέ, πόθεν πριάμεσθα πολυσπερέων χύσιν ἄρτων; vv. 27-28 (Andrea) ἀλλὰ τί ῥέξει / ταῦτα; v. 105 (folla) πότε δεῦρο παρέπλεες; v. 120 (Giudei) εἰπέ, τί κεν ῥέξωμεν; v. 124 (Giudei) ποῖον ἐελδομένοις σημήιον ἄμμι τελέσσεις; v. 126 (Giudei) τί πρήξεις προτέροισιν ὁμοίον, a tal punto che il poeta nel discorso sul pane di vita conserva quella serrata struttura di domande e risposta fra i Giudei e Cristo, già attuata da Giovanni (cfr. comm. v. 138), per giungere infine alla domanda di Cristo rivolta alla folla e tesa a pungolare il loro animo, in merito ad un possibile ritorno del Figlio di Dio al cielo: v. 192 τί ῥέξετε τοῦτο μαθόντες;

Nell'ambito morfologico e sintattico il canto Z presenta ben pochi fenomeni che esulano dall'accurato regesto dei *Prolegomena* keydelliani. Secondo una tendenza già studiata da Svensson, pp. 115-123, del tutto assente risulta l'articolo. Nell'uso pronominale si segnala quella consueta intercambiabilità nonniana fra ἡμέτερος ed ἐμός, «quod non fit, ut dignitas augeatur, sed ut versus amplioribus vocabulis compositi decurrant» (Keydell, p. 55* e vd. anche Accorinti, p. 63): v. 164 ἡμετέρη σάρξ; v. 184 σκληρὸς ἐμοὶ λόγος οὔτος; v. 195 μύθων δ' ἡμετέρων ῥόος ἔνθεος.

Il perfr. δεδάηκε del v. 17 che rende ἦδει di *Jo.* 6.6 è uno dei rari casi di uso appropriato di questo tempo in Nonno, mentre il participio ἔσσομένης (v. 161) è il solo participio futuro presente nel Panopolitano (Keydell, pp. 70-71*). Regolare il cong. aoristo ἀθήρησθε con valore di indicativo futuro al v. 190 (Keydell, p. 72*). La tendenza a sostituire il presente col futuro si avverte al v. 167 οὔτος ἀνὴρ ἐν ἐμοὶ μενέει (cfr. Ξ 69 μενέει) e ugualmente ai vv. 184-185 καὶ τίς ἀκούειν / αὐτοῦ φεγγομένοιο δυνήσεται, dove il futuro δυνήσεται sostituisce δύναται di *Jo.* 6.60. Si riscontra anche l'uso di κελεύω con il dativo, v. 29 Ἰησοῦς δ' ἐκέλευσεν ἐτοιμοτάτοισιν ἐταίροις (Keydell, p. 58* che cita come esempio *D.* 8.354), mentre sulla contrazione della forma media μετανεύμενος al v. 66 e 102, cfr. Keydell, p. 51*. Ben presente è l'ottativo aoristo con valore di futuro: v. 144 οὔποτε πεινήσειεν; v. 146 οὔποτε διψήσειεν; v. 172 ζήσειεν. La lezione di L διαστίχοντα al v. 75 non può essere chiaramente accolta nel testo, nonostante i dubbi sull'esistenza di un verbo στίχω (vd. commento *ad locum*). Al v. 78 abbiamo preferito l'ortografia ἐάσατε di γ rispetto a quella geminata ἐάσσατε di L e V, sostenuta da Keydell, p. 52* ma rifiutata da Scheindler, p. XVII; in effetti anche Vian scrive ἐάσης in Ap. Rh. 4.825 e Hopkinson¹ ἔασεν in Callim., *Hymn.* Cer. 61, nonché Livrea a Σ 47, p. 62.

Nelle finali con ὄφρα, ὅπως, ἵνα, μή troviamo usati indifferentemente l'ottativo in dipendenza da tempi storici e il congiuntivo, spesso con l'aggiunta di κεν (paralleli in Keydell, p. 76*): cfr. v. 21 ὄφρα κε βαῖδὸν ἕκαστος ἔχη μέρος; v. 45 ὄφρα κε μηδὲν ὀλοῖτο; vv.

120-121 ὅπως θεοτερπεί θεσμῶ / ἔργα θεοῦ τελέσοιμεν; v. 122 ὅπως δέξησθε; v. 125 ὄφρα κε πειθοίμεσθα; v. 156 ὄφρα κεν, ὦν γενέτης ἔμὸς ὠπασε, μηδὲν ὀλέσσω; vv. 160-161 ὄφρα κε πᾶς ὁρόων με... / ... εἰς χορὸν ἔλθη.

Accanto ad ὅτε più indicativo in enunciati temporali (vv. 40, 84, 158), si segnalano ἕως con il significato di «finché» che regge l'indicativo sulla scorta di Apollonio Rodio (vd. Livrea *ad Ap. Rh.* 4.164, p. 59): vv. 146-147 ἕως ἔτι καμπύλος ἔρπων / Αἰὼν εὐρυγένειος ἀτέρμονα νύσσαν ἀμείβει; vv. 178-179 ἕως δολιχοῖο γενείου / ἀμφιλαφῆς πολιῆσι κόμην λευκαίνεται Αἰὼν, nonché ἐπεὶ più indicativo al v. 81.

Nell'uso delle preposizioni εἰς-ἐς (vv. 63, 65, 80, 93) normalmente esprime il moto a luogo: v. 7 εἰς ὄρος ὑψικάρηνον ἀνήτε; v. 144 εἰς ἔμὲ βαίνων; v. 150 εἰς ἔμὲ κάμψει; v. 161 εἰς χορὸν ἔλθη; v. 183 εἰς χόλον οἰστροθέντες; v. 203 εἰς ἔμὲ βαίνειν, mentre più interessante appare πεφορημένον più εἰς al v. 229 (vd. commento *ad locum*). Al v. 158 ἐκ νεκύων indica il moto da luogo e ugualmente al v. 172 ἐξ ἐμέθεν ζήσειεν. L'uso locale di ἐπὶ è ben attestato: v. 35 ἐπ'εὐπετάλοιο τραπέζης; v. 91 μιῆς ἐπὶ νηός; v. 96 ἐπ' εὐχόρτοιο τραπέζης; v. 100 ἀμοιβαίων ἐπὶ νηῶν, impiegato anche per il comune poliptoto ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ (v. 11) esprime la successione (vd. Livrea *ad Σ* 17, p. 117). A παρά più dativo corrisponde un comune valore locale: v. 87 ζαθέη παρὰ λίμνη; v. 132 ἐρημαίη παρὰ πέτρη; v. 174 ἐρημαίη παρὰ λόχη, mentre ad ἀπό più genitivo un moto da luogo: v. 48 ἀπὸ χλοεροῖο δὲ χόρτου; v. 50 ἀπὸ πεντάδος ἄρτων; v. 107 ἀπὸ φορβῆς; v. 218 ἀπὸ βίβλων e un complemento d'agente al v. 204. A διὰ più genitivo, «quocum posita non solum idem valet ac “per”, sed etiam “circa” vel “in”» (Keydell, p. 63*) in questo canto prevale sia il valore di moto attraverso luogo: v. 10 δι' εὐδένδροιο δὲ λόχμης, sia di «per mezzo di» al v. 170 διὰ νεῦμα. L'impiego assai raro di μετὰ più genitivo per indicare compagnia, non è qui attestato: agli otto casi delle *D.* (Peek, *s.v.*, p. 1003; Keydell, p. 65*), fa riscontro nella *P.* un utilizzo più frequente (A 24; Γ 127, 131; Δ 136; Θ 72; Μ 167; Ν 39, 132; Ξ 69; Π 65, 123; Σ 126), che riprende alla lettera l'uso giovanneo prosastico, proprio come [Apolin.], *Met. Pss.* 15.23; 109.5, il quale trascrive la costruzione già esperita dai Settanta.

Fra le cosiddette preposizioni improprie sono da segnalare: πέρην al v. 1 πέρην Τιβεργίδος ἄλμης; ὑπόθι ai vv. 30 ὑπόθι γαίης e 32 ὑπόθι χόρτου; ἐγγύθι più il genitivo al v. 95 e al v. 127; ἀντιπέρην ... ἀσιγήτοιο θαλάσσης al v. 103; εὐλάιγος ἔσω νηοῖο al v. 181, mentre al v. 206 οἷ χάριν che parafrasa ἐκ τούτου. Al v. 80 μέσον ἄλμης esprime lo stato in luogo.

II.1 Metrica

Dopo la trattazione della metrica nonniana nei *Prolegomena* di Keydell (pp. 35-42*), nel compendio di Vian, p. L-LV, nell'ampio e utilissimo lavoro condotto da Agosti-Gonnelli, pp. 289-434 e di recente in Miguélez Caverio, pp. 106-114 gli elementi essenziali sono già stati tutti delineati; non sarà tuttavia privo di qualche utilità tracciare e indagare i fenomeni che si riscontrano nel canto Z. Che la metrica nonniana della *P.* risulti essere meno severa e articolata rispetto a quella delle *D.* è un fenomeno riscontrato da tutti gli studiosi: «haec inconstantia eo ducit, quo multa alia, ut hanc paraphrasin non minus veloci stilo fusam quam Dionysiaca diligenti studio elaborata putemus» (Lehrs, p. 271). Lo stesso Scheindler nella *Praefatio* della sua edizione (p. XXXIX) evidenziava una serie di deroghe più o meno consistenti nei confronti delle rigide leggi nonniane, da giustificare con la mutata personalità del parafraste e in relazione ai vincoli che il modello della *Vorlage* impone alla sua espressione poetica: «si enim reputamus quantis difficultatibus paraphrastes, qui evangelium versibus quam accuratissime inclusurus erat, circumveniat, haud miramur Nonnum leges metricas, quas ne in Dionysiaticis quidem prorsus observavit, in paraphrasi saepius neglexisse».

Queste constatazioni sono state lo strumento decisivo per dimostare da parte di Sherry, pp. 88-111 la frattura tra le *Dionisiache* e la *Parafrasi*, nonché per negare la paternità nonniana del poema sacro. In verità, sulla base del lavoro di Kuhn, pp. 86-91 proprio grazie all'analisi metrica e prosodica, Golega, pp. 8-28 è riuscito a dimostrare come Nonno fosse l'autore di entrambi i poemi. Questa affermazione è stata confermata dall'esplorazione delle caratteristiche metriche del canto diciottesimo ad opera di Livrea, che ha offerto un quadro omogeneo delle tendenze della *P.* anche in rapporto alle *Dionisiache*, e ulteriormente confermato da Accorinti per il canto Y, Livrea¹ per il canto B, De Stefani per il canto A, Agosti per il canto E, Greco per il canto N e Caprara per il canto Δ.

La nota prevalenza del dattilo ha ridotto drasticamente le 32 forme di esametro possibili in Omero e le 20 attestate in Callimaco, alle 9 di Nonno, delle quali 8 sono attestate nel canto Z, con il seguente ordine decrescente di frequenza, in linea comunque con la media nonniana:

1. ddddd (77x): 1, 5, 6, 7, 12, 14, 18, 19, 21, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 40, 46, 48, 49, 53, 62, 69, 72, 73, 74, 76, 77, 80, 82, 85, 87, 91, 92, 97, 105, 110, 114, 115, 127, 133, 135, 140, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 158, 160, 163, 167, 168, 176, 177, 184, 191, 194, 197, 198, 202, 203, 204, 207, 208, 210, 214, 216, 219, 220, 222, 224, 225, 229, 230 (= 33,47%)
2. dsddd (49x): 4, 9, 24, 28, 35, 37, 44, 50, 52, 56, 59, 61, 64, 66, 84, 88, 89, 95, 102, 104, 106, 108, 109, 111, 113, 118, 119, 120, 125, 142, 144, 146, 153, 159, 162, 165, 166, 169, 172, 193, 196, 201, 205, 206, 209, 211, 223, 226, 227 (= 21,30%)
3. sdddd (33x): 11, 17, 23, 29, 51, 55, 58, 70, 78, 90, 94, 98, 99, 107, 112, 126, 131, 136, 139, 141, 143, 148, 164, 170, 173, 178, 182, 185, 189, 192, 195, 215, 217 (= 14,34%)
4. dddsd (34x): 3, 8, 10, 13, 15, 25, 38, 41, 43, 47, 57, 63, 65, 68, 71, 86, 93, 101, 121, 123, 129, 130, 138, 157, 171, 175, 179, 187, 188, 199, 200, 213, 218, 221 (= 14,78%)
5. dsdsd (16x): 2, 16, 36, 54, 60, 75, 96, 100, 103, 116, 128, 149, 180, 181, 183, 190 (= 6,95%)
6. sddsd (6x): 42, 122, 132, 137, 174, 228 (= 2,60%)
7. sdsdd (3x): 20, 145, 161 (= 1,30%)
8. ddsdd (2x): 22, 124 (= 0,86%)

Manca del tutto la forma dssdd che costituisce lo 0,66% secondo i dati riportati da Ludwig³, p. 57 le cui altre percentuali (1: 35,70%; 2: 21,35%; 3: 14,45%; 4: 11,69%; 5: 6,97%; 6: 5,24%; 7: 1,40%; 8: 0,51%), si rispecchiano press'a poco anche in questo canto, tranne forse che per una maggiore frequenza della forma dddsd. E' stata da tempo notata nella poesia esametrica greca e latina una tendenza ad associare gruppi di versi con la stessa forma, un fenomeno che viene ulteriormente accentuato nella poesia greca tardoantica, alla quale non suona come fastidioso la ripetizione di versi con uguale scansione metrica. Nonno, in particolare, mostra una certa predilezione nel ripetere forme uguali del verso, cioè quelli che Duckworth definisce *repeats*, ossia la successione dello stesso tipo in tre o più versi consecutivi, e *near repeats* una successione intervallata da uno o due versi. Anche in questo canto si riscontrano:

Repeats di almeno 3 versi

ddddd
5, 6, 7
30, 31, 32, 33, 34
72, 73, 74
150, 151, 152
154, 155, 156
202, 203, 204

dsddd
118, 119, 120

Near *Repeats*

dddd	dsddd	sdddd
154, 155, 156, 158	102, 104, 106, 108, 109, 111, 113	139, 141, 143
221, 222, 224, 225	142, 144, 146	

dsdsd

180, 181, 183

Del tutto assenti gli esametri spondaici o esametri con 3, 4 o 5 spondei. Le parole spondaiche, di regola relegate al 1° e al 6° piede, non possono corrispondere ad altro piede: delle tre posizioni permesse |--²|, |--³|, |--⁴| non sembra di rinvenire esempi in questo canto. Sono rispettate le norme di Hilberg e di Naeke; un'infrazione apparente subisce il ponte di Hermann al v. 111 ὀππόσα θηήσασθε· πόθος δέ τις ὑμέας ἔλκει, in quanto l'enclitica può essere percepita come foneticamente appartenente alla parola precedente. Nonno ha la tendenza ad evitare di collocare nel primo emistichio la fine di parola all'interno o alla fine del secondo piede; quando si ha la cesura trocaica è permesso porre fine di parola alla fine o dopo la prima breve del secondo piede: v. 191 αἰθερίων, ὄθεν | ἦλθεν e v. 215 καὶ οἱ Πέτρος | ἔλεξε.

I versi propriamente detti tetracoli impiegati sempre di più nella poesia tardoantica, in ragione della preferenza per il verso pesante, compaiono nella *P.* con una frequenza di gran lunga inferiore rispetto al poema dionisiaco (1:34 contro 1:15) e probabilmente la causa risiede nell'influenza del modello evangelico. Le sue ricorrenze corrispondono a momenti significativi della narrazione; in *Z* si contano 10 tetracoli, collocati infatti in apertura o alla fine di una sezione e/o in momenti significativi sul piano del racconto:

- v. 8 ἐζόμενον στεφανηδὸν ἐκυκλώσαντο μαθηταί
- v. 24 ὑδροπόρου Σίμωνος ἀδελφεὸς ἰχθυβολῆος
- v. 42 Ἰησοῦς ἐπέταξεν ὁμοζήλοισι μαθηταῖς
- v. 103 ἀντιπέρην εὐρόντες ἀσιγήτοιο θαλάσσης
- v. 187 λαθριδίην ἀχάλινον ὑποκλέπτοντες ἰωὴν
- v. 199 πίστιν ἀλιπλανέεσσιν ἐπιτρέψαντες ἀέλλαις

Soprattutto in quattro casi il tetracolo riveste un ruolo molto significativo:

- v. 44 κλάσματα πυκνωθέντα περισσοβότοιο τραπέζης
- v. 75 Χριστὸν ἐθηήσαντο διαστείχοντα θαλάσσης
- v. 128 μάννα πολυκλήιστον ἐθoinήσαντο τοκῆς
- v. 226 ἔννεπε σημαίων ὁμοδόριον Ἰσκαριώτην

Nel primo caso viene enfatizzata la grandezza del miracolo dei pani, che si caratterizza per la sua abbondanza; nel secondo coglie lo stupore dei discepoli nel vedere Cristo camminare sulle acque; nel terzo si focalizza la centralità della manna, su cui è impostato il discorso di Cafarnao, al fine di evidenziare la superiorità del nuovo pane del cielo offerto da Cristo, e infine nell'ultimo caso si vuole evidenziare la figura di Giuda, il traditore.

Come c'era da immaginarsi, in conformità ai canti già editi in precedenza, la cesura di gran lunga più frequente è quella femminile o trocaica, mentre la pentemimere tende a diventare sempre più rara: in *Z* si riscontrano 40 casi (20, 22, 26, 27, 28, 30, 32, 33, 38, 40, 47, 55, 66, 73, 74, 82, 102, 112, 115, 119, 124, 145, 151, 152, 154, 156, 158, 160, 161, 162, 169, 194, 195, 203, 207, 210, 220, 226, 229, 230) ed essa è di norma accompagnata dalla dieresi bucolica (20, 22, 26, 27, 28, 32, 33, 40, 55, 66, 73, 74, 102, 112, 115, 119, 124, 145, 151, 152, 156, 158, 160, 161, 162, 169, 195, 203, 207, 210, 226, 229, 230) o dalla efthemimere (30, 38,

47, 82, 154, 194, 220). Si trovano inoltre tre casi in cui l'incisione principale è la tritemimere, rafforzata da efteimere:

- v. 36 μηκεδανῆς. καὶ πέντε λαβῶν κριθώδεας ἄρτους
v. 196 ζῶη ὁμοῦ καὶ πνεῦμα πέλει καὶ ἐτήτυμος ὁμφή
v. 219 ἀπλανέες πιθόμεσθα μιῇ καὶ ὁμόφρονι βουλῇ

Generalmente davanti a cesura pentemimere non sono ammesse parole proparossitone, né ossitone: l'eccezione del termine Καφαρναοῦμ ai vv. 66 e 102 (cfr. anche B 63), esempi già addotti da Tiedke³, p. 66 si giustifica con la presenza di un nome proprio. Bisogna notare una particolarità metrica al v. 167 οὔτος ἀνὴρ ἐν ἐμοὶ μενέει: un termine bisillabo ossitono, in verità reso trisillabico da ἐν, viene preposto a cesura pentemimere e senza essere preceduto da un bisillabo trocaico o da due monosillabi. Lo stesso fenomeno si scorge al v. 2 ἀλλὰ θεῶ καὶ ἐμοὶ πιστεύσατε. Un'anomalia metrica caratterizza anche il v. 220 ὅτι θεοῦ σὺ πέλεις ἅγιος μόνος in quanto è uno dei pochi casi della P. che presenta un bisillabo giambico davanti a cesura pentemimere: collocazione evitata a meno che il bisillabo non formi un coriambo con un altro bisillabo o due monosillabi precedenti. Ciò avviene anche ad A 201 Ἰσραὴλ σὺ πέλεις; N 67 ἡγητῆρ καὶ ἄναξ; Σ 64 Καϊάφα γὰρ ἔην e 181 ἀτρεκίη τί πέλει (cfr. Tiedke³, p. 66).

Davanti a cesura trocaica le ossitone sono tollerate solo in presenza di tritemimere; secondo Wifstrand, pp. 4-20 le eccezioni si spiegano con la presenza di avverbi in -ῆδόν oppure con *imitatio* omerica (cfr. D. 41.225; 42.156). Accorinti, p. 71 interpreta H 106; Ξ 120; O 33; Π 122; P 49; T 121; Y 136; Φ 139 come dovuti all'aderenza al modello evangelico. Nel canto Z, come dunque è nella norma, davanti a cesura femminile, le parole ossitone sono ammesse solo in presenza di cesura semiternaria e questo è il caso del v. 8 ἐζόμενον στεφανηδὸν ἐκυκλώσαντο μαθηταί; v. 35 κεκλιμένοι στοιχηδὸν ἐπ'εὐπετάλοιο τραπέζης; v. 51 μαστεύων ἐλικηδόν, ἐῶ πολυχανδέι κόλπῳ; v. 186 γινώσκων, ὅτι λαὸς ὑποτρύζεσκεν ἐταίρων. Quando le enclitiche με, σε, τις sono seguite dalla cesura femminile, la parossitona che precede è spondaica unicamente in tre casi: Z 169 ζῶων με; N 40 νίψω σε; Σ 165 κρίνω σε (Tiedke⁴, p. 45). Solo in E 79 e M 76 figura una proparossitona davanti a cesura efteimere, mentre davanti a cesura trocaica o fine di parola dopo il secondo trocheo Golega, p. 14 riporta come eccezione il caso di P 87, che Accorinti, p. 71, nt. 100 spiega in ragione dell'aderenza formale alla *Vorlage*, e Σ 86 giustificato da Livrea, p. 67 in rapporto al simbolismo delle lampade del Getsemani.

Se il verso termina in vocale lunga, l'accento può cadere indifferentemente sull'ultima o sulla penultima; se termina in vocale breve, l'accento cade necessariamente sulla penultima (74, 112, 125, 154, 159, 170, 175, 192, 205), salvo se la clausola è costituita da δέ, μέν, γάρ, αὐτός (7, 31, 66, 73, 90, 102, 105, 109, 118, 126, 151, 185, 193, 209, 216, 220), nel qual caso è richiesta la dieresi bucolica. Non si riscontra la tendenza di far coincidere gli *ictus* con gli accenti, specie alla fine di ogni emistichio, fenomeno che riflette il passaggio dalla metrica quantitativa a quella accentuativa, come è stato notato in Babrio (cfr. M. Jagoda Luzzatto, *Fra poesia e retorica: la clausola del "coliambo" in Babrio*, «QUCC» 19, 1985, 97-127); Accorinti, pp. 72-73 ha individuato Γ 10; Δ 71; E 32; Θ 36, 65; K 105; Λ 49, 61; N 23, 121; O 9, 82; Σ 171; T 127. Nonostante questa assenza, colpisce la frequenza con cui l'enoplio presenta tale coincidenza, un adattamento dell'esametro alla lingua parlata: cfr. e.g. v. 11 ἄσπετον, ἄλλον ἐπ'ἄλλῳ; v. 13 ἐῶ μελίξαστο μῦθος; v. 52 δυώδεκα κύκλα κοφίνῳ; v. 57 μολεῖν ἰθύντορα κόσμου; v. 62 ἀνέδραμε γείτονος ὄρφνης; v. 64 ἀλίδρομον, ἄρμα θαλάσσης; v. 85 λιπόσκιον ὄρθρος ὁμίχλην; v. 92 συνέπλεεν, ἀλλ'ὅτι μούνοι; v. 125 θεόσσυτον ἔργον ἰδόντες; v. 147 ἀτέρμονα νύσσαν ἀμείβει; v. 191 ἐῶν ἐπιβήτορα θάκων; v. 208 μετὰτροπον ἦθος ἀμείψας; v. 215 βοώμενος οὔνομα Σίμων.

Nonno evita lo iato; le poche eccezioni si spiegano generalmente come riproduzione di luoghi omerici o apolloniani (cfr. Keydell, p. 40*). Crea invece qualche difficoltà la presenza dello iato al v. 150 πᾶς βροτός, ὄν μοι ὄπασσε e al v. 178 ζῶν ὕπεται οὔτος generalmente ammesso soltanto al 1° e al 5° piede. Per lo iato al secondo piede nella P.: Γ 95 ἀνὴρ κέκριται οὔτος, ὅτι βραδυπειθεὶ θυμῷ; E 119 νημερτῆς δέ μοί ἐστιν ἐμὴ κρίσις; H 127 καὶ ταχὺς ἴξομαι ἀῦθις ἐμῷ πέμψαντι τοκῆϊ; K 124 εἶπον ἐγὼ θεοὶ ἐστε; Π 46 ὄσσα περ ἔσσεται ὕμμιν (vd. anche Lehrs, p. 271).

La *correptio* di μή è consentita solo nella prima breve del I dattilo: cfr. v. 204 nonché Γ 16; Δ 219; E 73; Θ 58; I 159; K 33, 132; M 185; O 11, 98; Σ 147; T 51 ed eccezionalmente a Δ 55 e K 75 alla seconda breve, mentre alla prima breve del quinto dattilo in Y 134 (cfr. Lehrs, pp. 270ss.). Il parafraste pratica raramente il semi-iato dopo le desinenze -ει -η -η -ου -ω -ω, mentre più frequentemente presenta l'abbreviamento di -οι ed -αι computate come brevi, ad eccezione della desinenza -αι della prima declinazione, prodotti secondo la regola alla fine del 1°, 4° e 5° piede: cfr. Z 20 ἄρτοι δηναρίων οὐκ ἄρκιοί εἰσι κορέσσαι; v. 214 γνήσιοι; ἦ ῥα νόθοισιν ὁμοίοι εἰσι μαθηταί; v. 153 ἀλλὰ νόφ χαίροντι δεδέξομαι. οὐ γὰρ ἐέλδωρ. Rientra nella norma la *correptio* di καί: vv. 11, 17, 34, 39, 45, 90, 95, 104, 115, 149, 166, 196, 213, 219, 223. Non offendono neppure i casi della vietatissima *correptio* attica. A differenza di quanto proferiva Hermann¹, p. 761: «vix aliqua apud eum inveniri possit istiusmodi correptio», il poeta, pur facendone un uso più moderato rispetto a Quinto Smirneo (cfr. De Stefani, p. 42), non si astiene comunque dall'applicarla. Qui in Z si riscontra per τράπεζα (35, 41, 44, 96, 113, 116) perché altrimenti non potrebbe entrare nell'esametro, per προφήτης (56) e per ἄλλοπρόσαλλος (224) in dipendenza tuttavia dal modello omerico (cfr. Livrea, p. 68 per Σ 15).

Sono in generale rispettate le regole nonniane relative all'elisione: sono nella norma ἐπ' vv. 11, 35, 45, 96, δ' v. 15, 29, 50, 58, 77, 131, 141, 170, 195, 208, ἀλλ' v. 40, 84, 92, 148. Bisogna notare tuttavia l'elisione della particella δέ alla seconda breve del I dattilo. Il fenomeno si riscontra per un totale sicuro di tre casi: cfr. Z 65 νῆα δ' ἐπαΐξαντες ἀλίδρομον, ἄρμα θαλάσσης; v. 165 αἶμα δ' ἐμὸν νημερτὲς ἔφω ποτόν· ὃς δέ κεν ἀνὴρ; Π 36 πολλὰ δ' ἔχων ἐνέπειν ἀναδύομαι. In M 22 (τοῦτο δ' ἐκεῖνος ἔλεξε δολοπλόκος) al posto di δ' ἐκεῖνος viene accettato da Scheindler quanto suggerito da Wernicke a Triph. 262, ossia di leggere δὲ κεῖνος (cfr. anche Cameron², p. 266). Un intervento simile è proposto dallo studioso anche a Y 61 ὑποστρεφθεῖσα δὲ κεῖνη al posto di δ' ἐκεῖνη e in E 125 οἶδα δὲ κεῖνου invece di δ' ἐκεῖνου, suggerimenti accolti da Scheindler nella sua edizione. Allungamenti di vocale breve per natura in tempo forte figurano nel secondo *longum* (8, 9, 10, 13, 14, 17, 19, 54, 69, 87, 129, 130, 135, 136, 142, 150, 151, 165, 172, 174, 197, 219, 225, 228), nel terzo (151), nel quarto (98, 111, 188, 201, 220).

Le particolarità prosodiche in Nonno sono state ben trattate da Agosti-Gonnelli, pp. 337-348 e in parte anche da Agosti, p. 202. Nel canto Z si notano alcuni effetti anomali; infatti all'interno di questo sistema esametrico così elegante e studiato, compaiono delle anomalie sulla quantità prosodica dello ι, in certi casi dettate probabilmente dall'estensione dell'uso della variante prosodica (per κοφίνος e per ἔκρινα), in altri per una volontà di esegesi e aderenza alla *Vorlage* (cfr. διάβολος):

- v. 52 κοφίνος: al pari di [Apolin.], *Met. Pss.* 80.13, Nonno presenta κοφίνος con ι lungo, a differenza di *Or. Sib.* 1.359 = 8.278; Greg. Naz., *Carm.* 1.1. 20.15 (PG 37, 489.9); (Lucil.) *A.P.* 11.207.3 πλὴν μετὰ τοῦ κοφίνου τοῦ πρὸς πόδας ἀῦριον ἔρχου; Iuv., *Sat.* 3.14, che scandiscono *cophinus* con ι/i breve. Sebbene già Nansius, p. 56 e Hensius, p. 1196 notassero come il Panopolitano fosse in grado di desumere la prosodia da Aristoph., *Av.* 1310 καὶ τοὺς κοφίνους ἄπαντας ἐμπύμπλη πτερῶν, nelle attestazioni tardoantiche non sembra di poter affermare con sicurezza la quantità del termine. Fu condannato come «fehlerhaft» da Keydell¹, p. 245.

- v. 223 ἔκρινα: le forme del verbo κρίνω all'aoristo hanno ι lungo. Del resto, anche nell'uso di κρίσις figurano delle oscillazioni, in quanto in due casi (E 116; Π 30) la forma al genitivo κρίσιος reca uno iota lungo, mentre in Π 34 è breve.

- v. 225 διάβολος: Nonno concepisce lo iota come lungo, una scansione condivisa anche da [Apolin.], *Met. Pss.* 108.11* e da *Just.* (PBodmer 31) *passim* (vd. Hurst-Rudhardt, p. 24). Già Nansius, p. 73 richiamava, per esemplificare una simile scansione, il termine διαβολίη con α lungo come in *Theogn.* 324 (cfr. *Pind., P.* 2.76), ma sicuramente non vanno dimenticati anche i casi di δία con ι lungo di *Il.* 3.357 ecc. (cfr. M.L. West, *Greek Metre*, Oxford 1982, p. 38). In Nonno una simile scansione è dettata in primo luogo da ragioni metriche, perché altrimenti il sostantivo non potrebbe entrare nell'esametro, in secondo luogo per aderenza al lessico evangelico, all'interno di un passo molto importante dal punto di vista narrativo, giacché Giuda viene indicato da Cristo come un secondo diavolo. Non dipende da una pura ineleganza stilistica, perché per rendere il semplice dettato evangelico il poeta ricorre a una notevole *amplificatio* (vv. 223ss. ~ *Jo.* 6.70-71), resa ancora più significativa dalla disgiunzione dell'evangelico εἰς διάβολος con il secondo termine posto dopo un verso e in *incipit*. Non è dunque sufficiente l'osservazione di Sherry, p. 107: «the Paraphrast retained the word from John instead of employing Σατανῶς which can fit in a hexameter» .

Il trattamento dei nomi semitici presenti nel canto non rivela particolari difficoltà. Ἰησοῦς (vv. 29, 42, 78, 141) nella sua abituale collocazione incipitaria è computato ---; Ἰουδαίων (vv. 119, 138) vale υ--- e ugualmente Ἰουδαίους al v. 200; Ἑβραίοισι al v. 9 è ---υ; l'appellativo Σίμωνος, preferito in genere a Πέτρος anche per motivi metrici, vale --υ al v. 24 e al v. 227, stessa cosa per Σίμων -- al v. 215; Μωσῆς (v. 132), spondeo, è nella forma con ω, l'unica attestata in Nonno.

III LA TRADIZIONE MANOSCRITTA

Dopo l'edizione di Scheindler del 1881, che era già riuscita a gettare le basi tra i rapporti dei codici, quella del canto Σ a cura di Enrico Livrea nel 1989 ha portato a una sistemazione decisiva, offrendo un moderno *stemma codicum*, ampliando la lista dei testimoni e fornendo collazioni ben più precise rispetto a quelle non autoptiche utilizzate dall'editore austriaco. L'incompletezza di alcuni mss. nonniani (**L** si ferma a Θ 113, γ a Δ 54, **X** a Γ 8, mentre **W** tramanda soltanto A 1-54, fino al caso limite di **K** in cui sono trascritti soltanto i primi quattro versi) costringe l'editore nonniano a procedere con una certa cautela⁵⁴⁸. Per il canto Z la situazione è confortata dal fatto di poter ancora usufruire del ms. Laurenziano **L**, «omnium librorum longe praestantissimus» (Scheindler, p. XII). Il canto Z viene trasmesso dai sottostanti manoscritti, dei quali, oltre che fornire una lista, ci apprestiamo a discuterne le loro caratteristiche⁵⁴⁹:

L = *Laurentianus Plut.* 7.10 [= L Scheindler]

Codice membranaceo, datato al sec. XI da A.M. Bandini, *Catalogus codicum Graec. in Bibl. Med. Laurentiana* I, pp. 216ss., Scheindler, p. V e Accorinti, p. 76, ma secondo Livrea, p. 71 su base paleografica da anticipare forse al X sec. e da considerare assai vicinissimo al primo esemplare di traslitterazione. Senza dubbio, il ms. Laurenziano, il codice più antico tra i testimoni, è quello che riproduce con maggior fedeltà l'archetipo, a tal punto che il giudizio formulato su di esso da Scheindler resta ancora valido⁵⁵⁰. Contiene i *Carmina* di Gregorio di Nazianzo e la *Parafrasi* ai ff. 166^r- 172^v e 181^r- 188^v, mentre i ff. 173-180, inseriti tra Δ 187 e 188 per un errore di fascicolazione, contengono i primi due canti incompleti del *S. Cipriano* di Eudocia, i cui vv. I.1-99, strappati e trafugati da P. Rulæus, costituiscono il ms. *Leid.* BPG 95, pubblicato in *editio princeps* da C. Bevegni, *Eudociae Augustae Martyrium S. Cypriani I 1-99*, in «Prometheus» 7, 1982, pp. 249-262. Il testo della *P.* è vergato su 47-52 righe per pagina; a margine una mano molto più recente ha numerato i versi ogni cento. Recente è anche la rubrica $\nu\acute{o}\nu\nu\omicron\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\phi\rho\alpha\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \iota\omega\acute{\alpha}\nu\nu\eta\nu$. Il canto Z occupa i ff. 183^r (rigo 8)-185^v (rigo 44). La prima collazione fu eseguita da Kinkel, e da questa, riveduta in qualche punto da A. Kunz, dipende Scheindler.

Bibliografia: A.M. Bandini, *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, I, Florentiae 1764, pp. 216-240; Kinkel, pp. 3ss.; Scheindler, pp. V-VI, XII-XVIII, XXXII; A. Ludwich, *Eudokia, die Gattin des Kaisers Theodosius II, als Dichterin*, in «RhM», N.F. XXXVII, 1882, pp. 221-225; Th. Sinko, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni*, Cracoviae 1917, p. 224; Werhahn, pp. 4-5; K.A. de Meyer, *Codices Bibliothecae publicae Graeci*, Lugduni Bat. 1965, p. 185; Knecht, p. 15; Jungck, pp. 39ss. e 51ss.; Palla-Kertsch, pp. 36-40; Höllger, pp. 77-81; Gertz, pp. 145-162; Livrea, pp. 71ss.; Meier, p. 23; R. Palla, *Studi sulla tradizione manoscritta dei*

⁵⁴⁸ Così Livrea, Accorinti, Greco, che hanno utilizzato solo **V N P R**.

⁵⁴⁹ Le sigle sono quelle adottate da Livrea per il canto Σ , con accanto la corrispondenza con quelle di Scheindler.

⁵⁵⁰ «Laurentiani scripturam ubique praefendam esse aliis, nisi ubi legibus metricis aut dicendi usui aut Nonni grammaticae repugnet» (Scheindler, p. XV). Un'unica mano ha vergato sia il testo di Nonno sia quello di Gregorio di Nazianzo e pare che il ms. non abbia discendenti.

Carmi di Gregorio di Nazianzeno (Parte I), Galatina 1990, pp. 28ss.; Crimi-Kertsch, p. 45; Bacci, pp. 45ss.; Livrea¹, pp. 115-116; De Stefani, p. 43; Agosti, p. 212; Caprara, pp. 73-74.

V = *Vaticanus Gr.* 989 [= V Scheindler]

Manoscritto cartaceo, assegnato da Scheindler al XV sec., ma retrodato da Livrea su base paleografica al XIII-XIV sec. Contiene *Cynegeticum*, *De equitatione*, *De eq. mag.* di Senofonte (B edd.), i *Tactica* di Claudio Eliano (= Q Dain), frammenti dei *Tactica* di Leone Magno, ai ff. 55^r-113^v la *Parafrasi* nonniana con il *titulus* νόννου ποιητοῦ πανοπολίτου μεταβολή εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον (νόννου παράφρασις ε. τ. κ. ἰ. εὐ. add. m. rec. ad Γ 8) con 28-30 righe per pagina; il canto Z occupa i ff. 64^v (rigo 2)- 68^r (rigo 6) secondo la numerazione a mano, mentre i ff. 68^r (rigo 2)- 72^r (rigo 6) secondo la numerazione più moderna apposta in fondo a destra del foglio. La prima collazione fu effettuata da P. Vollert su richiesta di Scheindler.

Bibliografia: G. Pierleoni, *De Xenophontis libello venationis in cod. Vat. Gr. 989*, in «SIFC» V, 1897, pp. 26-32; A. Dain, *Histoire du texte d'Élien le tacticien*, Paris 1946, pp. 324-328; G. Pierleoni, *Xenophontis opuscula*, Romae 1954², pp. XV-XLVI; K. Widdra, *Xenophontis Περὶ Ἰππικῆς*, Lipsiae 1964, pp. V-XV; E. Delebecque, *Xénophon. L'art de la chasse*, Paris 1970, pp. 35-48; P. Canart-V. Peri, *Sussidi bibliografici per i mss. greci della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1970, p. 520; E. Delebecque, *Xénophon. Le commandant de la cavalerie*, Paris 1973, pp. 29-31; E. Delebecque, *Xénophon. De l'art équestre*, Paris 1978, pp. 29-32; N. Gertz, *Der Palatinus Graecus 90. Zur Geschichte einer Quelle der Editio Princeps Aldina der Gedichte Gregors von Nazianz*, in «Scriptorium» 35, 1981, p. 67; Livrea, p. 72; M. Buonocore, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, I-II, Città del Vaticano 1986, II, p. 865; Scheindler, pp. VI-VII e pp. XVIII-XXVIII; Livrea, p. 72; Accorinti, pp. 77-78; Livrea¹, pp. 115-116; De Stefani, pp. 43ss.; Agosti, pp. 212ss.; Greco, p. 45; Caprara, pp. 74ss.

N = *Marcianus Z* 481 [= Ma Scheindler]

Manoscritto cartaceo, scritto da Massimo Planude (nel 1301 secondo Cameron⁴, pp. 76ss.). E' il famoso manoscritto dell' *Anthologia Planudea*, contenente, oltre alla *Parafrasi*, i versi *Ad thermas Pythicas* un tempo attribuiti a Paolo Silenziario (cfr. P. Maas, in «ByzZ» 25, 1925, pp. 358-359) e *varia minora*. La *Parafrasi* nonniana è stata ricopiata su due colonne di testo affiancate, ai ff. 100^v-122^v (tre colonne in 122^v), quasi interamente dallo stesso Planude: sono sicuramente di un'altra mano i vv. di N 7-87. Il canto Z occupa i ff. 106^r (rigo 65)- 107^v (rigo 47) e al f. 107^r segnala una lacuna dopo il v. 163 mediante uno spazio vuoto di ben 13 righe. L'*inscriptio* ἀμμωνίου φιλοσόφου καὶ ῥήτο(ρος) μεταβολή τοῦ κατὰ ἰω. ἀγίου εὐαγγελίου fu interpretata da Maas (cfr. P. Maas, *Nonniana: XVIII-XX*, in «ByzNJ», 4 1923, p. 267) come dedica del poema ad Ammonio. L'attribuzione planudea ad Ammonio potrebbe spiegarsi secondo Livrea, p. 73 e Livrea¹, p. 118 «con il retto riconoscimento della temperie culturale del platonismo alessandrino che informa l'opera nonniana» e che poteva richiamare la figura del filosofo di Alessandria Ammonio (485-535), figlio di Ermia, discepolo di Proclo e maestro di Giovanni Filopono, piuttosto che l'alessandrino Ammonio Sacca, maestro di Plotino e di Origene. Secondo Sherry, pp. 52-53, invece, vi sarebbe una confusione con Ammonio di Alessandria, autore di un Περὶ τῆς Μωϋσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας e di un *Diatessaron* in epoca origeniana (Quasten, I, p. 369) ed Ammonio di Alessandria il presbitero che compose un commento al vangelo di Giovanni verso il 460 (Reuss, pp. 195-358; Grillmeier, pp. 101ss.). Tuttavia non appare molto probabile, perché Planude stesso sembra in qualche modo postulare la possibilità di un'attribuzione nonniana della *Parafrasi*, allorché annota al f. 122^v καὶ παρὰ τισι μὲν λέγεται εἶναι ἡ μεταβολή ἀμμωνίου φιλοσόφου, παρ' ἄλλοις δὲ νόννου [sic] ποιητοῦ τοῦ πανοπολίτου. Il nome di Nonno era certamente

presente nel ms. *b* da cui Planude copiò *A. Pl.* e *Par.*, forse da identificare con l'esemplare perduto γ da cui è stato descritto anche il nostro *P*, che ha la corretta intestazione (vd. Livrea¹, pp. 118-119 e pp. 114-115). Quindi o si è perduta l'attribuzione a Nonno fra β e γ , e *P* in qualche modo è stato in grado di ristabilirla, oppure nell'officina planudea si dubitava della paternità nonniana; il *Laur.* 32.16 dei *Dionysiaca*, copiato dallo stesso Planude, è adespoto. La prima collazione del ms. è di Kinkel effettuata per Scheindler.

Bibliografia: Per quella fino al 1968 si rinvia a A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana-Chicago-London 1972, pp. 90-96; R. Aubreton-F. Buffière, *Anthologie Grecque II. Anthologie de Planude*, XIII, Paris 1980, pp. 4-6; E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti. Thesaurus Antiquus*, Roma 1981-5, II, pp. 276-283; M. Formentin, *La grafia di Massimo Planude*, in «JÖB» 32, 1982, pp. 87-96; Livrea, pp. 73ss.; Cameron⁴, pp. 76-77, 345-350; 363-365; G. Fiaccadori, *Bessarione e l'umanesimo*. Catalogo della mostra (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 27 aprile-31 maggio 1994), Napoli 1994, p. 403; M. Manfredini, *I manoscritti plutarchei del Bessarione*, in «ASNP», s. III, 24, 1994, pp. 36 e 40; Kinkel, pp. 6-7; Accorinti, p. 78; Livrea¹, pp. 117-119; De Stefani, pp. 45ss.; Agosti, pp. 213ss.; Greco, pp. 45ss.; Caprara, pp. 75-76.

P = *Vaticanus Pal. Gr.* 90 [**P** = Scheindler]

Manoscritto bombicino (tranne tre fogli pergamenei), datato da Livrea al secondo quarto del XIV sec., da Palla e Gertz al XIII-XIV. Diviso in due tomi (I, ff. 1-230; II, ff. 231-479), contiene i *Carmina* di Gregorio di Nazianzo, il *corpus* degli scritti di Elio Aristide muniti di scoli, i *Parentica* di Catone e la *P.* ai ff. 143^r-174^v. Il canto *Z* è contenuto ai ff. 150^v (rigo 31)-152^f. Il testo della *P.*, trådito dal *Palatinus graecus* 90 (**P**), si caratterizza per una complessa stratificazione di interventi, attribuibili a varie mani, che hanno aggiunto versi suppletivi, *marginalia* e apportato correzioni. Scheindler scorgeva, oltre alla mano del copista, la presenza di due revisori. Il primo (**P**²) avrebbe aggiunto alcuni versi omessi, attingendo ad un esemplare della famiglia **L**, i titoli dei *capita* evangelica, avrebbe riscritto a margine le parti evanide, imitando la scrittura dello stesso copista e segnalato *variae lectiones*, contrassegnate da $\gamma\rho$. Il secondo revisore (**P**³) «cuius manus vix distingui potest a manu prioris» (Scheindler, p. XXXI), oltre a trascrivere in margine delle correzioni, desunte da una collazione migliore, ha cercato in qualche caso di sanare il testo tramite congettura. In seguito Livrea, pp. 74s. e Livrea¹, p. 120 ha creduto di identificare **P**² con il Bordatus, che avrebbe corretto e introdotto versi mancanti sulla base di un codice «Iacobi Salomonis Interaquaei». Secondo Accorinti, pp. 86-7 gli interventi del Bordatus sarebbero piuttosto da riscontrare in **P**³, in ragione della presenza di un inchiostro meno scuro. In seguito De Stefani, pp. 53ss., ha negato con convincenti argomentazioni la presenza della mano del Bordatus e arriva a distinguere cinque mani diverse; oltre a quella dello scriba che ha copiato il poema e posto alcuni interventi marginali e nel testo, vi sarebbero altre due mani, più recenti, ma comunque antiche e anteriori alla copiatura di **R** da **P**, una quarta mano umanistica e infine una quinta mano quella del Sylburg, che inserì proprie congetture o quelle di altri editori, quali Juvenis e Bordatus. Sulla base di una mia collazione sull'originale distinguo quattro mani diverse: 1. interventi arrecati dallo stesso copista che vergò il testo (**P**¹). È opportuno ridimensionare l'esistenza di un'altra mano, diversa da quella del copista, e ricondurre a quest'ultimo già molte delle correzioni operate sul testo. 2. la presenza di un'altra mano che ha aggiunto alcuni dei titoli evangelici, nonché la nota di chiusura del manoscritto (**P**²)⁵⁵¹. 3. correzioni apportate

⁵⁵¹ A questa mano vanno attribuiti soltanto alcuni dei titoli evangelici ad es. *περὶ τῶν ἐκβλήθέντων ἐκ τοῦ ἱεροῦ* (f. 145^r, mg. destro); *περὶ Νικοδήμου* (f. 145^v, mg. sinistro), *περὶ τοῦ νίπτρου* (f. 162^r, mg. destro, riscritto sotto da un'altra mano, **P**³ (~ **P**¹), la stessa che al f. 150^f ha annotato *περὶ τῶν ζ' ἄρτων*); la nota conclusiva al f. 173^f, mg. destro. Non credo sia la stessa mano del copista per via della grafia con cui rende β e τ .

in un secondo momento e posteriori alla mano che ha vergato i titoli (**P²**)⁵⁵², il cui inchiostro si presenta talvolta più scuro altre volte più chiaro. Gli emendamenti sono frutto di una collazione del testo con un manoscritto imparentato con il *Laur.* 7.10 (**P³**). Come nota De Stefani, p. 54 le correzioni sono precedenti alla trascrizione di **R**, perché alcune di esse vengono recepite dal *Parisinus Gr.* 1220. Resto nel dubbio se possano essere addirittura dello stesso copista, visto che la grafia è molto simile (~ **P¹**?). La difficoltà nel distinguere i vari interventi è stata sottolineata anche da mons. P. Canart*: «Sono d'accordo con la distinzione tra **P¹** e **P²** e sull'attribuzione a Sylburg delle sottolineature e di tutti gli interventi di età umanistica. Quanto alla distinzione tra **P¹** e **P³** sono perplesso: non vedo argomenti decisivi né pro né contro l'identificazione. Le correzioni sopra il rigo sono probabilmente tutte della stessa mano; **P³** o **P¹**? Il fatto che la correzione è soltanto in marg. potrebbe forse essere un argomento per distinguere **P¹** (correzioni nel testo) e **P³** (correzioni in marg.) Resto comunque nel dubbio». Nell'apparato e nel corso della trattazione questi interventi sono indicati con **P³**, per segnalare che sono successivi rispetto a quelli di **P¹**. Ciò comunque non esclude che possano essere della stessa mano del copista. 4. numerose annotazioni di una mano di età umanistica, riconducibili al Sylburg, che sottolineò gran parte delle parole e il cui *ductus* si presenta inclinato (**P⁴**)⁵⁵³.

Bibliografia: H. Stevenson, *Codices Manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae*, Romae 1885, pp. 43ss.; A. Turyn, *The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides*, Urbana 1957, p. 395; H. Hunger, *Johannes Chortasmenos (ca. 1307- ca. 1436/37). Briefe. Gedichte und Kleine Schriften*. Einleitung, Regesten, Prosopographie, Text, Wien 1969, pp. 14, 20 e 53; F.W. Lenz-C.A. Behr, *P. Aelii Aristidis opera quae extant omnia*, XXXIX-XL, I, Lugduni Bat. 1976, pp. XXXIX ss.; N. Gertz, *Der Palatinus Graecus 90. Zur Geschichte einer Quelle der Editio Princeps Aldina der Gedichte Gregors von Nazianz*, in «Scriptorium» 35, 1981, pp. 65-70; N. Gertz-M. Sicherl, *Der Palatinus Graecus 90 und die Editio Princeps der Gedichte Gregors von Nazianz*, in *II. Symposium Nazianzenum*, éd. par J. Mossay, Paderborn 1983, pp. 141-143; P.S. Schreiner, *Ein gescheiterter Büchertausch. Zur Notiz des Johannes Chortasmenos im Vat. Pal. Gr. 90 und den übrigen Besitzvermerken*, in «Codices Manuscripti» X, 1984, pp. 52-59; M. Ceresa, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-85)*, Città del Vaticano 1991, p. 185; V. Ortoleva, *Maximus Planudes. Disticha Catonis in Graecum translata*, Roma 1992, pp. V-XXVIII; Accorinti, p. 79; Livrea¹, pp. 119-121; De Stefani, pp. 53-60; Agosti, pp. 215ss.; Greco, pp. 46ss.; Caprara, pp. 76-77.

R = *Parisinus Gr.* 1220 [Pa = Scheindler]

Manoscritto cartaceo da assegnare al XIV. Contiene un'omelia anonima, il *Corpus Hermeticum*, le *Definitiones* di Asclepio ad Ammone, i tetrastici, i carmi e gli epigrammi di Gregorio di Nazianzo, *excerpta* veterotestamentari, la *Parafrasi* nonniana ai ff. 224^r-255^v, vergata su due colonne per pagina, di circa 30 linee ciascuna, l'omelia di Planude *Sulla sepoltura di Cristo* (PG 147. 905-906), un *corpus* degli scritti di Evagrio Pontico, il Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων περὶ πονηρίας di Nilo Monaco, scritti di Anastasio il Sinaita, Niceforo Patriarca, Massimo, il *Christus Patiens* attribuito a Gregorio di Nazianzo (B =Tuilier), il *Manuale* di Epitteto interpolato, vari apoftegmi ed *excerpta* dalle *Quaestiones* di Anastasio il Sinaita. Il canto Z figura ai ff. 201^v (rigo 46)- 203^v (rigo 37). Trattandosi di un apografo di **P**, è privo di valore ai fini della *constitutio textus*.

⁵⁵² **P²** è precedente ai *marginalia* di **P³**, perché ha l'abitudine di scrivere il π di περὶ con inchiostro rosso, cosa che **P³** non fa mai. Inoltre in un caso si trova il π scritto da **P²** e la frase fu poi completata da **P³**, vista la diversa grafia: vd. f. 170^v, mg. destro: περὶ τῆς αἰτήσεως τοῦ σώματος τοῦ κυρίου.

⁵⁵³ Già Stevenson, p. 44 aveva notato in **P** la presenza della mano di Sylburg. Probabilmente buona parte dei *marginalia* di età umanistica sono di Sylburg: cfr. f. 164^r. mg. destro; ff. 166-167-168^r mg. destro.

Bibliografia: H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, I, Paris 1896, pp. 270ss.; J. Muydermans, *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Louvain 1932, pp. 20-22; A.D. Nock- A.J. Festugière, *Corpus Hermeticum. I. Traités I-XII*, Paris 1945, pp. XI-XVII (=B); A. Tuilier, Grégoire de Nazianze. *La passion du Christ*, Paris 1969, pp. 100-103 (=B); A. et Cl. Guillaumont, Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, Paris 1971, pp. 205-211; 305-309 e 412-418; Höllger, pp. 144ss. (=Pj); R. Palla, *Alle fonti della prima edizione billiana dei carmi di Gregorio Nazianzeno*, in *Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza*, III, estr. ant. Messina 1990, pp. 1-33; Scheindler, pp. X, XXXI-XXXIII (=Pa), Livrea, pp. 75-76 (=R); Livrea¹, pp. 121-122; De Stefani, p. 46; Agosti, p. 216; Greco, p. 47; Caprara, pp. 77-78; De Stefani¹, pp. 173-175.

D = Athous Dionysiou 326

Scritto nel XVIII sec., ιδιόγραφον Νικοδήμου τοῦ ἀγιορείτου; tuttavia secondo Livrea¹, p. 124 non sembra da ritenersi l'autore del ms., vista la diversa mano in *Ath. Esphigm.* 276 ed *Ath. Panteleim.* 628. Oltre al *De insomnis* di Sinesio di Cirene e al *Panegyricus* di Niceforo Gregora, contiene tutta la *Parafrasi* (ff. 65-156^v), preceduta dal *titulus* νόννου ποιητοῦ πανοπολίτου μεταβολή τοῦ κατὰ ἰωάννην ἀγίου εὐαγγελίου, e seguita dal colofone τέλος καὶ τῷ ξυντελεστῇ δόξα. Si tratta probabilmente di una copia di una edizione a stampa, forse quella dello *Juvenis* del 1556 (Livrea, p. 78). Il ms. merita una menzione particolare perché ai ff. 162-247 reca una parafrasi in prosa del poema nonniano, designata erroneamente da Lambros come ἀνεπίγραφος θεολογική συγγραφή. Si tratta di una elegante parafrasi, attenta al testo nonniano e alla sua eleganza stilistica, volta a parafrasare anche ciò che è presente nel vangelo. Spicca l'utilizzo di forme verbali composte e la predilezione per termini afferenti all'ambito prosastico. Dai pochi *excerpta* non sembra utile ai fini della *constitutio textus*, ma comunque appare degna di nota per l'impegno e l'approfondimento esegetico-teologico con cui è trattato il poema nonniano.

Bibliografia: S.P. Lambros, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἀγίου ὄρους ἐλληνικῶν κωδίκων*, I, Cambridge 1895, p. 411 n. 3860; Golega, p. 5; Livrea, p. 78; A. Zumbo, *Per la fortuna della Parafrasi di Nonno: il ms. Athous Dionysiou 326*, in C. Moreschini (ed.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica (Atti del IV Convegno AST, Pisa 1994)*, Napoli 1995, pp. 397-404. Dopo l'*editio princeps* del capitolo B eseguita da Livrea¹, pp. 125-129, ne forniamo una prima trascrizione limitatamente al canto **Z**⁵⁵⁴:

Κεφάλαιον Ζ

(f. 182^r) **1.** Ταῦτα μὲν οὖν εἰπὼν πρὸς τοὺς (f. 182^v) Ἰουδαίους ἐν Ἱεροσολύμοις ὁ Ἰησοῦς, εἶτα ἐν πλοίῳ διαπλεύσας πέραν τῆς Τιβεριάδος θαλάσσης ἐπὶ τὴν γείτονα κατῆλθε γῆν. **2.** συνέτρεχον δὲ λαοὶ διὰ τὸ ἐωρακέναι τὰ θαύματα, ἅττα πεποίηκεν ὁ Κύριος εἰωθότι λόγῳ, καὶ ἀπήλλαξε βαρύτερον νόσον τὰ τῶν κατατρυχομένων ἀνδρῶν σώματα. **3.** ἐκεῖθεν δὲ βεβαδικῶς ἐρημικὴν καὶ λοφώδη γῆν εἰς ὄρος ἀνήλθεν ὑψηλόν, ἔνθα δὴ καὶ καθήμενον ἐν μέσῳ περιῖεσαν αὐτὸν οἱ μαθηταί. **4.** ἦν δὲ τὸ τηρικαῦτα ἐγγὺς παρ' Ἑβραίοις ἢ ἑορτή, ἦνπερ Πάσχα προσαγορεύουσιν. **5.** ἀναβλέψας δ' ὁ Ἰησοῦς διὰ καλλιδένδρου δρυμῶνος, ἐώρακε πολὺν δῆμον βαδίζοντα, καὶ ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ προσιόντα αὐτῷ. ὅθεν καὶ τοῦ Φιλίππου καθημένου προσηνῶς διεπυνθάνετο·

⁵⁵⁴ Il ms. di difficilissima lettura pone alcuni problemi di decifrazione; è stato suddiviso secondo le pericopi giovannee e anche la punteggiatura è stata restituita secondo i criteri moderni. Si è cercato di conservare il più possibile il testo, limitando le correzioni e gli interventi; per poter esprimere un giudizio sul valore di questo testo, bisognerà aspettarne tutta l'*editio princeps*. Un ringraziamento particolare spetta: - al prof. E. Livrea per aver ricontrollato e corretto l'iniziale decifrazione del ms. da me eseguita; - a Mons P. Canart per averla ricontrollata nuovamente, suggerendo nuovi interventi, e soprattutto per aver letto due parole, per me indecifrabili.

Z = *Vaticanus Palatinus Gr.* 429

Manoscritto cartaceo del XVI secolo, contiene una dissertazione umanistica, ancora inedita, sugli epiteti della *Parafrasi*, in ordine alfabetico con traduzione latina e citazione del contesto; alcune volte vengono esaminati i significati incerti degli epiteti.

Bibliografia: Stevenson, p. 278; Livrea, p. 78; Accorinti, p. 77.

Non vengono discussi in maniera dettagliata gli altri mss. che tramandano la *Parafrasi*, giacché non interessano ai fini della *constitutio textus* di Z; tuttavia all'interno di una trattazione sulla trasmissione e la fortuna dell'opera devono essere tenuti presenti e meritano una segnalazione:

H = Particolare è la situazione di **H**, *Palatinus Heidelbergensis* 23, membranaceo, a. 930-950, ossia il ms. di *A.P.*, nel cui *index antiquissimus* (f. A^r) lo scriba J, che Cameron⁴, pp. 300-329, ha identificato in Costantino Rodio, ha annotato: α: νόννου πανοπολίτου ἔκφρασις τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου. R. Aubret, *La tradition manuscrite des épigrammes de l'Anthologie Grecque*, in «REA» 60, 1989, p. 49 ha evidenziato che i primi sette quaternioni, cioè 112 pagine, sono stati strappati e Livrea, pp. 113-114 ha ipotizzato che ciò sia accaduto all'epoca di Ambrogio Traversari, 1368-1439. Essi dovevano contenere il testo di *P.* all'inizio della silloge. Una vicenda molto simile si ipotizza anche per *Q Brit. Mus. Add.* 16409 (c. 1301) che potrebbe essere l'apografo più antico del *Marcianus gr.* 481; secondo Cameron⁴, pp. 345-350, ha subito una mutilazione dopo il f. 105^r, che ha comportato la perdita del testo nonniano.

I = *Athous Iviron* 388, cartaceo, saec. XVI, scritto da due mani diverse. Contiene nei 994 ff. ben 304 differenti testi, recensiti da S.P. Lambros, *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγίου ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων*, II, Cambridge 1900, pp. 122-138, n. 4508. La *P.* di Nonno si trova su due colonne nei ff. 321^r-335^v e contiene solo A 1-Δ 54. E' stato segnalato per la prima volta da Golega e collazionato da E. Livrea.

M = *Mosquensis Bibl. Patr.* 442 = *Bibl. Synod.* 260, cartaceo, a. 1610. Contiene ai ff. 1-6 i vv. nonniani di A 1-Δ 54, vergati su quattro colonne per pagina, con 29-30 rr. Interamente collazionato da De Stefani, pp. 63-64, che lo ritiene appartenente alla famiglia β.

Bibliografia: A. Vladimir, *Sistematičeskoe opisanje rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriarchej) Biblioteki. I. Rukopisi grečeskja*, Moskva 1894, pp. 676-677; per Nonno la prima segnalazione è in Koechly, p. 8; Livrea, p. 77.

K = *Vindobonensis Phil. gr.* 157, cartaceo, saec. XV, al f. III^r contiene i vv. 1-4 di Nonno, *Par. A*, scritti da M. Mamounas. Vd. la descrizione di H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Wien 1961, I, p. 260. Collazionato da E. Livrea.

W = *Vindobonensis Phil. gr.* 247, cartaceo, saec. XVI, contiene ai ff. 9^{r-v} i vv. 1-54 di Nonno, *Par. A*. Descritto da Hunger, pp. 355-356. Collazionato da E. Livrea.

X = *Vaticanus gr.* 1890, cartaceo, saec. XVII-XVIII, scritto da Giovanni di S. Maura, contiene ai ff. 358^r-366^v i vv. A 1-Γ 8 della *Par.* nonniana. Completa descrizione in P. Canart, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti. Codices Vaticani Graeci 1745-1962*, Città del Vaticano 1970, p. 518. Collazionato da E. Livrea.

T = *Taurinensis* B. VII. 31, cartaceo, a. 1704, conteneva nei ff. 1^r-148^v la *Par.* di Nonno, seguita dai *Carmina* di Gregorio di Nanziano. Tutto il testo è perito nell'incendio della Biblioteca Universitaria di Torino del 1904, come risulta dalla collazione dei frr. superstiti eseguita da E. Livrea. La perdita non permette di verificare l'ipotesi, sia pur remota, che si tratti di un apografo di **L**. Vd. C.O. Zuretti, in «SIFC» 4, 1896, p. 216.

RAPPORTI TRA I CODICI

La classificazione dei mss. conferma per il canto Z lo stemma proposto già da Scheindler nel 1881 da cui dipende anche Sherry, pp. 166-167 e confermato sulla base di nuove autopsie da Livrea, pp. 79-83 per il canto Σ, da Accorinti, pp. 76-92 per il canto Y, da Livrea¹, pp. 130-134 per il canto B, da De Stefani, pp. 50-66 per il canto A, da Agosti, pp. 211-221 per il canto E, da Greco, pp. 44-49 per il canto N e da Caprara, pp. 73-85 per il canto Δ. Quello che segue ribadisce anche per Z l'ordinamento ormai ampiamente consolidato.

L'*eliminatio* consente di mettere da parte **R**, che si rivela apografo di **P**, di cui presenta tutti gli errori:

20 ἄρτι (corr. τοι P ⁴) P R	ἄρτοι
37 ἀεὶ ζῶντι	ἀειζῶντι
50 περισσεύοντι (suprasc. το P ¹ , in mg. s. το P ³)	περισεύοντο
63 ἀμφικέλευθον (suprasc. ἀγχι P ³)	ἀγκικέλευθον
68 ἐπεσφίξατο (σα suprascr. P ³)	ἐπισφίξασα
80 μένος	μέσος
86 ἀντώπιος (in mg. d. πιδος P ³)	ἀντώπιδος
176 ἀριπλανέες (suprasc. ὀρι P ³)	ὀριπλανέες
198 ἦδεε	ἦδεε

ed errori propri di **R**:

14 πριάμεθα	πριάμεσθα
90 ἀνέπλοος	ἀνέμπλοος (corr. in ἀνέκπλοος)
115 ταχυφθιγμένην	ταχὺ φθιμένην
137 πᾶσι μέλιλλουσαν	πασιμέλουσαν
170 ζῶφ	ζῶω
204 ἀμφ'	ἀφ'
219 πειθόμεσθα	πιθόμεσθα
224 μέστιος	ὀμέστιος

Si evidenzia come **L**, il ms. più antico e autorevole, sia portatore di parecchi errori separativi nei confronti degli altri mss.:

6 ἐρημαδε	ἐρημάδα
10 τάπερ	τόπερ
27 ἄλλα τι	ἄλλὰ τί
33 δὲ om. L	
36 λαῶν	λαβῶν
40 ἀλλότε	ἄλλ' ὅτε
42-44 hos versus omisit L	
66 καφαρναοῦμ	Καφαρναοῦμ
78 ἐάσατε	ἐάσατε
80 ἐσοκκάδα	ἐς ὀκκάδα
86 πέτρην	πέρην
98 διδόντες	διδόντος
100 ἐσσομένους	ἐσπομένους
102 καφαρναοῦμ	Καφαρναοῦμ
114 ἐάσατε	ἐάσατε
157 ἀναστήσαιμι	ἀναστήσοιμι
180 καφαρναοῦμ	Καφαρναοῦμ
190 σὺν ἀστράπτοντα	συναστράπτοντα
218 δεδαότες	δεδαῶτες

Gli altri mss. hanno alcuni errori separativi comuni nei confronti di **L**, che li dichiarano appartenenti a un esemplare perduto, **β**

71 ἀγχιφανῆς β	ἀγχινεφῆς L (et P ³)
156 μηδέν'	μηδὲν
175 ἐθήσαντο	ἐθεινήσαντο
229 ἐς	εἰς

Nella discendenza di **β** si distingue il ms. **V** per il notevole numero di errori separativi nei confronti degli altri mss.

3 συνέσσευον V	συνεσσεύοντο
47 ἄρτον	ἄρτων
48 βαθυνομένοισιν	βαθυνομένησιν
57 ἀενάοιο	ἀενάοιο
61 δύσσατο	δύσατο
67 μελανκρήδεμος (et L)	μελαγκρήδεμος
82 πτερόης	πτερόεις
91 παντοπόροιο	ποντοπόροιο
125 πειθοίμεθα	πειθοίμεσθα
135 om. V	
156 ἀλέσσω	ὀλέσσω
190 ἀθροίσητε	ἀθρήσητε
143	

Tra gli errori comuni a **P** e **N** che discendono da un comune esemplare perduto **γ** si menziona in particolare:

32 γαίης	χόρτου (L V)
74 ἐεικοσιπέντε	ἐείκοσι πέντε (L V)
115 ταχυφθιμένην	ταχὺ φθιμένην (LV)
128 ἐθιήσαντο	ἐθινήσαντο
176 ἀριπλανέες (suprasc. ὄρι P ³)	ὄριπλανέες (L V)

Peraltro che **P** non sia copia di **N** è dimostrato da alcuni errori separativi di **P** contro **N**:

6 ἐρημάδος P (corr. δα P ⁴)	ἐρημάδα
18 ἀσχολόων P (ἀσχα corr. P ⁴)	ἀσχαλόων
20 ἄρτι P (corr. τοι P ⁴)	ἄρτοι
37 ἀεὶ ζῶοντι	ἀειζῶοντι
44 κλάσματα P, (ασ in mg. d. P ³)	κλάσματα
53 ἐνίαχε	ἀνίαχε
63 ἀμφικέλευθον P (suprasc. ἀγχι P ³)	ἀγχικέλευθον
80 μένος	μέσον
143 πέλω (ex ov)	πέλον

E' merito di Accorinti, pp. 82-83, non solo aver raccolto tutti gli errori più significativi di **N** contro **P**, ma di aver indicato nelle omissioni di H 135 e Φ 34 e soprattutto nella lacuna di Z 195-214 la discriminante decisiva per inficiare la tesi di chi vedrebbe in **N** l'antigrafo di **P** (ad es. Vian⁴, p. 88). Grandi lacune accomunano il *Palatino gr.* 90 al *Marciano* Z 481 e al *Vaticano gr.* 989: Δ 235-254; Z 195 (*Pal.* 198?)–214⁵⁵⁶; Σ 33 dove, se la prima e la terza coincidono in tutti e tre i testimoni, quella del canto sesto presenta delle difficoltà, perché mentre il *Marciano* e il *Vaticano* non recano i vv. 195-214, il *Palatino* presenta al loro posto, dopo il v. 194, i vv. 195-197 e a margine i restanti, 198-214 (f. 152^r). Allora, come spiegare la presenza dei vv. 195-197 in **P**?

Accorinti, p. 84 ha formulato due ipotesi: **1.** se i vv. 195-197 sono stati vergati di seguito ai precedenti e dallo stesso copista di **P**, è chiaro che questi li avrà letti nel suo antigrafo, un esemplare intermedio fra **γ** e **P** da cui quest'ultimo è derivato, e che doveva contenere probabilmente anche i versi aggiunti 198-214, trovati fuori posto dal copista nel suo modello ed inseriti più tardi con un richiamo al v. 197; **2.** se invece i vv. 195-197 sono stati copiati su uno spazio lasciato in bianco in precedenza, bisognerà pensare che l'integrazione della lacuna di 195-214 sia avvenuta in un secondo tempo.

E' improbabile che il copista deducesse già fuori posto nel suo antigrafo i versi *additi*, perché si dovrebbe proporre una simile spiegazione anche per le altre omissioni; appare strano che tutti i versi mancanti anche negli altri canti (cfr. f. 147^v per Δ 55-68, f. 149^f per Δ 235-254) si trovassero fuori posto nell'antigrafo e siano stati riportati segnalandoli e introducendoli con un richiamo. Sembra invece che il copista abbia scritto i vv. 195-197 in uno spazio lasciato in precedenza in bianco (il v. 195 mostra un non perfetto allineamento con gli altri, mentre il v. 197 pare scritto con una grafia più minuscola) e abbia inserito a margine

⁵⁵⁶ Le perplessità di Scheindler, p. XVIII nell'indicare Z 195-214 fra le tre maggiori lacune che accomunano **VNP** sono quanto mai giustificabili: «Supersunt tres maiores lacunae omnibus communes Δ 235-254; Z 195 (*Palatinus* 198?), Σ 33 ubi non manifesta librarii incuria subest, sed alia causa, de qua dubitari potest».

i restanti vv. 198-214. Probabilmente anche nel *Palatino* non figuravano i vv. 195-214⁵⁵⁷. L'aggiunta marginale di Z 198-214 suscita inoltre il problema dei due revisori del *Palatinus*. Chi li ha vergati? Il copista (**P**¹) o un annotatore di età coeva (**P**³), dietro il quale potrebbe comunque celarsi lo stesso copista? Sarebbe di dover attribuire allo stesso copista i vv. aggiunti, piuttosto che ad un altro annotatore, ma non è da escludere che si tratti di una mano coeva; l'assenza di particolari forme di legatura, nonché di un diverso colore di inchiostro, non permette di giungere a una conclusione certa. Nonostante la questione rimanga *sub iudice*, bisogna concludere che questi versi *additi* – sia che siano dello stesso copista o di un altro annotatore – sono frutto di una collazione successiva effettuata sul *Palatino* con un ms. della famiglia del *Laurenziano*. Infatti i vv. 195-214 si trovano al loro posto soltanto in **L**. Lo stesso avviene per Δ 55-68, dove nei mss. del ramo **β** (**VNP**) è presente una lacuna, risalente con ogni probabilità all'archetipo, e in **P** a margine restituiti, deducendoli da un estimone della famiglia di **L**⁵⁵⁸. Sebbene non si riscontrino errori di **N** contro **P**, proprio la presenza dei versi *additi* 195-214 non consente assolutamente di eliminare **P** come *codex descriptus* e fra l'altro essa, assieme al v. 71 (cfr. ἀγχινεφής **L**: ἀγχιφάνης **β** ma ἀγχινεφής è stato scritto sopra da **P**³ e poi cancellato con un tratto orizzontale), dimostra la netta dipendenza del ms. **P** da **L** o comunque da un ms. imparentato con il *Laurenziano*⁵⁵⁹.

L'esistenza di un archetipo α è comprovata dai numerosi casi di errori comuni a tutta la tradizione manoscritta, che vanno sanati con un intervento congetturale; si segnala almeno:

- 51 ἔως: ἐφ̄ Iuvenis Nansius
- 84 Τιβερήτιδα: Τιβερήδα coniecerat Passow
- 90 ἀνέμπλοος: ἀνέκπλοος Scaliger Livrea*
- 94 Τιβερήτιδες: Τιβερήδες Scheindler
- post v. 121 lacunam statuit Livrea*
- 129 ἄπερ πολύμυθος **L**: ἄπερ πόρε μῦθος **β** (sed in **P** in mg. s. πολυμυ **P**³, ὄπερ mg. s. **P**⁴)
pro ἄπερ πέλε μῦθος Nansius
- 139 ζωῆς κοίρανε: post ζωῆς interpunxit Marcellus
- 161 ἐς: εἰς Ludwich²
- post v. 162 lacunam indicavit Scheindler
- 186 ὑποδρῆς ἔσκειν **L** et ὑποδρῆς ἔσκειν **β**: ὑποτρύζεσκεν Ludwich¹ e Tiedke¹
- 228 αὐτός: οἶτος Scheindler

Malgrado l'apporto essenziale di **L**, anche per il canto Z non è per nulla infondato il sospetto che si possano nascondere altri luoghi corrotti da sanare per congettura; rispetto all'edizione di Scheindler, questa *constitutio textus* si discosta al v. 63 per difendere la lezione manoscritta, al v. 90 dove si motiva un emendamento già proposto dallo Scaligero, dopo il v. 121 in cui si segnala la presenza di una possibile lacuna, al v. 127 per ristabilire la lezione della *παράδοσις* e al v. 139 dove si propone una diversa interpunzione del testo.

III.1. Fortuna e storia delle edizioni della *Parafrasi*

⁵⁵⁷ Questa l'impressione anche di mons. P. Canart*: «A dire il vero, i vv. 195-197 sono forse stati aggiunti in uno spazio lasciato vuoto da **P**¹: i vv. 195-197 non sono perfettamente allineati con gli altri della stessa colonna. Non mi pare verosimile che nel modello del *Palatinus* la lacuna sia stata limitata ai versi 198-214».

⁵⁵⁸ Cfr. Caprara, p. 188.

⁵⁵⁹ La stessa cosa accade a Δ 30, su cui vd. Caprara, p. 171.

È ben noto che i Padri della Chiesa, al pari degli autori classici, svolsero un ruolo di grande importanza nell'ambito di quel vasto programma di recupero dell'antichità che caratterizzò il XV sec. La tradizione patristica, infatti, non venne mai considerata inferiore a quella classica, bensì, al pari di essa e insieme ad essa, parte integrante di un unico e rilevante passato culturale, che doveva essere riscoperto ed assimilato nel pieno dei suoi contenuti e della sua correttezza formale. Le molteplici espressioni della *renovatio* umanistica (filosofia, teologia, filologia, letteratura) si rivolsero anche ai Padri greci e latini. Spesso a seguito di precise istanze storiche, in primo luogo quelle conciliari, i loro codici vennero ricercati, copiati, annotati, corretti e custoditi nelle biblioteche di ecclesiastici e privati; le loro opere furono lette, commentate, e soprattutto tradotte, ponendosi spesso al centro di accesi dibattiti intellettuali⁵⁶⁰. Ne è un chiaro esempio la risonanza di cui godette la versione dell'*Oratio ad adolescentes* di san Basilio, eseguita dal Bruni⁵⁶¹. Per gli umanisti il ritorno a questi testi significò la possibilità di risalire alle origini stesse del pensiero cristiano e di utilizzarne i fondamenti non solo a scopo erudito, ma anche per l'elaborazione delle nuove idee rinascimentali di uomo e *humanitas*⁵⁶².

Una grande fortuna del poema sacro nonniano, la *Parafrasi*, si riscontra proprio nel periodo umanistico⁵⁶³, dove dagli inizi del '500 fino ai primi anni del '600 si annoverano una quindicina di edizioni, fra le quali spicca *in primis* quella Aldina, un volume di 51 fogli senza suddivisione in capitoli, numerazione dei versi e senza una datazione certa (1501 o 1504), finché Agosti è giunto a far luce almeno su quest'ultimo problema⁵⁶⁴. Lo studioso, sulla base di valide argomentazioni, ne fissa la datazione al 1504. L'Aldina è stata approntata tenendo come base una copia di **P**, non **P** stesso - dato che in esso mancano le tipiche tracce d'uso-, con cui condivide vari errori e da cui dipende per gli a capo. Curatori di questa edizione potrebbero essere stati Pietro Candido (De Stefani, pp. 69ss.)⁵⁶⁵ oppure Scipione Carteromaco⁵⁶⁶ o Giovanni Battista Cipelli⁵⁶⁷, anche se non è da escludere la possibilità di una curatela nell'ambiente di Aldo (Agosti)⁵⁶⁸. La sua influenza nei confronti delle edizioni successive della *P.* fu molto considerevole, giacché il testo venne riprodotto, sia pure con miglioramenti (o forse dovremmo dire abusi) *ope ingenii* e talvolta *ope codicum* (forse il Bordatus e sicuramente Sylburg), fino all'edizione teubneriana di Scheindler (1881), che basandosi su un numero maggiore di mss. inaugurò una nuova tradizione. Infatti, gli editori nonniani prima di Juvenis (1556) non apportarono notevoli modifiche al testo dell'Aldina, limitandosi a correggere alcuni refusi: le edizioni di Johannes Setzer (1527)⁵⁶⁹, Hegendorf

⁵⁶⁰ Cfr. M. Cortesi, *Umanisti alla ricerca di Padri greci*, in S. Gentile (a cura di), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Milano 1997, pp. 63-75; Ead. (a cura di), *I Padri sotto il torchio. Le edizioni dell'antichità cristiana nei secoli XV-XVI*. Atti del Convegno di studi, Certosa del Galluzzo, Firenze, 25-26 giugno 1999, Firenze 2002.

⁵⁶¹ Cfr. P. Viti, *San Basilio e Leonardo Bruni: le prime edizioni dell' "Oratio ad adolescentes"*, in *I Padri sotto il torchio* cit., pp. 115-126.

⁵⁶² Cfr. M. Cortesi-C. Leonardi (a cura di), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*. Atti del Convegno, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, 6-8 febbraio 1997, Firenze 2000.

⁵⁶³ Maggiori informazioni sono ricavabili da Livrea *ad Σ*, pp. 43-47; Agosti⁸, pp. 89-114 e De Stefani, pp. 66-78.

⁵⁶⁴ Cfr. Agosti⁸, in part. pp. 90-108.

⁵⁶⁵ Sulla base di una lettera del Carteromaco secondo cui Pietro Candido si trovava a Roma e aveva con sé una copia di Nonno, propende per questa attribuzione N.G Wilson, *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, London 1992, p. 142. Tuttavia, Agosti⁸, p. 103, nt. 66 spiega che il fatto si riferisce al 1507 e che la copia in possesso era quella delle *Dionisiache*.

⁵⁶⁶ Agosti⁸, p. 96, nt. 38 ricorda che nel catalogo degli stampatori parigini del XVI secolo, *Imprimeurs et Libraires Parisiens du XVI^e siècle. Ouvrage publié après les manuscrits de Philippe Renouard*, V, Paris 1991, p. 130 attribuisce l'edizione al Carteromaco. In modo acritico la paternità dell'opera è asserita da Sherry, p. 169, nt. 250.

⁵⁶⁷ Con molta cautela Agosti⁸, p. 102.

⁵⁶⁸ Bibliografia: Agosti⁸, Livrea¹, p. 130; De Stefani, pp. 66-71; Agosti, p. 222.

⁵⁶⁹ Contiene un'epistola prefatoria di Filippo Melantone, in cui il celebre studioso loda le virtù esegetiche del parafraste: «hoc eruditissimum Nonni carmen vice prolixi commentarii esse potest [...] quamquam enim ita

(1528)⁵⁷⁰, Braubach (1540) riprodussero sostanzialmente l'*editio princeps*. Da ricordare che la prima traduzione della *P.* fu ad opera di Hegendorf⁵⁷¹.

All'interno del panorama cinquecentesco la vera novità fu rappresentata appunto dall'edizione di Juvenis, per la divisione in capitoli e la correzione di alcuni refusi delle edizioni precedenti; il testo apparve sensibilmente migliorato in più luoghi, a tal punto che Scheindler lo definì «pater Vulgatae»⁵⁷². Nel 1561 uscì il volume del Bordatus, che probabilmente si avvale di una fonte manoscritta per noi non più identificabile. L'umanista, sebbene corresse in non pochi punti il poema nonniano, aprì tuttavia la strada alla coniazione e all'inserimento di propri versi, per sostituire quelli mancanti o per rendere il testo poetico più aderente al Vangelo. Per il canto Z, che presenta la più ampia lacuna di tutta la *P.*, lo studioso arrivò a forgiare, in sostituzione delle 13 pericopi giovanee mancanti (*Jo.* 6.41-54), ben 38 versi⁵⁷³. Dopo questa edizione Cholinus (1566) e Stephanus (1578) non offrirono nessun nuovo contributo.

Di ben diverso spessore fu invece il lavoro compiuto da Nansius nel 1589⁵⁷⁴ e poi nel 1593, il primo ad aver effettuato anche un dotto commento della *P.* nonniana, ancora oggi di una qualche utilità, oltre che ad aver dato origine a felici emendazioni; in seguito Sylburg (1596) poté collazionare attentamente **P**, ponendolo a fondamento di Nonno⁵⁷⁵. Come avvertì nella prefazione *lector*, la novità della sua edizione fu rappresentata dalle *Notae* dell'appendice, in cui egli raccolse le *variae lectiones* marginali di **P** assieme a proprie congetture. La collazione del Palatino da parte dello studioso è testimoniata concretamente nelle sue annotazioni marginali contenute nel codice (**P**⁴). Di notevole spessore risultò il lavoro compiuto dal gesuita francese Nicolas Abram (1623), pregevole sia per alcuni interventi testuali, sia per il dotto commento, ricco di annotazioni non solo classiche, ma anche teologiche⁵⁷⁶. Ciò dimostra l'attenzione che la *P.* godette in ambiente ecclesiastico, anche in quello gesuita⁵⁷⁷.

Dopo questa grande attenzione e fioritura della *P.* nonniana⁵⁷⁸, si verificò un declino, causato dal libello *Aristarchus Sacer* di Heinsius uscito nel 1627, che condannò la *P.* ritenendola un poema di cattivo gusto e non elegante⁵⁷⁹; all'«effrenatezza» nonniana e alla insensata ripetitività della trama parafrastica l'autore contrapponeva l'eleganza formale e la misura riscontrabili nei poemi omerici⁵⁸⁰. Per superare questo periodo d'oblio di cui la *P.* fu vittima, bisognerà aspettare l'epoca della «rinascenza», avvenuta grazie a studiosi quali

religiose servavit leges paraphrasis, ut de suo quicquam addiderit Joanni, tamen plerasque sententias mira felicitate illustravit». Il testo è citato da Kuhn, p. 105.

⁵⁷⁰ Egli fu il primo a presentare una traduzione latina del testo.

⁵⁷¹ «Sehr ungenügende» la definì Kuhn, p. 104. Nella prefazione *Ad lectorem* Hegendorf dichiarò che aveva voluto inizialmente rendere il poema in versi, ma la difficoltà incontrata nel rendere con brevità uno stile così ricco lo aveva trattenuto da simile impresa: «Conabar equidem versus versus exprimere, verum cum id praeterquam quod magno labore constitutum erat, etiam nonnihili mihi ἄδύνατον videretur, et propter mira Poetae nostri graeca epitheta, quae non nisi multis vocibus Latinis verti apte poterant, et quod uno saepe versiculo graeco tantum complexus est, quantum duobus aut tribus versiculis latinis aegre quis comprehendat».

⁵⁷² Così Scheindler, p. XXXV.

⁵⁷³ Cfr. commento ai vv. 162-163.

⁵⁷⁴ Su questa edizione vd. F.M. Pontani, *Nonniana*, in «MusPat» 1, 1983, pp. 353-378.

⁵⁷⁵ Gli interessi per la poesia tardoantica di Sylburg sono testimoniati anche dall'*ed. pr.* del 1592 con traduzione latina delle *Graec. Aff. Cur.* di Teodoro (cfr. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*. Texte critique, introduction, traduction et notes de P. Canivet, Paris 1958, I, p. 7).

⁵⁷⁶ Vd. la valutazione di Livrea *ad Σ*, p. 44; De Stefani, p. 73 e per altre notizie sulla fortuna umanistica della *P.* Agosti⁸.

⁵⁷⁷ Da segnalare al riguardo anche la precedente e parziale traduzione ad opera del Possevinus (1603), che considerando *P.* A 1-45 un esemplare di ortodossa teogonia cristiana, lo riporta accompagnato dalla sua traduzione. Cfr. in merito Agosti⁸, p. 90, nt. 4.

⁵⁷⁸ Cfr. De Stefani, pp. 72-78.

⁵⁷⁹ Quest'opera rappresentò sul versante «sacro» della *P.* la continuazione della polemica contro il cattivo gusto nonniano inaugurata da Cunaeus con le *Animadversiones in Nonni Dionysiaca* (1610); vd. De Stefani, p. 74.

⁵⁸⁰ Cfr. Livrea *ad Σ*, p. 45; De Stefani, p. 74; sull'analogia condanna del Cunaeus verso le *D.* cfr. Tissoni, p. 55.

Baumgarten-Crusius e soprattutto Passow⁵⁸¹, che realizzò un bel lavoro dal punto di vista filologico. Egli infatti tenne conto di tutte le edizioni precedenti, ad eccezione delle *Curae secunduae* del Nansius, si avvale delle congetture di Gerhard⁵⁸², di alcune note marginali di F.A. Wernicke contenute in un esemplare dell'edizione di Sylburg e degli interventi presenti nel commento a Trifiodoro⁵⁸³. All'interno di questo panorama non è possibile tralasciare studiosi quali Hermann e Koechly, che grazie alla loro erudizione riuscirono ad individuare e alle volte a sanare per congettura il testo⁵⁸⁴.

A metà del XIX secolo apparve l'edizione del Marcellus (1861). Il lavoro di questo diplomatico francese fu considerato dalla critica con sufficienza in ragione della sua tendenza ad alterare il testo con improponibili congetture, alle volte bizzarre, ma in alcuni casi bisogna riconoscere che lo studioso colse nel segno. La sua predilezione nei riguardi di Nonno è dimostrata dal fatto che egli apprestò anche un'edizione delle *Dionisiache*⁵⁸⁵.

L'attenzione che la filologia tedesca del secondo Ottocento mostrò nei confronti della poesia greca tardoantica portò finalmente all'edizione teubneriana della *P.* a cura di Scheindler (1881). Lo studioso si avvale della memoria di un lavoro di Kinkel, nel quale si menzionavano due nuovi testimoni, N e l'importantissimo ms. Laurenziano, L. Avvalendosi della collazione effettuata per lui da vari filologi sui testimoni della *P.*, riuscì a dare alla luce una nuova edizione, fondata su criteri filologici «moderni»: intuì la natura bipartita della *recensio*, recepì le congetture dei precedenti studiosi ed egli stesso corresse in altri punti il testo, arrivando a compiere senza dubbio un ottimo lavoro per l'epoca⁵⁸⁶. In seguito Tiedke, usufruendo di questa nuova edizione critica, cercò di migliorarla ulteriormente, proponendo altre ottime emendazioni, tuttora valide⁵⁸⁷.

Nel XX secolo la *P.* ha trovato un valoroso interprete nella figura di J. Golega, che nel suo studio dedicato al poema nonniano, ha già svelato in parte i molteplici riferimenti teologici e la fitta trama di intertesti poetici che vi soggiacciono. Dal 1881 il poema «sacro» nonniano non ha ancora avuto una nuova edizione critica, ma negli ultimi anni grazie al lavoro di Livrea e dei suoi allievi, sono state prodotte diverse nuove edizioni su singoli canti, volte a una rivalutazione dell'opera come espressione di alta poeticità e sapiente esegesi; essi tengono presenti gli studi della «scuola di Amsterdam» degli anni '30, quella del Kuiper e del Preller. Bisogna segnalare anche la traduzione della *P.* compiuta da Ebener, Sherry e Prost. Nel Novecento si è andato sviluppando un lavoro complessivo anche sull'altro grande poema nonniano, le *Dionisiache*, che ha visto l'edizione critica intera condotta da F. Vian, mentre in Italia un'opera di introduzione, traduzione e commento è stata coordinata da D. Gigli Piccardi con la collaborazione di Gonnelli, Agosti e Accorinti; in Spagna si trovano S. D. Manterola, L. M. Pinkler, Hernández de la Fuente, che oltre ad una traduzione delle *D.*, sta portando avanti vari studi su Nonno⁵⁸⁸. In generale, negli ultimi anni la poesia tardoantica sia greca sia latina ha suscitato un grande interesse negli studiosi, che hanno a più riprese cominciato a dedicare vari lavori al riguardo, svelando tutta la bellezza e la complessità che soggiace alla trama di questa produzione poetica.

⁵⁸¹ Baumgarten-Crusius 1824 e 1836; Passow 1834. I due studiarono insieme a Lipsia sotto la guida di Hermann e Vahlen.

⁵⁸² Si veda per esempio φάος ad A 3 accolto nel testo da Passow.

⁵⁸³ Cfr. per esempio l'apparato di Scheindler ad E 92, p. 252.

⁵⁸⁴ Hermann 1834, Koechly 1860. Su quest'ultimo e sulle sue congetture inedite apposte all'esemplare della sua edizione critica della *P.* cfr. De Stefani¹, pp. 259-329.

⁵⁸⁵ Si noti il riconoscimento di Scheindler⁵, p. 219: «Hiebei habe ich namentlich auf Marcellus' Ausgabe, die bis jetzt über Gebühr vernachlässigt wurde, mehr Rücksicht genommen». Marcellus fornì della *P.* una bella traduzione in lingua francese.

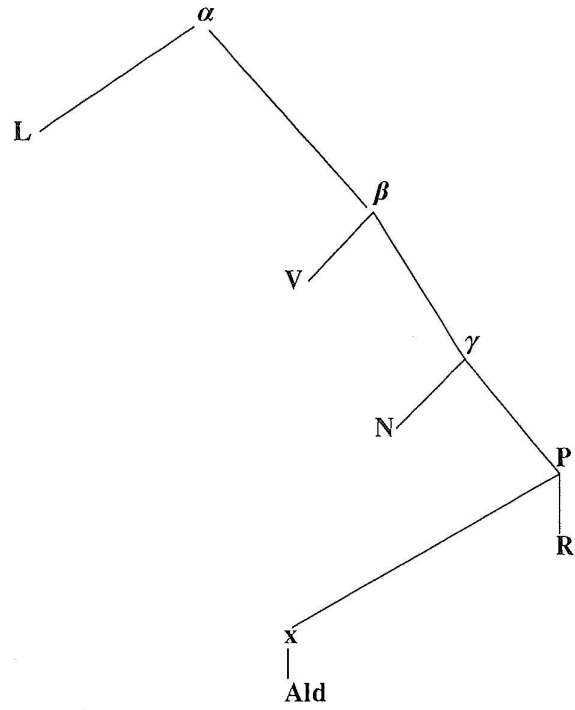
⁵⁸⁶ Cfr. De Stefani, p. 76

⁵⁸⁷ Cfr. Tiedke⁵. Cfr. ad esempio Accorinti ad Y 81, pp. 189-191.

⁵⁸⁸ Cfr. D. Hernández de la Fuente, *Nono y las Dionisiacas en España*, in «Faventia» 28, 2006, pp. 147-174.

Il testo del canto Z qui presentato si inserisce nel lavoro complessivo di edizione della *Parafraasi*. In genere non sono riportate in apparato le variante grafiche, ad eccezione di quelle di L, e alcune congetture ritenute non molto significative. Ci siamo affidati all'apparato di Scheindler per quanto riguarda le congetture manoscritte del Wernicke, mentre per gli interventi marginali del Koechly ci siamo avvalsi della pubblicazione di De Stefani¹. Anche i versi aggiunti nelle edizioni umanistiche per colmare le omissioni del parafraste, non sono stati riportati; se di qualche utilità sono stati menzionati nel commento. Sotto la traduzione italiana è riportato il testo del vangelo che presumibilmente aveva dinanzi Nonno al momento della composizione (*No**); si tratta di un compito delicato e probabilmente non realizzabile con sicurezza, non privo di un margine di incertezza, ma comunque necessario intraprendere.

Stemma Codicum



Conspectus Siglorum

α = exemplar deperditum, e quo manaverunt L et β

L = Laur. 7.10, saec. X- XI (A 1- Θ 113)

β = exemplar deperditum, e quo V γ descripti sunt

V = Vat. gr. 989, saec. XIII-XIV

γ = exemplar deperditum, e quo NP descripti sunt

N = Marc. gr. Z 481, a. 1301

P = Vat. Pal. gr. 90, saec. XIII-XIV

P¹ = librarii ipsius correcturae

P² = alterius librarii manus

P³ = recentiores correcturae (~ P¹?)

P⁴ = Sylburgii correcturae

Codices descripti

R= Parisinus gr. 1220

Wernicke mg.: coniecturae Wernickii in margine exemplaris sui, a Scheindlero in apparatu critico laudatae

Koehly mg.: coniecturae Koehlii in margine exemplaris sui

No* = codex Evangelii S. Joannis deperditus qui Nonno obversabatur, ubi:

* = varia lectio respicitur

[] ea includuntur, quae Nonnus consulto omisit

() ea includuntur, quae ap. No* deerant

[()] ea includuntur, de quibus ambigitur qua de causa Nonnus omiserit

Testo e Traduzione

**Νόννου Πανοπολίτου
Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου
Κεφ. Ζ**

	ἔννεπε καὶ μετέπειτα πέρην Τιβερηίδος ἄλμης	1
	νηϊ πολυκλήϊδι ταμών ἀντώπιον ὕδωρ	
	γείτονα γαίαν ἔδυνε· συνεσσεύοντο δὲ λαοὶ	2
	θαύματα παπταίνοντες, ἅπερ κάμεν ἠθάδι μύθῳ,	
5	ρύόμενος βαρύνουσον ἱμασσομένων δέμας ἀνδρῶν·	
	καὶ δαπέδου λοφόντος ἐρημάδα πέζαν ὀδεύων	3
	εἰς ὄρος ὑψικάρηνον ἀνήιε· μεσσοφανῆ δὲ	
	ἐζόμενον στεφανηδὸν ἐκυκλώσαντο μαθηταί.	
	καὶ σχεδὸν Ἑβραίοισι φιλόργιος ἦεν ἐορτή,	4
10	πάσχα τόπερ καλέουσι· δι' εὐδένδροιο δὲ λόχμης	5
	ὀφθαλμοὺς ἀνάειρε, καὶ ἄσπετον, ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ,	
	ἔδρακεν ἀγκικέλευθον ἐπήλυδα λαὸν ὀδίτην.	
	ἐζόμενον δὲ Φίλιππον ἐφ' μειλίζατο μύθῳ·	
	«εἰπέ, πόθεν πριάμεσθα πολυσπερέων χύσιν ἄρτων	
15	ἀνδράσι τοσσατίοισιν;» ἔην δ' ἔκρυπτε μενοινήν	6
	καὶ νόον ἀγνώσσοντος ἐπειρήτιζε Φιλίππου·	
	αὐτὸς γὰρ δεδάηκε, τόπερ καὶ ἔμελλε τελέσσαι.	
	ἀσχαλῶν δὲ Φίλιππος ἐμίγνυε θαύματι φωνήν·	7
	«λαὸν ἴσον ψαμάθοισι διηκοσίων τινὶ μέτρῳ	
20	ἄρτοι δηναρίων οὐκ ἄρκιοί εἰσι κορέσσαι,	
	ὄφρα κε βαιὸν ἕκαστος ἔχη μέρος». εἷς δὲ τις αὐτῶν	8
	ἀγκιθέων ἐτάρων εὐάγγελον ἴαχε φωνήν,	
	Ἄνδρείας βασιλῆι χέων φερέδειπνον ἰωήν,	
	ὕγροπόρου Σίμωνος ἀδελφεὸς ἰχθυβολῆος·	

1 τιβερηίδος L (iam coniecerat Passow): Τιβεριάδος β et edd. ante Scheindlerum: Τιβερηίδος Scaliger || 3 συνέσσευον V || 5 post h. v. in V sequitur inscriptio περι τῶν πέντε ἄρτων || 6 ἐρημάδα VN: ἐρημάδε L: ἐρημάδος P (Aldus Stephanus Hedeneccius Abram) sed corr. δα in mg. s. P⁴ (iam Juvenis Bordatus Nansius) || 7 ὑψικάρηνον β: ὑψηκάρηνον L || 10 τόπερ β: τάπερ L | περι τῶν ε' ἄρτων καὶ τῶν δύο ἰχθύων in mg. d. N || 11 ὀφθαλμὸν Aldus Abram || 13 ἐῆ μυθήσατο φωνῆ proposuit Marcellus; refutavit Ludwich¹ 116 || 14 πριάμεσθα Juvenis Bordatus Passow Marcellus: πριόμεσθα LN (Nansius Abram): πριόμεθα VP Aldus || 16 περι τῶν ε' ἄρτων καὶ δύο ἰχθύων in mg. s. P² || 17 καὶ ἔμελλε L (iam Wernicke mg., quod probavit Scheindler¹ 9): καὶ om. et ἔμελλε V: καὶ om. et ἤμελλε γ et edd. ante Scheindlerum: τόπερ τ' ἤμελλε Hermann 995 || 18 ἀσχαλῶν LN: ἀσχολῶν VP, sed ἀσχα in mg. s. P⁴ || 20 ἄρτι P (Aldus Secerius Bogardus Juvenis), in mg. s. τοι P⁴ (iam coniecerat Bordatus) | ἄρκιον P, sscr. οἱ P¹, in mg. s. κιοι P⁴ | κορέσσαι L, qui antea τελέσσαι scr. et del. punctis supra adpictis ||

NONNO DI PANOPOLI
PARAFRASI DEL VANGELO SECONDO GIOVANNI
CANTO SESTO

Disse e in seguito al di là del mare di Tiberiade,
fendendo con una nave dai molti banchi l'acqua antistante,
entrava nella terra vicina; si muoveva al suo seguito la folla,
vedendo i miracoli che egli operava di consueto con la parola,
liberando il corpo degli uomini afflitti da gravosa malattia; 5
e percorrendo il sentiero solitario della regione collinosa,
saliva al monte dalla cima elevata; assiso ben visibile al centro
i discepoli lo circondarono a corona.
Ed era prossima per gli Ebrei la festa dedita al sacrificio cruento,
che chiamano Pasqua; attraverso gli alberi della bella foresta 10
sollevò gli occhi e innumerevole, una persona dopo l'altra,
vide sopraggiunge da lontano una folla in cammino.
Si rivolse allora con la sua dolce parola a Filippo, che stava seduto:
«Dimmi, dove possiamo comprare un'abbondanza di molteplici pani
per così tanti uomini? ». Nascondeva la sua intenzione 15
e metteva alla prova il pensiero dell'ignaro Filippo;
egli solo, infatti, sapeva ciò che stava per compiere.
Filippo, sgomento, mescolava la voce allo stupore:
«Per saziare questa folla, simile a granelli di sabbia,
pani per un valore di duecento denari non sono sufficienti, 20
in modo che ciascuno abbia una piccola parte». Allora uno dei compagni
prossimi a Dio dette una buona novella,
rivolgendo al Signore parole che esortavano al pranzo,
Andrea, fratello di Simone, il pescatore che va sulle acque.

EV. SECUNDUM S. IOANNEM

1. Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν [ὁ Ἰησοῦς] πέραν τῆς θαλάσσης *[τῆς Γαλιλαίας] τῆς Τιβεριάδος. 2. ἠκολούθει δὲ [αὐτῷ] ὄχλος πολὺς, ὅτι *ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων. 3. ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος [ὁ Ἰησοῦς], καὶ [ἐκεῖ] ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ]. 4. ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. 5. ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς [ὁ Ἰησοῦς] καὶ θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται [πρὸς αὐτόν], λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους, ἵνα φάγωσιν οὗτοι; 6. τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν. 7. ἀπεκρίθη [αὐτῷ] ὁ Φίλιππος· διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς, ἵνα ἕκαστος βραχὺ τι λάβῃ. 8. λέγει αὐτῷ εἰς ἕκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος [Πέτρου].

- 25 «ἔστι τις ἐνθάδε κοῦρος ἔχων κριθώδεας ἄρτους
πέντε καὶ ἀγγιπόρου διδυμόνας ἰχθύας ἄλμης,
ἰχθύας ὀπταλέους διδυμόνας· ἀλλὰ τί ῥέξει
ταῦτα πολυγλώσσω μεμερισμένα σύζυγι λαῶ;»
Ἰησοῦς δ' ἐκέλευσεν ἐτοιμοτάτοισιν ἑταίροις· 9
- 30 «κλίνατε δαιτυμόνων μιγάδας στίχας ὑψόθι γαίης»·
ἦν δέ τις αὐτόθι χόρτος ἀπείριτος· ἀμφιλαφῆς δὲ
σύμπλοκος ἔσμος ἔην ὁμοδόρπιος ὑψόθι χόρτου·
πέντε δὲ χιλιάδες πολυειδέες ἦσαν ἀριθμῶ
δαιτυμόνων· καὶ ἕκαστος ἐρείδετο γείτονι τοίχῳ
35 κεκλιμένοι στοιχηδὸν ἐπ' εὐπετάλοιο τραπέζης
μηκεδανῆς, καὶ πέντε λαβὼν κριθώδεας ἄρτους 11
Χριστὸς ἀειζῶντι χάριν γενετῆρι τιταίνων
ἔκλασε συμπλεκέος παλάμης γαμψώνυχι παλμῶ
καὶ πόρε δαιτυμόνεσσι καὶ ὄρεγε πᾶσιν ἐδωδὴν
- 40 καὶ διδύμων νεπόδων, ὅσον ἤθελον· ἀλλ' ὅτε λαῶ
πειναλέῳ κόρος ἔσκε πολυφλοίσβοιο τραπέζης,
Ἰησοῦς ἐπέταξεν ὁμοζήλοισι μαθηταῖς·
«πάντα ταχυστροφάλιγγι μιῇ συλλέξετε ῥιπῇ
κλάσματα πυκνωθέντα περισσοβότοιο τραπέζης,
45 ὄφρα κε μηδὲν ὄλοιτο». καὶ ἄστατος, ἄλλος ἐπ' ἄλλῳ,
φοιταλέων πεφόρητο διάκτορος ἔσμος ἑταίρων,
ὄγκον ἐπασσυτέρων τελέων ὑψούμενον ἄρτων
χερσὶ βαθυνομένησιν· ἀπὸ χλοεροῖο δὲ χόρτου
ῥωγαλέης συνάγειρε πολύπλανα λείψανα φορβῆς,
50 ὅσσα περισσεύοντο· μιῆς δ' ἀπὸ πεντάδος ἄρτων,
μαστεύων ἐλικηδόν, ἐῶ πολυχανδέϊ κόλπῳ
συμμιγέων ἔπλησε δωδέκα κύκλα κοφίνων.

27 περὶ τῶν ζ' ἄρτων in marg. s. P³ | ἀλλὰ τί β: ἀλλὰ τί L || 28 πολυγλώσσω α: πολυγράω sive πολυτρόκτη proposuit Marcellus || 32 χόρτου LV: γαίης γ et edd. ante Scheindlerum || 33 δὲ om. L || 34 τοίχῳ α (minime corrigendum): τάξει Marcellus: θάμνω Koechly mg.: ποίη Golega² 15: χόρτῳ Neri (iam coniecerat Abram) || 36 λαβὼν β (β in ras. N): λαῶν L || 37 ἀεὶ ζῶντι P (iam corr. Bordatus) || 40 ἀλλ' ὅτε β: ἀλλόττε L || 41 πολυφλοίσβοιο α: πολυφόρβοιο proposuit Marcellus || 42-44 hos versus om. L || 44 κλάσματα P, sed corr. ασ in mg. d. P³ (iam corr. Juvenis) || 46 φοιταλέων L: φοιταλέον V: φοιταλέος γ et edd. ante Scheindlerum || 47 ἄρτων V || 48 βαθυνομένοισιν V || 50 περισσεύοντι P, sscr. το P¹, in mg. d. το P³ || 51 ἐῶ corr. Iuvenis Nansius et Scaliger, quod probaverunt Hermann 995 et Scheindler: ἕως α || 52 κοφίνων β: κοφίνων L ||

«C'è qui un ragazzo che ha cinque pani d'orzo 25
 e una coppia di pesci del mare vicino,
 due pesci arrostiti. Ma che cosa farà
 questo cibo diviso tra una folla così ammassata e risonante per le molte lingue? ».

Gesù allora ordinò ai compagni molto zelanti:
 «Fate sedere a terra le file miste dei convitati». 30
 C'era infatti proprio lì una distesa d'erba infinita; immenso
 era lo sciame dei commensali uniti sull'erba;
 in numero di cinquemila, di vario aspetto, erano
 i convitati e ciascuno si appoggiava l'uno all'altro formando come un muro,
 reclinati in fila sulla lunga tavola frondosa. 35
 Cristo, dopo aver preso i cinque pani d'orzo
 e reso grazie al Padre sempiterno,
 li spezzò con un movimento delle dita ricurve della mano serrata,
 li diede ai convitati e offrì a tutti il cibo
 e dei due pesci quanto volevano. Ma quando la folla 40
 affamata si fu saziata a questa tavola rimoreggiante,
 Gesù ordinò ai discepoli pieni di zelo:
 «Riunite tutti insieme, in un sol colpo rapido come un turbine,
 i frammenti ammucchiati della tavola sovrabbondante di cibo,
 perché niente perisca». E senza tregua, uno dopo l'altro, 45
 lo sciame servitore dei compagni erranti si muoveva,
 realizzando nelle braccia capienti una massa di pani, disposti uno sopra l'altro,
 che si innalzava verso l'alto; dall'erba verde
 riuniva i resti dispersi del nutrimento spezzato,
 quanti ne restavano. Da un solo gruppo di cinque pani, 50
 andando alla ricerca tutt' intorno, nel loro seno molto capiente
 riempì i dodici cerchi delle ceste intrecciate.

9. ἔστιν παιδάριον ὧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια· ἀλλὰ ταῦτα τί
 ἔστιν εἰς τοσοῦτους; 10. εἶπεν *δὲ ὁ Ἰησοῦς· ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν. ἦν
 δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ. ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν [ῶς] πεντακισχίλιοι.
 11. ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ *εὐχαριστήσας *ἔδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις,
 [ὁμοίως] καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον. 12. ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, λέγει τοῖς
 μαθηταῖς [αὐτοῦ]: συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται. 13.
 συνήγαγον οὖν, καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων [τῶν
 κριθίνων] ἃ ἐπερίσσευσαν [τοῖς βεβρωκόσιν].

	καὶ πολὺς ἄλλοθεν ἄλλος ἀνίαχε θαῦμα νοήσας, Χριστὸς ὅπερ ποίησεν ὄλω θοινήτορι λαῶ, 55 ἄρτων αὐτομάτων παλιναυξέα δαίτα γεραίρων. «οὔτος, ὃν ἀείδουσιν ἐτήτυμός ἐστι προφήτης, ὃν φάτις ἀενάοιο μολεῖν ἰθύντορα κόσμου».	14
	εἰδὼς δ' αὐτοδίδακτος ἀναξ ὑποκάρδιον ὁμφὴν, ὅτι μολεῖν ἤμελλον ὁμήλυδες αὐτόθι λαοὶ	15
60	καὶ μιν ἀφαρπάξαντες ἀναστήσειν βασιλῆα, οὔρεος ὑλήεντος ἐρημάδα δύσσατο πέτρην. καὶ σκίοεις ὅτε κῶνος ἀνέδραμε γείτονος ὄρφνης, πόντον ἐς ἀγκικέλευθον ἐπερρώνοντο μαθηταί.	16
	νῆα δ' ἐπαΐξαντες ἀλίδρομον, ἄρμα θαλάσσης,	17
65	γαῖαν ἐς ἀντιπέραιαν ἐπορθμεύοντο μαθηταί, ἄστῳ Καφαρναοῦμ μετανεύμενοι· ἄρτιφανῆς δὲ γαῖαν ὄλην ἐκάλυψε μελαγκρήδεμος ὁμίχλη, καὶ χροῖ ποικιλόνωτον ἐπισφίγξασα χιτῶνα ἀστερόεν σελάγιζεν· ἐελδομένοις δὲ μαθηταῖς	18
70	οὔπω Χριστὸς ἴκανεν. ἐπειγομένης δὲ θυέλλης ἀγγινεφῆς ἐπίκυρτος ἐπυργώθη ῥόος ἄλμης καὶ δολιχοῖς ἐλατήρες ὕδωρ ἐχάρασσον ἐρετμοῖς ἀντιπόροις ἀνέμοις βεβημένον. εἰναλίων δὲ 19	19
	τρεῖς δεκάδας σταδίων ἢ εἴκοσι πέντε ταμόντες	
75	Χριστὸν ἐθήσαντο διαστείχοντα θαλάσσης, ἄβροχον ἵχνος ἔχοντα, βατῆς ἀλὸς ὄξυν ὀδίτην. ταρβαλεοὶ δ' ἀλάλαζον· ἀτυζομένοις δὲ μαθηταῖς 20	20
	Ἰησοῦς ὀάριζεν· «ἐάσατε τάρβος ἀήταις. Χριστὸς ἐγὼ ταχύγουνος ὀδοιπόρος εἰμὶ θαλάσσης».	

53 ἀνίαχε LN (iam coniecerat Passow): ἐνίαχε VP et edd. ante Scheindlerum || 57 ἀεννάοιο V || 61 δύσσατο V | περὶ τοῦ ἐν θαλάσση περιπατοῦντος in mg. s. N: post h. v. in V sequitur eadem inscriptio || 63 ἀγκικέλευθον LVN et edd. ante Scheindlerum: ἀμφικέλευθον P, sed ἀγκι sscr. P³, in mg. d. γρ. P³: ἀντικέλευθον Scheindler || 66 Καφαρναοῦμ β: καφαρναοῦμ L || 67 μελαγκρήδεμος γ (Stephanus Nansius Sylburg Passow Marcellus): μελανκρήδεμος LV: μελακρήδεμος Aldus Bordatus || 68 ἐπισφίγξασα LV: ἐπεσφίξατο N: ἐπεσφίξατο P, σα sscr. P³, in mg. d. γρ. P³: ἐπεσφίξασα Aldus || 71 ἀγγινεφῆς L (iam coniecerant Koechly mg. et Ludwich¹ 124): ἀγκιφανῆς β et edd. ante Scheindlerum, sed in P ἀγγινεφῆς sscr. et postea del. P³: ὑπιφανῆς Passow || 74 εἴκοσι πέντε LV: εἰκοσιπέντε γ || 75 διαστείχοντα β: διαστίχοντα L || 78 ἐάσατε γ : ἐάσσατε LV ||

E molti, chi da una parte chi da un'altra, poiché avevano compreso il miracolo
che Cristo aveva fatto a tutta la folla affamata,
celebrando il pasto che si rinnovella dei pani capaci di generarsi spontaneamente,
gridarono: 55

«Costui è il vero profeta che annunciano,
il quale si dice debba venire in veste di guida del mondo eterno».
Ma il Signore di Sua propria scienza conoscendo la voce che si cela
nel profondo del cuore,

e sapendo che la moltitudine tutta insieme stava per venire proprio lì
e rapirlo con lo scopo di eleggerlo re, 60
si inoltrò nella solitudine rocciosa del monte boscoso.
E quando il cono d'ombra annunciò l'avvicinarsi delle tenebre,
i discepoli corsero verso il mare vicino.
Dopo essersi lanciati su una nave, carro marino che corre sul mare,
navigarono verso la terra opposta, 65
in direzione della città di Cafarnao. Apparsi da poco
i neri veli dell'oscurità nascosero tutta la terra
e stretto il manto screziato attorno al corpo,
splendevano di un bagliore di stelle. Cristo non aveva ancora raggiunto
i discepoli che lo desideravano. Scoppiata la tempesta, 70
inarcatasi vicino alle nubi, la corrente marina si innalzò a guisa di torre
e i rematori fendevano con i lunghi remi l'acqua,
squassata dai venti opposti.
Dopo aver percorso venticinque o trenta stadi marittimi,
videro Cristo camminare sul mare, 75
con i piedi asciutti, veloce viatore del mare divenuto praticabile.
Colti da paura, gridavano; ai discepoli attoniti
Cristo si rivolgeva in modo familiare: «Lasciate il timore ai venti.
Io sono il Cristo, il veloce viaggiatore del mare».

14. οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ
προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. 15. Ἰησοῦς οὖν γινούς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι
καὶ ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα, *ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος [αὐτὸς
μόνος]. 16. ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, κατέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν, 17.
καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναοῦμ. *καὶ σκοτία
ἤδη ἐγγέγονει καὶ οὐπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, 18. ἢ τε θάλασσα ἀνέμου
μεγάλου πνέοντος διηγείρετο. 19. ἐληλακότες οὖν ὡς σταδίους εἴκοσι πέντε ἢ
τριάκοντα θεωροῦσιν τὸν Ἰησοῦν περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης [καὶ ἐγγὺς τοῦ
πλοίου γινόμενον], καὶ ἐφοβήθησαν. 20. ὃ δὲ λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε.

80	καὶ μιν ἐλεῖν μενέαινον ἐς ὀλκάδα- καὶ μέσον ἄλμης ἦν τότε- καὶ πέλεν ὄρμος, ἐπεὶ θεοδινεὶ παλμῶ οἶα νόος πτερόεις, ἀνέμων δίχα νόσφιν ἐρετμῶν, τηλεπόροις λιμένεσσι ὀμίλειεν αὐτομάτη νηῦς. ἀλλ' ὅτε πορφύρων Τιβερηίδα γείτονα πέτρην	21 22
85	ἀκροφανῆς ἐχάραξε λιπόσκιον ὄρθρος ὀμίχλην, λαὸς ἐυκροκάλοιο πέρην ἀντώπιδος ἄλμης ἰστάμενος σκοπίαζεν, ὅτι ζαθέη παρὰ λίμνη ἰκμαλέης οὐκ ἦσαν ἰμασσομένης πέλας ἀκτῆς στοιχάδες ἀλλήλησιν ὀμόζυγες ὀλκάδες ἄλλαι,	
90	εἰ μὴ νηῦς μία μόνον ἀνέκπλοος, ὅτι καὶ αὐτὸς οὐ τότε ποντοπόροιο μῆς ἐπὶ νηὸς Ἰησοῦς ἀγχιθέοις ἐτάροισι συνέπλεεν, ἀλλ' ὅτι μόνοι γαῖαν ἐς ἀντικέλευθον ἐναντίλλοντο μαθηταί. ἄλλας νῆας ἐλόντες, ὅπη Τιβερηίδες ἀκταί,	23
95	πόντον ἐπεσσεύοντο καὶ ἤλυθον ἐγγύθι χώρου λαὸς ὅπη νήριθμος ἐπ' εὐχόρτοιο τραπέζης θέσκελον ἦσθιεν ἄρτον, ὃν ἐκλασεν ἀμβροσίη χεὶρ Χριστοῦ παμμεδέοντι χάριν γενετῆρι διδόντος. καὶ μὴ Χριστὸν ἀνακτα φερέσβιον, οὐδὲ μαθητὰς	24
100	ἐσπομένους εὐρόντες ἀμοιβαίων ἐπὶ νηῶν πόντιον ἀφροκόμοισιν ὕδωρ λεύκαινον ἐρετμοῖς ἄστν Καφαρναοῦμ μετανεύμενοι. ἀγχιφανῆ δὲ ἀντιπέρην εὐρόντες ἀσιγήτοιο θαλάσσης Χριστὸν ἐκυκλώσαντο καὶ ἔννεπον ἡδέι μύθῳ	25
105	«ῥαββὶν ἀναξ, πότε δεῦρο παρέπλεες;» ἀρπαλέης δὲ	26

80 ἐς ὀλκάδα β: ἐσολκάδα L | μέσον LNV (iam coniecerat Tiedke¹ 53): μένος P et edd. ante Scheindlerum, in mg. d. γρ. P³: τέλος Hermann 995 || 81 κού (sic!) Marcellus || 82 πτερόης V || 84 Τιβερηίδα coniecerat Passow : Τιβερηίδα α et edd. ante Scheindlerum || 85 ἀκροφανῆς α: ἀκροφαῆς Gerbeau 144 || 86 πέρην γ : πέτρην LV | ἀντώπιδος LV: ἀντώπιος γ et Marcellus, sed corr. πιδος in mg. d. P³ || 90 ἀνέκπλοος Scaliger Livrea*: ἀνέμπλοος α || 91 παντοπόροιο V || 94 ἄλλας νῆας α, sic et Scheindler, quod probavit Livrea*: ἄλλοι Scaliger: ἄλλαι νῆες Koechly mg.; locus difficillimus, vd. comm. | ὅπη α: ὅσαι proposuit Golega² 17 | Τιβερηίδες Scheindler (iam Koechly mg.): τιβερηίδες β et edd. ante Scheindlerum: τιβερηίδος L (def. Golega² 17) | ἀκταί α : ἀκτῆ proposuit Golega² 17-18 || 95 πόντον α: πολλοὶ De Stefani¹ 295 | ἤλυθον β: ἔλυθον L || 98 διδόντος γ: διδόντες LV || 100 ἐσπομένους β : ἐσσομένους L || 102 Καφαρναοῦμ β : καφαρναοῦμ L ||

Ed essi desideravano prenderlo nella nave - era in mare aperto- 80
e c'era un porto, quando grazie a un movimento mandato come un turbine divino,
simile a un pensiero alato, senza vento, senza remi,
la nave spontaneamente approdava al porto del lido lontano.
Ma quando, tingendo di porpora la vicina roccia di Tiberiade,
l'alba apparsa all'orizzonte cominciò a segnare ciò che rimaneva dell'oscurità, 85
la folla che era rimasta al di là del mare ghiaioso,
notò che presso il lago sacro,
vicino alla riva bagnata battuta dalle onde, non c'erano
altre navi disposte in fila tutte insieme l'una con l'altra,
se non una sola nave che non aveva preso il largo e che Gesù 90
non aveva navigato con i compagni prossimi a Dio
su una sola nave che attraversa il mare, ma che soltanto
i discepoli si erano diretti verso la sponda antistante.
Dopo aver preso delle navi presso le rive di Tiberiade,
si slanciarono in mare e giunsero vicino al luogo, 95
dove la folla innumerevole presso la tavola erbosa
aveva mangiato il pane miracoloso, che la mano ambrosiaca
di Cristo aveva spezzato, dopo aver reso grazie al Padre, Signore assoluto.
Poiché non trovarono né Cristo, datore di vita, né i discepoli
al suo seguito, sulle navi che andavano da una sponda all'altra 100
facevano biancheggiare l'acqua marina sotto i colpi dei remi spumeggianti
e si dirigevano verso la città di Cafarnao. Trovando Cristo
apparso vicino al di là del mare rumoreggiante,
lo circondarono e dissero con dolci parole:
«Maestro e Signore, quando hai navigato fin qui? ». 105

21. ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς ἦν ὑπῆγον. 22. τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος ὁ ἐστηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης *εἶδεν ὅτι πλοῖάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἓν, καὶ ὅτι οὐ συνεισῆλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοῖον, ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ] ἀπῆλθον. 23. *ἀλλὰ ἦλθεν πλοῖάρια ἐκ Τιβεριάδος *ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον, εὐχαριστήσαντος τοῦ Κυρίου. 24. ὅτε οὖν εἶδεν [(ὁ ὄχλος ὅτι)] Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν [ἐκεῖ] οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, ἐνέβησαν [(αὐτοὶ)] εἰς τὰ πλοῖάρια καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναοὺμ [ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν]. 25. καὶ εὐρόντες αὐτὸν πέραν τῆς θαλάσσης εἶπον [αὐτῶν]· ῥαββί, πότε ᾧδε γέγονας;

- εἰλαπίνης μνηστήρα μετήλυδα λαὸν ἐλέγχων
 Ἰησοῦς ἀγόρευε μινυνθαδῆς ἀπὸ φορβῆς
 εἰς θαλίην ζεῖδωρον ἀλήμονας ἀνέρας ἔλκων·
 «οἶδα, τί μαστεύοντες ἰκάνετε· νουσαλέων γὰρ
 110 οὐ διὰ θαύματα κεῖνα, τάπερ κάμον ἠθάδι μύθῳ
 ὀππόσα θηήσασθε· πόθος δέ τις ὑμέας ἔλκει
 ἄρτων θεσπεσίων παλινάγρετος, ὅτι φαγόντες
 εἰλαπίνην νήριθμον ἐμῆς κεκόρησθε τραπέζης.
 ἀλλὰ πολυπλανέεσσιν ἐάσατε σύνδρομον αὔραις 27
- 115 δαῖτα ταχὺ φθιμένην καὶ ἀνύσσατε μᾶλλον ἐκείνην
 εἰλαπίνην μίμνουσαν ἀειζώοιο τραπέζης,
 ἦν μόνος ἀνθρώποιο φερέσβιος υἱὸς ὀπάσσει,
 τοῦτον ὅτι σφρήγιζε πατὴρ θεός». εἰρόμενος δὲ
 λαὸς Ἰουδαίων φιλοπευθέα ῥήξατο φωνή· 28
- 120 «εἰπέ, τί κεν ῥέξωμεν, ὅπως θεοτερπέι θεσμῷ
 ἔργα θεοῦ τελέσοιμεν»· ἀναξ δ' ἠμείβετο μύθῳ· 29
- «-----
 ὀρθὴν πίστιν ἔχοντες ὅπως δέξησθε φανέντα,
 ὄντινα κεῖνος ἔπεμπεν». ἐπεφθέγγοντο δὲ λαοί· 30
 «ποῖον ἐελδομένοις σημήιον ἄμμι τελέσσεις,
 125 ὄφρα κε πειθοίμεσθα θεόσσυτον ἔργον ἰδόντες;
 τί πρήξεις προτέροισιν ὁμοίον; ἡμέτεροι γὰρ 31
 αἰθέρος ἄφθιτον εἶδαρ ἐρημάδος ἐγγύθι πέτρης
 μάννα πολυκλήιστον ἐθοινήσαντο τοκῆς,
 γραπτὸς ἄπερ πέλε μῦθος· ἀμετρήτῳ ποτὲ λαῶ
 130 οὐρανόθεν πόρεν ἄρτον, ἀφειδέι δαιτυμονῆι».

108 ζεῖδωρον α: βιόδωρον Marcellus || 110 ἠθάδι coniecerat Nansius || 111 ἔλκει α: ἔλκοι Livrea* || 112 ὅτι Aldus || 114 ἐάσατε β: ἐάσσατε L || 115 ταχὺ φθιμένην LV (Stephanus Nansius Sylburg Hedenecius Marcellus): ταχυφθιμένην γ Aldus | ἀνύσσατε α: ἀρέσσατε Heinsius Marcellus || 118 σφρήγιζε LV: σφρήγισσε γ et edd. ante Scheindlerum || post v. 121 ft. lacunam unius versus statuit Livrea*, ubi reddiderat ev. τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ || 125 πειθοίμεθα V | ἰδόντες α, rescriptum in mg. s. a P⁴ quo distinctius legeretur: ἐλόντες male legerunt in P edd. ante Scheindlerum (sed iam ἰδόντες restituerunt Nansius et Marcellus) || 126 post ὁμοίον interpunxit Koechly mg., quod probavit Scheindler || 127 ἐγγύθι LNP (et Koechly mg.): ἐνύθι V: ἔνδοθι Bordatus Scheindler || 128 ἐθοινήσαντο LV (iam coniecerat Bordatus Nansius Abram): ἐθηήσαντο γ, sed in mg. s. θοιν scripsit P⁴ || 129 γραπτὸς ἄπερ πέλε μῦθος Nansius: γ. ἄπερ πολύμυθος L: γ. ἄπερ πόρε μῦθος β, sed in P corr. πολυμυ in mg. s. P³, ὄπερ in mg. s. P⁴: γ. ὄπερ πέλε μῦθος Marcellus: γραπτὸν ὄπερ πολύμυθον Baumgarten-Crusius¹ 215: γραπτὸς ὄπερ πολύμυθος Passow ||

Rimproverando questa folla instabile, che aspira a un avido banchetto, Gesù, il quale sa trascinare gli uomini erranti da un nutrimento passeggero a un banchetto vivificante, parlò:

«Io so che cosa siete venuti a cercare; infatti non siete venuti per quei miracoli che ho compiuto sui malati con la consueta parola, dei quali siete stati testimoni; un certo desiderio dei pani divini vi spinge di nuovo, perché, dopo averli mangiati, vi siete saziati all'immenso banchetto della mia tavola. Ma lasciate che si involi insieme ai venti erranti il ricordo del banchetto che si è velocemente corrotto, e volgetevi piuttosto a quello duraturo della tavola eterna, che offrirà soltanto il Figlio dell'uomo, portatore di vita, colui il quale Dio Padre ha segnato con un sigillo». Interrogandolo, il popolo dei Giudei gli rivolse un discorso bramoso di sapere: «Dicci che cosa dobbiamo fare per compiere le opere divine, secondo la legge gradita a Dio». E il Signore gli rispose:

«-----
avendo la vera fede, così da accogliere al suo manifestarsi colui che Egli ha inviato». Il popolo replicò: «Quale segno tu compirai per noi desiderosi, perché, vedendo, crediamo all'opera che Dio ispira? Che cosa farai di uguale ai nostri antenati? Infatti nei pressi del deserto roccioso i nostri padri si sono nutriti di un alimento celeste, incorruttibile, la manna tanto celebrata; è come sta scritto: Un tempo a un' innumerevole moltitudine, commensale insaziabile, egli ha dato il pane dal cielo».

26. ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν· [Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν], ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἶδετε σημεῖα, ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε. 27. ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ὑμῖν] *δώσει· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός. 28. εἶπον οὖν [πρὸς αὐτόν]· τί ποιῶμεν, ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ; 29. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· [(τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ)], ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. 30. εἶπον οὖν [αὐτῷ]· τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν [σοι]; τί ἐργάζῃ; 31. οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθὼς ἐστιν γεγραμμένον· ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς [φαγεῖν].

	Ἰησοῦς δ' ὀάριζεν ἀγήνορα λαὸν ἐλέγχων·	32
	«Μωσῆς οὐ πάρος ὑμῖν ἐρημαίη παρὰ πέτρῃ αἰθέρος ἄρτον ὕπαζε μελίρρυτον εἰλαπινάζειν, ἀλλὰ πατήρ ἐμὸς ἦεν, ὃς εἰσέτι φέρτερον ὑμῖν	
135	οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον ἐτήτυμον ἄρτον ὀπάσσει. οὗτος γὰρ πέλεν ἄρτος, ὃς οὐρανόθεν καταβαίνων ζωὴν πασιμέλουσαν ὄλω δωρήσατο κόσμῳ».	33
	καὶ πάλιν ᾧδ' ἀγόρευεν Ἰουδαίων χορὸς ἀνδρῶν·	34
140	«ζωῆς, κοίρανε, τοῦτον ὃν ἔννεπες ἔμπεδον εἶναι αἰθέρος ἄρτον, ὅπασσον ἐτήτυμον εἰλαπινάζειν».	
	Ἰησοῦς δ' ἐπέτασσε θεηγόρον ἀνθερεῶνα καὶ χάριτος πλήθουσιν ἀνήρυγε χεῖλεσι φωνήν·	35
145	«ζωῆς ἀφθιτος ἄρτος ἐγὼ πέλον· αἴθοπι λιμῶ οὔποτε πεινήσειεν ἀνὴρ βροτὸς εἰς ἐμὲ βαίνων, καὶ πᾶς ἡμετέρεν ἀστεμφέα πίστιν ἀέξων οὔποτε διψήσειεν, ἕως ἔτι καμπύλος ἔρπων Αἰῶν εὐρυγένειος ἀτέρμονα νύσσαν ἀμείβει.	36
150	ἀλλ' ὑμῖν ἀγόρευον, ἐμῆς ὅτι θαύματα φωνῆς ὄμμασι θηήσασθε καὶ οὐ πείθεσθε τοκῆι. πᾶς βροτὸς, ὃν μοι ὀπάσσε πατήρ ἐμὸς, εἰς ἐμὲ κάμψει ἵχνος ἐὼν θεόθεν πεφορημένος· οὐδὲ καὶ αὐτὸς ἀνέρας ἐρχομένους νεοπειθέας ἐκτὸς ἐλάσσω, ἀλλὰ νόω χαίροντι δεδέξομαι. οὐ γὰρ ἐέλδωρ ἤλυθον οὐρανόθεν τελέων ἐμόν, ἀλλὰ τοκῆος.	37
155	τοῦτο δὲ παμμεδέοντος ἐμοῦ πέλε πατὴρ ἐέλδωρ, ὄφρα κεν, ὡν γενέτης ἐμὸς ὄπασσε, μηδὲν ὀλέσσω, ἀλλὰ μιν ἀχλυόεντος ἀναστήσοιμι βερέθρου νόστιμον ἐκ νεκῶν, ὅτε λοίσθιον ἡμᾶρ ἰκάνει.	39

134 ὑμῖν] ὀπάσσει V || 135 om. V || 137 πασιμέλουσαν β: πασιμέλλουσαν L || 138 ὡς Ludwich¹ 19 || 139 post ζωῆς interpunctit Marcellus: post κοίρανε ceteri edd. || 141 ἐπέ^{τασσε} L || 143 πέλον LVN (iam Ludwich² 511 et Koechly mg.): πέλω (ex ov) P et edd. ante Scheindlerum || 150 ὀπάσσε α: δῶκε Scheindler³ 898, postea revocavit Scheindler⁵ 236 || 156 μηδὲν L (iam Koechly, *Op. Lat.* I, 432 et Ludwich¹ 17): μηδέν' β ed edd. ante Scheindlerum | ἀλέσσω V || 157 ἀναστήσοιμι β: ἀναστήσοιμι L et Koechly mg. ||

Gesù allora disse rimproverando questo popolo arrogante:
 «Non fu Mosè prima nella roccia della solitudine
 a donarvi per alimento il pane celeste che cola come il miele,
 ma era il Padre mio che dal cielo
 vi offrì un altro pane migliore, il vero pane della scienza. 135
 Questo infatti è il pane che, disceso dal cielo,
 donerà al mondo intero la vita cara a tutti».

I Giudei che gli stavano attorno gli dissero ancora:
 «Signore, questo che tu hai detto essere il saldo
 pane celeste della vita, offricelo veramente da mangiare». 140
 Allora Gesù aprì la sua bocca divina
 e fece sortire dalle sue labbra queste parole piene di grazia:
 «Io sono il pane incorruttibile della vita; dell'ardore della fame
 nessun mortale che viene a me soffrirà,
 e chi glorifica la nostra fede incrollabile 145
 non avrà mai sete, finché nel suo moto circolare
 Aion dalla folta barba non varcherà la meta infinita.
 Ma io ve l'ho già detto; voi avete visto con gli occhi
 i miracoli della mia voce e non credete a colui che mi ha generato.
 Ogni uomo, donatomi dal Padre mio, volgerà verso di me 150
 il suo passo, trasportato per volere divino; né io
 respingerò gli uomini da poco convertiti alla nuova fede,
 anzi li riceverò con pensiero gioioso. Infatti non sono venuto
 dal cielo per compiere il mio desiderio, ma di colui che mi ha generato.
 Questo è il desiderio del Padre mio, Signore assoluto: 155
 che io non perda niente di ciò che mi ha donato,
 ma che dal tetro baratro dei morti
 possa chiamarlo di nuovo, quando giungerà l'ultimo giorno.

32. εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· [Ἄμην ἄμην λέγω ὑμῖν], οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν· 33. ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. 34. εἶπον οὖν [πρὸς αὐτόν]· Κύριε, [πάντοτε] δὸς [ἡμῖν] τὸν ἄρτον τοῦτον. 35. εἶπεν [αὐτοῖς] ὁ Ἰησοῦς· ἐγὼ εἶμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε. 36. ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἐωράκατέ [με] καὶ οὐ πιστεύετε. 37. πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ πρὸς ἐμὲ ἤξει, καὶ τὸν ἐρχόμενον [πρὸς με] οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω, 38. ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. 39. τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.

160	τοῦτο γὰρ αἰγλήεντος ἐμοῦ πέλε νεῦμα τοκῆος, ὄφρα κε πᾶς ὀρόων με, πανίλαον ὄμμα τιταίνων, ζωῆς ἐσσομένης αἰώνιον εἰς χορὸν ἔλθη, καὶ μιν ἀναστήσω παλινάγρετον, ὀππότε κείνης ----- -----	40
	ὕστατίης ὅτε φέγγος ἐλεύσεται ἠριγενείης. ζωῆς γὰρ πέλεν εἶδαρ ἐτήτυμον ἡμετέρη σάρξ,	(54) 55
165	αἶμα δ' ἐμὸν νημερτὲς ἔφω ποτόν· ὅς δέ κεν ἀνὴρ σαρκὸς ἐμῆς γεύσαιτο καὶ αἵματος εἰν ἐνὶ θεσμῶ, οὗτος ἀνὴρ ἐν ἐμοὶ μενέει, καὶ ὁμόζυγος αὐτῷ ἔσσομαι, ἔμπεδος οἶκος, ἀειρόμενος καὶ ἀείρων. ὡς δὲ πατὴρ ζῶων με βοηθὸον ᾤπασε κόσμῳ,	56 57
170	ζῶω δ' ὑψιμέδοντος ἐμοῦ διὰ νεῦμα τοκῆος αὐτὸς ἐγώ, καὶ ἐκεῖνος ἀνὴρ ἰσόζυγι θεσμῶ ἐξ ἐμέθεν ζήσειεν ἐμὸν δέμας εἰλαπινάζων.	

161 εἰς Ludwich² 499 (iam Koehly mg.): ἐς α || 162 κείνης ultimae litterae evanuerunt in L | lacunam post h. v. indicavit Scheindler || 163 post h. v. lacunam 13 versuum indicavit N: lacunam unius versus P: sine lacuna LV | ὅτε α: γλυκὸν et lacunam post h. v. statuerant Juvenis, Bordatus qui 38 versus inseruit, Passow, sine lacuna Marcellus: πότε Scaliger || 164 ζωῆς γὰρ πέλεν εἶδαρ L (iam Juvenis Bordatus Nansius Scaliger): ζωῆς γὰρ πέλεν ἐτήτυμον V: ζωὴ γὰρ πέλεν ἐτήτυμον γ Aldus : ζωῆς γὰρ πέλεν ἄρτος ἐτήτυμος Marcellus (iam coniecerat Passow) ||

Questa infatti è la volontà del Padre mio splendente:
che ognuno che mi vede e rivolge uno sguardo benevolo 160
possa entrare nel coro eterno della vita futura
e che io lo richiami a nuova vita, quando di questa

quando giungerà la luce della suprema aurora.
Infatti la mia carne è il vero pane della vita
e il mio sangue è la vera bevanda. L'uomo che 165
godrà della mia carne e del mio sangue, uniti insieme,
quest'uomo resterà in me e insieme a lui
io sarò, come una casa saldamente fissata, trasportato da lui e trasportandolo a mia
volta.

E come il Padre della vita mi ha inviato in aiuto del mondo
e anche io vivo per volontà di colui che mi ha generato, il quale
regna nei cieli, 170
allo stesso modo per una legge uguale questo uomo,
nutrendosi del mio corpo, vivrà traendo origine da me.

40. τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου, ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεῦον εἰς αὐτὸν ἔχη ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.
41. ἐγόγγυζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι εἶπεν· ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 42. καὶ ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἶδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; πῶς νῦν λέγει ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα; 43. ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς· μὴ γογγύζετε μετ' ἀλλήλων. 44. οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρὸς με ἐὰν μὴ ὁ πατήρ ὁ πέμψας με ἐλκύσῃ αὐτόν, καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. 45. ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἔσονται πάντες διδασκατοὶ Θεοῦ. πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ. 46. οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα. 47. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον. 48. ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. 49. οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον· 50. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ. 51. ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς. ἐὰν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου, ζήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα· καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. 52. ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· πῶς δύναται οὗτος ἡμῖν δοῦναι τὴν σάρκα φαγεῖν; 53. εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πῖνῃτε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτοῖς. 54. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτόν) ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. 55. ἡ γὰρ σὰρξ μου *ἀληθῆς ἐστὶν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου *ἀληθῆς ἐστὶν πόσις. 56. ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἐν ἐμοὶ μένει καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ. 57. καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ καὶ γὰρ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κακεῖνος ζήσῃ δι' ἐμέ.

	ζωῆς ἄφθιτος ἄρτος ἐτήτυμος οὗτος ἀκούει, οὐχ οἶον τὸ πάροιθεν ἐρημαίη παρὰ λόχμη	58
175	ὑμέτεροι γλυκὺν ἄρτον ἐθoinήσαντο τοκῆς καὶ θάνον ἐν σκοπέλοισιν ὀριπλανέες μετανάσται. τοῦτον ἀνὴρ ἐπάρουρος ἐτήτυμον ἄρτον ἐρέπτων ζωὴν ὕψεται οὗτος, ἕως δολιχοῖο γενείου ἀμφιλαφῆς πολιῆσι κόμην λευκαίνεται Αἰών».	
180	ταῦτα βαθυκρήπιδι Καφαρναοῦμ ἐνὶ γαίῃ ἔννεπεν εὐλαίγγος ἔσω νηῖο διδάσκων.	59
	πολλοὶ δ' εἰσαΐοντες ἀμερσινόφ τινὶ λύσση εἰς χόλον οἰστρηθέντες ἐμυθήσαντο μαθηταί·	60
185	«σκληρὸς ἐμοὶ λόγος οὗτος, ὃν ἔννεπε. καὶ τίς ἀκούειν αὐτοῦ φθεγγομένοιο δυνήσεται;» αὐτόματος δὲ γινώσκων, ὅτι λαὸς ὑποτρύζεσκεν ἐταίρων λαθριδίην ἀχάλινον ὑποκλέπτοντες ἰωὴν Χριστὸς ἀμαρτινόοισιν ἔπος ξύνωσε μαθηταῖς· «ὑμείων ὅδε μῦθος ἀπειθέα θυμὸν ἀμύσσει·	61
190	εἰ δέ κεν ἀθρήσητε συναστράπτοντα τοκῆι, αἰθερίων, ὅθεν ἦλθεν, ἐὼν ἐπιβήτορα θώκων ἀνθρώπου πάλιν υἷα, τί ῥέξετε τοῦτο μαθόντες; πνεῦμα πέλει ζωαρκὲς ὑπέρτερον. ἀλλογενῆς δὲ σαρκὸς ἐπιχθονίης βροτέη φύσις οὐδὲν ὀνήσει·	62 63

174 λόχμη α: πέτρη Marcellus || 175 ἐθoinήσαντο L: ἐθηήσαντο β || 176 ὀριπλανέες LV: ἀριπλανέες γ, sed sscr. ὀρι P³ et in mg. s. γρ. P³: ὀρειπλανέες coniecerat Passow || 180 βαθυκρήπιδι α: βαθυκρηπίδι Nansius | Καφαρναοῦμ β: καφαρναοῦμ L || 186 ὑποτρύζεσκεν Ludwich¹ 124 et Tiedke¹ 28: ὑποδρῆς ἔσκεν L: ὑποδρῆς ἔσκεν β ed edd. ante Scheindlerum: ὑποδρῆσσεσκεν Hermann 996 || 189 post ἀμύσσει punct. Aldus Sylburg Bordatus Passow Marcellus: signum interrogationis Nansius || 190 ἀθροίσητε V | συναστράπτοντα β: σὺν ἀστράπτοντα L || 194 ἐπὶ χθονίης Aldus ||

Questo è il vero pane incorruttibile della vita;
non è come quel dolce pane di cui, in precedenza, nella boscaglia solitaria
i vostri padri si nutrivano 175
e morirono esiliati ed erranti negli anfratti rocciosi.
Ogni uomo sulla terra che si nutre di questo pane veritiero
gioirà della vita, finché l'immensità del Tempo
non imbiancherà di canizie il flusso della lunga barba».
Questo disse nella regione di Cafarnao che ha profonde fondamenta, 180
insegnando nel tempio dalla pietra levigata.
Molti discepoli che avevano ascoltato,
spinti alla collera da una follia insensata, dissero:
«Duro è per noi questo discorso che egli ha pronunciato e
chi sarà in grado di intenderlo parlare? ». Per Sua propria scienza, 185
comprendendo che la schiera dei compagni mormorava,
nascondendo una voce furtiva non tenuta a freno,
Cristo rivolse queste parole ai discepoli in errore:
«Questo discorso tormenta il vostro animo incredulo.
Se voi vedrete il Figlio dell'uomo risplendere a fianco del Padre suo 190
e assiso di nuovo sul suo trono celeste, da cui egli è venuto,
che cosa farete apprendendo questo?
Lo spirito che vivifica tutto è superiore; di una diversa specie
la natura mortale della carne terrestre non gioverà a niente.

58. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς. οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. 59. ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ διδάσκων ἐν Καφαρναούμ. 60. πολλοὶ οὖν ἀκούσαντες ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπαν· σκληρὸς ἐστιν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν; 61. εἰδὼς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐν ἑαυτῷ ὅτι γογγύζουσιν περὶ τούτου οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ], εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; 62. ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον; 63. τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.

195	μύθων δ' ἡμετέρων ῥόος ἔνθεος, οὓς ἀγορεύω, ζωὴ ὁμοῦ καὶ πνεῦμα πέλει καὶ ἐτήτυμος ὁμφί. ἀλλὰ τινες γεγάσιν ἀπειθέες ἄφρονι λύσση»	64
200	ἦδεε γάρ, τινες ἦσαν, ὅσοι νόον εἶχον ἀλήτην πίστιν ἀλιπλανέεσσιν ἐπιτρέψαντες ἀέλλαις, καὶ τίς ἀνὴρ μιν ἔμελλεν Ἰουδαίοις παραδώσειν ἀργυρῆς νοῦσοιο νόον δεδονημένος οἴστρω. καὶ σφιν ἀναξ ἀγόρευεν· «ὄθεν πάρος ἔννεπον ὑμῖν· οὐ δύναται μερόπων τις ἐκούσιος εἰς ἐμὲ βαίνειν, εἰ μὴ ἀφ' ἡμετέροιο θεῷ πεφιλημένος ἀνὴρ	65
205	τοῦτο γέρας δέξοιτο χαριζομένοιο τοκῆος». οὐ χάριν ἀστήρικτος ὀπισθοπόρῳ ποδὶ βαίνων χάζετο τηλεπόρων μετανάστιος ἐσμὸς ἐταίρων, οὐκέτι δ' ὡς τὸ πάροιθε, μετὰτροπον ἦθος ἀμείψας,	66
210	Χριστῷ ἐφωμάρτησε τὸ δεύτερον· εἰσορόων δὲ κοίρανος ἀσταθέων ἑτερόφρονα λαὸν ἐταίρων ἄψ ἀνασειράζοντα μετήλυδα λαὸν ἀλήτην, ἔννεπε πιστοτέροισι δωδέκα πᾶσι μαθηταῖς· «ἦ ῥα σὺν ἀλλοδαποῖσι μολεῖν σπέρχεσθε καὶ αὐτοὶ γνήσιοι; ἦ ῥα νόθοισιν ὁμοιοὶ εἰσι μαθηταί;»	67
215	καὶ οἱ Πέτρος ἔλεξε βώμενος οὐνομα Σίμων· «πρὸς τίνα φέρτερον ἄλλον ἰκάνομεν; ἀμφιπέεις γὰρ ζωῆς ἀενάοιο μελίρρυτα χεύματα μύθων. καὶ προτέρων δεδαῶτες ἀσιγήτων ἀπὸ βίβλων ἀπλανέες πιθόμεσθα μιῇ καὶ ὁμόφρονι βουλῇ,	68
220	ὅτι θεοῦ σὺ πέλεις ἅγιος μόνος». ἠδυεπῆς δὲ ἀντίτυπον φάτο μῦθον ἀναξ πειθήμονι Πέτρῳ· «ὕμέας οὐ φρένα πᾶσαν ἐγὼ δεδαημένος ἀνδρῶν ἐκ πολέων ἔκρινα; καὶ εἰς ἐναρίθμιος ὑμῖν δήσιος, ἀλλοπρόσαλλος, ὁμέστιός ἐστι μαθηταῖς,	69
225	διάβολος νέος ἄλλος ἐν ὀψιγόνοισιν ἀκούων»· ἔννεπε σημαίων ὁμοδόρπιον Ἰσκαριώτην αἰνοτόκου Σίμωνος ἐπίκλοπον υἱὸν Ἰούδαν. οὗτος γάρ μιν ἔμελλε πορεῖν ζωαρκεῖ πότμῳ χρυσομανῆς δολίης πεφορημένον εἰς λίνον ἄγρης,	70
230	εἷς γεγαῶς ἐτάρων δυοκαίδεκα.	71

194 post h. v. spat. vac. trium versusum rel. N || 195-214 om. NV || 196 ~~ἡ~~να P (να evanido), in mg. s. per compendium rescripsit P⁴ || 197 ἀλλὰ τινες scripsi: ἀλλὰ τινὲς LP et omnes edd. || 198-214 om. P, in mg. d. add. P³, ft. etiam vv. 195-197 om. P, postea add. P³, de hac vexata quaestione vd. comm. et intr. | ἦδεε P³ (iam corr. Juvenis) || 200 ἀνὴρ in mg. d. iterum scripsit P⁴ || 202 σφιν infra iterum scripsit P⁴ || 203 μερόπων τις scripsi: μερόπων τις LP³ et omnes edd. || 204 θεῷ LP³: θεοῦ Passow || 205 δέξοιτο LP³: δέξαίτο edd. ante Scheindlerum || 210 χῶρον Marcellus || 213 ἡὲ Koechly mg. || 214 οἱ Juvenis || 216 ἀμφιπέεις Hegendorphinus Koechly mg. || 217 ἀενάοιο V || 218 δεδαῶτες β: δεδαότες L || 219 πιθόμεσθα γ: πειθόμεσθα, ἰ sscr. L: πειθόμεσθα, supra alt. ε add. σ V || 220 θεοῦ σὺ πέλεις ἅγιος μόνος L (iam Hermann 996, Scheindler¹ 8): θεοῦ σὺ μόνος ἅγιος πέλεις V: θεοῦ σὺ μόνος ἅγιος πέλες P Aldus Sylburg Passow: μόνος σὺ θεοῦ ἅγιος πέλες Juvenis Bordatus Nansius: θεοῦ σὺ μόνος πέλες ἔκγονος Hermann¹ 818: θεοῦ σὺ μόνως ἅγιος πέλες Marcellus || 228 οὗτος Scheindler (iam Koechly mg.): αὐτὸς α || 229 πεφορημένον α: πεφορημένους Marcellus | εἰς L: ἔς β et edd. ante Scheindlerum ||

La corrente divina delle mie parole, che io vi rivolgo, 195
 è insieme la vita, lo spirito e la vera voce divina.
 Ma alcuni sono increduli per via di una follia priva di discernimento».

Sapeva infatti quali erano quelli che avevano l'animo incostante,
 dopo aver abbandonato la loro fede ai venti erranti sul mare
 e quale uomo stava per consegnarlo ai Giudei, 200
 turbato nella mente dal pungolo della malattia del denaro.
 E il Signore disse loro: «Perciò prima vi ho detto:
 nessun mortale può venire a me volontariamente,
 se questo uomo, amato da Dio,
 non riceverà il dono del Padre mio, dispensatore di beni». 205
 In seguito a queste parole, vacillante, indietreggiando,
 lo sciame errante dei compagni venuti da lontano si allontanava,
 e non seguì di nuovo il Cristo, come in precedenza,
 dopo aver cambiato il carattere mutevole. Vedendo allontanarsi
 questa folla di compagni instabili diversi nell'animo, 210
 moltitudine straniera ed errante,
 il Signore disse a tutti i dodici discepoli, rimasti più fedeli:
 «Forse anche voi, fedeli, vi affrettate ad andare con gli stranieri?
 Forse i discepoli sono simili agli infedeli? »
 Ma Pietro, che si chiamava Simone, gli disse: 215
 «Da chi altro migliore di te potremo andare? Infatti
 tu possiedi le fonti dolci come il miele delle parole della vita eterna.
 E noi, istruiti dai primi libri che mai tacciono,
 senza errore abbiamo creduto con una sola e concorde volontà
 che tu solo sei il santo Figlio di Dio». 220
 E il Signore rispose a sua volta dolcemente al fedele Pietro:
 «E non è forse per questo che io, conoscendo tutti i pensieri degli uomini,
 vi ho scelto dalle città? E fra di voi si annovera
 un nemico, un disertore, uno che sta insieme ai discepoli
 e che la posterità considererà un altro nuovo diavolo». 225
 Disse, intendendo il commensale Iscariota,
 Giuda, figlio scaltro di Simone, padre di infelicità.
 Questo infatti, pazzo di avidità, stava per consegnare lui,
 destinato nella rete dell'infida caccia, alla morte redentrice,
 egli che era divenuto uno dei dodici compagni. 230

τὰ ῥήματα ἃ [ἐγὼ] λελάληκα [ὑμῖν] πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν. 64. ἀλλ' εἰσὶν [ἐξ ὑμῶν] τινες οἱ οὐ πιστεύουσιν. ἦδει γὰρ [ἐξ ἀρχῆς] ὁ Ἰησοῦς τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν. 65. καὶ ἔλεγεν· διὰ τοῦτο εἶρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με, ἐὰν μὴ ᾗ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρὸς. 66. ἐκ τούτου πολλοὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ'αὐτοῦ περιπάτου. 67. εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τοῖς δώδεκα· μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; 68. ἀπεκρίθη αὐτῷ Σίμων Πέτρος· [Κύριε,] πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις· 69. καὶ [ἡμεῖς] πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ. 70. ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν. 71. ἔλεγεν [δὲ] τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου· οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτόν, εἷς ἐκ τῶν δώδεκα.

COMMENTO

ἔννεπε καὶ μετέπειτα. L'inserimento ad opera del parafraste di ἔννεπε in apertura di canto, non soltanto conferisce solennità all'intera narrazione, ma crea anche una continuità narrativa tra la fine del canto quinto e l'inizio del sesto. E' evidente come agli occhi di Nonno l'episodio della moltiplicazione dei pani segua la pericope relativa alla guarigione del paralitico e alla disputa con i Giudei, senza suscitare il problema di una possibile inversione delle due unità narrative (cfr. *Introduzione*, cap. I). L'uso di ἐννέπω come verbo conclusivo di un discorso diretto, già presente in Pindaro (*O.* 1.86; *I.* 8.45; *N.* 10.79), si specializza con Callimaco: *Hymn. Dian.* 86, 158; *Del.* 205; *frr.* 177.15 e 228.58 Pf. (cfr. M. Fantuzzi, *Ricerche su Apollonio Rodio. Diacronie della dizione epica*, Roma 1988, p. 66 e nt. 45). La *iunctura* ἔννεπε καὶ è frequente nelle *D.* (1.507; 11.450; 16.365; 21.227; 32.46; 33.48; 36.161; 48.723 e 848), mentre nella *P.* figura, oltre che in questo passo, in Γ 48 e 110. In chiusura di discorso nella *P.* il Panopolitano alterna εἶπε/ ἔειπε con ἔννεπε, mentre, a differenza di quanto avviene nelle *D.* (48x), utilizza unicamente due volte la formula omerica ὡς εἰπὼν (A 159, cfr. De Stefani, pp. 207-208; H 34) e una sola volta ὡς φάμενος (Σ 1, cfr. Livrea *ad locum*, p. 107). Sul versante latino per un'espressione simile vd. Giovenco *haec ait*, che mutua il nesso da Virgilio (*Georg.* 4.415; *Aen.* 1.297; 10.379), variazione del più consueto *sic ait*. Giovenco la adotta 13 volte, di cui 8 con soggetto Gesù, al fine di imprimere sacralità alle scene narrate: 1.302; 3.236, 353, 492, 584, 653, 683; 4.488 (con soggetto Gesù); 1.42, 214, 346; 4.358, 332*. Per ulteriori informazioni cfr. Fichtner, pp. 15-17; R.P. Maurice Testard, *Juvencus et le sacré dans un épisode des Evangeliorum libri IV*, in «BAGB» 1990, p. 6.

Il cambiamento di episodio è sancito da Nonno mediante καὶ μετέπειτα, con cui rende la stereotipata congiunzione giovannea μετὰ ταῦτα, usata di solito dall'evangelista per aggiungere un nuovo argomento. Il sintagma non è parafrasato a E 1-2 (*Jo.* 5.1); 47-51 (*Jo.* 5.14; cfr. Agosti, *ad locum*, pp. 265-266); H 1 (*Jo.* 7.1) e Φ 1 (*Jo.* 21.1), mentre in Γ 110 (*Jo.* 3.22) e N 35 (*Jo.* 13.7) è reso con μετέπειτα. Qui, come in Γ 110, la presenza della stessa *iunctura* in inizio di verso, ἔννεπε καὶ μετέπειτα, è dovuta a una analogia strutturale, colta dal parafraste. In entrambi i passi evangelici termina un discorso diretto, privo di una formula di passaggio del tipo ταῦτα εἰπὼν, a cui fa seguito un generico μετὰ ταῦτα, che introduce uno spostamento di Gesù da Gerusalemme, la capitale, alla provincia: *Jo.* 3.21 Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν Θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα (conclusione del discorso di Cristo a Nicodemo). 3.22 Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν (spostamento di Cristo da Gerusalemme verso la provincia) ~ *Jo.* 5.47 εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἔμοις ῥήμασι πιστεύσετε; (fine del dialogo di Gesù con i Giudei) *Jo.* 6.1 Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος (Gesù compie la traversata del mare, dopo aver lasciato Gerusalemme).

- **πέρην Τιβεριίδος ἄλμης.** Per lo stesso stilema cfr. Φ 2 e 80, ossia nell'unica altra scena ambientata sulle sponde del lago (*Jo.* 21). Già Passow, sebbene non fosse a conoscenza del ms. Laurenziano, propose di correggere la lezione Τιβεριάδος della *vulgata* con Τιβεριίδος, di cui solo L è portatore. Cfr. Hermann, p. 995: «Hätte Passow Τιβεριίδος statt Τιβεριάδος aufnehmen sollen, wie auch wo sonst noch dieser Name vorkommt». Questa forma è

sostenuta dall'uso nonniano. Sebbene a Φ 2 la tradizione ms. non sia concorde, perché se V tramanda Τιβερήιδος (cfr. Ludwich¹, p. 110) gli altri mss. offrono Τιβερήτιδος lezione accolta dagli editori prima di Scheindler, a Φ 80 la παράδοσις appare univoca: tutti i codici danno Τιβερήιδος. Rispetto a Jo. 6.1 (πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος) il poeta non riporta la denominazione mare «di Galilea». In effetti, nonostante le acque del lago abbiano assunto vari nomi, «mare di Cenereth» (*Num.* 34.11; *Ios.* 11.2) o «Genesar» (*I Mac.* 11.67; *Lc.* 5.1) o «mare di Galilea» (*Mt.* 4.18; *Mc.* 1.16), dopo che la città di Tiberiade, al tempo romano, ebbe il predominio su tutte le altre, prevalse il nome di «lago di Tiberiade». Ciò induce a pensare che l'omissione da parte del parafraste della Galilea dipenda dal fatto che il nome comunemente invalso era «lago di Tiberiade», denominazione più facilmente recepitibile anche da parte di un pubblico pagano, perché si riscontrava nella tradizione classica (Paus. 5.7.4; Plin., *Nat.* 5.15.71) e poi in quella giudeo-cristiana antica (cfr. *in primis* Jo. Flav., *Ant.* 18.36ss.; *Bell. Jud.* 2.168, 193, 252; 3.57); lo stesso Giovanni al cap. 21.1 abbandona la doppia dicitura, limitandosi al solo nome romano. Il testo di No* doveva avere πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος (così già Janssen, p. 19) e probabilmente, per sopperire alla ripetitività dei due genitivi, il poeta ha scelto il solo nome romano. Fra l'altro, questa versificazione esclude la possibilità che nella *Vorlage* Nonno potesse leggere la variante εἰς τὰ μέρη (πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας εἰς τὰ μέρη* τῆς Τιβεριάδος). Infatti, sia qui per Jo. 6.1, sia al v. 23 (cfr. commento v. 95), alcuni testimoni manoscritti modificano la lezione generalmente accolta, che lascerebbe intravedere una probabile ubicazione del miracolo sulla riva orientale, per specificare invece che Tiberiade era vicina al sito del miracolo: il prodigio sarebbe avvenuto sulla sponda occidentale. Per queste varianti testuali cfr. *Introduzione*, cap. I.1. Che Nonno, nonostante la non chiara ubicazione del miracolo da parte dei vangeli, pare abbia in mente una delle due rive, probabilmente quella orientale, presentata fra l'altro quale *locus amoenus*, cfr. vv. 84-86 e soprattutto *Introduzione*, cap. I.1.

2

- νῆϊ πολυκλήϊδι ταμῶν ἀντώπιον ὕδαρ. La ricchezza di elementi descrittivi è una caratteristica verso cui inclina costantemente la sensibilità nonniana, che certamente non trascura le immagini marine e nautiche, grazie alle quali riesce ad impreziosire il testo evangelico (cfr. *infra*, v. 64 e vv. 70ss.); in questo caso è introdotta la scena del frangersi delle onde al passaggio della nave. Il vb. τέμνω (cfr. il latino *secare*), che significa «spezzare, tagliare», è usato secondo l'uso poetico per il fendere le acque marine: cfr. *e.g.* *Od.* 3.174-175 καὶ ἠνώγει πέλαγος μέσον εἰς Εὐβοίαν / τέμνειν; 13.88 ὥς ἡ ῥίμφα θεούσα θαλάσσης κύματ' ἔταμνεν; Pind., *P.* 3.68 καὶ κεν ἐν ναυσὶν μόλον Ἴονίαν τάμνων θάλασσαν; Ap. Rh. 2.332-333 ἐρετμὰ / τέμνεθ' ἀλὸς στεινωπόν; 4.225-226 ὑπεκπρὸ δὲ πόντον ἔταμνε / νηὺς ἦδη (cfr. Livrea *ad locum*, p. 78), mentre in ambito latino Verg., *Aen.* 8.674; 10.147 e 222 *innabant pariter fluctusque secabant*; Cic., *Arat.* 129; Ov., *Met.* 7.1 *iamque fretum Minyae Pagasaea puppe secabant*; 11.479 *puppe secabantur longeque erat utraque tellus*. Nelle *D.* è adoperato anche nell'altra accezione metaforica, αἰθέρα τέμνειν: cfr. *e.g.* 3.205 (su cui vd. Gigli¹, p. 301).

νῆϊ πολυκλήϊδι. Il nesso, che nei poemi omerici è sempre al dativo, figura nella stessa sede metrica di *Il.* 7.88; 8.239; *Od.* 23.324 (in sede iniziale). Compare inoltre in *Od.* 8.161; 20.382; 23.324 e nella forma plurale, νηυσὶ / νήεσσι πολυκλήϊσι, in *Il.* 2.74, 175; 13.742; 15.63; 23.248; *Od.* 21.19. E' presente all'accusativo in Hes., *Op.* 817 νῆα* πολυκλήϊδα (cfr. F. Solmsen, *Oxonii* 1990³, p. 85, mentre West *ad locum*, p. 361 suggerisce di leggere νῆα <τε> πολυκλήϊδα) e in conformità alla tradizione epica la stessa *iunctura* si ritrova in *A.P.* 7.539.3-4 (Pers.) ἢ σε δι' Αἰγαίοιο πολυκλήϊδι θέοντα / νῆϊ σὺν οἷς ἑτάροις ἦγαγον εἰς Αἴδην. Precise norme di scrittura e di accentuazione sono fornite dallo scolio a *Il.* 2.175 (Erbse, I,

1969, pp. 218-219) πολυκλήϊσι· τινές προπερισπῶσιν, ὡς καὶ τὸ ἀπλοῦν ἔπι κληϊσι κάθιζον” (β 419): ὡς γὰρ πλοκαμίς ἔυπλοκαμίδες Ἀχαιαί” (β 119) οὕτως καὶ κληϊς καὶ πολυκλήϊς [...] οὕτως οὖν καὶ τὸ ἔυκλήϊς” (ω 318) καὶ πολυκλήϊς βαρυνθήσεται. L’accentazione e l’etimologia del composto, avvertito probabilmente come termine elevato, sono fornite anche da Eustazio nel suo commentario all’*Iliade*, allorché si accinge a spiegare che cosa si debba intendere per νῆες πολυκλήϊδες: τὸ δὲ πολυκλήϊσι προπαροξυτόνως ἀναγινώσκουσιν οἱ παλαιοί. ἔστι μὲν γὰρ ὀξυτόνως κληϊς ἡ ναυτικὴ καθέδρα παρὰ τὸ κλῶ, ἔνθα κλᾶται τὸ σῶμα συγκαμφθέν. ἡ δὲ σύνθεσις βαρύνει αὐτὸ καὶ γίνεται πολυκλήϊς, πολυκλήϊδος, ὡς πολυψηφίδος, μελαγκρήπιδος. Ἰστέον δὲ ὅτι πολυκλήϊδες νῆες οὐ μόνον αἱ πολυκάθεδροι κατὰ τὴν ῥηθεῖσαν ἐτυμολογίαν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον αἱ πολυκλειδῶτοι παρὰ τὴν κληϊδα, τουτέστι κοινῶς τὴν κλειδα. πολυκλειδῶτοι γὰρ ἀληθῶς αἱ νῆες διὰ τὸ πολυγόμενον καὶ εὐάρμοστον. Ταῦτόν δὲ κατὰ τοὺς παλαιούς κληϊς καὶ ἐδώλιον (*Raps. B vs. 74, 174*, ed. Van Der Valk, I, 1971, p. 267). L’uso della barca, che in *Jo.* 6.1 con *al di là del mare di Galilea* è supposto, viene reso esplicito dal parafraste; tale particolare è espressamente confermato da *Mc.* 6.32, dove si dice che il tragitto viene compiuto in barca, ἐν τῷ πλοίῳ, e da *Mt.* 14.13, mentre *Lc.* 9.10 prospetta un allontanamento di Gesù a piedi, seguito dalle folle, che poi egli attende al fine di operare la moltiplicazione dei pani. L’epiteto applicato alla nave sembra far riferimento alla presenza dei discepoli come rematori, ipotesi confermata dal fatto che proprio questa sarà la barca utilizzata da loro per partire alla volta di Cafarnaò (cfr. v. 89ss.).

- **ἀντόπιον ὕδωρ**. Equivalente ad ἀντωπόν, l’aggettivo è estraneo ad Omero, attestato per la prima volta in *Ap. Rh.* 4.728-729 ἐπεὶ βλεφάρων ἀποτηλόθι μαρμαρυγῆσιν / οἶόν τε χρυσέην ἀντόπιον ἴεσαν αἴγλην (cfr. *Livrea ad locum*, p. 220, nonché *D.* 4.8 ἡ δὲ τιταινομένη βλεφάρων ἀντόπιον αἴγλην); Manetho 4.336. Nonno ne fa un *Lieblingswort*, costruito col dativo e anche col genitivo: 20 ricorrenze nelle *D.* (vd. Peek, s.v. e Fajen, I, p. 217), mentre ἀντόπιον 6x nella *P.* (A 103; Z 2; Λ 148, 168; M 150; Y 83), ἀντόπιος in Λ 148 e ἀντωποῖς a Y 23 e Φ 70. Qui l’aggettivo figura nella forma (-ov) e nella sede metrica (-υυ) più frequente nelle *D.* (x11).

3

- **γείτονα γαίαν ἔδυνε**. Cfr. Δ 168 γείτονος... γαίης riferito alla Samaria e per il nesso γείτονα γαίαν nella stessa sede metrica vd. *D.* 3.368. Per il vb. δύνω + γαίαν si può rimandare a *Il.* 6.19; *Od.* 24.106, dove però il significato è quello di «discendere sotto terra». Il poeta prima ha parafrasato la determinazione locale (πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος), inframmezzata da *amplificatio*, poi ha fatto seguire la nozione di movimento, posta in apertura del testo evangelico: *Jo.* 6.1 Μετὰ ταῦτα ἀπήλθεν ὁ Ἰησοῦς (A) πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος (B) ~ πέρην Τιβερῆδος ἄλμης (B) / νῆι πολυκλήϊδι ταμῶν ἀντόπιον ὕδωρ (C) / γείτονα γαίαν ἔδυνε (A). Questo è il modo di procedere della riscrittura poetica, che modifica e arricchisce il dettato di partenza con lo scopo di conferire alla dizione poetica una elegante e raffinata trama. Colpisce l’omissione del soggetto Ἰησοῦς, costantemente presente nel dettato giovanneo; il riferimento a Cristo comparirà solo al v. 23 ed esplicitamente menzionato al v. 29. Su questo aspetto cfr. commento *ad locum*.

- **συνεσσεύοντο δὲ λαοὶ**. Nella *P.* il verbo ricorre soltanto qui e, ugualmente, una sola volta nella *D.*: 14.250-251 ὀρεσσιπόλοις δ’ ἅμα Βάκχαις/ δαίμονι... συνεσσεύοντο μαχηταί. È attestato nella stessa metrica in *A. Orph.* 982 συνεσσεύοντο δὲ Ποιναί (vd. *Hhom. Herm.* 94 τόσσον φὰς συνέσευε* βοῶν ἴφθιμα κάρηνα). Già la forma semplice del vb. indica l’accorrere di persone, come in *Il.* 2.808 ἐπὶ τεύχεα δ’ ἐσσεύοντο; *Il.* 11.419-420 ἀμφ’ Ὀδυσῆα Διὶ φίλον ἐσσεύοντο / Τρώες. La scelta del vb. συσσεύω unito a λαοί, per rendere l’evangelico ἀκολουθῆω, enfatizza il precipitarsi di un numeroso gruppo di gente al seguito

di Cristo. Questa raffigurazione nonniana- Gesù in barca con le folle che si affrettano per seguirlo- appare molto vicina al dettato marciano, che offre al riguardo particolari descrittivi visivi e concreti. La folla, dopo aver visto la direzione della barca, corre tutta assieme (συνέδραμον), ingrossando man mano per l'affluire di persone da numerose città (Mc. 6.33; su questo aspetto cfr. W. Egger, *Die Verborgtheit Jesu in Mk 3,7-12*, in «Biblica» 50, 1969, in part. pp. 478-489). Cfr. Juvenc. 3.128-129 *conveniunt populi rapido per litora cursu / portantes aegros*. L'accorrere di questi λαοί evoca alla mente quello delle schiere dei pellegrini, ritratti con la medesima fretta: cfr. Paul. Nol., *Carm.* 14.40-41 *concurrat... / turba... hominum*; Prudent., *Perist.* 11.207-210 *concurrat Samnitis atrox, habitator et altae / Campanus Capuae iamque Nolanus adest, / quisque sua laetus cum coniuge dulcibus, et cum / pigneribus rapidum carpere gestit iter*. Al pari degli altri personaggi, anche la folla o un gruppo di persone nella loro compattezza sono tratteggiati da Nonno in quel movimento veloce, che cela il desiderio di affrettarsi per riferire o vedere: cfr. Γ 127-128 *ἐπειγομένῳ δὲ πεδίλῳ / ἦλθον ἐς ἀνέρα θεῖον* (discepoli del Battista) e 134-135 *ὁμοζήλῳ δὲ μενοινῆ / συμμιγέες νεφεληδὸν ὄλοι σπεύδουσι πολῖται* (si recano dal Battista e dicono che Gesù sta battezzando); Δ 142-143 *ἀγγελίης δ' αἰόντες ὁμοζυγέες Σαμαρεῖται / συμφορτὴν ταχύγουνον ἐπεσσεύοντο πορείην* (i Samaritani vanno incontro a Cristo); I 68-69 *ἐπεσσεύοντο δὲ λαοὶ / τὸν ποτε τυφλὸν ἄγοντες ἐς ἀντιθέους ἱερῆας* (conducono il cieco dai Farisei); M 37 *καὶ ἔτρεχεν ἐσμὸς ὀδίτης* (la folla accorre per vedere il miracolo di Lazzaro). Per la velocità che anima anche il Cristo nonniano cfr. *Introduzione*, cap. I.6 e *infra*, v. 79.

4

- **θαύματα παπταίνοντες**. Cfr. *Od.* 22.24*; *Ap. Rh.* 2.608; 3.924; *D.* 39.22; 40.52, nonché Kost, p. 265. Questa folla numerosa è spinta alla *sequela Christi* in virtù della fama e dello stupore, generati dai prodigi compiuti sui malati. Grazie all'unione di θαῦμα con il verbo παπταίνω, Nonno esprime con estrema efficacia l'entusiasmo degli astanti di vedere alla prova, attraverso le guarigioni dei malati, chi sia il Cristo, quale sia la sua natura e quanto grande sia la sua potenza. Θαῦμα, che fin dalla grecoità antica designa sia un *miraculum* (*Od.* 9.190) sia il *mirabile* (*Od.* 10.326; *Soph., El.* 897), in ragione dello *stupor* che genera, è adoperato per le impressioni di viaggio, per avvenimenti straordinari, per la δύναμις e l'ἀρετή della divinità, nonché per l'epifania divina. Se nei poemi epici il θάμβος, il cui punto «de départ est bien toujours l'étonnement devant un spectacle hors du commun, incompréhensible ou redoutable» (cfr. C. Bourdel, *Τάρβος et θάμβος chez Homère*, in *Hommage à Pierre Fargues*, Paris 1974, pp. 113-119, in part. p. 119; vd. anche D. Aubriot, *Remarques sur l'usage de ΘΑΜΒΟΣ et des mots apparentés dans l'«Iliade»*, in «Orpheus» 10, 1989, pp. 249-260) sembra trarre origine dalle scene di «trasformazione» (soprattutto per Odisseo, su cui vd. *Od.* 6.229-31; 16.178), questa reazione emotiva pregnata di ammirazione diventa un *topos* nelle descrizioni miracolistiche, al fine di dimostrare l'onnipotenza divina e svelare il senso profondo dell'evento: *Mc.* 5.20; *Lc.* 11.14 (vd. Theissen, pp. 69-70). Del resto, la natura del θαῦμα è quella di essere un prodigio meraviglioso, tanto eccezionale quanto inaspettato: Thdt. Anc., *Hom. in die Nativitatis Domini* 2.4 (PG 77, 1373B) *ἐρωτᾶς τὸν τρόπον τῶν τοῦ θεοῦ θαυμάτων; εἰ ἐφικτὸν ἦν ἡμῖν τὸ ἀκατάληπτον τοῦ λόγου, οὐκ ἦν θαῦμα, ἀλλὰ κατὰ φύσιν πράγμα*. Nella *P.* Nonno non si esime dal sottolineare il θάμβος suscitato negli astanti alla vista dei miracoli e dalle parole di Gesù: si veda e.g. B 94 (gli Ebrei di fronte alla promessa di Gesù di distruggere il tempio e di ricostruirlo in tre giorni); Γ 38 (discorso a Nicodemo); Δ 49, 86 (lo stupore della Samaritana, su cui Caprara, pp. 184 e 207), 251 (miracolo del figlio del centurione, su cui vd. Caprara, p. 323); E 78, 106 (discorso di Gesù ai Giudei, su cui vd. Agosti, pp. 439-440; p. 473); H 173 (i servi dei sacerdoti); Θ 182 (la meraviglia degli Ebrei); Λ 165, 173-174 (stupore nell'episodio di Lazzaro); Σ 180 (Pilato,

vd. Livrea *ad locum*, p. 198); Y 45 (i discepoli dinanzi al sepolcro vuoto: πυκνὰ δὲ θαμβήσαντες ὀπιπενυτήρες ἑταῖροι). Il tema è ricorrente anche nelle *D.*: 3.180-181 (Cadmio in Samotracia); 18.89-91 (Dioniso guarda il palazzo di Stafilo); 38.318 (Fetonte ammira il cosmo). Per lo stupore di fronte ai miracoli ampio materiale in Agosti, pp. 377ss., nonché Caprara, pp. 184, 207, 239.

Il versetto giovanneo, accanto alla lezione ἑθεώρουν, meglio attestata perché riportata dagli onciali B, D, W e dal P^{66c}, presenta anche la variante ἑώρων (C S 892 Δs 700^f 124 1424 U et al.), che secondo Barrett, p. 227 sarebbe la lezione primitiva. In Nonno l'utilizzo di παπταίνω («circumspicio, oculis lustro vel vestigo», vd. *ThGL*, s.v.) fa propendere per l'attestazione di ἑθεώρουν in *No** perché il vb., pur avendo varie sfumature, in questo caso assume il significato fondamentale di «osservare e scrutare, guardare con attenzione» (cfr. Panimolle, II, p. 112). Il vb. nonniano testimonia come il mirare della folla sia un *vedere con gli occhi*, mosso in primo luogo da curiosità e non da fede autentica (per un uso analogo cfr. E 36 ἄνερα παπταίνοντες, i Giudei alla vista del paralitico e il commento di Agosti *ad locum*, pp. 376-378), mentre il miracolo è un segno che non basta soltanto *osservare attentamente*, occorre comprenderlo. Su παπταίνω cfr. R.A. Prier, *Thauma idestai. The Phenomenology of Sight and Appearance in Archaic Greece*, Tallahassee 1989, pp. 26ss., mentre sull'importanza del *vedere* cfr. *Introduzione*, cap. I.6.

- **θαύματα ... ἄπερ κάμεν.** Σημεῖον del quarto vangelo è reso quasi sempre con θαῦμα, come si evince da B 55; Z 4, 53, 110; H 118; K 145, termine che invece nelle *D.* connota il miracolo dionisiaco (cfr. 22.55). Il tecnicismo giovanneo è mantenuto a Z 124 (cfr. commento *ad locum*), mentre a B 92; Λ 192-193 compare σήματα. Come nota Livrea¹ *ad B* 56, pp. 230-231, a parte *Jo.* 2.23 non parafrasato e l'omissione di *Jo.* 12.18, Nonno rende con precisione il giovanneo τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν, forse perché lo avverte come una formula tecnica. Cfr. Γ 11-13 οὐ δύναται γὰρ / θνητὸς ἀνὴρ τάδε πάντα πολύτροπα θαύματα τεύχειν, / ὅσσα σὺ θεσπεσίῳ τελείεις παιήονι μύθῳ ~ *Jo.* 3.2 οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς; Δ 249-251 τοῦτο δὲ δεύτερον ἄλλο.../...κάμε θάμβος ~ 4.54 τοῦτο δὲ πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν (vd. Caprara, pp. 322-323); Z 53-54 θαῦμα νοήσας, /... ὄπερ ποίησεν ~ 6.14 ἰδόντες ὃ ἐποίησε σημεῖον, 110-111 οὐ διὰ θαύματα κεῖνα, τάπερ κάμον ἠθάδι μύθῳ / ὀππόσα θηήσασθε ~ 6.26 ὅτι εἶδετε σημεῖα; K 145-146 θαῦμα μὲν.../ οὐδὲν Ἰωάννης ἐπεδείκνυεν ~ 10.41 Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν; Λ 192 ἀλλοφανῆ... ὑπέρτερα σήματα φαίνει ~ 11.47 πολλὰ ποιεῖ σημεῖα; M 149 τόσσα δὲ οἱ τελέσαντι πολύτροπα φάρμακα νούσων ~ 12.37 τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος; Y 136-137 ἄλλα δὲ θαύματα πολλὰ.../... ἐτέλεσσε ~ 20.30 πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν (vd. Accorinti, pp. 226-227). I commentatori moderni del vangelo (cfr. Brown, I, p. 301) notano come soltanto un segno sia stato operato in Galilea su un infermo (*Jo.* 4.46-54). Gli studiosi che ipotizzano l'esistenza di una Fonte dei segni considerano questo versetto (*Jo.* 6.2 τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων) proveniente da quella fonte e pensano che esso indichi una più ampia raccolta, da cui l'evangelista ha operato una cernita. Come traspare esilmente dal verso nonniano, non si tratta forse di una scelta operata da Giovanni, ma semplicemente di una frase cerniera. L'uso del presente παπταίνω e poi di κάμεν sembra voler indicare più in generale che la folla continua a vedere miracoli della stessa natura di quelli che Gesù abitualmente compie: guarigioni sui malati (cfr. inoltre Wengst, I, p. 238).

- **ἠθάδι μύθῳ.** In virtù della funzione terapeutica che la parola svolge già nella tradizione classica (vd. P.L. Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid 1958) e poi in quella giudeo-cristiana (cfr. e.g. *Or. Sib.* 8.267-268 νῦν μὲν ἐγὼ χερσίν, σὺ δ' ἔπειτα λόγῳ θεραπεύσεις / μορφήν ἡμετέραν, ἵνα κοινὸν ἀνάστημα δώμεν e 272 πάντα λόγῳ πράσσω, πᾶσαν δὲ νόσον θεραπεύω), il poeta anche nella *P.*, sebbene *Jo.* non menzioni l'azione lenitrice del logos, non manca di sottolineare come proprio la potente voce del Cristo rechi soccorso ai malati, facendolo apparire sotto la veste di taumaturgo: in Δ 224

per il caso del figlio del funzionario regio, καὶ μιν ἄναξ θάρσυνεν ἔῳ ζωαρκεὶ μύθῳ (vd. Caprara, p. 308); in E 29 per il miracolo del paralitico, καὶ μιν ἄναξ θάρσυνεν ἔῃ ζωαρκεὶ φωνῇ e 37 λυσιπόνῳ ταχυεργὸς ἄναξ ἰήσατο μύθῳ (vd. Agosti, pp. 361-362; pp. 379-380); in A 157 nell'episodio della resurrezione di Lazzaro, εἶπε καὶ ἐσμαράγησε διαπρυσίῃ τινὶ φωνῇ. Sull'importanza della voce nel quarto vangelo vd. Dodd, pp. 391ss. Cristo dona la vera vita con la sua parola che, essendo parola creatrice, non è circoscritta e limitata alle guarigioni, ma si dispiega in molteplici funzionalità, ad ogni tipo di θαῦμα; al banchetto delle nozze di Cana grazie alla sua voce (B 30 οἶνοσσόον...φωνήν; 39 οἶνωπῆ...φωνῇ) opera la trasformazione dell'acqua in vino (cfr. Livrea¹, pp. 198-199; pp. 211-212). L'attenzione che Nonno rivolge alla voce riflette un concetto strutturante delle teofanie, secondo cui della divinità si può udire soltanto la φωνή: *Deut.* 4.12. Del resto, il *linguaggio* essenziale di Dio è rappresentato dal Verbo; il Padre *dicendo* se stesso genera il Verbo, *dice* il verbo e chiama all'esistenza le cose (*Gen.* 1) e con il verbo placa le sofferenze, *Sap.* 16.12: «Non li guarì né un'erba né un emolliente, ma la tua parola, o Signore, la quale tutto risana». Anche nelle *D.* compaiono spesso guarigioni operate con incantamenti magici (vd. Gigli⁶, pp. 221-224): 17.373 (Aristeo) ἰήσατο Φοιβάδι φωνῇ; 29.269 (Dioniso) χυτὸν αἶμα κατεπρήνυν ἀοιδῆ; 39.357-359 χεῖρ / λυσιπόνου Βραχμῆνος ἀκέσσατο ... / θεσπεσίῃ λάλλον ὕμνον ὑποτρύζοντος ἀοιδῆ, senza peraltro dimenticare che la φωνή come «arma» è alla base dell'epigramma di A.P. 9.198: Νόννος ἐγώ, Πανὸς μὲν ἐμὴ πόλις, ἐν Φαρίῃ δὲ/ ἔργχεῖ φωνήεντι γονὰς ἦμησα Γιγάντων. Su questo ruolo della voce in Nonno vd. anche Rotondo, pp. 298-302.

5

- **ῥύόμενος βαρύνουσον ἱμασσομένων δέμας ἀνδρῶν.** Cfr. Rom. Mel. 24.6.2 (Signore) θεραπεύων καὶ τῶν ψυχῶν / τὰ πάθη. Rispetto alla brevità della prosa giovannea (*Jo.* 6.2 τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενοῦντων), Nonno focalizza l'attenzione sulla pesantezza del male fisico e sulla σωτηρία elargita da Cristo. Se dal verso precedente sembrava che al centro dell'azione si trovasse la folla, bramosa di assistere ai miracoli di guarigione, adesso grazie alla selezione di termini operata dal Panopolitano, si comprende maggiormente come il nucleo di irradiazione sia rappresentato *da Gesù e dal suo agire*, visto attraverso quella potente δύναμις sorgente di vita, che da lui si sprigiona e sconfigge il male. Tale raffigurazione nella *P.* emerge pienamente nel canto 5° per la guarigione del paralitico, su cui vd. Agosti, in part. il commento *ad E* 46, pp. 395-396. Su Cristo taumaturgo cfr. S. Tarocchi, *Il tema della guarigione nel Nuovo Testamento. Motivi principali*, in «Religioni e società» 9, 1994, pp. 30-38; Id., «La tua fede ti ha salvato» (*Mc* 5,34 e parr.; *10,52 e parr.*; *Lc* 17,19; 7,50): *guarigione come salvezza nei Sinottici*, in «Vivens homo» 10, 1999, pp. 5-25; B. Marconcini, *Malattia, sofferenza e morte. Aspetti dell'insegnamento biblico*, in «RivAM» 74, 2005, pp. 669-677.

- **ῥύόμενος.** Già a partire da Omero (*Il.* 11.363; 15.290; *Od.* 12.107), il verbo indica la salvezza e la protezione procurata dagli dei. Aiace prega Zeus di venire in suo soccorso: Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ σὺ ῥῦσαι ὑπ' ἠέρος νῆας Ἀχαιῶν (*Il.* 17.645); Apollo ha protetto Ettore: Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσάορον, ὃς σε πάρος περ / ῥύοιμ' (*Il.* 15.256-257); Priamo chiede ad Hermes di dargli protezione: αὐτόν τε ῥῦσαι, πέμψον δέ με σὺν γε θεοῖσιν (*Il.* 24.430). L'intervento della divinità è auspicato al fine di evitare pericoli, miseria, morte e anche malattie: in Eur., *Alc.* 770 si prega di essere salvati ἐκ κακῶν μυρίων, in Hdt. 1.87 si vuole la salvezza ἐκ τοῦ κακοῦ. All'interno di questo quadro, è doveroso ricordare il ruolo primario svolto dal verbo nell'AT, per segnalare che la salvezza da ogni flagello dipende unicamente dalla volontà di Jahvé, il quale pone come requisito fondamentale la fede (cfr. *Esth.* 10.3f; *3 Mac.* 2.12; *Ps.* 6.5; 38.9; 39.14; 78.9), così che anche la mancanza di quest'ultima si manifesta come negazione della possibilità salvifica di Dio (*Sap.* 2.18-20; *Is.* 36.14-20). Tale concezione volontaristica e personalistica, derivante dalla fede veterotestamentaria in Dio, è

pressoché mantenuta nelle poche ricorrenze di ῥύομαι nel NT (cfr. e.g. *Mt.* 6.13; 27.43; *Lc.* 1.74; *Rm.* 7.24; 11.26; 15.31). In questi passi, tuttavia, l'inclinazione umana al peccato non dipende dall'uomo, ma da una δύναμις del male, che vuole condurlo alla rovina eterna e contro la quale ogni tentativo di opporsi risulta vano: *Rm.* 7.24 τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; *Col.* 1.13 (Dio) ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Allora si comprende il senso del vb. in uno dei passi più significativi, *Mt.* 6.13 (preghiera del *Pater*): ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ. Dio non è soltanto creatore e salvatore degli uomini, ma anche colui che piega al suo servizio il male, dimostrando il potere della sua forza e della sua volontà. Cfr. W. Kasch, s.v. ῥύομαι, in GLNT XI, coll. 1003-1018.

Memore di questa tradizione classica e cristiana appare l'unico utilizzo di ῥύομαι nella *P.*; per il Cristo e per la sua volontà di salvezza la pesantezza del peccato e il male sono sconfitti, un'azione salvifica che, grazie all'eliminazione della malattia fisica, crea il presupposto preliminare per la fede. Molto spesso il vb. figura nelle *D.* (cfr. e.g. 4.399; 17.258; 27.303), nonché nella poesia tardoantica: Procl., *Hymn.* 3.3-5 αἰ ψυχᾶς... / γηγενέων ῥύσαντο δυσαντήτων ὀδυνῶν; (Corn.) *A.P.* 6.191.4 (scil. Cipride) σὺ δ', ὡς νοῦσου, ῥυεο καὶ πενίης; (Philem.) *A.P.* 9.453.1-2 Αὐτὸς ὁ βοῦς ἰκέτης ἐπιβώμιος, αἰθέριε Ζεῦ, / μυκᾶται ψυχὴν ῥυόμενος θανάτου; Diosc., *Carm.* 3.5 ῥύσαό με, πτολίαρχε, βίης ἀπάνευθε Μηνᾶ (su cui vd. Fournet, II, p. 471). L'idea della salvezza acquisita tramite l'intervento di Cristo è presente in un passo dell'anacreontea di Elia Sincello, dove attraverso l'anafora iniziale del vb. ῥύομαι si enfatizza, con tono angoscioso, l'impossibilità per l'uomo di ottenere la salvezza, senza l'intervento divino: *An.* 1.65-68 ῥύσαι, Χριστέ, τοῦ πυρός με, / ῥύσαι τοῦ σκότους με, Σῶτερ, / ῥύσαι με φλογὸς γεέννης, / ῥύσαι τῶν πικρῶν κολαστῶν (con commento di Ciccolella *ad locum*, p. 15). Cfr. inoltre Ps.-Macario, *Hom. spir.* 1.7 (PTS 4, p. 9) Παῦλος σῶμα ἁμαρτίας καὶ σῶμα θανάτου καλῶν λέγει ἵνα καταργηθῆ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας" (*Rm.* 6.6), καὶ πάλιν "τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;" (*Rm.* 7.24) ὁμοίως πάλιν ἢ πιστεύσασα τῷ θεῷ ψυχὴ καὶ ἐκ τῆς ἁμαρτίας ῥυσθεῖσα καὶ θανατωθεῖσα ἐκ τῆς ζωῆς τοῦ σκότους.

- **βαρύνουσον... δέμας.** La componente aggettivale βαρυ-, di matrice poetica, figura per la prima volta negli inni omerici: βαρύκτυπος (*Hhom. Cer.* 3), βαρύφθογος (*Hhom. Ven.* 159). Anche la produzione poetica alessandrina non trascura i composti con βαρυ-: Apollonio Rodio riutilizza βαρύφρων (4.731), mentre Callimaco adopera βαρύγονος (*Hymn. Del.* 78), βαρύθυμος (*Hymn. Del.* 215; *Hymn. Cer.* 80) e βαρυσκίπων (*fr.* 23.19 Pf.). Nicandro impiega quattro sinonimi βαρύ- οδμος (*Th.* 51), -πνοος (*Al.* 338; *Th.* 76), -ώδης (*Th.* 895) e -αῆς (*Th.* 43), mentre in Oppiano, oltre a βαρύφρων, ricorre βαρυγύιος (5.63), usato nell'*A.P.* (Gaet. 6.190.9), βαρύστομος (4.481) e βαρυηχῆς (4.317). Per altre attestazioni si rinvia a James, pp. 66-68. Da segnalare tra i nuovi composti della poesia tardoantica βαρυβρεμέτειρα in *H. Orph.* 10.25, βαρύκρανος in Greg. Naz., *Carm.* 1.2.27.245 (PG 37, 874.9) e βαρύναχθος in Eud., *Cypr.* 2.105. Dall'unione di due termini che vengono già adoperati per la fenomenologia del dolore, il parafraste dà origine al composto βαρύνουσος. Del resto, la poesia nonniana rappresenta il culmine della tendenza, perché arriva a creare, oltre a βαρύνουσος, altri otto nuovi composti: -δάκρυος (40.194), -ῦδεσμος (17.183; 25.140; 27.110; 37.326; 47.620; 48.523), -ῦμοχος (42.170), -πειθῆς (Γ 61), -σμάραγος (1.156; 6.121; 13.509; 25.348; 29.293; 36.189) -ῦπνος (48.631 e 765), -ῦφορτος (E 34; 48.769), -ῶδυνος (47.163; 48.808), mentre riutilizza -αχθῆς (40.155), -ῦγλωσσος (K 119) e -ῦδουπος (31.181). Per la propensione nonniana, nonché della poesia tardoantica, a creare nuovi composti cfr. Miguélez Caverro, pp. 117-121. L'immagine della malattia quale peso per l'uomo è assai diffusa, tanto nel mondo greco-cristiano: cfr. Soph., *Phil.* 1330; Philo, *Op. mund.* 125; *Conf.* 16; Greg. Naz., *Ep.* 105.1 (PG 37, 205A); Ps.-Jo. Chrys., *In Ps.* 75 (PG 55, 597.5); Basil., *Serm. de mor. a Symeone Metaphrasta collecti* 6C (PG 32, 1265.37); Eus., *H.E.* 9.7.11 (GCS 9.2, p. 818); Anna Comn., *Al.* 13.12.5 (edd. R. Reinsch-A. Kambylis, pars prior,

Berlin 2001, p. 415); Nic. Greg., *H.R.* 2.870, quanto in quello latino: Iul. Caes., *Gal.* 6.16.2; Cic., *Ver.* 2.5.111; *Fin.* 1.59; *Fam.* 16.10.1; 16.15.2; Plin., *Nat.* 23.58; Manil. 1.880; Ov., *Met.* 8.876; Sen., *Ep.* 66.40. Essa affonda le sue radici nella visione, di origine platonica, secondo cui il corpo è un peso per l'anima: Plat., *Phaed.* 81C ἐμβριθές δέ γε ... τοῦτο οἶεσθαι χρῆ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες... ὁ δὲ καὶ ἔχουσα ἢ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὄρατὸν τόπον e la sua materialità tende a condurre la ψυχὴ verso il basso: Plat., *Phdr.* 248C; per la pesantezza della materia cfr. Domiter, pp. 155-156 e Geo. Pis., *Van. vit.* 80ss. καὶ νόσοις καὶ φροντίσιν / ὡς κτῆνος ἀργὸν εἰκότως μαστίζομαι, / ὅπως βαρυνθεὶς τῇ κακῇ μετουσίᾳ / ἐν τῷ περισπᾶσθαί τε καὶ βρῖθειν κάτω, / ὡς οἱ νοσοῦντες εἰς ἀνάκτησιν τρέχων, / τὸ πρῶτον εἶδος ἀντιμορφώσω πάλιν. Sulla stessa linea si pone il pensiero giudaico-cristiano (cfr. *Sap.* 9.15 φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν, καὶ βρῖθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα; Philo, *Gig.* 31 ὅσαι [scil. anime] δὲ τὸν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμενα καὶ πιεζόμενα ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι; Greg. Naz., *Or.* 1.5 [Cristo si è fatto come noi] κάτω κειμένους ἐν τῷ τῆς ἁμαρτίας πτώματι), pensiero nel quale questo fardello fisico, sintomo delle tribolazioni più profonde che affliggono l'anima, diviene in ultima analisi l'effetto causato dai πάθη, le malattie della ψυχὴ, ossia i peccati: cfr. Ps.-Macario/Sym., *Serm.* 34.8.7ss. (ed. H. Berthold, GCS, Berlin 1973, II, p. 37) καὶ αὐτὸ γὰρ τὸ σῶμα συναγιαζόμενον ἀγαλλιῶ τῇ ψυχῇ καὶ χαίρει, ὄν τρόπον ἐνεργουμένης τῆς ψυχῆς ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα συμβαρύνεται καὶ συνθλίβεται. Nell'AT il vb. βαρεῖσθαι figura nell'accezione di *essere carico di peccati*: cfr. *Ps.* 37.5; *Is.* 1.4. Il peccato stesso è un peso: cfr. Jo. Chrys., *De Lazaro, Hom. VII, cap. III* (PG 48, 1047) ἀλλ' ἐπειδὴν ἐπὶ πολὺ προέλθωσι (coloro che si dedicano al peccato di gola, di lussuria), καὶ πολλὰ τῶν ἁμαρτημάτων ἐαυτοῖς τὰ φορτία συνάξωσι, καταδαπανώμενοι, ἐλθόντες εἰς τὸ τῆς ὁδοῦ τέλος, οὐκέτι περαιτέρω προελθεῖν δύνανται τῆς στενότητος τῆς ὁδοῦ πιεζούσης αὐτούς, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τῷ ὄγκῳ τῶν ἁμαρτημάτων βαρυνόμενους ταύτην διελθεῖν; *In Eph. cap. III, Hom. VI* (PG 62, 48.44) οὔτοι μὲν γὰρ καὶ αὐτὸ ὅσον ἔχουσιν ἁμαρτημάτων βῆρος διὰ τοῦτου ἀποτίθενται, ἐκεῖνοι δὲ οὐ. Sul tema vd. I. Mazzini, *La malattia conseguenza e metafora del peccato nel mondo antico, pagano e cristiano*, in E. Dal Covolo-I. Giannetto (a cura di), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi cristiani. Un magistero ancora attuale?*, Conv. Int. di Studi Oasi "Maria Santissima" di Troina, 29 ott.-1 nov. 1997, Troina 1998, pp. 159-172.

Che nel verso nonniano la malattia sia espressione del peccato viene evidenziato anche attraverso il ricorso a mute sonore e spiranti dentali, volte a materializzare la cupa pesantezza dell'anima (ῥυόμενος βαρύνουσον ἰμασσομένων δέμας ἀνδρῶν). Sull'importanza del potere del suono in Nonno, in particolare sui composti in βαρύ-, vd. R.F. Newbold, *The Power of Sound in Nonnus' Dionysiaca*, in Accorinti-Chuvin, pp. 457-468, in part. p. 461, nt. 18; Whitby, in Hopkinson², p. 107 e p. 135, nt. 77. Analoga è la definizione delle colpe degli uomini a Y 99 δυσσεβίης... βιοπλανῆς ἄχθος ἀνάγκης (per la risemantizzazione di un callimachismo vd. Hollis, p. 322 e Accorinti, p. 205). La malattia quale simbolo del peccato affiora anche in Γ 74 οὕτω γυιοβόρων τελέων (scil. il Figlio dell'Uomo) ἀλκτῆρια νούσων; E 9 θερμὰ πεπαινομένης ἀπεσεῖσατο λύματα νούσου (azione purificatrice dell'acqua della piscina di Bethesda, vd. Agosti, pp. 301-302) e 34 ἀκαμάτῳ βαρύφορτον ἐπωμίδι λέκτρον ἀείρων (il lettuccio del paralitico, vd. Agosti, p. 373); altrove è presentata come un legume (= peccato; cfr. *Ps.* 68.34; [Apolin.], *Met. Pss.* 68.70) che costringe al suolo: Δ 212 κέκλιτο νοθρὰ φέρων πεπεδημένα γούνατα νούσῳ (malattia del figlio del funzionario regio a Cafarnao, su cui vd. Caprara, pp. 296-298); E 16 εἶχε δυσαλθίτῳ πεπεδημένα γούνατα νούσῳ (paralitico; vd. Agosti, pp. 319-321); Y 102 ἔργα βίου σφαλεροῖο μένει πεπεδημένα δεσμῷ (vd. Accorinti, p. 209). Se la malattia e il peccato sono il riflesso della *pesantezza* del corpo, per converso, la liberazione dalle sofferenze è esemplificata da Nonno attraverso termini che indicano la *leggerezza*, ricevuta grazie all'intervento di Gesù: cfr. E 30

ἔρχεο κοῦφος ὀδίτης (il paralitico non più gravato dalla sofferenza; vd. Agosti, pp. 364-365), Λ 175 κοῦφον ἔασατε νεκρὸν ὀδεύειν (Lazzaro libero dal peso della morte). Su questo aspetto si può vedere un epigramma di Gregorio di Nazianzo, in cui Massenzio grazie alla fede in Cristo, libera il corpo dalla malattia che lo ha consunto con molti dolori: A.P. 8.159.3-6 Χριστὸς ἐπεὶ με κάλεσσε, βίου πολλαῖσιν ἀταρποῖς / ἕχνος ἔρεισα πόθοιο τινάγμασιν, ἄχρις ἀνεῦρον / τὴν σταθερὴν Χριστῷ τήξας δέμας ἄλγεσι πολλοῖς; / καὶ νῦν κοῦφος ἄνω Μαξέντιος ἔνθεν ἀνέπτῃν.

- **ἱμασσομένων δέμας ἀνδρῶν.** Cfr. Rom. Mel. 24.6.1 (scil. Dio) ἰάτρειε τοὺς ἐν θλίψεσι. L'immagine della *frusta del dolore* è una metafora cara a Nonno, sfruttata ampiamente nelle *D.* (cfr. e.g. 6.5 dove, in seguito alla scomparsa di Persefone, la frusta del dolore si unisce all'idea della tempesta, ἄλγεσι κυμαίνοντα νόον μαστίζετο Δηῷ; vd. Gigli⁶, pp. 82ss. e 98ss., mentre per la sua rilevanza in ambito misterico-dionisiaco vd. Gigli¹, p. 133, commento ai vv. 79-83), nonché negli episodi di guarigione del vangelo giovanneo, al fine di accentuare, da un lato la gravità della sofferenza e dall'altro il prodigioso apporto salvifico: Δ 213-214 καὶ γενέτης φιλότεκνος ἴσῳ μαστίζετο πυρσῶ / παιδὸς ἱμασσομένοιο τάχα πλέον (il figlio del funzionario regio, su cui Caprara, p. 299); Λ 8-9 θερμῶ/ νουσαλέῳ βαρύγουνος ἱμάσσετο σύγγονος ἀτμῶ (Lazzaro). Che il *dolore sia mandato da Dio* è una concezione, risalente all'antichità classica: Διὸς μάστιξ (*Il.* 12.37; 13.812); μάστιξ θεῖα (Aesch., *Prom.* 682; *Th.* 608; *Ag.* 642) e mantenuta nell'AT: *Ps.* 38.11; 88.33. Le sofferenze guarite da Gesù sono contrassegnate proprio dal termine μάστιξ in *Mc.* 3.10; 5.29; *Lc.* 7.21, senza trascurare che nella letteratura cristiana antica esso arriva a designare le tribolazioni del peccatore (*I Clem.* 22.8; *Herm., Vis.* 4.2.6). Cfr. inoltre gli angeli punitori nella *Visio Dorothei* (PBodmer 29) che flagellano la carne di Dorotheos: vv. 145-146 (Hurst-Reverdin-Rudhardt, p. 63) μάσσι τιξαν δ' ἄρ' ἐκεῖνοι ἀρηρότες, ἐκ δέ μοι αἶμα / β[λύζ' εἰς δῶμα πέδονδ]ε καὶ ἐμπίμπλητο ἀταρπός e vv. 150-152 μάστιξαν δ' ἐτέρω]σε πέλεν δέ μοι αἱματόεις χρώς, / σάρκε[ς δὲ φθινύθ]εσκον ἐερμέναι, ὅστεα δ' οἶα / φαίνον[το προπάρ]οιθε. Per altri impieghi di ἱμάσσω cfr. *infra*, v. 88.

- **δέμας ἀνδρῶν.** Nella *P.* compare sempre in fine di esametro al genitivo plurale: A 120 παλιγγενέων δέμας ἀνδρῶν (rinascita dopo il battesimo); E 80 ἀκινήτων δέμας ἀνδρῶν (resurrezione della carne). Nella forma δέμας ἀνδρῶν è attestato in clausola in Hes., *fr.* 145.16 M-W. Per δέμας sinonimo di χρώς e σῶμα cfr. Rigler², pp. 15-16; Livrea¹, p. 300.

Dopo il verso 5 il ms. V presenta la seguente *inscriptio*: περὶ τῶν πέντε ἄρτων. Infatti, tutti i commentatori moderni del vangelo di *Giovanni* sottolineano come, dopo una cornice iniziale che desume materiale dai *Sinottici*, col versetto 3 inizi il miracolo della moltiplicazione dei pani. Cfr. Dodd, pp. 410-411.

6.

- **καὶ δαπέδου λοφόεντος.** L'attributo è attestato in alcuni luoghi delle *D.* (x10, vd. Fajen, III, p. 1460) col significato di *Hügelig* (20.292; 39.244), *buschig* (vd. Peek, s.v.); ricorre in Triph. 67-68 nell'accezione di crinito: ἡ δ' (scil. θριξ) ἐπικυμαίνουσα μετήρορ ἀρχένη κυρτῶ / ἐκ κορυφῆς λοφόεντι κατεσφρηγίζετο δεσμῶ. All'interno di una topografia che vuole apparire ben definita, esso, alla stessa stregua di altri particolari, non può essere considerato semplicemente un epiteto dal valore esornativo, bensì descrittivo-narrativo. Cfr. *Introduzione*, cap. I.1.

- **ἐρημάδα πέζαν ὀδεύων.** L'aggettivo (23x nelle *D.*, vd. Fajen, II, p. 908) sembra un neologismo nonniano (cfr. Peek, s.v.), ripreso da (Christod.) A.P. 2.334; per il suo vario uso cfr. Wójtowicz, pp. 275 e 283. La clausola ricorre in Σ 9 ἐρημάδα πέζαν ὀδεύων (vd. Livrea *ad locum*, p. 113; cfr. anche Γ 71 σκοπιῆς παρὰ πέζαν ἐρημάδος e Δ 217 κατῆλυδα πέζαν

όδεύων) e in *D.* 18.44-45 καὶ θρασὺς ἰππεῖην ἀνεκούφισε Βότρυς ἰμάσθλην, / Ταυρεῖην δ' ἔλικηδὸν ἐρημάδα πέζαν ὀδεύων (cfr. *M* 1 ἐρημάδα πέζαν ἐάσας). Il modello letterario deve essere rintracciato in *Ap. Rh.* 4.1441 πεζὸς ὀδεύων; 4.1257-1258 ἐρήμη / πέζα. Schnackenburg, II, p. 33, nt. 7 riporta l'osservazione di Bauer, il quale nota come il carattere di solitudine nel dettato giovanneo non venga messo in rilievo al versetto 3, ma soltanto al versetto 15 (αὐτὸς μόνος). Il parafraste, invece, introducendo il particolare anche qui, lascia trasparire l'importanza della solitudine contemplativa offerta dal monte. Da notare infatti l'enfasi, carica di valenza spirituale, fra solitario/deserto: ἔρημος è il luogo, peculiarità accresciuta dal riferimento nel verso successivo (v. 7) all'ὄρος. Per un egiziano era normale descrivere il deserto, come un luogo montano, a tal punto che può essere designato con τὸ ὄρος. Ὅρος infatti ha un senso originario, che è geografico, e uno derivato, di carattere religioso. In Egitto, come testimoniano alcuni papiri, ὄρος indica sia la montagna sia il deserto, in opposizione ai paesi collocati a valle e nel delta del Nilo, che costituiscono la zona irrigata e abitata dell'Egitto; il sostantivo qualifica inoltre il monastero, stabilito ai confini del territorio abitato (H. Cadell-R. Rémondon, *Sens et emplois de Tò Ὅρος dans les documents papyrologiques*, in «REG» 70, 1967, pp. 343-349; D.J. Chitty, *The Desert A City*, Oxford 1996, p. 30). Ciò avviene anche in Nonno: A 14 ἔσκε τις οὐρεσίφοιτος ἐρημάδος ἀστὸς ἐρίπνης (Battista); E 128 ὑμεῖς οὐρεσίφοιτον ἐπέμψατε λαὸν ὀδίτην (su cui vd. Agosti, pp. 496-497).

Il luogo disabitato o deserto è l'opposto della città, centro abitato e sede della società umana; l'allontanamento di Gesù non implica una semplice distanza, ma investe anche la sfera qualitativa: si dirige in una regione deserta, non soltanto perché in contrasto con la società giudaica del tempo, ma perché mosso dal desiderio di ricercare la contemplazione necessaria, per entrare in dialogo con se stesso e con il Padre, in vista di ciò che sta per compiere. L'elemento della ἐρημία, non presente in *Jo.* a questo punto della narrazione, è stato dettato a Nonno dai sinottici (cfr. *Mt.* 14.13; *Mc.* 6.35; *Lc.* 9.12) e probabilmente anche dalla lettura di *Jo. Chrys.* 239 οὐ τοῦτου δὲ ἔνεκεν μόνον τοῦτο ποιεῖ, τὸ ὄρος καταλαμβάνων, ἀλλὰ καὶ παιδεύων ἡμᾶς ἀεὶ διαναπαύεσθαι ἀπὸ τῶν θορύβων καὶ τῆς ἐν μέσῳ ταραχῆς· ἐπιτήδειον γὰρ πρὸς φιλοσοφίαν ἐρημία. Πολλάκις δὲ καὶ μόνος αὐτὸς τὸ ὄρος καταλαμβάνει, καὶ διανυκτερεύει καὶ εὐχεται, διδάσκων ἡμᾶς ὅτι τὸν μάλιστα θεῶν προσιόντα πάσης ἀπηλλάχθαι δεῖ ἀταραχῆς, καὶ καιρὸν καὶ τόπον θορύβου καθαρὸν ἐπιζητεῖν. Un'atmosfera simile è rievocata dal Panopolitano anche a Σ 9-10, dove Gesù, prima di essere arrestato, ricerca la solitudine presso il Kedron: Χριστὸς ὅτι σκιόεσσαν ἐρημάδα πέζαν ὀδεύων/ πολλάκι χῶρον ἐκεῖνον ἐσήλυθε, una ἐρημία che si tinge anche di sfumature negative, come denuncia l'agg. σκιόεσσα (vd. Livrea *ad locum*, p. 113). Per il *topos* della solitudine della rivelazione cfr. *Dorotheos*, *Vis.* (PBodmer 29) 4; *Greg. Nyss.*, *Vit. M.* 1.46, dove l'iniziazione di Mosè alla mistagogia divina, a ciò che è ἀόρατον, avviene dopo che è rimasto solo con se stesso: ἐπειδὴ τοίνυν οἷόν τινος ἄχθους τῆς δειλίας τοῦ λαοῦ γυμνωθεῖς, ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, τότε καὶ αὐτοῦ κατατολμῶ τοῦ γνώφου καὶ ἐντὸς τῶν ἀοράτων γίνεται μηκέτι τοῖς ὀρώσι φαινόμενος. La menzione del luogo deserto è un elemento quasi sempre presente nelle narrazioni, soprattutto in quelle poetiche, che trattano la moltiplicazione dei pani: cfr. *Juvenc.* 3.74-75 *ille ubi credentum turbas in valle remota / convenisse videt*; *Prudent.*, *Apoth.* 706-707 *quinque in deserto panes iubet et duo pisces / adroni in pastum populis*; *Sedul.*, *Carm. Pasch.* 3.207-208 *cumque dehinc populum sese in deserta secutum / ut typicus Moyses*; *Rom. Mel.* 24.4.3 *διέθρεψεν ἐν ἐρήμῳ / τὰς πέντε πρὶν χιλιάδας* e 24.8.5 *ὁ τόπος δὲ ἐστὶν / ἔρημος, ὡς ἐπίστασαι*. Questo particolare viene evidenziato per far risaltare la grandezza del miracolo: cfr. *Jo. Chrys.*, *Cm. in Mt.* 14.13, *Hom. XLIX al. L* (PG 58, 498.51ss.) *διὰ τοῦτο καὶ εἰς ἔρημον αὐτοὺς ἄγει, ἵνα μεθ' ὑπερβολῆς ἀνύποπτον ἢ τὸ θαῦμα, καὶ μηδεὶς νομίση πλησίον κώμην παρακειμένην εἰσενεγκεῖν τι εἰς τὴν τράπεζαν*.

- **πέζαν ὀδεύων**. Su *πέζα* che dal significato di *bordo, orlo*, arriva ad essere equivalente di *πέδον, regione*, vd. Livrea *ad Ap. Rh.* 4.46, p. 22 e Livrea *ad Σ* 2, p. 108. Per la struttura

della clausola (aggettivo + πέζα + ὄδεύω) vd. Δ 217 e Σ 9. Per ὄδεύειν in questa sede metrica vd. De Stefani *ad A* 154, p. 206; Kost a Musae. 95, p. 287; Bacci, p. 133; Sundermann, p. 106 che riporta i passi metaforici assunti dal verbo in ambito cristiano.

7

- εἰς ὄρος ὑψικάρηνον. Cfr. *Or. Sib.* 4.78 πεζεύσει, πλεύσει δὲ ταμῶν ὄρος ὑψικάρηνον; Juven. 3.95 *tum montis celsa petivit* (Gesù vi si ritira dopo che la folla ha tentato di proclamarlo re). Per il nesso nelle *D.* cfr. 20.342 per la vetta verso cui si dirigono le Baccanti inseguite da Licurgo; 44.87-88 e 96 per il Citerone su cui, dopo il sogno relativo al tragico destino del figlio, si reca Agave per eseguire il sacrificio in onore di Zeus e delle Amadriadi prescritto da Tiresia, la cui alta cima è luogo della celebrazione dei misteri e delle danze dionisiache in 45.46, 217. L'attenzione rivolta all'ὄρος ὑψικάρηνον delle *D.* è da rapportare alla ὄρειβασία, elemento peculiare del dionisismo, dove il monte rappresenta la forza centripeta verso cui tendono le seguaci del dio Bacco; εἰς ὄρος, εἰς ὄρος è, infatti, il richiamo delle *Baccanti* di Euripide (v. 165). Del resto, al pari dell'antro, il monte, luogo divino e del divino, rappresenta il punto di incontro tra l'umano e il sacro, anche nella tradizione classica: cfr. Hes., *Th.* 2ss.; Verg., *Aen.* 7.641-645; 10.163-165: l'Elicona sede delle Muse; *Ecl.* 5.56ss.; il monte è anche il luogo dei culti pagani: *Is.* 65.7; *Os.* 4.13. Nei *Lithica* orfici ai vv. 112ss. la morte fisica di Orfeo è prefigurata, sulla sommità di un monte erboso, dalla possibile morte spirituale causata dal drago (cfr. R. Halleux-J. Schamp [edd.], *Les Lapidaires grecs*, Paris 1985, pp. 18-19; E. Livrea, *Perdix a perdendo. Simbolismo nel proemio dei Lithica orfici*, in «SIFC» 15, 1997, pp. 231-241, in part. p. 240). Anche in Nonno si tratta di un monte alle cui pendici si trova un prato; cfr. *infra*, vv. 31-32. In Iambl., *V. Pyth.* 3.15 la cima del Carmelo è la più sacra, ἱερώτατον δὲ τῶν ἄλλων ὄρων, mentre in Procl., *Hymn.* 7.21-22 l'Acropoli di Atene, il punto più alto della città, è un eccellente simbolo per Atena, perché rispecchia la posizione elevata della dea: ἡ λάχες ἀκροπόληα καθ' ὑψιλόφοιο κολώνης / σύμβολον ἀκροτάτης μεγάλης σέο, πότνια, σειρής (su cui vd. Van den Berg, pp. 297-298). Sul monte nel mondo greco cfr. D. Accorinti, *La montagna e il sacro nel mondo greco*, in A. Grossato (a cura di), *La montagna cosmica*, Venezia 2010, pp. 17-42, in part. pp. 28ss.; Simonini, pp. 94-95; pp. 147-149.

Sul versante biblico, oltre al Sinai, luogo della rivelazione (*Ex.* 19.16-20), assai frequente è nell'AT l'immagine dell'alto monte: in *Is.* 14.13 il monte di Jahvé sarà il più alto di tutti, non per l'orografia, ma perché luogo del Tempio, ἐν ὄρει ὑψηλῷ ἐπὶ τὰ ὄρη τὰ ὑψηλὰ τὰ πρὸς βορρᾶν, mentre a 40.9 l'ὄρος ὑψηλόν è visto come sede ideale per la proclamazione della buona alleanza e della manifestazione di Dio. Nel NT tutti gli eventi centrali dell'attività di Gesù vedono per lo più l'ὄρος come scenario: le tentazioni (*Mt.* 4.8), la chiamata dei dodici (*Mc.* 3.13), il discorso della Montagna (*Mt.* 5.1), la trasfigurazione (*Mc.* 9.2), l'apparizione dopo la resurrezione (*Mt.* 28.16) e da ricordare che in due di questi episodi se ne sottolinea l'elevata altezza: nelle tentazioni (*Mt.* 4.8) e nella trasfigurazione (*Mc.* 9.2). Cfr. Or., *Cels.* 3.21 καὶ πάλιν τίς οὐκ ἂν καταπλαγείη τῶν δυναμένων βλέπειν τὰς Ἰησοῦ μεταβάσεις, ἀναβαίνοντος μὲν εἰς ὄρος ἐπὶ τοιοῖσδε λόγοις ἢ πράξεσιν ἢ τῇ ἑαυτοῦ μεταμορφώσει, κάτω δὲ θεραπεύοντος τοὺς ἀσθενοῦντας καὶ μὴ δυναμένους ἀναβαίνειν ὅπου ἔπονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Sebbene la critica odierna sia divisa nell'attribuire al monte di *Jo.* 6.3 una valenza teologica, il riferimento precedente all'ἐρημία e adesso all'altezza, notazione assente in *Jo.*, dimostra che per Nonno esso svolge un ruolo teologicamente rilevante. Che la sottolineatura dell'altezza del monte nella *P.* si rivesta di un'allure sacrale è pressoché sicuro, quando in un contesto diverso Sion (= Gerusalemme), attraverso una perifrasi autonoma rispetto alla *Vorlage*, è dichiarata figlia di una madre dalla cima elevata: M 67 μητέρος ὑψιλόφου θύγατερ, μὴ δεῖδιθι, Σιών (cfr. *Jo.* 12.15 μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών). Ben nota sulla base di *Ez.* 40.2ss. è l'importanza teologica rivestita dall'ὄρος

ὕψηλὸν σφόδρα (= Sion), sul quale il profeta è trasportato, in ragione della sua equiparazione al Tempio (= Gerusalemme; cfr. LXX Ps. 14.1; 23.3). Non a caso, Nonno in Δ 101 definisce Gerusalemme τανυσκόπελος, mentre a E 1-2 evidenzia l'altezza della città celeste: Ἰησοῦς δ'ἀνέβαινε, ὅπη δόμος αἰθέρι γείτων / κιονέην ἀμάρυσσεν λίθων ἑτερόχροον αἴγλην (cfr. Agosti, pp. 271-273; Agosti⁶, pp. 193-214; A. Quacquarelli, *Reazione pagana e trasformazione della cultura*, Bari 1986, pp. 150ss.). Allora, la cima elevata nel recitativo della moltiplicazione dei pani, simile a un indice puntato verso l'eternità, ha il compito di esaltare la sacralità del luogo, teatro di un μυστήριον, nonché la stessa divinità di Gesù, che si manifesta in alto. Agostino così commenta il versetto in *Tract. in Io. 24.3: Dominus in monte: multo magis intellegamus quia Dominus in monte Verbum est in alto*. Il commentario su papiro di Didimo il Cieco a Jo. 6.3, che inserisce anch'esso l'elemento del monte elevato, lo interpreta in chiave allegorica, per indicare l'elevatezza spirituale: 8.4-6 (PTA 34, p. 70) ὕψηλὸν δὲ / [λέγεται ὄρος πρὸς ταύτην τὴν ἐρ[μ]ηνείαν τὸ “ζωοποιῶν πνεύμα”, τουτέστιν τὸ / [πνεύμα ἄνευ] σκ[ι]ᾶ[ς] τοῦ ὑ[ψ]οῦ, ἀλλὰ κα[ὶ] ἡ [ὑ]ψηλοτάτη ἀρετὴ κα[ὶ] τὸ “φῶς τῆς γνώσε[ω]ς”. La perfezione e la virtù dimorano soltanto sul luogo elevato: Or., in Mt. 24.16-19, fr. 470.4-5 (GCS 41, *Origenes Werke* 12.1, p. 195) ἐν ὄρεσι δὲ λέγει καταφεύγειν ἀντὶ τοῦ ἐπὶ τὴν ὕψηλὴν καταφυγὴν, τὸν θεόν, ἢ εἰς τὰς ὕψηλὰς ἀρετάς; *Hom. Num. 22.3* (SC 461, p. 90) *qui perfectus et beatus est, non in valle nec in aliqua planitie aut in colle aliquo, sed in monte, id est in alto et arduo defungitur loco. Vitae namque eius consummatio et perfectio habebatur in excelso*, mentre come spiega Gregorio di Nissa, colui che vuole entrare in contatto con la divinità deve tendere l'intelletto verso l'invisibile, come verso la cima di un monte, là dove non giunge la comprensione umana: *Vit. M. 1.46* δεῖ τὸν μέλλοντα συνεῖναι τῷ θεῷ ἐξελεθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατον τε καὶ ἀκατάληπτον τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν, οἷον ἐπὶ τινα ὄρους κορυφὴν, ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνεῖται ἢ κατανόησις. Γενόμενος δὲ ἐν ἐκείνῳ δέχεται θεῖα προστάγματα (Sul simbolismo della montagna vd. M. Madeleine Davy, *La montagna e il suo simbolismo*, tr. it., Bergamo 2003¹ e per le sue valenze in Origene vd. J.F. Lago, *La Montaña, en las homilias de Origenes*, Santiago de Compostela 1993). Dunque, anche nella P. nel contesto della moltiplicazione dei pani il monte è luogo del divino e dell'elevatezza spirituale. Riprendendo già un'idea presente in Esiodo (*Op.* 289-292), in D. 20.94-96 Nonno presenta l'etere, il cielo quale simbolo dell'aspirazione verso la virtù e la perfezione: Νόσφι πόνων οὐ ἔστιν ἀνέμβατον αἰθέρα ναίειν / οὐ πέλε ρηιδίη μακάρων ὁδός· ἐξ ἀρετῆς δὲ / ἀτραπὸς Οὐλύμποιο θεόσσυτος εἰς πόλον ἔλκει.

E' probabile che all'interno dell'ottica nonniana l'elevatezza del monte nell'episodio della moltiplicazione svolga una funzione maggiore. Mentre in Giovanni è difficile stabilire, allorché Cristo si reca sul monte per compiere il miracolo dei pani, se l'evangelista abbia inteso e voluto alludere all'ascesa di Mosè sul Sinai (Schnackenburg, II, p. 33; Barrett, p. 273; Brown, I, p. 301), sembra che Nonno sviluppi un simile parallelismo. La precisazione dell'ὄρος ὑψικάρηνον non può non richiamare alla mente Ex. 19.20 κατέβη δὲ κύριος ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινα ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους καὶ ἐκάλεσεν κύριος Μωυσῆν ἐπὶ τὴν κορυφὴν τοῦ ὄρους, καὶ ἀνέβη Μωυσῆς, ossia l'alta vetta del Sinai. Cfr. Egeria, *Peregr. 2.7* (SC 296, p. 126) *cum omnibus altior sit ille medianus, qui specialis Syna dicitur, id est in quo descendit maiestas Domini* (Ex. 24.16; vd. E. Giannarelli, Egeria, *Diario di viaggio*, Milano 1992, p. 131). Ciò permette al poeta di presentare fin dall'inizio Gesù come nuovo Mosè e nuovo *magister*, una chiave di lettura che opera nella seconda parte del canto dove, attraverso il paragone tra la manna elargita dal profeta e il pane immortale offerto da Cristo, l'accostamento dei due diviene fondamentale (vv. 132ss.). Secondo W. Wilkens (*Evangelist und Tradition im Johannesevangelium*, in «ThZ» 16, 1960, pp. 81-90) però, poiché nella prima moltiplicazione dei pani il monte compare soltanto in Giovanni, senz'altro l'evangelista gli ha conferito una propria simbologia: «Und dieser Berg ist nicht irgendein Berg, sondern im Sinne des Evangelisten der Berg der “Erhöhung”, der Königsherrschaft Jesu» (p. 85); esso renderebbe manifesto l'agire regale di Gesù e in quanto monte dell'«elevazione»

richiamerebbe la croce stessa. Nel commento di Cirillo di Alessandria, da cui dipende la parafrasi nonniana, la salita al monte è spiegata proprio in riferimento alla crocifissione: (441A) ἀνεισι δὲ εἰς ὄρος αὐτός, κατ' ἐκεῖνο δὴ πάντως, ὅπερ εἶρηκε φθάσας: «Κἀγὼ εἶν ὑψωθῶ ἐκ γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἐμαυτόν». Ὑψώθη μὲν γὰρ ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἰς τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀναβαίνων σταυρόν. Ὑψώθη δὲ πάλιν ἐτέρως, καθάπερ εἰς ὄρος ἀναβεβηκῶς τὴν θεοπρεπῆ τιμὴν τε καὶ δόξαν. E' difficile affermare con sicurezza se Nonno, allorché ha inserito il particolare della cima elevata, abbia voluto sottintendere anche una prefigurazione della croce; tuttavia l'elemento della verticalità permette di ricordare che il verbo ὑψώω è adottato nella *P.* con esplicito richiamo alla glorificazione sulla croce di Gesù (vd. *infra*, v. 47).

- **ὕψικάρηνον**. A differenza di ὑψηλός, mai impiegato dal poeta (cfr. Ludwich¹, p. 65), la forma composta figura altre volte nelle *D.* per indicare l'elevatezza di un oggetto o di una persona (vd. Peek, *s.v.* e Fajen, IV, pp. 2371-2372). E' un *hapax legomenon* omerico: *Il.* 12.132 ἔστασαν ὡς ὅτε τε δρύες οὔρεσιν ὑψικάρηνοι (cfr. *Hhom. Ven.* 264), ripreso da Callim., *Hec. fr.* 119.2 Hollis = 309 dub. Pf. ἄγκος ἐς ὑψικάρηνον ἐδίξετο· πᾶσα δ' ἀπορρῶξ (cfr. la nota di Hollis *ad locum*, p. 305). Sebbene per Nonno sembri più plausibile una mutuazione del termine dal poeta alessandrino, poiché compare nello stesso caso e nella stessa sede metrica, secondo Tissoni, p. 203 non è da escludere un'intenzionale *variatio* su Omero: «non più δρύες οὔρεσιν ὑψικάρηνοι ma εἰς ὄρος ὑψικάρηνον, con uno slittamento dell'epiteto che fa pensare ad un tentativo “consiglio” di correzione del testo omerico». Ricorre inoltre in *Just.* (PBodmer 31) 131 λοιδορίαί ... ὑψικάρηνοι; *H. Orph.* 38.18 δένδρη δ' ὑψικάρην; *Or. Sib.* 4.78; [Opp.], *Cyn.* 2.178; 533; Q.S. 1.518; Greg. Nyss., *In Eccl.* 8.4 (SC 416, p. 418); Greg. Naz., *Carm.* 1.2.1.216 (PG 37, 539.1); *Carm.* 1.2.1.529 (PG 37, 562.4); *Carm.* 1.2.2.668 (PG 37, 631.2); *Carm.* 1.2.29.163 (PG 37, 896.7); *A.P.* 14.121.7; *Geo. Pis., Vit. hum.* 74 (l'uomo povero deriso) ὄλβιον, ὑψικάρηνον, ἕως μόνον ἔξετο παίζων. I composti in ὑψι-, sebbene già presenti nei componimenti dell'età arcaica, sono molto amati dalla poesia tardoantica (cfr. *e.g.* ὑψίδρομος in *H. Orph.* 19.1, su cui vd. Ricciardelli, p. 315; ὑψιφόρητος in *Syn., Hymn.* 4.36, ripreso da Procl., *Hymn.* 4.14) e quindi anche da Nonno, che non esita a riutilizzare nella *P.* rari arcaismi come ὑψίθρονος *ad A* 200; *M* 104; *P* 84, attestato in *Pind., N.* 4.65; *I.* 6.16 e ripreso da Gregorio di Nazianzo (vd. Simelidis, p. 235). Per questi composti vd. Agosti, pp. 289-291.

- **ἀνήμει**. Salire al monte significa avvicinarsi alla divinità, perché ivi si rivela; per questo ne esistono di privilegiati. Non si può non ricordare il Moria, luogo del sacrificio di Isacco (*Gen.* 22.1-18), il Sinai dove Mosè ha ricevuto il dono della legge, il monte Carmelo in cui Elia sfida e vince i profeti di Baal (*LXX 3 Reg.* 18) e nel silenzio dell'Oreb Dio gli si rivelerà non più nel fuoco, nel fumo di una fornace ardente, e nel fragoroso suono della tromba, ma nell'impercettibile suono di un ineffabile silenzio (*LXX 3 Reg.* 19.8-13). Vd. G. Ravasi, *I monti di Dio: il mistero della montagna tra parola e immagine*, Cinisello Balsamo 2001; G. Schiavalocchi, *La spiritualità della montagna*, Brescia 1993, pp. 3-81. Nelle *Omellerie sulla Genesi* 15.1 (SC 7 bis, p. 350) Origene spiega i termini di *salire* e *scendere*; l'Alessandrino osserva che non si scende mai da un luogo santo e che sarebbe del tutto impossibile salire in un posto poco raccomandabile: *observandum nobis est sanctas Scripturas legentibus quomodo in singulis quibusque locis adscendere ponatur et descendere. Si enim diligentius consideremus, inveniemus quia numquam fere in sanctum quis locum dicitur descendisse neque ad vituperabilem conscendisse memoratur.* A testimonianza, riporta l'episodio della famiglia di Abramo che discese in Egitto, mentre i figli di Israele salirono dall'Egitto. Sul simbolismo della salita al monte vd. Madeleine Davy, *op. cit.*, pp. 71-91. La salita è un'ascesa costante di ordine spirituale e ogni qual volta si verifica, un evento prodigioso ne consegue; nel recitativo della moltiplicazione dei pani Gesù, nel suo luogo, darà vita a un μυστήριον, che sarà alla base di un nuovo insegnamento. Giovanni Crisostomo così commenta la salita al monte (239): Τί δήποτε δὲ τὸ ὄρος καταλαμβάνει νῦν, καὶ ἐκεῖ κάθηται μετὰ τῶν

μαθητῶν; Διὰ τὸ μέλλον ἔσεσθαι σημεῖον. Cfr. inoltre Amm. Al., *fr.* 185 Reuss, p. 243 καὶ γὰρ ὅτι ἐβούλετο μυστικόν τι τοῖς μαθηταῖς παραδοῦναι εἰς τὸ ὅρος ἀνήει. Nonno nel corso della narrazione non mancherà di far risaltare questo *mysterium*: il pane *corpus Christi* e simbolo eucaristico, cfr. vv. 37ss. e v. 47.

- **μεσσοφανή**. Il composto, che deve essere tradotto come «ben visibile al centro» e non «apparso nel mezzo», secondo Stegemann (p. 39) trae la sua origine dall'ambito astronomico: cfr. *D.* 1.251; 10.187. Sul carattere omerizzante dei composti in -φανής, sull'intercambiabilità dei termini con quelli in -φαής e sul fatto che mentre -φανής esprime la semplice visibilità -φαής «denotes shining», vd. James, p. 166, mentre per altri composti nonniani in -φανής cfr. Preller, pp. 148-149. Nella *P.* figura anche a Σ 22 per la lucerna realizzata con giunchi intrecciati (vd. Livrea *ad locum*, p. 120), mentre nelle *D.* x14 (vd. Fajen, IV, pp. 1541-1542). Si tratta forse di *Neubildung*.

8

- **ἐζόμενον**. Le descrizioni di antiche scene di scuola mostrano molto spesso il maestro seduto: e.g. Prudent., *Perist.* 9.21-22 *prae fuerat studii puerilibus et grege multo/ saeptus magister* (scil. Cassianus) *litterarum sederat*; Iuv., *Sat.* 7.203 *paenituit multos vanae sterilisque cathedrae*. Vd. H. Blümner, *Die Römischen Privataltertümer*, München 1911, pp. 318 e 321, dove è riportata la figura del rilievo sepolcrale di Treviri con l'immagine del maestro seduto. Gesù insegna, stando quasi sempre seduto (*Mt.* 5.1-2; 13.1ss.; 15.29; 24.3; *Mc.* 4.1; 9.35; 13.3; *Lc.* 5.3), conforme all'usanza rabbinica (cfr. *Mt.* 23.2; *Mc.* 2.6; *Lc.* 5.17). Ferraro, p. 125 nota che questa posizione assunta da Gesù già a *Jo.* 4.6, durante l'incontro con la Samaritana, è segno della sua dignità. Per il canto della moltiplicazione dei pani la regalità di Cristo, seduto insieme ai discepoli, è evidenziata da Cirillo (444A), allorché sulla base di *Mt.* 19.28 e *Lc.* 22.30 richiama l'immagine dei dodici troni, su cui siederanno i giusti per giudicare le dodici tribù d'Israele. In effetti, anche Nonno sembra aver voluto attribuire all'immagine del Cristo seduto un tratto di particolare dignità, come dimostra la collocazione incipitaria del verbo: Δ 22 ἐζόμενος παρά πέζαν e 30 ἔζετο γὰρ τότε μόνος (seduto al pozzo presso cui incontra la Samaritana); M 65 ἐζόμενος νότοισιν ἀπειρήτοιο φορήος (entrata trionfale in Gerusalemme).

- **στεφανηδὸν ἐκυκλώσαντο μαθηταί**. Cfr. (stessa sede metrica) *D.* 46.128 στεφανηδὸν ἐκυκλώσαντο πολῖται e 46.180 στεφανηδὸν ἐκυκλώσαντο γυναῖκες. *Στεφανηδὸν* è un termine assai raro; oltre a Nonno cfr. Manetho. 4.429.

- **ἐκυκλώσαντο μαθηταί**. Cfr. *D.* 13.545 ἐκυκλώσαντο μαχηταί. Cristo sale con i discepoli, i soli in grado di seguirlo sulle altezze della sapienza elevata che contiene i misteri: *Jo.* Chrys. 239 τὸ δὲ τοὺς μαθητὰς ἀναβῆναι μόνους, κατηγορία τοῦ πλήθους ἦν οὐκ ἀκολουθήσαντος αὐτῶ. La forma di aoristo medio ἐκυκλώσαντο figura già in Hes., *fr.* 150.28 M.-W. e diviene frequente nell'epica tarda (*Q.S.* 8.376), nonché nelle *D.*: 9.202; 13.138, 545; 14.388; 17.330; 18.118; 21.61; 22.180, 254, 358; 24.295; 25.566; 28.153, 172, 328; 34.10; 38.150; 39.267; 43.250, 376; 44.61; 46.128, 180; 47.175, 459; 48.914, 959. L'immagine del cerchio che si crea attorno a una persona trova una sua rappresentazione già a partire da Omero, dove i compagni circondano Menelao ferito: *Il.* 4.211-212 περὶ δ' αὐτὸν ἀγγέραθ' ὅσοι ἄριστοι/ κυκλώσ', ὃ δ' ἐν μέσσοισι παρίστατο ἰσόθεος φῶς; vd. inoltre *Q.S.* 12.361-362 καὶ μιν ἀνειρόμενοι Δαναῶν ὑπερ ἄλλοθεν ἄλλος / μέσσον ἐκυκλώσαντο περισταδόν; [Apolin.], *Met. Pss.* 117.19 ἀμφ' ἐμὲ κυκλώσαντο περισταδόν ἔθνεα πάντα. Nella *P.* Nonno la utilizza frequentemente per il Cristo attorniato dai discepoli a Δ 148 Χριστὸν ἐκυκλώσαντο καὶ ἐφθέγγξαντο μαθηταί (con commento di Caprara *ad locum*, pp. 250-251) e Z 104 Χριστὸν ἐκυκλώσαντο καὶ ἔννεπον ἠδέι μύθω; dagli Ebrei a K 85-86 Ἑβραῖοι στεφανηδὸν ὁμόζυγες εἰν ἐνὶ χώρῳ / Χριστὸν ἐκυκλώσαντο καὶ ἔννεπον ἄφρονι μύθω; è il cerchio che si forma quando il Maestro viene interrogato dagli

astanti. Attraverso una siffatta immagine Nonno chiarisce ciò che in Giovanni non è del tutto specificato: Gesù sale al monte e impartisce un insegnamento ai discepoli. Il fine didascalico è invece espressamente sottolineato da *Mc.* 6.34; *Lc.* 9.11 e da Crisostomo (240), che spiega come Cristo non stesse semplicemente seduto, ma istruisse i discepoli, disposti *vis-à-vis* (= ἐκυκλώσαντο): ἐνταῦθα δείκνυσιν ὅτι οὐδέποτε ἀπλῶς ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν, ἀλλ'ἴσως ἀκριβολογούμενός τι πρὸς αὐτοὺς καὶ διδάσκων, καὶ ἐπιστρέφων αὐτοὺς πρὸς ἑαυτόν, οὐ μάλιστα καὶ ἐντεῦθεν τὴν κηδεμονίαν ἔστι μαθεῖν, καὶ τὸ ταπεινὸν καὶ συγκαταβατικὸν τὸ πρὸς ἐκείνους. Συνεκάθητο γὰρ αὐτῷ τάχα πρὸς ἀλλήλους ὀρῶντες. Cfr. II *HC Quinque milia saturantur* 1078-1079 ἔνθα καθέζετ' ἰών, τοὶ ἐξερέεινον ἕκαστα/ καὶ σφεας φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα. In questo tipo di rappresentazione, che ben si adatterebbe all'altro episodio in cui Gesù insegna sulla «cattedra» della montagna (il Discorso sulle Beatitudini, *Mt.* 5.1), Nonno è tributario di motivi iconografici paleocristiani, in cui Cristo, Signore immutabile ed eterno, è il nucleo primigenio dell'origine del concilio celeste e dove la staticità dei personaggi sembra rivelare l'immutabilità e la perennità dell'insegnamento divino. Cfr. *Introduzione*, cap. I.6.

Interessante è il confronto con *D.* 17.11-12: Dioniso ἐμτρώθη δὲ μαχηταῖς / μεσσοφανῆς ἐκάτερθε, καὶ ἀντήστραπτεν Ὀλύμπω, un passo nel quale è evidente l'assimilazione al Sole; cfr. inoltre *D.* 38.247 e 10.187 in cui μεσσοφανῆς è detto della Luna. Vi è sottesa anche nel nostro verso un'allusione astrale. Del resto, il ruolo centrale di Cristo è riconosciuto da Nonno, allorché non esita a raffigurarlo secondo l'iconografia del *Sol Invictus*: cfr. A 132 (Cristo) ἄρματος ὑψιπόροιο μετάρσιον ἠνιοχῆα (cfr. commento di De Stefani, pp. 193-194) oppure come il sole circondato dai dodici pianeti (= Apostoli, sul simbolismo del numero dodici cfr. *infra*, v. 52), cfr. N 55-56 ὁππότε δαιτυμόνων δυοκαίδεκα κύκλον ἀμείβων / νίψεν ἑὼν ἐτάρων ὀσίους πόδας ἀγνὸς Ἰησοῦς (su cui vd. Greco, pp. 110-112); Y 88 (Cristo risorto) μιτρωθεῖς ἐτάροισι (su cui vd. Accorinti, pp. 198-200). Nel nostro caso, data la presenza del termine μεσσοφανῆς (-φάης) e l'insistenza sulla perfetta circolarità (στεφανηδόν e il vb. ἐκυκλώσαντο), questa valenza si può intrecciare anche con il simbolismo del cerchio, di origine pitagorico-neoplatonica. Fra l'altro, nell'Antico Egitto il logogramma del sole era rappresentato da un cerchio con un punto al centro, per esprimere la sua centralità rispetto ai pianeti, nonché la sua funzione di ordinatore del κόσμος. Secondo la filosofia pitagorica, esiste un Principio rettore dell'universo da cui dipende il moto degli astri, il susseguirsi delle stagioni. Questo concetto è simboleggiato dalla circonferenza, figura geometrica in cui non è possibile distinguere il principio dalla fine e dove i quattro elementi sono i raggi: il centro è il punto dal quale essi si dipartono ma al quale peraltro convergono, simbolo quindi del Principio da cui tutto trae origine e a cui tutto ritorna. La circonferenza, manifestazione del punto centrale, non potrebbe esistere se non fosse per ciò che gli dà vita e senso, il centro, per sua natura immobile, che si realizza tramite la mobilità dei punti circostanti. Plotino considera il centro il vero padre del cerchio, metafora dell'Uno e del mondo Intelligibile (*Enn.* 4.4.16; 6.5.5; 6.9.8). In ambito cristiano l'immagine del cerchio è finalizzata al raggiungimento dell'unione con Dio: cfr. Ps.-Dionigi l'Areopagita, *De div. nomin.* 5.6 (ed. B.R. Suchla, PTS 33, p. 185 = PG 3, 821A) βραχὺ δὲ αὐτοῦ διαστᾶσαι, βραχὺ καὶ διακρίνονται μᾶλλον δὲ ἀποστᾶσαι μᾶλλον. Καὶ ἀπλῶς, καθ' ὅσον τῷ κέντρῳ πλησιαίτεράι εἰσι, κατὰ τοσοῦτον καὶ αὐτῷ καὶ ἀλλήλαις ἤνωνται, καί, καθ' ὅσον αὐτοῦ, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἀλλήλων διεστήκασιν. Nel canto nonniano si può dedurre un ulteriore aspetto: la sapienza divina di Cristo attrae i discepoli, che lo riconoscono come punto focale e desiderano stare assieme alla fulgida grazia divina e tendono verso di Lui, il *Grund* da cui tutto si origina. Tuttavia, questa iniziale e armonica unità dei discepoli non è destinata a durare, giacché si dissolverà, dopo che avranno ascoltato il discorso pronunciato da Cristo a Cafarnao (cfr. v. 211).

- **καὶ σχεδὸν Ἑβραίοισι φιλόργιος ἦεν ἑορτή.** Per connotare la Pasqua ebraica, menzionata esplicitamente al verso successivo, Nonno ricorre a una perifrasi, il cui termine di rilievo è rappresentato da φιλόργιος. E' significativo che il raro composto, attestato soltanto in A.P. 10.21.7 (Philodem.) Κύπρι φιλορμίστειρα, φιλόργιε, σῶζέ με, Κύπρι, venga applicato in IG 2².5021 a Dioniso. E' frequente, infatti, nella P. la connotazione della Pasqua e delle celebrazioni festali ebraiche attraverso un linguaggio dell'ambito dionisiaco, in quanto proprio l'utilizzo di termini afferenti alla sfera misterica, consente al poeta di far emergere la supremazia del culto cristiano, tutto spirituale, contro invece quell'atmosfera invasata al centro della quale si stagliano i cruenti sacrifici ebraici: cfr. in proposito B 70-71 ἐγγύθι γὰρ τότε πάσχα· θυηπολίην δὲ γεραίων / εὐαγέων ἀνέβαινε ἐς ἔδραν Ἰροσολύμων e 112-113 καὶ ἀρνοφάγων ἱερῶν / ὄργια μυστιπόλευε φιλόκροτα θυιάς ἑορτή. Il poeta allude al sacrificio taurino, alla base della celebrazione del rito pasquale ebraico, a cui fa già riferimento l'AT: Ex. 24.5; 29.1; Lev. 1.3-9; 4.1-21. La visione nonniana risente soprattutto delle opere di Cirillo, pervase da una profonda vena polemica contro i riti ebraici: cfr. *Let. Fest.* I, 6.32-36 (SC 372, p. 174) dove, commentando Jer. 7.16-18, Cirillo scrive: εἰς γὰρ τοσαύτην ἀγνοίας ἐξῆλθον ὑπερβολήν, ὡς καὶ αὐτὸν τὸν εὐεργέτην ἀρνήσασθαι, καὶ τὸ λατρεῦειν εἰδώλοις ἠγεῖσθαι χρησιμώτερον· καὶ γοῶν ὀνόματα Θεῶν παρ' ἑαυτοῖς ἀναπλάττοντες, θυσίας αὐτοῖς ἐπετέλουν e poco oltre 6.76-78 (SC 372, p. 178) οἱ υἱοὶ τὰ ξύλα συλλέγουσιν, οἱ πατέρες τὸ πῦρ ἀνακαίουσιν, τὰ γύναια τρίβουσι τὸ σταῖς, ἵνα μηδὲν ἔξω τῆς ἁμαρτίας εὐρίσκηται; vd. inoltre *Let. Fest.* II, 4.1-5.57 (SC 372, pp. 203-214); *De ador. in spir. et verit.* 16. Su questo aspetto nella P. cfr. Caprara¹, pp. 195-215, mentre per Cirillo cfr. R.L. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*, New Haven 1971, pp. 50ss.

- **πάσχα τόπερ καλέουσι.** Cfr. A 165 Πέτρον ὅπερ καλέουσιν. Non è privo di significato il fatto che Nonno abbia collocato in *incipit* il termine Pasqua. La precisazione del tempo dell'evento è indicata soltanto da Giovanni. A differenza della tradizione sinottica in cui Gesù ha partecipato a una sola Pasqua, durante la quale fu catturato, processato e ucciso, l'evangelista ricorda tre solennità pasquali, quella della purificazione del tempio (*Jo.* 2.13), quella del segno dei pani (*Jo.* 6.4) e quella della passione, morte e resurrezione (*Jo.* 11.55). Nell'AT la Pasqua è sempre definita come «*la Pasqua o la festa del Signore*» (Ex. 12.11 e 48; Lev. 23.5; Num. 9.10 e 14), mentre in Giovanni è definita «*dei Giudei*». Tale precisazione non risponde al desiderio di spiegare la festa ai lettori pagani, perché era ben nota come rito ebraico e non vale neppure per distinguerla da quella cristiana, perché viene applicata anche a feste che di fatto non avevano un corrispettivo nel Cristianesimo (la festa delle Capanne 7.2 o quella, non ben specificata di 5.1). La *Pasqua dei Giudei* è in contrasto con la *Pasqua del Signore*; Giovanni la ritiene ritualizzazione del regime giudaico, bisognosa di essere sostituita da quella che Cristo celebrerà (Olsson, p. 155, nt. 55; Mateos-Barreto, pp. 149-150). Dal canto suo, Nonno tralascia di rendere τῶν Ἰουδαίων sia qui, sia in *Jo.* 2.13 e 11.55, una omissione così spiegata da Livrea¹ ad B 70, p. 250: «forse per allinearla idealmente alle altre due Pasque giovanee (quella della moltiplicazione dei pani in 6.4 ~ Z 9-10, quella della morte in 11.55 ~ A 222-3 e 12.1 ~ M 5-6) [...]. All'epoca di N. è difficile accettare che il Vangelo era stato scritto per la comprensione "von Aussenstehenden und Andersgläubigen", con la necessità dunque di spiegare certe costumanze festive [...]». In verità, il poeta sembra aver voluto racchiudere la specificazione τῶν Ἰουδαίων nell'aggettivo qualificante la Pasqua oppure nel contesto circostante: B 70-71 (cit. *supra*, v. 9; presenza del sacrificio); Z 9 καὶ σχεδὸν Ἑβραίοισι φιλόργιος ἦεν ἑορτή (di nuovo un accenno al sacrificio cruento); A 222-223 ἐγγύθεν ἦεν ἑορτή / πάσχα πολυκλήριστον e al v. 224 ha aggiunto πολλοὶ Ἰουδαίων,

facendo capire che senza dubbio si tratta della festa ebraica. Ugualmente, per la festa dei Tabernacoli non è specificato τῶν Ἰουδαίων, ma il riferimento alle capanne la riconduce all'ambito giudaico: H 7-8 ἦν δὲ θεῶ πάνδημος ἐτήσιος ἐγγὺς ἑορτῆ/ πηγνυμέναις κλισίησιν ἐπόνυμος (~ Jo. 7.2 ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία), così come accade per l'ultimo giorno della celebrazione, menzionata da Jo. al versetto 37 e parafrasata dal poeta al v. 140: ἀλλ' ὅτε λοίσθιον ἦλθε χοροστάδος ἡμᾶρ ἑορτῆς. Il carattere ebraico emerge dall'aggettivo χοροστάδος (attestato per le feste in Callim., fr. 305.1 Pf.). In tale solennità, infatti, si attingeva acqua alla sorgente del fiume Siloe, per portare nei sette giorni della celebrazione un'offerta d'acqua al tempio e proprio nel settimo giorno i sacerdoti giravano sette volte intorno all'altare con il secchio d'oro, prima di versarla. Che Gesù compirà un rinnovamento dalle fondamenta dell'antica festa giudaica con una ὁσία τελετή era stato esplicitamente dichiarato in precedenza: H 32-33 οὐπω ἐγὼ κλισίας νεοπηγέας ἄρτι γεραίρων / εἰς τελετὴν ὁσίην ἐπιβήσομαι, dove per mezzo di νεοπηγέας, che rimanda all'era escatologica futura, già si anticipa la compiutezza della nuova solennità (τελετή), proprio come a Δ 110 le σοφαὶ τελεταὶ sono i riti ispirati dallo Spirito divino, in opposizione a quelli imperfetti dei Giudei (vd. Caprara, p. 227; Caprara¹, p. 201).

- **δι' εὐδένδροιο δὲ λόχμης.** Cfr. D. 27.145 ἀπ' εὐδένδροιο δὲ λόχμης; 13.291 per Parrasia; 45.182 per un monte ben alberato. Il composto, adoperato per connotare un luogo dalla bella vegetazione, figura in Simon., fr. 2/507.2 Page (ὁ Κριὸς) ἐλθὼν ἐς εὐδενδρον ἀγλαὸν Διὸς / τέμενος; Pind., O. 8.9 (ἄλσος); P. 4.74 (μάτηρ Γαῖα); N. 11.25; Eur., IT. 134 (χόρτοι). Cfr. inoltre Philo, Vit. M. 1.188 (ed. F.H. Colson, LCL, VI, p. 372) che nelle vicinanze del monte elevato, sul quale viene piantato il santuario del Signore, descrive un *locus amoenus*, ricco di vegetazione: ἀφικνοῦνται δ'εἰς σταθμὸν δεύτερον, εὐδρόν τε καὶ εὐδενδρον- Αἰλεὶμ ὠνομάζετο (Ex. 15.17)- e soprattutto 1.228 (ed. F.H. Colson, LCL, VI, p. 394) per la descrizione della terra di Canaan dove, secondo quanto riportano gli esploratori inviati da Mosè, vi scorre latte e miele: καὶ γενόμενοι πλησίον ἐφ' ὑψηλότατον ὄρος τῶν περὶ τὸν τόπον ἀναδραμόντες, κατεθεῶντο τὴν χώραν, ἧς πεδιάς μὲν ἦν πολλὴ κριθοφόρος, πυροφόρος, εὐχορτος, ὄρεινὴ δ' οὐκ ἔλαττον ἀμπέλων καὶ στελεχῶν ἄλλων κατάπλεως, εὐδενδρος ἅπασα, λάσιος, ποταμοῖς καὶ πηγαῖς διεζωσμένη πρὸς ἄφθονον ὑδρεῖαν. Nella P. Nonno lo adotta per ricreare, anche nei luoghi terreni che hanno fatto da scenario agli eventi salienti della vita di Gesù, il paradiso: cfr. Γ 85-86 ζωῆς οὐρανίης αἰώνιον εἰς χορὸν ἔλθη / ναίων ἄφθιτον οἶκον ἐν εὐδένδρῳ παραδείσῳ; non a caso, il Kedron stesso è presentato ricco di verzura e di alberi, per preparare attraverso un ἄλσος reale, l'ἄλσος paradisiaco: Σ 5-7 ἀγχιφανῆς ὅθι κῆπος ἐύχλοος, ὃν παραμείβων / κοίρανος ἔνδον ἵκανεν, ἐθήμονος οἶά τε βαίνων / φυταλιῆν εὐοδμον ἀειθαλέος παραδείσου. In M 55-56 l'attributo si riferisce al giardino dove crescono le palme, con i cui rami il popolo acclamerà l'entrata di Gesù a Gerusalemme, prefigurazione del sovrano vittorioso: ἀπ' εὐδένδροιο δὲ κήπου / ἀκροκόμους φοίνικας ἐγυμνώσαντο κορύμβων (per il simbolismo dei rami di palma cfr. W.R. Farmer, *The Palm Branches in John 12,13*, in «JThS» 3, 1952, pp. 62-66). Allo stesso modo, la ricchezza di vegetazione che caratterizza il sito della moltiplicazione dei pani testimonia la volontà di ricreare un *locus amoenus*, dalla forte valenza messianica. Cfr. *Introduzione*, cap. I.1.

11

- **ὀφθαλμοὺς ἀνάειρε.** Cfr. Λ 149 ὀφθαλμοὺς ἀνάειρεν (Cristo solleva lo sguardo) e [Apolin.], Met. Pss. 122.1 ὀφθαλμοὺς ἀνάειρα (Golega¹, p. 113). L'atto di sollevare lo sguardo è molto frequente nella Bibbia: Gen. 13.14; Is. 60.4; Zac. 2.1; Mt. 17.8; Lc. 6.20. E' interpretato come segno dell'amore di Gesù verso la folla da Cyr. Al. 444D.

- **καὶ ἄσπετον.** Composto da ἄ privativo + *sek^w- (cfr. ἐννέπω), il senso originario è quello di *indicibile*. Fin dagli inizi della letteratura greca, è impiegato in rapporto ad elementi, che

proprio per la loro vastità è impossibile calcolare con sicurezza: cfr. Emped., *fr.* B 16 D-K (I, p. 315 per αίων); *Il.* 13.139 (ὄμβρος); 16.300 (αἰθήρ); 19.61; 24.738; *Od.* 22.269 (οὐδὰς); *Od.* 22.407 (mare di sangue); *Hhom. Ven.* 237; *Hhom. Ap.* 58; 360; Theogn. 1017; Eur., *Tr.* 78 (ῦλη); *Cyc.* 615-616 (δρυὸς ἄσπετον / ἔρνος); *Ap. Rh.* 1.1142; 1235; 4.130 e 240; Callim., *fr.* 378.2 Pf. βυθὸς ἄσπετος ἄλμης; Mosch., *Eur.* 128. Si affianca anche il significato di *incontabile*: *Od.* 9.162 (κρέα); 20.342 (δῶρα). Cfr. inoltre Opp., *Hal.* 2.562; [Opp.], *Cyn.* 2.254 per l'esercito; *Or. Sib.* 3.610 (per una grande quantità di uomini); 620; 677; 4.180. Fra le varie ricorrenze nelle *D.* cfr. *e.g.* 19.121; 22.273; 23.76 (φόνος); 28.180; 32.215 (κύκλα... ἐνιαυτῶν); 36.373; 39.301 δυσμενέων στρατὸς ἄσπετος; 40.239 χορὸς. Per altre attestazioni vd. *DGE*, s.v., III, Madrid 1991, p. 559. L'afflusso incalcolabile di gente è chiaramente un *topos* negli scritti sulla moltiplicazione dei pani: cfr. *Cyr.* Al. 444C ὄχλου γὰρ δὴ πρὸς αὐτὸν ἰόντος οὐ μικροῦ, καὶ ἀναριθμήτου πληθῆος ὑδάτων δίκην ἐπεισχεομένης τοῖς τόποις, ἐν οἷς ἠὺλίζετο, πρὸς τὸ ἐτοιμάζεσθαι τρέφειν αὐτοὺς παραχρήμα διεκελεύετο; *Jo. Chrys.* 242 ἔτι τε καὶ ὅτι ὄχλος πολὺς ἦν παρών; *I HC Quattuor milia (et quingenti) saturantur* 1162-1163 τὸν δὲ φράσατο προσίοντα / πληθῆς, 1167 ἀλλ' οὐ πῶ τοιόνδε τοσόνδε τε λαὸν ὅπωπα; *Rom. Mel.* 24.11.6 ἀμέτρητός ἐστιν / ὄχλος ὁ συνηγμένος e 24.12.6 πρὸς πλῆθος δὲ πολὺ, / ἄπειρον; *Juven.* 3.74-75 *ille ubi credentium turbas in valle remota / convenisse videt*. Cfr. anche v. 19 e v. 96. Nella *P.* ἄσπετος viene adoperato sempre per la folla immensa che accorre: cfr. K 143 ἄσπετος ὁμάρτησεν ὁμοστιχέων χορὸς ἀνδρῶν (molti si recano al di là del Giordano, dove si trova adesso Gesù e dove prima Giovanni aveva battezzato) e M 37-38 (nell'episodio dell'unzione di Betania). Sia nel nostro verso sia a M 38 rende l'espressione giovannea πολὺς ὄχλος. È interessante notare come la somiglianza, con cui sono parafrasate le due pericopi, non sia confinata al solo aspetto linguistico, ma investa anche quello contenutistico. Il πολὺς ὄχλος di *Jo.* 12.9 designa la folla che dalle vicine città si affretta, mossa dal desiderio di vedere Gesù e soprattutto la manifestazione del divino: il miracolo della resurrezione di Lazzaro, M 37-38 καὶ ἔτρεχεν ἐσμός ὁδίτης/ ἄσπετος, ἄλλοθεν ἄλλος ὁμόστολος, οὐχ ἵνα μόνον / Ἰησοῦν ἐσίδοιτο βιοσσοῦν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν / Λάζαρον. Ugualmente nel canto sesto la gente accorre numerosa da tutte le città, animata dalla volontà di vedere i miracoli: (vv. 3-4) συνεσσεύοντο δὲ λαοὶ / θαύματα παπταίνοντες, ἅπερ κάμεν ἠθάδι μύθῳ, (vv. 11-12) καὶ ἄσπετον ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ / ἔδρακεν ἀγκικέλευθον ἐπήλυδα λαὸν ὁδίτην. In effetti, dietro questo accorrere di una folla indicibile si può celare un richiamo ai pellegrini (vd. Introduzione, cap. I.1.2). Nel caso di *Jo.* 12.9 si pensa che la grande folla dei Giudei raffiguri proprio i pellegrini, che si trovavano già a Gerusalemme (*Jo.* 11.52) e che attendono la venuta di Gesù (Schnackenburg, II, pp. 614-615). Bisogna ricordare che non manca nei pellegrini una curiosità, indotta dal fatto stesso di viaggiare e di vedere genti e terre ignote. La pellegrina Egeria più volte sottolinea quest'aspetto, insito nella sua personalità, ma non assente in quella di ogni pellegrino: *Itinerarium* 16.3 *tunc ego, ut sum satis curiosa, requirere coepi*; 10.9 *quod cum dixisset, nos satis avidi optati sumus ire; et statim divertentes a via secuti sumus presbyterum, qui nos ducebat*.

- **ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ**. Per la stessa *iunctura* nelle *D.* cfr. 28.182, dove Argilipo brucia con frecce infuocate gli Indiani, uno dopo l'altro. Ἄλλος ἐπ' ἄλλῳ è una locuzione stereotipata in Nonno, che funge da «Ausdruck der Häufung» (B. Gygli-Wyss, *Das nominale Polypoton im älteren Griechisch*, Göttingen 1966, pp. 74-76). Nella *P.* ricorre a B 32 (vd. Livrea¹, p. 202); Δ 84 (vd. Caprara, p. 207) e N 25 con l'accusativo, mentre al nominativo ἄλλος ἐπ' ἄλλῳ a Δ 153 e 190; E 111 (vd. Agosti, p. 479); Z 45; H 54; Π 120; Σ 17 (vd. Livrea *ad locum*, p. 117) e T 14; nelle *D.* figura 20x in clausola.

- **ἔδρακεν**. Rende il giovanneo θεᾶσθαι, che è in opposizione a θεωρεῖν del v. 2, poiché indica l'osservazione attenta di uno che cerca di comprendere e non soltanto di vedere con gli occhi. Sui verbi di vedere in Giovanni cfr. *Introduzione*, cap. I.6. La scelta nonniana di δέρκομαι, verbo applicato spesso allo sguardo del serpente e della Gorgone (cfr. Chantraine, s.v., I, pp. 264-265), esprime l'idea dell'intensità e della qualità dell'osservazione di Cristo, in contrasto con il παπταίνειν della folla (v. 4).

- **ἀγχικέλευθον**. Conio nonniano che diventa un *Lieblingswort* (13x nelle *D.*, vd. Fajen, I, p. 20); compare in *A.P.* 7.220.1 (Agath.): ἔρπων εἰς Ἐφύρην τάφον ἔδρακον ἀγχικέλευθον. Nella *P.* denota sempre l'approssimarsi di qualcuno: A 104-105 Ἰησοῦν ἐνόησε καὶ ἀγχικέλευθον ἰόντα / δάκτυλον ὀρθώσας ἐπεδείκνυε μάρτυρι λαῶ (Giovanni Battista indica al popolo l'arrivo di Gesù); K 42-43 δῆμιον ἀγχικέλευθον ἰδὼν λύκον, ἄρπαγα μῆλων, / κρυπτός ἀλυσκάζων ὑποδύεται ὄξυς ἐάσας (il lupo che si avvicina alle pecore del Buon Pastore); Λ 96-97 φοιταλέη δὲ / Χριστὸν ἐς ἀγχικέλευθον ἀελλοπὸν εἶχε πορείην; Π 54-56 καὶ ἐφθέγγοντο μαθηταὶ / μῦθον ὑποκλέπτοντες ἔσω φρενὸς ἔγκυον αὐδῆς, / γλώσσης ἀγχικέλευθον, ἀμιλλητήρα σιωπῆς (l'avvicinarsi della lingua).

- **ἐπήλυδα**. Sui composti in -ηλυσ, riconducibili al δ. λ. omerico νέηλυσ (*Il.* 10.434, 558) cfr. Preller, p. 149. Nel rimpiego di ἔπηλυσ il poeta è preceduto da Ap. Rh. 3.935; cfr. inoltre *Lith. Orph.* 720 ἐν δὲ σφιν καὶ δριμὺν ἐπήλυδα κόκκον ἄνωγα. Come sottolinea Serra *ad I* 45, nella *P.* ἔπηλυσ, in quanto connesso con ἔρχομαι, enfatizza l'idea di movimento, poiché connota sempre un tragitto che viene compiuto: dal Logos per discendere nel cosmo in A 29, καὶ λόγον οὐ γίνωσκεν ἐπήλυδα κόσμος ἀλήτης, dagli abitanti per vedere Cristo che guarisce il cieco a I 45 καὶ μιν ἐσαθρήσαντες ἐπήλυδες ἄνδρες ὀδίται, per l'avvicinarsi dell'aurora in Y 114 ὀγδοάτης μετὰ φέγγος ἐπήλυδος ἠριγενείης. Nel nostro caso tutto ciò è accresciuto ulteriormente dalla presenza dell'aggettivo ἀγχικέλευθος, nonché dalla classica clausola nonniana λαὸς ὀδίτης. Per comprendere questa insistenza del parafraste sull'idea di movimento, è opportuno richiamare l'accezione originaria del termine. Di ascendenza soprattutto tragica, viene adoperato per colui che sopraggiunge da lontano, *lo straniero*: cfr. Aesch., *Suppl.* 195, 401; *Pers.* 243; Soph., *Ph.* 1190; Eur., *IT.* 1021 e in prosa Isocr., *Panath.* 124 (ἀνθρώπους, ὄντας δὲ μήτε μιγάδας, μήτ' ἐπήλυδας); *Paneg.* 63. Che il termine nella *P.* possa celare un riferimento allo straniero, sembra riscontrabile anche in A 29 dove Nonno, dopo aver definito il Logos ἔπηλυσ, già di per sé portatore di questa anfibia semantica, specifica subito dopo che non è stato accettato, perché considerato ξένος: 30-31 ἐγγὺς ἔην ἰδίων, ἴδιοι δὲ μιν ἄφρονι λύσση / ὡς ξένον οὐκ ἐγέραιρον. Allo stesso modo, nella moltiplicazione dei pani il poeta sembra aver voluto sottolineare la lontana provenienza della folla, di una folla straniera. Sulla presenza in filigrana dei pellegrini in questo episodio e più in generale in Terra Santa e nella stessa Panopoli cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2 e cfr. *infra*, v. 28 e v. 41.

- **λαὸν ὀδίτην**. In Nonno la chiusa ὀδίτης dipende secondo A.S. Hollis (*Some Allusions to Earlier Hellenistic Poetry in Nonnus*, in «CQ» 70, n.s. 26, 1976, pp. 142ss.) da una reminiscenza di Callimaco, *Hec. fr.* 68 Hollis = 259 Pf. νοθρὸς ὀδίτης, ripreso letteralmente oppure con un altro attributo nelle *D.* e anche da Giovanni di Gaza (*Ekphr.* 1.59). Secondo Gigli², p. 115, l'ipotesi di una semplice dipendenza da Callimaco non rende le molteplici funzioni svolte dalla clausola agg. + ὀδίτης, simile piuttosto ad una vera e propria formula, vista la frequenza con cui ricorre. Del resto, compare in Theocr., *Id.* 16.93 σκνιφαῖον... ὀδίταν e in Soph., *Ph.* 147 δεινὸς ὀδίτης (possibile fonte della *iunctura* callimachea secondo H. Lloyd-Jones-N.G. Wilson, *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles*, Oxford 1990, p. 182). Tuttavia, non sembra che nel nostro caso si possa parlare di una equivalenza di ὀδ. con un participio tipo ἐρχόμενος e neppure di poter concepire il precedente ἐπήλυδα *simpliciter adveniens* (Wernicke, p. 161), perché l'intensità dell'adesione a Cristo, nonché il riferimento sotterraneo agli stranieri e ai pellegrini, fa assumere al verso una particolare ricercatezza. Cfr. soprattutto *Mc.* 6.33 (prima moltiplicazione dei pani) πολλοί, καὶ πεζῆ... συνέδραμον e per

una stessa valenza vd. A 187-188 καὶ ἀγκικέλευθον ὀδίτην / Ναθαναήλ ταχύγουνον ἄναξ ἐπεδείκνυε λαῶ; Σ 14 σύνδρομον ἄλλον ἔχων κορυνηφόρον ἔσμον ὀδίτην (vd. Livrea *ad locum*, p. 115).

13

- ἐζόμενον δὲ Φίλιππον. Come detto in precedenza, già nel commento di Crisostomo compare la raffigurazione dei discepoli seduti attorno a Cristo (cfr. commento v. 8). La presenza di Filippo e poi di Andrea è una peculiarità del vangelo di *Jo*. Nei sinottici sono i discepoli che si rivolgono a Cristo, invitandolo a dare il cibo alla folla; per i passi cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2.

- ἐὼ μιλίξατο μύθῳ. Clausola ricorrente già in Ap. Rh. 2.478 μιλίσσετο μύθῳ (cfr. 1.860; 3.531). La proposta di Marcellus (p. 320) di correggere il nesso in ἐῆ μυθήσατο φωνῆ, fu giustamente rifiutata da Ludwich¹, p. 116. In primo luogo è opportuno richiamare la stretta somiglianza con *D.* 47.77-78 Ἡριγόνης γενετῆρα φίλῳ μιλίξατο μύθῳ / εἰπέ, γέρον, πόθεν εὔρες ἐπὶ χθονὶ νέκταρ Ὀλύμπου; 20.357-358 τὸν δὲ παρηγορέων φίλῳ μιλίξατο μύθῳ / εἰπέ, τί σοι, Διόνυσε, κατηφέες εἰσὶν ὀπωπαί, senza dimenticare la ricorrenza della *iunctura* a *D.* 8.124, 269; 11.6, 116, 482; 19.65; 31.109; 40.428; 41.314; 42.458; 47.657; 48.391 e nella *P.* ad A 161 Χριστὸς ἰδὼν Σίμωνα σοφῶ μιλίξατο μύθῳ; 177 Ναθαναήλ δὲ Φίλιππος ἐὼ μιλίξατο μύθῳ; Γ 128; Ξ 28 Ἰησοῦν δὲ Φίλιππος ἐὼ μιλίξατο μύθῳ. Gerbeau, commentando *D.* 18.17, a p. 130 nota che potrebbe trattarsi della variazione di una formula omerica del tipo μύθοισι προσηύδα μιλιχίοισι (*Il.* 6.343) e ricorda *Triph.* 283 ἀγανῆ μιλίξατο φωνῆ, nonché Heitsch, *Griech. Dichterfragm.* I², n° 31.31 ἀ[γ]α[νο]ίς μιλίξατο μ[ύ]θοις e 34.141 φίλῳ προσελέξατ[ο] μύθῳ. In *D.* 19.167 e nella *P.* a N 30 (vd. Greco, p. 95) figura μιλίξατο φωνῆ. La dolcezza delle parole di Cristo è più volte evidenziata da Nonno anche attraverso l'uso dell'agg. ἡδυεπής: cfr. Z 220 (parole di Gesù a Pietro); M 89 (discorso di Andrea a Cristo); N 32 (Gesù a Pietro, su cui vd. Greco, p. 98), oppure mediante la clausola ἡδέι μύθῳ (cfr. commento v. 104). Per il senso della domanda di Cristo a Filippo, le linee esegetiche rimarcano il valore esemplare dell'interrogazione: cfr. *Jo.* Chrys. 240; *Cyr.* Al. 445B. Nella *P.* la sottolineatura della dolcezza delle parole di Cristo in un certo senso anticipa e chiarisce che lo scopo dell'interrogazione non cela nessuna intenzione ingannevole, ma solo un fine paideutico (cfr. *infra*, vv. 16-17).

14

- εἰπέ, πόθεν. Cfr. εἰπέ, πόθεν in *D.* 8.207 (Era si rivolge con inganno a Semele); 23.183 (il discorso del fiume Idaspe); A 193. Per εἰπέ in *incipit* di verso senza il complemento di termine espresso cfr. e.g. *Od.* 11.144; *Theocr.*, *Id.* 22.116 εἰπέ, θεά, σὺ γὰρ οἶσθα; *Eur.*, *Cyc.* 548; *Hipp.* 1171; *Andr.* 555; *Aristoph.*, *Nub.* 900 εἰπέ, τί ποιῶν. Nella *P.* cfr. A 70; Θ 168; I 135; M 136; Y 66, mentre nelle *D.* 1.1, 487; 10.198, 309; 11.452; 17.278; 18.340, 358; 20.358; 42.234; 47.565. L'edizione aldina e Bordatus hanno εἰπέ πόθεν senza interrogazione dopo ἀνδράσι τοσσατίοισιν.

- πόθεν. Giovanni usa πόθεν con un particolare significato teologico, che suggerisce la risposta ἄνωθεν (cfr. 1.48; 2.9; 3.8; 4.11 ecc.). La crucialità del πόθεν giovanneo è stata recepita da Nonno, perché mantiene intatto il testo del *Wortlaut* evangelico (W. Lütgehetmann, *Die Hochzeit von Kana [Joh 2, 1-11]*, Regensburg 1990, pp. 312ss.): B 45 οὐ μὲν ἀνήρ, πόθεν ἦεν, ἐπίστατο ~ *Jo.* 2.9 καὶ οὐκ ἦδει πόθεν ἐστίν (del vino alle nozze di Cana); Γ 44-45 ἀλλὰ δαῖνα/ οὐ δύνασαι βλεφάροις, πόθεν ἔρχεται ἢ πόθι βαίνει ~ *Jo.* 3.8 ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει (dello Spirito santo); Δ 54-55 τοῦτο πόθεν ζείδωρον ἀρυόμενος ξένον ὕδωρ/ αὐτὸς ἔχεις ποτὸν ἄλλο ~ *Jo.* 4.11 πόθεν οὖν

ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν (la Samaritana in riferimento all'acqua, sorgente di vita); H 103 οὐ τις ἀνὴρ δεδάηκε, πόθεν πέλεν ~ *Jo.* 7.27 οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστὶν (il pensiero su Cristo degli Ebrei); Θ 13 πόθεν ἦλυθον ἢ πόθι βαίνω ~ *Jo.* 8.14 οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω; T 42 τίς τελέθει; πόθεν ἐσσί ~ *Jo.* 19.9 πόθεν εἶ σύ; (parole di Pilato a Cristo). Proferito da un personaggio, segnala la sua *inscitia* e l'afflizione per un problema, a cui non è in grado di fornire un'adeguata soluzione (vd. per esempio l'architriclino nelle nozze di Cana; Nicodemo; la Samaritana; gli Ebrei a Gerusalemme). Anche nell'episodio dei pani nella domanda «da dove» è insita una drammaticità, perché il problema è posto dal Figlio di Dio, il quale conosce già il rimedio, a Filippo, che invece non saprà trovare nella fede in Gesù la giusta soluzione, non essendo in grado di scorgere la provvidenza divina. Cfr. inoltre Cyr. Al. 445D Τὸ γὰρ «πόθεν» οὐ μάτην, ὡς πρὸς οὐδὲν ὅλως ἐπικομίζεσθαι μελετήσαντας, ἀλλὰ καὶ εἰς ἄγαν ἀφιλαργυρεῖν εἰθισμένους φησὶν. È doveroso ricordare che la presenza di πόθεν nella moltiplicazione dei pani suona importante, perché una simile interrogazione compariva nell'episodio della manna e delle quaglie, che mostra molti punti di contatto con il racconto evangelico: Mosè, sgomento perché il popolo nel deserto ha fame, si chiede πόθεν μοι κρέα δοῦναι παντὶ τῷ λαῷ τούτῳ; (*Num.* 11.13); cfr. al riguardo *Mc.* 8.4 (seconda moltiplicazione dei pani) dove i discepoli chiedono πόθεν τούτους δυνήσεται τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας; *Mt.* 15.33 πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι e onviamente *Jo.* 6.5 πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους, ἵνα φάγωσιν οὗτοι, tenendo presente che il problema in *Jo.* è formulato per mettere alla prova il discepolo.

- **πριόμεσθα.** Mentre Nansius (p. 55) riteneva giusta la lezione πριόμεσθα, perché corrispondente all'ἀγοράσωμεν del vangelo, Juvenis e Bordatus la corressero giustamente in πριόμεσθα, tenendo presente la libertà nella restituzione verbale della *Vorlage* in Nonno, cfr. *Introduzione*, cap. II e *infra*, v. 123.

- **πολυσπερέων ... ἄρτων.** L'aggettivo è un δ. λ. omerico riferito a uomini di diverse razze: cfr. *Il.* 2.804 πολυσπερέων ἀνθρώπων; *Od.* 11.365. Nella *P.* assume sempre il significato di «molteplice, diversi»: Δ 79 (λέκτρα, ossia gli amanti della Samaritana; vd. Caprara, p. 205); H 151 (μέροτες); Θ 75 (στίχες ἀνδρῶν); Σ 17 (per l'intreccio delle dita delle mani) e 99 (λαοί; su questi ultimi due passi cfr. Livrea *ad locum*, pp. 117 e 158). Nelle *D.* diventa un vero *Lieblingswort* (39x, cfr. Peek, s.v. e Fajen, IV, pp. 2019-2020). Altre occorrenze: Emped., *fr.* 74 D-K (I, p. 338) φῶλον ἄμουσον ἄγουσα πολυσπερέων καμασῆνων; Hes., *Th.* 365; Opp., *Hal.* 1.1; 3.577; A. *Orph.* 5; *Jo. Gaz.*, *Ekphr.* 1.52 πυκνὰ πολυσπερέων δαΐδων ἀμάρυγμα; 89 πολυσπερέεσσι μερίμναις; Q.S. 13.339.

- **χύσιν.** Così commenta Nansius (p. 55): «Bordatus χύσιν *fusionem*, Hedenecius *fluorem* vertit. Ego *congeriem* seu *cumulum* ac *multitudinem* sive *copiam* hic significare puto. χύμα enim non solum ῥεῦμα [...] sed etiam πλήθος exponit Hesychius». L'abbondanza di pane indica la benedizione di Dio: vd. *LXX Ps.* 131.15 τὴν θήραν αὐτῆς εὐλογῶν εὐλογήσω, τοὺς πτωχοὺς αὐτῆς χορτάσω ἄρτων e *Ps.* 132; per converso, la sua mancanza è intesa come segno di maledizione o castigo: cfr. *Jer.* 5.17; *Ez.* 4.16 καὶ φάγονται ἄρτον ἐν σταθμῷ καὶ ἐν ἐνδείᾳ καὶ ὕδωρ ἐν μέτρῳ καὶ ἐν ἀφανισμῷ πίνονται, ὅπως ἐνδεεῖς γένωνται ἄρτου καὶ ὕδατος; *Am.* 4.6 καὶ ἐγὼ δώσω ὑμῖν γομφιασμὸν ὀδόντων ἐν πάσαις ταῖς πόλεσιν ὑμῶν καὶ ἐνδειαν ἄρτων ἐν πάσι τοῖς τόποις ὑμῶν καὶ οὐκ ἐπεστρέψατε πρὸς με, λέγει κύριος. Nonno, enfatizzando il bisogno di una grande quantità di cibo, necessaria per sfamare un'immensa moltitudine, fa risaltare al pari dell'evangelista che la χύσις è caratteristica dell'intervento di Gesù: il vino delle nozze di Cana B 20 (~ *Jo.* 2.3) οὐ γὰρ ἐυρραθάμιγγος ἔχει χύσιν ἡδέος οἴνου e 35 (~ *Jo.* 2.7) εἰς χύσιν αἴθοπος οἴνου; la pienezza dello Spirito Γ 162 (~ 3.34) πατρῶης σοφίης αὐτόσσυτον ὄμβρον ἰάλλει; l'acqua viva che sempre si riversa Δ 68 (~ 4.14) παλιμφυὲς ἔμπεδον ὕδωρ; H 146-147 (~ 7.38) ἀεὶ διὰ γαστρὸς ἐκείνου/ ἔμφρονες αὐτοχύτῳ ποταμοὶ ζῶντι ῥεέθρω; la vita del buon pastore K 35-38 (~ 10.10) αὐτὰρ ἐγὼ παρὰ πατρός, ὅπως ἐμὰ μῆλα σαώσω, / ἦλυθον, ὄφρα λάχοιεν ἀλωφῆτῳ τινὶ τιμῇ / ζῶν ἐσσομένην, τὴν οὐ χρόνος οἶδεν

ὀλέσσαι, / ἢ περισσὸν ἔχοιεν ὑπέρτερον; il sangue di Cristo T 181 (~ 19.34) πρῶτα μὲν αἷμα χύθη, μετέπειτα δὲ θέσκελον ὕδωρ e infine la pesca miracolosa Φ 33-34 (~ 21.6) οὐκέτι δὲ σθένος εἶχον ὑποβρύχιον λίνον ἔλκειν / πληθὺς ἐκ νεπόδων βυθίῳ πολυχανδέϊ κόλπῳ. Alla scarsezza di alimenti Gesù porrà rimedio con un segno, volto ad annunciare l'abbondanza messianica attesa insieme alla giustizia, allorché giungerà la nuova era: cfr. *Is.* 65.13-25; *Is.* 55.1-3; *Jer.* 31.12; *Am.* 9.13-15; *Zac.* 8.12. L'abbondanza è un tratto peculiare dei miracoli veterotestamentari: LXX 3 *Reg.* 17.16 (Elia miracolo della farina e dell'olio), LXX 4 *Reg.* 4.1-7 (Eliseo moltiplica l'olio della vedova) e LXX 4 *Reg.* 4.42-44 (Eliseo moltiplica le primizie) e come tale non può essere un particolare da tralasciare anche nella moltiplicazione dei pani: cfr. Dracont., *L. Dei* 2.142 *copia panis abest et copia panis abundat*; Prudent., *Cath.* 9.58-60; Ephrem, *Diatess.* 12.3 Leloir: *de la petite quantité de pain est née une multitude de pains*; Theod. Mops., p. 95.30ss. Vosté: a differenza di Mosè, il Signore *primo dedit eis quantum voluerunt. Deinde, exsaturatis illis propter quos contigit miraculum, fecit ut omnia ista fragmenta remanerent iis per quos miraculum factum est, siquidem duodecim cophinos plenos asportarunt [...]. Hoc igitur miraculum manifestat abundantiam gratiae eius per abundantiam reliquiarum.*

15

- **ἀνδράσι τοσσατίοισιν.** Cfr. *Jo.* 6.5 ἵνα φάγωσιν οἱτοί; con questa inserzione autonoma il parafraste mette nuovamente in rilievo il gran numero di folla accorsa. Un'abbondanza di pani è necessaria vista la moltitudine di gente. Per la presenza di τοσσατίος in rapporto alla numerosità vd. *D.* 23.12 (Eaco) πληθύι τοσσατίη φονίων κυκλούμενος Ἴνδῶν e 36.201 πληθύι τοσσατίη νεκύων ἐστείνετο Λήθη.

- **ἔην δ' ἔκρυπτε μενοινήν.** Cfr. [Apolin.], *Met. Pss.* 55.10 ἕως κρύψουσι μενοινάς (già Golega¹, p. 111). Già l'uomo omerico è consapevole che la divinità è nascosta ed è circondata da un alone di mistero ἀχλύς (*Od.* 10.573-574; 16.161). Nell'AT Jahvé dimora nel segreto delle nuvole (*Ex.* 20.21; *Deut.* 4.11-12) e come egli abita nell'oscurità, così le sue opere sono κρυπτά (*Eccles.* 11.5), ἀποκρυφά e solo a Lui è dato di conoscerle perfettamente (*Sir.* 43.32; *Deut.* 29.28). Nulla può essergli celato, perché la sua onniscienza penetra per ogni dove e, allorché nasconde agli eletti il suo proposito, è per proteggerli oppure per svelare in seconda istanza il suo intento paideutico (*Sir.* 39.19; 42.19-20). Cristo occultò il suo pensiero a Filippo, per offrire da un lato un esempio della debolezza del discepolo e dall'altro per attuare il segno futuro che aveva in mente di compiere: la moltiplicazione dei pani. Il suo atteggiamento rientra sempre nell'ambito della prescienza divina: cfr. Rom. Mel. 24.14.2-3 dove Cristo ai discepoli, sprovvisti del cibo necessario per nutrire la folla, pronuncia: [...] ἐγὼ / τὰ πάντα πρὶν γενέσθαι / ἐπίστα[μαι] ὡς δυνάστης / τὰ κρύφια προγινώσκων. Che il Cristo nonniano non abbia un pensiero κρυπτός è puntualizzato a Σ 97ss., dove Egli afferma di aver sempre professato la verità e di non aver mai nascosto niente: 97 ἀμφοδίην ὀάριζον [...], 100 οὐδὲν ὑποκρυφίῳ λαλέων λήστορι μύθῳ (spunto forse in polemica con le iniziazioni orfico-neoplatoniche e l'elitarismo salvifico degli Gnostici; vd. Livrea *ad locum*, pp. 157 e 159).

- **μενοινήν.** Significativo è il contrasto ricreato in questi due versi tra la debolezza del pensiero umano e l'onniscienza divina: ἔην δ' ἔκρυπτε μενοινήν / καὶ νόον ἀγνώσσοντος ἐπειρήτιζε Φιλίππου; lo stesso avviene a O 59-62 καὶ οὐ βροτή με μενοινή / ὑμεῖς ἐξελέγεσθε διακρίνων δὲ μαθητὰς / ὑμέας ἐκ πολέων νοερῆ φρενὶ πάντας ἐδέγμην / πιστοτέρους καὶ ἔθηκα συνήλυδας (cfr. Θ 30 εἰ δὲ με γινώσκοντες ἐπιστάσασθε μενοινήν). Il sostantivo, probabilmente creato sulla base del vb. omerico μενοινάω, è di età ellenistica: Ap. Rh. 3.397 (su cui vd. Campbell¹, pp. 338-339); Callim., *Hymn. Jov.* 90. La ripresa dell'alessandrinismo è ad opera di Greg. Naz., *Carm.* 1.2.2.483 (PG 37, 616.8); 1.2.9.91 (674.9). Nonno, che utilizza μενοινή sempre in clausola (*P.* 19x; *D.* 32x), lo ha

mutuato probabilmente proprio da Callim., *Hymn. Iov.* 90 ἐνέκλασσας δὲ μενοινήν (cfr. 42.201 κατεκλάσθη δὲ μενοινήν) e lo adopera nella *P.* in contesti fideistici e sempre con l'intento di indicare una disposizione mentale o spirituale: B 59 διχοστασίη δὲ μενοινής; Γ 96 οὐ μετέθηκε μενοινήν; E 181 μᾶλλον ἀκηλήτοισι πόθεν δέξοισθε μενοινάϊς; Θ 68 εὐαγγέεσσιν ... μενοινάϊς; K 95 οὐ πείθεσθε μενοινάϊς; N 65-66 φιλοστόργω δὲ μενοινή / εἰ πόδας ὑμείων καθαρῶ φαίδρυνα λοέτρῳ; Ξ 42 οὐπω... ἐπιστώσασθε μενοινή; P 24 ἀσυλήτοισιν... μενοινάϊς. Nelle *D.* si può citare 7.69-70 ἐπασσυτέρησι δὲ βουλαῖς / ἐγκεφάλου γονόντος ἐδινεύοντο μενοινάϊ, in merito ai pensieri di Zeus. Nella poesia tardoantica viene ampiamente utilizzato: (Agath.) *A.P.* 11.350.3 = 12.3 Viansino; (Christod.) *A.P.* 2.50, 172, 203, 311, 349. Per altre attestazioni vd. Livrea¹, pp. 237-238; Agosti, p. 547.

16

- **ἀγνώσσοτος... Φιλίππου.** Il verbo, formazione recente dall'omerico ἀγνώσασκε (*Od.* 23.95), figura a partire da Simm., *fr.* 1.13 Powell e viene riesumato dalla poesia tardoantica (vd. Livrea *ad Σ* 60, p. 188). Nella *P.* connota colui che non è illuminato dalla grazia divina e non sa riconoscere la πρόνοια. L'ἀγνώσσια caratterizza l'episodio della Samaritana (Δ 79, 122, 128), la gentaglia che non conosce la Legge (H 182), la risposta di Gesù ai Giudei (I 68), i discepoli che non capiscono le parole di Gesù in merito alla resurrezione di Lazzaro (Λ 42), colui che cammina nella notte e non conosce la strada (M 144), lo stesso Pilato (Σ 160). Appropriata appare questa aggiunta rispetto alla *Vorlage* in rapporto a Filippo, perché il discepolo, prima seguace del Battista, entrato poi a far parte della cerchia di quanti seguono Cristo, ha come prerogativa l'incapacità di percepire immediatamente la grandezza della potenza divina, come sottolineano tutti i commentatori antichi del vangelo giovanneo, che rievocano anche *Jo.* 14.8. Così Cyr. Al. 445B: οὐκοῦν ζητητικὸς μὲν ὁ Φίλιππος καὶ φιλομαθής, ὄξυς δὲ οὐ λίαν εἰς τὸ δύνασθαι συνιέναι θερμῶς τὰ θεοπρεπέστερα. Τοῦτο δ' ἂν μάθοις, ἐκεῖνο κατὰ σαυτὸν ἀναλογισάμενος, ὅτι χρόνους ἀκολουθήσας τῷ Σωτῆρι μακροῦς, καὶ ποικίλως τὰ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ συλλέγων μαθήματα, καὶ πλουσιωτάτην διὰ τε πραγμάτων καὶ λόγων ἐρανιζόμενος ἑαυτῷ [*al. ἐπ' αὐτῷ*] τὴν κατάληψιν, ὡς οὐδὲν οὐπω μαθὼν, ἐν τελευταίοις τῆς οἰκονομίας καιροῖς λέγει πρὸς τὸν Ἰησοῦν: «Κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν Πατέρα, καὶ ἄρκει ἡμῖν» (*Jo.* 14.8). Ἄλλ' ὡς ἀκακοήθως εἰπὼν εἶ μάλα μετεπαιδεύετο. «Τοσοῦτῳ γὰρ χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμι, καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε;» φησὶν ὁ Χριστός. Ὡς οὖν παχυτέρῳ πρὸς νόησιν, καὶ βραδύτερόν πως ἤπερ ἔχρην πρὸς τὴν τῶν θειοτέρων ἰόντι κατάληψιν προτείνει τὴν πεῦσιν, γυμνάζων εἰς πίστιν τὸν μαθητὴν e la stessa interpretazione esegetica è proposta anche da *Jo.* Chrys. 240 Ἥ δει τῶν μαθητῶν τοὺς μάλιστα πλείονος δεομένους διδασκαλίας. Οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ μετὰ ταῦτα λέγων· Ἐδείξον ἡμῖν τὸν Πατέρα, καὶ ἄρκει ἡμῖν» (*Jo.* 14.8). Διὰ τοῦτο ἄνωθεν αὐτὸν ἐρῆύθμιζεν. Εἰ μὲν γὰρ ἀπλῶς τὸ σημεῖον ἐγένετο, οὐκ ἂν τοσοῦτον ἐφάνη τὸ θαῦμα· νῦν δὲ πρότερον αὐτὸν ἀναγκάζει ὁμολογήσαι τὴν οἶσαν σπάνιν, ἵνα γνοῦς ἐν τίσιν ἦν, ἀκριβέστερον οὕτω μάθη τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι θαύματος τοῦ μέγεθος, nonché Agostino, *Tract. in Io.* 24.3 *cui ergo bono tentabat, nisi quia ignorantiam discipuli demonstrabat?*; Theod. Her., *fr.* 25 Reuss, p. 71. Nonno, dunque, non si esime dal far riferimento alla lentezza spirituale di Filippo nel credere alla divinità di Cristo; viene evidenziata fra l'altro anche nel passo menzionato da Cirillo e Crisostomo, *Jo.* 14.8. All'insistenza di Filippo, che chiede a Cristo di mostrare il padre (Ξ 29-30 ὦ ἄνα, σὸν γενετήρα τεοῖς ἀνάφαινε μαθηταῖς / δείκνυε σὸν γενετήρα καὶ ἄρκιον ἄμμι γενέσθω), dove l'anafora σὸν γενετήρα sottolinea la crucialità del momento e la mancata comprensione del discepolo (per l'anafora drammatica nella *P.* cfr. *Introduzione*, cap. I.6 e *Introduzione*, cap. II), fa da contraltare la risposta di Cristo, che gli rimprovera come, nonostante il tempo trascorso assieme, non abbia ancora compreso la sua natura divina, ossia che il Padre e il Figlio sono un'unica persona: Ξ 33-34 τηλικόν εἰμί, Φίλιππε, πολλὸν χρόνον ἐνθάδε μίμων/ σύννομος ὑμείων, καὶ ἐμὴν οὐκ εἶδες ὀπωπῆν (vd. Livrea *ad* 193

locum, p. 127). Vizio supremo nel rapporto con la divinità (C.H. 11.21 ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον), il tema dell'ἀγνοσία sotto un altro profilo occupa un posto privilegiato nelle *D.* nella scena dell'uccisione di Penteo. Cadmo dice ad Agave di aver tenuto il figlio tra le mani e di averlo ucciso senza riconoscerlo: ὄν κτάνες ἀγνώσσοι, πόθεν σέο παῖδα καλέσω (*D.* 46.252), diversamente da Euripide (*Bac.* 1116) dove il messaggero racconta che Penteo si è rivolto a sua madre νιν γνωρίσσα μὴ κτάνοι. Ugualmente gioca un ruolo importante nell'episodio di Icario, dove i contadini, che non l'hanno riconosciuto perché annessi dal vino, lo uccidono e soltanto dopo aver ripreso coscienza lo seppelliscono: 47.141-142 ἐγρόμενοι δέ, / ὄν κτάνον ἀγνώσσοιτες, ἀνέστενον; cfr. Fayant, p. 17 e sull'episodio di Icario cfr. D'Ippolito¹, pp. 153-154; Spanoudakis¹, pp. 35-92.

- **ἐπειρήτιζε.** Tutte le linee esegetiche notano l'importanza di πειράζω a questo punto della narrazione evangelica: cfr. Jo. Chrys. 240 οὕτω δὴ καὶ ὅταν λέγῃ ὅτι Ἐπειράσεν, οὐδὲν ἄλλο φησὶν, ἀλλ' ἢ ὅτι ἠπίστατο ἀκριβῶς. Κἂν ἕτερον δὲ ἔστιν εἰπεῖν, ὅτι δοκιμώτερον αὐτὸν εἰργάζετο, ὡς περ οὖν τὸν Ἀβραάμ τότε, οὕτω καὶ τοῦτον διὰ τῆς τοιαύτης ἐρωτήσεως ἐνάγων νῦν εἰς τὴν ἀκριβῆ τοῦ σημείου γνῶσιν; Theod. Her., *fr.* 25 Reuss, p. 71; Amm. Al., *fr.* 186 Reuss, p. 243 πειράζει καὶ ὁ θεὸς πρὸς πίστιν τὸν ἀκροατὴν ἐκκαλούμενον, ἵνα δῶ αὐτῷ μισθὸν ὑπὲρ τῆς πίστεως; Phot., *fr.* 41 Reuss, p. 377. La concezione teologica che soggiace al vb. giovanneo è che Cristo, attraverso il mettere alla prova, guida continuamente la storia e lo svolgimento di ogni evento, entrambi subordinati all'οἰκονομία da lui concepita; il πειρασμός è uno dei mezzi per attuare un cambiamento, nonché per svelare la presenza di un disegno salvifico. Probabilmente è in virtù della forte valenza teologica del concetto, che Nonno ha parafrasato il verbo attraverso una rara forma verbale, derivata sempre da πειράω; essa è attestata soltanto in Omero e, sebbene la sua origine sia oscura, sembra carica di espressività (vd. Chantraine, *s.v.*, II, p. 870; E.K. Borthwick, *KATAΛΗΨΙΣ – A neglected technical Term in Greek Music*, in «CQ» 9, 1959, p. 27, nt. 3). Col significato di *mettere alla prova* qualcuno o qualcosa compare nei poemi omerici: *Il.* 7.235 μὴ τί μεν ἦντε παιδὸς ἀφαυροῦ πειρήτιζε; 12.47; 15.615; *Od.* 14.459; 15.304; 16.313; 21.124, 149; 22.237-238 ἀλλ' ἔτ' ἄρα σθένεός τε καὶ ἀλκῆς πειρήτιζεν / ἡμὲν Ὀδυσσῆος ἠδ' υἱοῦ κυδαλίμοιο; 24.221, mentre nell'*Hhom.* *Hermes* 53, 419, 501 è detto del saggiare le corde della lira col plectro. Costruito con il genitivo (*Od.* 24.221 ἄσσον ἔεν πολυκάρπου ἀλωῆς πειρητίζων; *Il.* 15.615), nella *P.* regge l'accusativo, oltre che in questo passo, anche nell'unico altro caso in cui figura: Δ 76 Ἰησοῦς πολυάνδρον ἐπειρήτιζε γυναῖκα (Cristo saggia la fede della Samaritana). L'adozione in entrambi i contesti di πειρητίζω, con l'intento di svelare il valore paideutico della tentazione all'uomo da parte di Gesù, dimostra la comprensione della portata teologica del verbo da parte del Panopolitano. E' un saggiare, in vista del raggiungimento e dell'acquisizione della fede: cfr. Theod. Mops., p. 93.24-26 Vosté: *postea autem videret miraculum patratum, edoctus fuit exinde totum Deo semper committendum, nec umquam propter penuriam animo deficiendum esse.*

17

- **αὐτὸς γὰρ δεδάηκε.** Cfr. [Apolin.], *Met. Pss.* 101.11 δεδάηκε τελέσσαι (già Goleg¹, p. 112). Costante è nella tradizione esegetica l'insistenza sul fatto che Gesù *sa* già ciò che sta per compiere e per questo mette alla prova Filippo: cfr. Cyr. Al. 445D; Jo. Chrys. 240, 249; Aug., *Tract. in Io.* 24.3 *nam interrogamus aliquando quod nescimus, audire volentes ut discamus; aliquando interrogamus quod scimus, audire volentes ut discamus; aliquando interrogamus quod scimus, scire volentes utrum et ille sciat quem interrogamus; utrumque hoc noverat Dominus; et quod interrogabat sciebat, quid enim esset facturus ipse noverat, et hoc nescire Philippum sciebat similiter.* Del resto, a più riprese l'evangelista si compiace di affermare che il Verbo incarnato sa tutto: *Jo.* 1.48; 4.16-19; 11.11-14 (E. Aune, *La profezia nel primo*

Cristianesimo e il mondo mediterraneo antico, tr. it., Brescia 1966, pp. 289-290); il ruolo della prescienza divina è stata conservato e recepito anche dal parafraste; su questo aspetto cfr. *infra*, v. 58.

- **τόπερ καὶ ἔμελλε τελέσσαι**. Tutti gli editori prima di Scheindler presentano l'ametrico τόπερ ἔμελλε della *vulgata*. Contro la congettura di Wernicke, τόπερ καὶ ἔμελλε, volta a sanare il passo, si oppose Hermann, p. 996 che, sulla base della reminiscenza omerica di *Od.* 14.466 καὶ τι ἔπος προέηκεν, ὃ πέρ τ' ἄρρητον ἄμεινον, propose di correggere in τόπερ τ' ἔμελλε τελέσσαι. Il ms. L ha poi restituito la corretta *lectio*, τόπερ καὶ ἔμελλε, che conferma quanto aveva congetturato Wernicke. Il vb. τελέω viene adottato dal Panopolitano molto spesso per la realizzazione di un miracolo: B 55-56 πρωτοφανὲς τόδε θαῦμα φιλακρήτω παρὰ παστῶ / Ἰησοῦς ἐτέλεσεν (vino delle nozze di Cana); Γ 11-13 οὐ δύναται γὰρ / θνητὸς ἀνὴρ τάδε πάντα πολύτροπα θαύματα τεύχειν, / ὅσσα σὺ θεσπεσίῳ τελέεις παιήονι μύθῳ (nell'episodio di Nicodemo); E 59 ὀππότε σάββατον ἦεν, ἐπίγειο ταῦτα τελέσσαι (guarigione del paralitico); M 149 τόσσα δὲ οἱ τελέσαντι πολύτροπα φάρμακα νούσων; Y 136-137 ἄλλα δὲ θαύματα πολλὰ.../... ἐτέλεσε (Gesù). Il fare di Gesù, tuttavia, non si arresta al semplice prodigio, perché include ciò di cui il miracolo è segno: per donare la vita alla moltitudine, non offrirà unicamente i pani miracolosi, ma la sua stessa persona attraverso la morte. I miracoli sono soltanto il punto iniziale che conduce a quel grande compimento finale, rappresentato dalla morte redentrice del Figlio di Dio; allora parafrasa Nonno τετέλεστο, πανυστατίῳ φάτο μύθῳ / καὶ κεφαλὴν ἔκλινε (T 159-160). Da ricordare che il vb. τελέω è spesso impiegato nella preghiera per un felice esito: *H. Orph.* 25.11 (= 57.12) τέλος ἐσθλὸν ἐπ' ἔργοις e come richiesta, sempre alla fine della preghiera, dopo una serie di invocazioni: cfr. Aesch., *Ag.* 973 Ζεῦ Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει.

18

- **ἀσχαλόων δὲ Φίλιππος**. Nella situazione di Filippo il verbo esprime lo sgomento che nasce da un lato alla vista della quantità di folla che accorre e dall'altro dalla consapevolezza della mancanza di mezzi materiali per sfamarla. La connotazione del discepolo mostra che Nonno è memore della tradizione esegetica: cfr. *Cyr. Al.* 448A Ἀδρανῶς ὁ Φίλιππος οὐκ ἐπὶ τὸ πάντα δύνασθαι καὶ λίαν εὐκόλως τὸν Ἰησοῦν ἀναβαίνει πάλιν; *Theod. Mops.*, p. 93.22-26 Vosté: *nam cum primum haesisset dubio et angustiis propter indigentiam* e p. 94.4 Vosté *postquam igitur unus in anxietate cecidit*, nonché *Rom. Mel.* 24.11.2 μεριμνῶντες δότε τροφήν / καὶ ἄρτους τοῖς πεινώσιν (qui però sono i discepoli preoccupati, ai quali Cristo si rivolge invitandoli a sfamare la folla: cfr. *Mt.* 14.16; *Mc.* 6.37; *Lc.* 9.13). Nonno adotta un vb. già utilizzato in Omero (*Il.* 22.412; 24.403; *Od.* 1.304; 19.534) e ampiamente sfruttato nella poesia successiva: *Ap. Rh.* 2.243, 489, 836, 888, 1114; 3.433, 448, 710; 4.108, 138, 1277, 1703; *Nic., Al.* 124; *A. Orph.* 696; *Lith. Orph.* 446; [*Opp.*], *Cyn.* 1.493; *Opp., Hal.* 1.576, 724; 2.344; 3.309; 4.231; 5.167, 195; *Greg. Naz., Carm.* 1.2.12.3 (PG 37, 754.1); 2.1.1.274 (990.11); 2.1.34.136 (1317.2); *Q.S.* 1.681, 707, 755; 2.174, 369; 3.55, 86, 138, 343, 459; 11.210, 416; 12.493; 14.424. Se nella *P.* è l'unica occorrenza, nelle *D.* è usato dal Panopolitano nella stessa sede e forma a 6.291; 16.246; 20.371; 25.303; 30.247 (afflizione di Iobacco); 34.86; 38.219, nonché in altre posizioni metriche: 4.65; 25.320; 32.160; 33.236; 36.413; 38.26; 41.407; 42.416; 48.797.

- **ἐμίγνυε θαύματι φωνήν**. Cfr. A 191 ἐπεμίγνυε θ. φ.; I 122 κεράσσατο θ. φ. (= *D.* 4.237 ἐκεράσσατο θ. φ.). Il verso sottolinea enfaticamente «das Wunderhafte eines Vorganges» (Golega, p. 86). La poesia tardoantica mostra spesso in clausola dei *patterns* costituiti da aggettivo + *verba dicendi* + φωνή, oppure *verba dicendi* + aggettivo + φωνή (vd. Miguélez Cavero, pp. 160-161 ed *infra*, commento v. 23).

19

- **λαὸν ἴσον ψαμάθοισι.** L'immagine della sabbia per esprimere un numero *incalcolabile* è già omerica: *Il.* 2.800-801 λήν γὰρ φύλλοισιν εὐκότες ἢ ψαμάθοισιν / ἔρχονται πεδίοιο μαχησόμενοι προτὶ ἄστυ (esercito acheo); 9.385 οὐδ' εἴ μοι τόσα δοίη ὅσα ψάμαθός τε κόνις τε (risposta di Achille all'ambasceria); cfr. inoltre Pind., *O.* 2.98ss. ἐπεὶ ψάμμος ἀριθμὸν περιπέφευγεν... τίς ἄν φράσαι δύναίτο; *P.* 9.46ss. (οἴσθα)... ὅσσα τε χθῶν ἠρινὰ φύλλ' ἀναπέμπει, χῶπόσαι / ἐν θαλάσῃσῃ καὶ ποθαμοῖς ψάμαθοι/ κύμασιν ῥιπαῖς τ' ἀνέμων κλονέονται; Aristoph., *Ach.* 3 ψαμμακοσιογάργα; Hdt. 1.47.3 οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης (sapere profetico della Pizia); Eur., *fr.* 308 (*PCG V*, p. 476) ἀριθμεῖν θεατὰς ψαμμακοσίους (per connotare una moltitudine immensa, simile alla sabbia); Athen., *Deipn.* 6.230C; 15.671A. Nel poemetto composto in occasione della lettura emanata per il ricollocamento dei legni della Croce, Giorgio di Pisidia scrive che all'annuncio dell'avvenuto recupero della Croce, la folla accorse in massa per ascoltare le parole di Eraclio ὡς ψάμμος, ὡς ῥοῦς, ὡς ἄμετρα κύματα (v. 112). Mediante il paragone con i granelli di sabbia, Nonno inaugura nuovamente la risposta di Filippo con un accenno al gran numero di folla accorsa, *topos* della moltiplicazione dei pani (cfr. commento v. 11 e v. 96). Cfr. inoltre *I HC Quattuor milia (et quingenti) saturantur* 1168 λήν γὰρ φύλλοισιν εὐκότες ἢ ψαμάθοισιν; *II HC Quinque milia saturantur* 1095 ἦλθον ἔπειθ' ὅσα φύλλα καὶ ἄνθεα γίνεται ὄρης/ ἄνδρες τ' ἠδὲ γυναῖκες ἐπὶ χθόνα πολυβότειραν.

- **διηκοσίων τινὶ μέτρῳ.** Filippo, che non riesce a vedere al di là del suo orizzonte, rivela la propria impotenza; la quantità di denaro che ha calcolato e che, in verità, è al di fuori della loro portata, non è sufficiente per una folla così numerosa. Da notare la struttura polare del verso: in posizione iniziale il poeta ha collocato la quantità di folla sopraggiunta, mentre nel secondo emistichio la scarsità delle monete a disposizione. Per un'opposizione polare cfr. Γ 150-151 ἐμὲ δὲ βροτὸν ἐστὶν ἀνάγκη / ἥσσονα μέτρα φέρειν, ὅτι μείονός εἰμι γενέθλης.

20

- **ἄρτοι ... οὐκ ἄρκιοί εἰσι.** Secondo uno stilema tipico del genere parafrastico, Nonno ha ritardato il soggetto principale, ponendolo in *incipit* di verso, perché proprio il pane sarà al centro dell'intero episodio. Interessante rilevare il nesso allitterante ἄρτοι ... ἄρκιοί εἰσι: lo sforzo umano, seppure generoso, non avrebbe potuto dare un po' di pane a tutti; soltanto grazie all'intervento del Verbo incarnato, si riuscirà ad appagare i bisogni materiali della folla e a riempire anche dodici ceste con gli avanzi. Sull'abbreviamento nella norma del dittongo –οι di ἄρκιοι al 4° piede, cfr. *Introduzione*, cap. II.1.

- **δηναρίων.** Fanno da riscontro alla domanda di Cristo πόθεν πριάμεσθα. La soluzione tutta materiale e inefficace di Filippo è sottolineata attraverso la cesura pentemimere inerente a tale termine, nonché dalla successiva dieresi bucolica che isola ἄρκιοι. Cfr. Theod. Mops., p. 93.27 Vosté: *At Philippus modo humano quaestioni illi respondit*; Cyr. Al. 448A ἀλλὰ τὸ «Πόθεν ἀγοράσομεν» ἀκούσας πειραστικῶς παραχρῆμα συναρπάζεται, καὶ εἰς μόνην ὄρᾳ τὴν διὰ χρημάτων ὁδόν, οὐχ ἑτέρως ἀνυσθήσεσθαι τὴν τοῦ πράγματος ἐννοήσας φύσιν, εἰ μὴ θεσμῷ τῷ κοινῷ, καὶ τῷ παρὰ πᾶσι κατειθισμένῳ τοῦτο δὲ ἦν ἡ ἐκ δαπάνης φιλοτιμία. Notare anche l'unione di ἄρτοι con δηναρίων, che dà vita a una sorta di polarità, perché il pane, elemento povero, è chiaramente l'opposto dei denari, simbolo di ricchezza.

- **κορέσσαι.** Cfr. *Or. Sib.* 8.275-276 ἐκ δ' ἄρτων ἅμα πέντε καὶ ἰχθύος εἰναλίοιο / ἀνδρῶν χιλιάδας ἐν ἐρήμῳ πέντε κορέσσει. Il parafraste anticipa il particolare della sazietà, evidenziata più volte nel corso della narrazione (cfr. *infra*, v. 113).

- ὄφρα κε βαιὸν ἕκαστος ἔχη μέρος. L'osservazione non trova riscontro nei sinottici, ma solo in *Jo.* È interessante notare l'esplicita aggiunta nonniana di μέρος rispetto al dettato evangelico (cfr. *Jo.* 6.7 ἵνα ἕκαστος βραχὺ τι λάβῃ), perché si riveste intenzionalmente di una duplice sfumatura. Nell'ottica di Filippo si tratta di una parte materiale. Nell'accezione classica μερίς è la porzione di cibo: Theophr., *Ch.* 17.2; Plut., *Quaest. conv.* (1-9) 644B τὰ δημόσια δείπνα πρὸς μερίδα γίνεσθαι; Ages. 17.3; Epict., *Ench.* 36.1; *Gen.* 43.34 (episodio di Beniamino, fratello di Giuseppe). Tuttavia, se guardiamo all'uso di μέρος nella *P.*, è chiaro come il termine si riferisca a quella parte di eredità spirituale di cui i credenti potranno godere. Come spiega Greco *ad N* 39 (οὐποτέ σοι μετ' ἐμεῖο μέρος πεφυλαγμένον ἔσται, cfr. commento, p. 102), l'espressione μέρος ἔχειν, dal significato materiale di *aver parte*, è passata a quella di *eredità escatologica*, donata da Dio in futuro (*Deut.* 10.9; 12.12; *Num.* 18.20). Si veda anche *Jo.* 14.30 ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, così parafrasato da Nonno: Ξ 122 ἔρχεται οὐδέν ἔχων ἐν ἐμοὶ μέρος; l'avversario di Gesù non rientra tra coloro che godranno della sua eredità. Nel canto della moltiplicazione dei pani la resa del λάβῃ giovanneo con ἔχη μέρος fa sì che l'espressione possa essere accostata a questi due passi ed indicare anch'essa una porzione di eredità accordata da Cristo ai presenti. Nell'esegesi origeniana, spesso sinottica, l'Alessandrino ricorda che Gesù dopo la resurrezione prese un pezzetto di pesce arrostito dai discepoli e ricevette quell'insegnamento teologico sul Padre che essi solo parzialmente potevano annunciare; durante la moltiplicazione avendo ricevuto da Gesù il pane, dovevano adesso indagare il senso superiore a cui esso alludeva: l'eucarestia: Or., *Cm. in Mt.* 14.15 (-21), tom. 11.2 (GCS 40, *Origenes Werke X*, p. 36.3ss.) διὸ καὶ αὐτὸς "ἔφαγεν ἰχθύος ὀπτοῦ" (*Lc.* 24.42) ἀναστὰς μέρος λαβὼν ἀπὸ τῶν μαθητῶν, καὶ ἀποδεξάμενος ἦν ἐδύναντο ἐκ μέρους ἀπαγγεῖλαι αὐτῷ περὶ τοῦ πατρὸς θεολογίαν. Ἡμεῖς μὲν οὖν οὕτως τῷ περὶ τῶν πέντε ἄρτων καὶ δύο ἰχθύων ἐπιβαλεῖν δεδυνήμεθα λόγῳ· εἰκὸς δὲ ὅτι οἱ μᾶλλον ἡμῶν συναγαγεῖν δυνάμενοι τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας παρ' ἑαυτοῖς πλείονα καὶ κρείττονα δύναιτ' ἂν ἀποδοῦναι περὶ τούτων νοῦν (vd. M.G. Danieli, Origene, *Commento al vangelo di Matteo*, Roma 1998, I, p. 177, nt. 12). Nella *P.* Filippo allora non percepisce che quella parte di pane è in realtà manifestazione di un tutto più grande: il *corpus Christi*. Nella Chiesa greca orientale la *particula* è contrassegnata dal termine μερίς; cfr. *Lit. Jac.* ὅταν διδῶ μερίδα ἀπλὴν εἰς ἕκαστον κρατῆρα λέγει· Μερὶς ἀγία Χριστοῦ πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας (Brightman, p. 62); Bas., *Ep. Class.* 2.93 (PG 32, 485A-B) ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ὁ ἱερεὺς ἐπιδίδωσι τὴν μερίδα καὶ κατέχει αὐτὴν ὁ ὑποδεχόμενος μετ' ἐξουσίας ἀπάσης καὶ οὕτω προσάγει τῷ στόματι τῇ ἰδίᾳ χειρί. Ταυτὸν τοίνυν ἐστὶ τῇ δυνάμει εἴτε μίαν μερίδα δέξεται τις παρὰ τοῦ ἱερέως, εἴτε πολλὰς μερίδας ὁμοῦ; Greg. Nyss., *Ep. can.* I (ed. E. Mühlenberg, *Opera dogm. min.*, vol. III, pars V, p. 4 = PG 45, 225C) ἐν δὲ τῇ ὥρᾳ τῆς ἐξόδου αὐτοῦ τότε τῆς τοῦ ἀγιάσματος μερίδος ἀξιωθήσεται; Evagr., *H.E.* 4.36 (ed. A. Hübner, p. 526 = PG 86.2, 2769A) ἔθος παλαιὸν βούλεται ἀνὰ τὴν βασιλεύουσάν, ὅτ' ἂν πολὺ τι χρῆμα τῶν ἀγίων μερίδων τοῦ ἀχράντου σώματος Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, ἐναπομείνοι, παῖδας ἀφθόρους μεταπέμπτους γίνεσθαι παρὰ τῶν ἐς χαμαιδιδασκάλου φοιτῶντων καὶ ταῦτα κατεσθίειν; Jo. Mosch., *Prat. cap.* 30 (PG 87.3, 2877C) λαβοῦσαν τὴν ἀγίαν μερίδα καὶ κοινωνοῦσαν; Ps-Sophr. H., *Liturg.* 9 (PG 87.3, 3989B) προσκομίζεται ἢ προσφορὰ διὰ τὸ κοινωνεῖν τὸν λαὸν ἕκαστον μερίδα· εἰ δὲ πληθύνει ὁ ὄχλος, χρῆ μελίζειν τὰς μερίδας. Per altre attestazioni e spiegazioni in merito si rinvia a E. Peterson, *MEPIS Hostienpartikel und Opferanteil*, in E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rom-Freiburg-Wien 1959, pp. 97-106. Anche se uno riceve una parte del corpo di Cristo, in realtà riceve la sua totalità (cfr. commento v. 28). Da notare il mantenimento della proposizione finale, attraverso la classica congiunzione ὄφρα κε: *e.g.* *Il.* 2.440; 6.258; 10.444 (in *incipit*); 12.26; 19.190; 24.431 (in *incipit*); *Od.* 2.124 (in *incipit*); 2.204; 3.359; 4.588; *Ap. Rh.* 1.851 e 985; Nic., *Al.* 196; Opp., *Hal.* 1.342; *H. Orph.* (utilizzato

sempre e soltanto in *incipit*) 73; 98; 603; 617; 641; 655; 790; 852; 1371; *Lith. Orph.* 332; 649 e assai frequente anche nelle *D.*: e.g. (in *incipit*) 2.594; 17.47; 26.383; 48.743.

- **εἷς δέ τις αὐτῶν.** Cfr. *Il.* 1.144 εἷς δέ τις ἀρχὸς ἀνὴρ; *Musae.* 64 εἷς δέ τις Ἥροδος; *Syn., Orat. Reg.* 17 (38.14 Terzaghi); *De prov.* 1.3 (70.17 Terzaghi); nelle *D.* cfr. 37.361. Assai frequente è nella narrazione in prosa: *Plat., Apol.* 25B; *Phdr.* 237B; *Plut., Lyc.* 11.1; *Pirrh.* 13.6; *De comm. not. ad. Stoicos* 1078D; *Hdt.* 6.91.2; 8.26.1. L'introduzione del personaggio di Andrea è pressoché identica a quella fatta in A 149-151: Ἀνδρείας, μερόπων ἀλιεὺς μετὰ πόντιον ἄγρην, / ἰχθυβόλου Σίμωνος ἀδελφεός, εἷς δέ τις αὐτῶν, / οὗς θεὸς ἐξείνισεν.

22

- **ἀγχιθέων ἐτάρων.** L'aggettivo in Omero designa i Feaci (*Od.* 5.35 = 19.279 οἱ ἀγχιθεοὶ γεγάασιν) e nell'*Hhom. Ven.* 200 gli Eneadi. Tranne che in Δ 144 ἀγχιθέου στόμα πηγῆς dove questo termine raro sembra assumere, oltre alla valenza locale, anche il valore di θεῖον in riferimento all'acqua viva, ricorre più volte nella *P.* (cfr. A 147; B 68; Z 92; N 52; Y 120) dove «zum häufigen Attribut der Jünger geworden ist» (Keydell¹, p. 248). Come nota giustamente Livrea¹ ad B 68, pp. 247-248 inerisce all'epiteto il concetto di ὁμοίωσις θεῶ che trova già in Platone (*Theaet.* 176B; *Resp.* 613B) e nella spiritualità tardoantica quell'ideale di perfezione, assimilato in seguito dai cristiani, per i quali Cristo diviene il modello da imitare, attraverso la pratica della virtù. Oltre alle affermazioni neotestamentarie, l'idea che gli uomini debbano imitare Dio è sostenuta per esempio da Filone (*Leg. All.* 1.48; *Virt.* 168); *Diogn.* 10.4 (μὴ θαυμάσης, εἰ δύναται μιμητὴς ἄνθρωπος γενέσθαι θεοῦ· δύναται θέλοντος αὐτοῦ) e soprattutto diviene un elemento fondamentale in Clemente Alessandrino, per coloro che egli indica come ἐξομοιούμενοι τῷ κυρίῳ κατὰ τὸ δυνατόν (*Str.* 2.18.80.5): sebbene sia qualcosa di difficile e faticoso, costituisce la meta della vita gnostica, il più alto grado dell'ascesi. Cfr. H. Merki, *Ὁμοίωσις θεῶ von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952.

- **εὐάγγελον... φωνήν.** Andrea avrebbe rivelato la presenza dei cinque pani e dei due pesci, perché non sembrasse nascondere, ciò che aveva trovato: cfr. *Amm. Al., fr.* 187 Reuss, p. 244 ἵνα μὴ δόξωσιν, ὅτι διὰ οἰκείαν χρεῖαν ὁ Ἀνδρέας ἀποκρύπτει, ταῦτα εἶπεν, ὅτι ἔτι παιδάριον ἔχει πέντε ἄρτους κριθῆς καὶ δύο ἰχθύας. Ἴνα μὴ δόξη διὰ τινὰ οἰκείαν χρεῖαν ἀποκρύπτει ἃ εἶχεν εἶπεν τοῦτο; *Theod. Mops., p.* 93.38-94.3 Vosté: *Haec autem dixit Andreas, ne videretur in proprium usum celare, quod habebatur; nam tantae multitudini quasi nihil esse hos quinque panes, et vere dixit nec aliter res se habebat.* Preferiamo invece intendere che per Nonno la εὐάγγελος φωνή di Andrea non si limiti soltanto alla buona notizia, tutta materiale, dell'aver trovato dei pani, ma proclami anche un messaggio salvifico. Questo *unicum* nella produzione nonniana (εὐάγγελος) preannuncerebbe la supremazia del tesoro evangelico. Nell'interpretazione allegorica, infatti, i cinque pani simboleggiano il Pentateuco, mentre i due pesci il NT (*Cyr. Al.* 456D; *Amm. Al., fr.* 191 Reuss, p. 245; *Aug., Tract. in Io.* 24.5). L'AT e il NT devono essere visti in un rapporto di συμφωνία, dove la supremazia del dato evangelico si innesta sulla parola veterotestamentaria, perché le realtà celesti, iscritte come immagini già nell'AT, necessitano di essere svelate e portate a compimento dalla nuova realtà evangelica; si tratta di un unico rotolo, dove tutto ciò che è stato rivelato in precedenza si schiude grazie al NT: *Or., Cm. in Mt.* 18.19 (-20), tom. 14.4 (GCS 40, *Origenes Werke X*, p. 280.23ss.) χαρίεν δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας ἀσκῆσαι <καὶ> νοῆσαι καὶ παραστήσαι τῶν δύο διαθηκῶν, τῆς τε πρὸ τῆς σωματικῆς τοῦ σωτήρος ἐπιδημίας καὶ τῆς καινῆς· ἐν οἷς γὰρ συμφωνοῦσιν αἱ δύο διαθήκαι, ὡς μηδὲν εἶναι διάφωνον ἐν αὐταῖς τῆς ἐτέρας πρὸς τὴν ἑτέραν, ἐν τούτοις εὐρεθεῖεν ἂν εὐχαὶ ὡς περὶ παντὸς πράγματος οὐδ' ἂν αἰτήσωνται, γενέσθαι αὐτοῖς παρὰ τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρός. È importante ricordare che insieme al messaggio viene offerta concretamente anche la salvezza, in esso annunciato, perché accogliere la parola evangelica vuol dire diventare partecipi, non soltanto di una buona notizia, ma ricevere anche la salvezza:

Cristo «realtà annunciata dalla Scrittura» (AT e NT) diventa la «realtà che si manifesta nella liturgia», da Logos-cibo si trasforma in nutrimento sostanziale; il pane, simbolo della vita di Gesù e della sua morte, costituisce il grande messaggio: Or., *Cm. in Mt.* 13.51 (-52), tom. 10.15 (GCS 40, *Origenes Werke X*, p. 20.4ss.). Ἐσθίομεν γὰρ ἐν εὐλογίᾳ τὰ παλαιά, τοὺς προφητικοὺς λόγους, καὶ τούτων τῶν παλαιῶν τὰ παλαιά, τοὺς νομικοὺς, καὶ ἔλθόντων τῶν νέων καὶ εὐαγγελικῶν βιοῦντες κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τὰ παλαιά τοῦ γράμματος ἐκ προσώπου νέων ἐκφέρομεν, καὶ τίθησι τὴν ἑαυτοῦ σκηνὴν ἐν ἡμῖν πληρῶν ἦν εἶπεν ἐπαγγελίαν «ἐνοικήσω καὶ ἐμπεριπατήσω ἐν αὐτοῖς» (2 *Cor.* 6.16). Andrea, proclamando la presenza dei cinque pani, simbolo del corpo di Cristo, di fatto offre a Gesù attraverso il suo messaggio la possibilità di concedere la σωτηρία a tutti i convenuti e dar luogo al mistero eucaristico.

- **ἴαχε φωνήν.** Cfr. *D.* 47.212 δυσάγγελον ἴ. φ., mentre per il nesso ἴ. φ., chiusa molto frequente nella *P.*, cfr. A 83; B 30, 84; Δ 80; I 137; Λ 121, 139, 201; Σ 66; Φ 83 e anche nelle *D.*: 2.208; 3.102, 325; 6.318; 7.71, 285; 10.128; 11.355; 14.273; 15.315; 16.230; 20.265, 309; 21.215; 26.119; 27.166; 31.135, 211; 33.350, 342; 37.712; 40.36; 43.421; 45.245; 46.321; 47.212; 48.350 (vd. Fajen, III, pp. 1107-1108 e commento v. 22). Alla stessa stregua di ἀνίαχω e ἰαχέω, Nonno utilizza il vb. e i suoi affini senza che nel testo giovanneo venga conferita una particolare sfumatura alle parole: rende λέγει di *Jo.* 1.36; 4.49; 6.8; 9.12; 11.39; 14.5-6; 19.4; 20.16; 21.5; εἶπεν di 2.16; 4.17; ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν a 9.15; 11.4, 34, 41, 49; 17.1. Solo in tre casi (H 104 ~ *Jo.* 7.28; H 142 ~ *Jo.* 7.37; M 176 ~ *Jo.* 12.44) ἰαχέω riproduce ἔκραξεν, ἔκραξεν λέγων, ἔκραξεν καὶ εἶπεν. E' possibile che ἰάχω avesse perduto in epoca tardoantica il significato originario di *gridare* e fosse diventato, piuttosto, un sinonimo di λέγω. Per ulteriori informazioni cfr. De Stefani *ad A* 71, p. 157. Costruito spesso con un dativo di persona o di cosa, vi segue un acc. φωνήν, αὐδήν, ἔπος (A 94; Λ 121, 139) il più delle volte accompagnato da una qualificazione (A 83; Δ 80; I 137; H 10; Φ 83; *D.* 1.92; 2.208); è ammessa anche la costruzione col dativo: A 135; Θ 82; Σ 27, 41. Sull'uso assoluto cfr. commento v. 53. Proprio attraverso i verbi di dire Nonno sfoggia la sua ποικιλία (un esempio di ποικιλία rappresenta il passo di *D.* 1.16-33); il poeta alterna spesso ἀνήρυγε con ἔειπε, ἔννεπε ed ἐπεφθέγγαντο (per altre attestazioni vd. Livrea¹ *ad B* 84, p. 269). Cfr. Musae. 267 φιλήνορας ἴαχε μύθους; Triph. 264 δολοπλόκον ἴαχε μῦθον.

23

- **βασιλῆι.** A differenza del vangelo giovanneo che attraverso un costante uso del nome Ἰησοῦς ne sottolinea la centralità all'interno della narrazione Nonno soltanto adesso fa un riferimento "implicito" a Gesù. Forse, proprio in questo modo, ha voluto far risaltare l'azione divina; il nome Ἰησοῦς comparirà infatti al v. 29, allorché avrà inizio la pericope relativa all'*actio* della moltiplicazione dei pani (vd. commento *ad locum*).

- **χέων φερέδειπνον ἰωήν.** A differenza di Omero, che adopera una sola volta χέω in riferimento alle parole (*Od.* 19.521), Nonno lo impiega frequentemente: cfr. N. Hopkinson, *Nonnus and Homer*, in Hopkinson², p. 36, nt. 52. Χέω rientra tra quelle *Umschreibungen* dei verbi di dire soggetti a variazioni, raccolti da Ludwig¹, pp. 57-58, e costituiti da aggettivo più sostantivo: cfr. E 17 χέων οἰκτίρμονα φωνήν e 62 χέων ὑσαύχενα φωνήν (vd. Agosti, pp. 321-324; 417-418); H 142 χέων πανθηλέα φωνήν, 183 χ. νεμεσήμονα φωνήν; Θ 1 χ. λαοσσόον αὐδήν; K 144 χ. πειθήμονα βουλήν; M 4, 77 χ. ψυχοστόλον ἠχώ, 41 χ. φυσίζοον ἠχώ, 152 χ. πρωτόθορον ὀμφήν; N 36 χ. ἠδεῖαν ἀπειλήν; Y 70 χ. ἀρίδηλον ἰωήν (vd. Accorinti, p. 183). Per l'accezione metaforica dello scorrere e del riversarsi della voce, assieme a quella dei fiumi di parole vd. *infra*, vv. 195 e 217.

- **φερέδειπνον.** Nonno converte in aggettivo quello che in Aristofane, *Ve.* 401, è un nome proprio, spinto probabilmente dal desiderio di qualificare il messaggio di Andrea che di fatto, richiamando l'attenzione sulla presenza di cinque pani e due pesci, scioglierà dall'*impasse*,

procurando effettivamente quel cibo mediante il quale Cristo opererà il miracolo. L'epiteto può, in verità, essere rapportato anche alla minuzia esegetica, con cui è imbastita l'elegante trama della parafrasi: l'iconografia, cfr. *Introduzione*, cap. I.6. Per altri composti nonniani con φέρω vd. φερέβοτρως (*D.* 19.55), φεραυγής (*D.* 12.161; 21.313; 23.93; 24.305; 28.174; 31.141; 33.124, 373; 38.81, 92, 181; 42.420; 48.330; *M* 146), φερέζωος (*D.* 12.6; *E* 99; *Π* 106), φερέσταχυς (*D.* 13.192; 19.86; 27.338; 42.330) e un nome proprio Φερέσπονδος, il messaggero figlio di Hermes (*D.* 14.112; 18.313).

24

- **ὕγροπόρου.** E' formato dal vb. πείρω e da ὑγρός, aggettivo già appellativo del mare: *Pind.*, *O.* 7.69, *P.* 4.40; *Aesch.*, *Suppl.* 259. Per gli ὑγρά κέλευθα del mare cfr. *infra*, v. 76. Il composto figura in *H. Orph.* 51.2 (Ninfe) ὑγροπόροις γαίης ὑπὸ κεύθεσιν οἰκί' ἔχουσαι (vd. Ricciardelli, p. 429); *Oppr.*, *Hal.* 2.30; 2.196-197 ὡς ἄρα καὶ πλωτῆρσιν ἐν ὑγροπόροισιν ἔασι / τοῖ μὲν κερδαλέοι, τοῖ δ' ἄφρονες; [*Oppr.*], *Cyn.* 2.566-567 ἤδη καὶ διεροῖσιν ἐν ὑγροπόροιο θαλάσσης / βένθεσιν αὐτόρρεκτα φύει καὶ ἀμήτορα φύλα; *Eus.*, *P.E.* 4.9.2 ἡέρος ὑγροπόροιο all'interno di un responso oracolare; *Jo. Gaz.*, *Ekphr.* 1.289 ὑγροπόρου λοφιῆς. Se nella *P.* è attestata questa sola occorrenza, nelle *D.* è molto frequente (vd. Peek, s.v. e Fajen, V, p. 2328). Nell'*H. Orph.* 82.1 compare ὑγροπόρευτος in riferimento a un palpito: λαιψηρὸν πήδημα δι' ἡέρος ὑγροπόρευτον.

- **Σίμωνος ἀδελφεὸς ἰχθυβολῆς.** Cfr. *A* 150 ἰχθυβόλου Σίμωνος ἀδελφεός. Come ricorda De Stefani *ad A* 150, p. 204, in base agli elementi costitutivi dell'aggettivo, il significato originario del composto doveva essere quello di «fiociniere», ma già a partire dall'età ellenistica è utilizzato nella sua accezione più generica di «pescatore». Se in *Aesch.*, *Th.* 133ss. è ancora aggettivo ἰχθυβόλω... μαχανῶ (tridente di Posidone), nella letteratura alessandrina figura, in concorrenza con ἰχθυβολεύς, col valore di sostantivo: cfr. *Callim.*, *Hymn. Del.* 15; *Nic.*, *Th.* 793; (*Leon.*) *A.P.* 7.504.2 = *HE* 2372 e 7.295.10 = *HE* 2083 (su cui vd. Gow-Page *ad locum*, p. 330). L'oscillazione che si registra tra ἰχθυβολεύς e ἰχθύβολος è mantenuta anche nella *P.*: *A* 150 ἰχθυβόλου Σίμωνος ἀδελφεός ~ *Z* 24 Σίμωνος ἀδελφεὸς ἰχθυβολῆς; *Φ* 24 ὑγροβίους δ' ἐρέεινεν ἐθήμονας ἰχθυβολῆας ~ *Φ* 28 ἰχθυβόλω χαλάσαντες ἐκηβόλα δίκτυα πόντω. Per altre attestazioni si rinvia a De Stefani, p. 204, mentre su *i.* cfr. *Preller*, p. 143 e *James*, p. 118. Nella *P.* figura una spiccata predilezione per l'appellativo Σίμων invece di Πέτρος (37x vs 32) e il motivo di tale fenomeno è spiegato da *Preller*, p. 24: se il nome Πέτρος nell'antichità classica è assai raro, Σίμων è invece ben attestato: *Aristoph.*, *Nub.* 351; *Xen.*, *Eq.* 1.1; *Eubul.*, *fr.* 57.6, *PCG* V 222 = 57 (b) *Hunt.* L'assenza nel poema dell'appellativo Σίμων Πέτρος è spiegata in maniera convincente da *Preller*, p. 25: 1. per ragioni prosodiche, cioè per il divieto della successione continua di due spondei; 2. la prassi greca di non giustapporre due prenomi, «nisi adjecto: ὁ καί». La specificazione giovannea (*Jo.* 6.8. Ἄνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου) mette in risalto il ruolo di primo piano che l'apostolo ricopriva nella chiesa delle origini, posizione di prestigio evidenziata dal quarto evangelista in varie altre occasioni: è l'unico discepolo a cui Gesù assegna un nuovo nome (*Jo.* 1.42); a Pietro darà l'ordine di pascere i suoi agnelli e le sue pecore (*Jo.* 21.15ss.). Nonno riconosce la superiorità dell'Apostolo: cfr. *A* 165-167 il nuovo nome è superiore a quello dato e preannuncia il primato che Cristo gli concederà: ἐπωνυμίην δὲ καλύψει / πρεσβυτέρην Σίμωνος ὑπέρτερον οὖνομα Πέτρου, / πίστιος ἀρραγέος σημήιον; *N* 27 πρεσβυτέρῳ Σίμωνι παρίστατο (episodio della lavanda dei piedi; cfr. commento di *Greco*, pp. 92-93, che sottolinea come si possa celare un richiamo alle responsabilità pastorali di Pietro); *Φ* 89 βόσκει μοι ἔμφρονας ἄρνας ἀσιγήτους σέο ῥάβδῳ (esplicito richiamo al pastorale).

- **ἀδελφεός.** Nella *P.* è presente soltanto nella forma omerica cfr. *Preller*, pp. 139ss.

- **κοῦρος**. Giovanni fornisce ulteriori dettagli rispetto ai sinottici: il ragazzo e i pani d'orzo, come nel miracolo di Eliseo (LXX 4 Reg. 4.38-42; cfr. nota successiva). Barrett, p. 288 e Wengst, I, p. 240 sostengono che nel racconto precedente a quello di Eliseo, il servo è detto *ná'ar* (v. 38), un termine tradotto dai Settanta con *παιδάριον*. Esso non indicherebbe un ragazzo, ma un giovane schiavo, come nel *Martirio di Policarpo* 6.1 e 7.1; pertanto nel caso di *παιδάριον* di Jo. 6.9 verrebbe da pensare a un venditore con la cassetta appesa al collo. Nonno ha inteso più genericamente e forse, come è giusto interpretare, nel senso di fanciullo: cfr. Rom. Mel. 24.12.4 *παῖς γὰρ συμπαρῶν / τούτους βαστάσας ἐπέστη*.

- **ἔχων κριθώδεας ἄρτους**. Cfr. Jo. 6.9 *ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους*. Sull'uso di mantenere il *Wortlaut* evangelico, uno dei principi compositivi della *P.*, vd. Smolak¹, p. 8; Agosti, pp. 149ss. e *Introduzione*, cap. II. Il pane d'orzo era considerato inferiore al pane di frumento (cfr. LXX 4 Reg. 7.1-16; Ap. 6.6), talvolta svalutato a mangime per animali e cibo della povera gente: cfr. Lib., *De vita sua* 8 Foerster *ὡσπερ οἱ τοῖς ἐκ κριθῶν ἄρτοις ἀπορία γε τοῦ βελτίονος (χρώμενοι)*; Jos. Flav., *Ant.* 5.220 *πᾶν τὸ σπέρμα τὸ καλούμενον κρίθινον εὐτελέστατον*; Philo, *Spec. Leg.* 3.57 *ὑπαμφίβολός ἐστιν ἡ ἀπὸ κριθῆς τροφή καὶ ἀλόγοις ζώοις καὶ ἀτυχέσιν ἀνθρώποις ἐφαρμόζεται*; Athen., *Deipn.* 5.214E-F. Mentre la presenza dei cinque pani e dei due pesci è presente anche nei sinottici, la specificazione dei pani d'orzo è peculiarità di Giovanni, che probabilmente attraverso questa menzione e quella del *παιδάριον*, colloca il miracolo in rapporto a quello biblico di Eliseo: il servitore di Eliseo è un giovane fanciullo, che reca venti pani d'orzo (LXX 4 Reg. 4.38-42). Per le analogie tra questi due passi cfr. Heising, pp. 82-86. Nella produzione poetica la menzione dei pani d'orzo compare soltanto in Juvenc. 3.82 *pisces geminos et farris fragmina quinque* e in Rom. Mel. 24.12.2 *εἰ μὴ πέντε ἄρτους ἡμῖν / κριθίνους οὐχ εὐρήσεις*. Nonno la inserisce nuovamente al v. 36.

- **πέντε**. La tradizione esegetica antica è unanime nell'attribuire al numero cinque una valenza simbolica: i cinque pani rappresentano o il Pentateuco (Cyr. Al. 456D; Amm. Al., *fr.* 191 Reuss, p. 245; Aug., *Tract. in Io.* 24.5) oppure sono interpretati come i cinque sensi: cfr. Or., *Cm. in Mt.* 14.15 (-21), tom. 11.2 (GCS 40, *Origenes Werke X*, p. 35.29-31) *πέντε μὲν ἴσως αἰνισσόμενοι ἄρτους εἶναι τοὺς αἰσθητοὺς τῶν γραφῶν λόγους καὶ διὰ τοῦτο ἰσαρίθμους ταῖς πέντε αἰσθήσεσιν*; Didimo il Cieco, *in Jo.* 9.6-7 (PTA 34, p. 80) *ἄρτους δὲ πέντε τις ἐρεῖ τὴν περὶ τ[ῶ]ν ἀ[ἰ]σθητῶν καὶ κατὰ [τὸ ῥῆ]/μα διδασκαλίαν τρέφ[ο]υσσαν τὰς αἰσθήσεις*. Non è allora forse priva di significato la posizione incipitaria del numerale nella *P.*: cfr. Greg. Naz., *Carm.* 1.1.23.6 (PG 37, 494) *πέντε δ' ἔπειτ' ἄρτων τέλεν τέρας*; Prudent., *Ditt.* 145 *quinque Deus panes fregit*. La valenza simbolica del numero cinque in Giovanni sembra recepita dal Panopolitano, allorché nel parafrasare Jo. 4.18; 5.2; 6.26 colloca il numerale sempre in *incipit* di verso: cfr. Δ 84 *πέντε γὰρ ἔλλαχες ἄνδρας ἀμοιβαδὸν ἄλλον ἐπ' ἄλλω* (i cinque mariti della Samaritana); E 3-4 *ἦν δὲ τις εὐποίητος ἐν εὐύδρῳ προβατικῇ / πέντε παντυπλεύρησιν ὑπ' αἰθούρησι μελάθρου* (i cinque portici della piscina di Bethesda; cfr. Agosti *ad locum*, in part. pp. 286-287). L'insistenza su questo numero è spiegabile in virtù dell'importanza che esso assume all'interno della numerologia cristiana. Per confutare il sistema gnostico Ireneo di Lione si dilunga su questa cifra, mostrando la sua presenza in ogni evento saliente della tradizione cristiana: cfr. *Haer.* 2.24.4 (SC 294, p. 242) *Soter nomen quinque litterarum, et Pater autem habet quinque litteras, sed et agape sunt litterae quinque. Et Dominus noster, quinque panes benedicens, satiavit hominum quinque milia. Sapientes virgines quinque sunt a Domino dictae, et stultae similiter quinque. Iterum quinque viri cum Domino fuisse dicuntur, quando testimonio Patris occurrit*,

Petrus et Iacobus et Iohannes, Moyses et Helias [...]. *Natatoria piscina quinque habebat porticus, unde Dominus paralyticum sanum in suam domum ire praecepit*. Che Nonno possa aver recepito le molteplici valenze simboliche della numerologia giovannea pare testimoniato anche dall'episodio delle nozze di Cana (B 24ss. ἀμοιβαίῳ δ' ἐπὶ τοίχῳ / κεκλιμένοι στοιχηδὸν ὁμόζυγες ἀμφιφορῆες / εἰς ἔσαν ἡ τρία μέτρα κεχανδότες εὐρέι κόλπῳ) dove Livrea¹ *ad* B 26, p. 193 precisa: «La presenza di ἐγκύμονας al v. 31 costituisce un esile indizio per una lettura in chiave matrimoniale presso N., senza che ciò pregiudichi in alcun modo la natura altamente simbolica e mistica di tali nozze. D'altra parte è impossibile che N. non si sia reso conto che il 6 rappresenta in *Jo.* non tanto l'imperfezione, la mancanza, la debolezza (così Boismard-Lamouille, p. 61), quanto, direi, l'ultimo gradino dell'imperfezione verso un perfetto compimento, simboleggiato dal 7».

- **ἀγχιπόρου... ἄλμης**. Cfr. Φ 14 ἀγχιπόρου ... λίμνης (sempre per il lago di Tiberiade nell'episodio della pesca miracolosa). La prima attestazione del composto sembra in Dion. Per. 381; frequente è nelle *D.*, nonché nella *P.* Cfr. inoltre (Agath.) *A.P.* 10.64.2 = 56.2 Viansino, ed Hesych., α 902 Latte ἀγχιπορος· εὐδιακόμιστος.

- **διδυμάνας ἰχθύας**. L'utilizzo di un aggettivo, che indica la coppia, appare elemento peculiare del linguaggio poetico (cfr. Verg., *Aen.* 2.203ss. *gemi...* / ... *angues / incumbunt pelago*; 6.190 *geminæ... columbae*; 8.461-462 *gemi...* / ... *canes comitantur*), comune per tale episodio: cfr. Juvenc. 3.82 *pisces geminos*; Prudent., *Ditt.* 145 *piscesque gemellos*; *Cath.* 9.60 *gemellis piscibus*. Derivato da δίδυμος (cfr. *infra*, v. 40), l'attributo è un δ. λ. omerico, impiegato per indicare la coppia: *Il.* 5.548 ἐκ δὲ Διοκλῆος διδυμάονε παῖδε γενέσθην (figli gemelli di Diocle); 6.26 ἡ δ' ὑποκυσάμενη διδυμάονε γείνατο παῖδε (figli gemelli di Laomedonte); [Hes.], *Sc.* 49; Hes., *fr.* 17a.14 M-W e 195.49 M-W. Nonno ne fa un *Lieblingswort* (25x nelle *D.*, vd. Peek, s.v. e Fajen, II, p. 624). Fra le varie presenze nelle *D.* cfr. e.g. 3.390; 4.57; 9.34; 14.135; 17.28; 25.397; nella *P.* figura anche nell'episodio del Buon Pastore, per indicare il doppio legame e della stessa natura, che unisce il Padre e Figlio: K 51 ταῦτά με γινώσκουσιν ἴσῳ διδυμάονι θεσμῶ, 66-67 ταύτην ὑψιμέδοντος ἔχω παρὰ πατρὸς ἐφετην, / θεῖναι καὶ παλίνορσον ἐλεῖν διδυμάονι θεσμῶ.

27

- **ἰχθύας ὀπταλέους**. Laddove i sinottici presentano δύο ἰχθύας (cfr. *Mc.* 6.38, 41; *Mt.* 14.17, 19; *Lc.* 9.13, 16), *Jo.* 6.9.11 e 21.9.10.13 adottano ὀψάριον, diminutivo di ὄψον (*Tob.* 2.2) che indicherebbe in origine una pietanza ben cotta e in seguito il «companionico». È possibile che la varietà dei vocaboli giovannei utilizzati nel cap. 21 per indicare il pesce, rifletta una differenza, nonché una fusione di due storie: ἰχθύς sarebbe l'originale nella storia della pesca, mentre ὀψάριον nella storia del pane e dei pesci (cfr. Brown, II, pp. 1353-1354). Plutarco, *De san. tuend.* 126A e Stobeo, 4.15b.26; 4.37.6 lo utilizzano nel senso di *pesce* (cfr. *Num.* 11.22 πᾶν τὸ ὄψος τῆς θαλάσσης). La Suda glossa ὀψάριον· τὸ ἰχθύδιον (ed. A. Adler, III, p. 601). Cfr. inoltre in greco moderno ψάρι = pesce, derivato da ὀψάριον, pietanza cotta, così che in Nonno ἰχθύας ὀπταλέους sembra testimoniare uno stato intermedio. Nansius (p. 55) ricorda che «apud Terentium in Adelphis (scil. vv. 117 e 964) [...] pisces *obsonatum* vocantur. Siquidem *opson* Greci vocant edulium quod additur pani, praesertim coctum». Nonno precisa che si tratta di pesci arrostiti; l'aggettivo ὀπταλέος significa infatti «arrostito»: cfr. *Il.* 4.345; *Od.* 12.396 κρέα... ὀπταλέα τε καὶ ὀμά; 16.50. Τὰ ὀπτανά sono i cibi che vengono arrostiti: Aristot., *Pr.* 923A, mentre ὀπτός indica la cottura sulla griglia: *Od.* 4.66; 22.21; Aesch., *Ag.* 1097; Plat., *Resp.* 404C οὔτε ἰχθύσιν αὐτοὺς ἐστιᾶ ... οὔτε ἐφθοῖς κρέασιν, ἀλλὰ μόνον ὀπτοῖς. La specificazione introdotta dal poeta si comprende sulla base del cap. 21 di Giovanni, dove il Cristo risorto attende i discepoli sulla riva con bracieri accesi (ἀνθρακιά) e offre loro del pane spezzato e pesci arrostiti: *Jo.* 21.9 ~ Φ 57 ἀνθρακίης δ' ἐφύπερθεν ἐπ' ὀφρύσι κείμενον ἰχθύν, / ὄψον καὶ νέον ἄρτον; *Jo.* 21.10 ~ 75-76 Δεῦτε,

πάλιν δαίνυσθε μῆς ὑπὸ κύκλα τραπέζης / ὀπταλέην ἀδόκητον ἐθήμονα δαῖτα θαλάσσης. Cfr. *Lc.* 24.42 οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος (scena dell'apparizione ai discepoli). Il fatto che le scene dei capp. 6 e 21 siano le uniche del quarto vangelo ad aver luogo presso il lago di Tiberiade facilita chiaramente l'accostamento. Traspaiono inoltre buoni argomenti a favore di un simbolismo eucaristico anche del convito di Giovanni 21. La descrizione di questo pasto al v. 13 in cui «Gesù prese il pane e lo diede loro e fece lo stesso con il pesce», riecheggia quella del cibo consumato dopo la moltiplicazione dei pani e dei pesci in 6.11: «Gesù allora prese i pani, rese grazie e li fece passare tra quelli che sedevano là; ed egli fece lo stesso con i pesci» (cfr. Brown, II, pp. 1390-1391). Da parte sua Nonno, non solo conserva anche l'unione di pani e pesci nei due pasti giovannei a base di questi alimenti, ma in entrambi i casi sottolinea l'alto valore mistico del pesce mediante la ripetizione del sostantivo ἰχθύς: Ζ 26-27 πέντε (ἄρτους) καὶ ἀγχιπόρου διδυμάονας ἰχθύας ἄλμης, / ἰχθύας ὀπταλέους διδυμάονας ~ Φ 73-74 καὶ σφιν ἀναξ παρέθηκε φέρων περιμήκετον ἰχθύν, / ἰχθύν καὶ νέον ἄρτον (sull'anafora in Nonno cfr. *Introduzione*, cap. II). Che il poeta ignori il significato recondito della parola ἰχθύς è pressoché impossibile; a partire da Agostino, addirittura, il pesce arrostito è Cristo stesso, il pane disceso dal cielo (*Tract. in Io.* 123.2). Sull'importanza del pesce nell'iconografia cristiana vd. anche *Introduzione*, cap. I.6.

- **ἀλλὰ τί ῥέξει.** Cfr. v. 120 εἶπέ, τί κεν ῥέξωμεν, nonché nella stessa sede metrica *D.* 1.340 ἀλλὰ τί ῥέξω (Era, gelosa di Europa di cui si è invaghito Zeus, proferisce nel suo sfogo queste parole) e 381 ἀλλὰ τί ῥέξει (Zeus in presenza di Cadmo ed Eros si chiede cosa potrà fare la sua pelle di capra contro il fulmine di Tifeo); 34.11 ἀλλὰ τί ῥέξει (dubbi di Morreo in merito a come agire nei riguardi di Calcomeda). Come nota Gigli¹ a *D.* 1.340, p. 162, nt. 340, si tratta di una movenza teatrale, che ricorre spesso nei monologhi nonniani, al fine di imprimere vivacità a dei repertori mitologici (stessa valenza è mantenuta a 6.346; 17.181; 22.110; 23.286; 47.565). L'interrogativa è generalmente pronunciata, già dagli eroi omerici, quando si è in dubbio su cosa fare in una determinata situazione, nei confronti della quale si è costretti a constatare l'inefficacia delle proprie forze, oppure dei mezzi a disposizione: *Il.* 11.838 τί ῥέξομεν; nuova Saffo di Colonia P. Köln v. 15 ἀλλὰ τί κεμ ποεῖν (in «ZPE» 147, 2004, p. 5); Eur., *Alc.* 262; Soph., *OC.* 1724; Aesch., *Th.* 104; *Ch.* 316; *Eum.* 788 e 818; Luc., *J.Tr.* 1.17; Greg. Naz., *Carm.* 1.2.13.11 (PG 37, 755.9). Al pari di Filippo, anche Andrea non riesce a capire come sia possibile sfamare una folla così grande; la drammaticità del πόθεν della domanda posta da Cristo a Filippo si rispecchia nuovamente nel τί ῥέξει di quest'altro discepolo. Cfr. anche *Introduzione*, cap. II.

28

- **ταῦτα... μεμερισμένα.** Alla stessa stregua di Filippo, anche Andrea non comprende che ciò che per l'uomo è impossibile per Gesù è possibile, perché partecipa della natura divina. Quel dubbio sulla potenza di Dio che operò nel popolo di Israele e in Mosè (*Num.* 11.4-5), coglie anche i due discepoli e li colloca entrambi sullo stesso piano: cfr. Theod. Her., *fr.* 27 Reuss, p. 72: ὁμοίως τῷ Φιλίππῳ ἐλέγχεται μηδὲν μέγα φαντασθεῖς μηδὲ ἐπάξιον τοῦ διδασκάλου φρονήσας δι' ὧν ἐπήγαγεν ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσοῦτους; Cyr. Al., 448B Ἀδελφὰ τῷ Φιλίππῳ καὶ φρονεῖ καὶ λογίζεται, καὶ συγγενῆ πως ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐπὶ τῷ Σωτῆρι Χριστῷ διάληψιν καὶ αὐτὸς ἐξελέγχεται.

Notare come il parallelismo, già instaurato da Giovanni, tra la domanda di Filippo (v. 7) e quella di Andrea (v. 9, dove vd. J. Konings, *Jesus, Philip and Andrew in John 6,5-9*, in A. Denaux, *John and the Synoptic*, Leuven 1992, pp. 523-534), sia stato mantenuto e maggiormente sottolineato dal parafraste attraverso una serie di elementi comuni: drammaticità nel reperire il cibo: v. 14 πόθεν ~ v. 27 τί ῥέξει; constatazione della numerosità della folla accorsa: v. 19 λαὸν ἴσον ψαμάθοισι ~ v. 28 πολυγλώσσω ... σύζυγι λαῷ;

impossibilità nell'offrire una piccola porzione di cibo: v. 21 ὄφρα κε βαιδὸν ἕκαστος ἔχη μέρος ~ v. 28 ταῦτα... μεμερισμένα. Poiché hanno constatato le numerose difficoltà, che non consentono di sfamare la folla, i due discepoli sono μάρτυρες della grandezza del miracolo, che apparirà a buon diritto ancora più straordinario: cfr. Cyr. Al. 448D λογισάμενοι γὰρ οἱ μνημονευθέντες ἅγιοι μαθηταί, καὶ σαφῶς εἰρηκότες, ὁ μὲν ὅτι διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἄρκοῦσιν αὐτοῖς, ἵνα ἕκαστος βραχύ τι λάβῃ ὁ δέ, περί τε τῶν πέντε ἄρτων, καὶ τῶν δύο ἰχθύων, ὅτι ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσοῦτους; αἴρουσί πως εἰς ὕψος τὸ θαῦμα, καὶ περιφανεστάτην ἀπεργάζονται τὴν τοῦ Σωτῆρος ἰσχύν. Questi méρη, che entrambi vogliono offrire alla folla ma che secondo il loro punto di vista non è possibile dare perché insufficienti, sono in ultima istanza manifestazioni di un tutto, che per sua natura è ἀμέριστος, secondo una teorizzazione già consolidata dal neoplatonismo (cfr. Plot., *Enn.* 4.2) e che nel cristianesimo passa a qualificare l'essenza divina, il corpo di Cristo: *Lit. Jac.* (Brightman, p. 63.27-28) ὁ κύριος ὁ μελιζόμενος καὶ μὴ μεριζόμενος καὶ τοῖς πιστοῖς μεταδιδόμενος; Cyr. Al., *In Jo.* 19.23-24 (PG 74, 660C) κατακερματιζόμενος γὰρ ἐν τοῖς καθ' ἕνα, καὶ τὴν ἐκάστου ψυχὴν ἀγιάζων μετὰ τοῦ σώματος διὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ὁ Μονογενῆς, ὀλοκλήρως καὶ ἀμερίστως ἐν ὅλοις ἐστὶν εἰς ὑπάρχων πανταχῆ. Μεμέρισται γὰρ οὐδαμῶς, κατὰ τὴν τοῦ Παύλου φωνήν (*I Cor.* 1.13); Greg. Nyss., *Serm. catech.* 37 (SC 453, p. 320): πῶς τὸ εἶ ἐκεῖνο σῶμα τοῦ Χριστοῦ πᾶσαν ζωοποιεῖ τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν, ἐν ὅσοις ἡ πίστις ἐστὶν, πρὸς πάντας μεριζόμενον καὶ αὐτὸ οὐ μειούμενον; Eustrat., *V. Eutychn.* 3 (PG 86.2, 2277B) ὑπὲρ ... ἀναριθμήτων λαῶν τὴν ἀνάιμακτον θυσίαν προσέφερον ἀεὶ τῷ θεῷ ἀμερίστως μεριζομένην; Syn., *Hymn.* 1.215-218 Lacombrade ἄσχιστον ἔτι / τὸ μερισθὲν ἔχει./ ἐπὶ παιδὶ χύθης / ἰότατι σοφᾶ; Athenag., *Leg.* 18.2; Clem. Al., *Str.* 7.2.5.5 οὐ μεριζόμενος. Il corpo di Cristo anche se viene diviso resta indivisibile: Eutychn., *Pasch.* 2 (PG 86.2, 2393C) ὅλον οὖν ἅπας τὸ ἅγιον σῶμα καὶ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ Κυρίου δέχεται, κἂν εἰ μέρος τούτων δέξεται. μερίζεται γὰρ ἀμερίστως ἐν ἅπασιν. Per l'importanza di μερίς nella liturgia greca cfr. *supra*, commento v. 21. Che nel verso nonniano si possa celare un significato più profondo è testimoniato dalla versione in prosa della *P.*, contenuta nel ms. Athous Dionysiou 326 (D), che così parafrasa il verso: (f. 183^v) «ἀλλὰ γὰρ τί ταῦτα ἔσται διαμελιζόμενα πρὸς τὸν μιγάδα τοσοῦτον λαόν;». Il vb. μερίζω è impiegato nella letteratura cristiana e nella liturgia in riferimento al pane eucaristico: Sophr. H., *Liturg.* 9 (PG 87.3, 3989B); Eus. Al., *Serm.* 16.2 (PG 86, 416C).

- πολυγλώσσῳ... λαῷ. Marcellus (p. 320) non aveva compreso la portata di πολυγλώσσῳ e così, pur non stampando nel testo la sua congettura, riteneva opportuno sostituirlo: «J'ai été bien tenté également de substituer à l'épithète πολυγλώσσῳ, qui me semble oiseuse ou qui rend mal la pensée, l'adjectif πολυγρᾶφ, vorace, qui est d'Hippocrate; ou, peut-être πολυτρώκτη». Ugualmente Prost, p. 88 nella sua traduzione non ha recepito il significato di πολύγλωσσος, visto che lo attribuisce alla numerosità delle bocche: «But who can manage to divide these paltry things for this great host of mouth», mentre Sherry, p. 200 ha tradotto: «But what will these do divided among a polyglot amassed host». Il composto, che generalmente può assumere due significati diversi (1. chi parla molte lingue, poliglotta; 2. parlante lingue diverse), deve essere inteso alla luce della seconda accezione, ossia in rapporto alla molteplicità delle lingue. Questo significato dell'aggettivo è rintracciabile attraverso un percorso sull'impiego dell'aggettivo sia nella letteratura greca sia nello stesso Nonno. Esso ricorre in Soph., *Tr.* 1168 (quercia di Dodona); *El.* 641, 798 (grido); Luc., *Deor. conc.* 14.17; *J.Tr.* 13; Lycophr. 1377 e Triph. 24 δάκρυσιν ἡμείβοντο πολυγλώσσων ἐπικούρων per la molteplicità delle lingue. Gerlaud, commentando l'epiteto in Triph. (p. 106, nt. 24), nota come la presenza di varie voci fosse già presente in Omero: *Il.* 2.804 ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων; 4.437-438 οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὁμὸς θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς, / ἀλλὰ γλῶσσ' ἐμέμικτο, πολὺκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες. Il particolare delle molte lingue, che corrispondono a diversi popoli, viene introdotto da Giorgio di Pisidia, per descrivere l'esercito al servizio di Eraclio: *Exp. Pers.* 2.164ss. καὶ πῶς γένη τοσαῦτα καὶ

πολυτρόπων / ἡθῶν διαφορὰς καὶ φρενῶν διαστάσεις / ... πρὸς αὐτὸν εἴλικες, ἀλλὰ πρὸς γνώμην μίαν, / γλωττῶν τοσοῦτων συγχύσεις μεθαρμόσας. Che πολύγλωσσος nella scena della moltiplicazione dei pani faccia riferimento alle diverse lingue è confermato dallo stesso uso nonniano. Nelle *D.* βαρβαρόφωνος e πολύγλωσσος si adeguano all'uso etnografico (vd. Accorinti², p. 16, nt. 23 con relativa bibliografia), in quanto qualificano: - i popoli che non parlano greco, cfr. 17.376 βαρβαρόφωνος ... Ἰνδῖς ἐνυῶ; 23.122 βαρβαρόφωνος Ἐώιος... Ἄρης (cfr. *Il.* 2.867); genti dalle varie lingue, cfr. 13.222 πολυγλώσσων ναετήρων i Cretesi; 17.389 πολυγλώσσῳ ... λαῶ i Blemi; 26.84 πολυγλώσσων γένος Ἰνδῶν; 35.7 πολυγλώσσῳ... κυδοιμῶ gli Indiani. La valenza dell'epiteto trova ulteriore conferma, allorché in *I HC Quattuor milia (et quingenti) saturantur* 1172-1173 si fa riferimento alla diversità delle lingue dei partecipanti alla moltiplicazione dei pani: οὗτ' ἄρ' πάντων ἦεν ὁμός θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς, / ἀλλὰ γλῶσσ' ἐμέμικτο, πολύκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες. Alla luce di tutto ciò, bisogna intendere πολύγλωσσος in riferimento alle varie lingue dei commensali. Fra l'altro, è interessante che Nonno cerchi di variare le espressioni omeriche, riprese *in toto* dai *Centoni*, e preferisca adottare un aggettivo ellenistico-tardo (Licofrone, Trifiodoro). Al v. 41 la menzione della rumorosità dei partecipanti al banchetto (πολυφλοίσβοιο τραπέζης) dimostra che Nonno è attento al carattere sonoro del festino, proprio come qui si sofferma sulle diverse lingue dei convenuti, piuttosto che sulla presenza di molte bocche. Il poeta ama introdurre precisi particolari ed elementi descrittivi. Sul banchetto nonniano dei pani come espressione della φιλοξενία, cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2. Nella *P.* πολύγλωσσος è impiegato anche *ad H* 119 (cfr. *Jo.* 7.32), per le molti e diverse voci che il popolo faceva circolare su Gesù: πολυγλώσσοιο δὲ λαοῦ.

- **σύζυγι.** L'aggettivo, attestato a partire da Eur., *Alc.* 921; Plat., *Phdr.* 254A, ricorre assai spesso nella *P.* per indicare una stretta unione: A 41 ξυνώσας ζαθέην βροτοειδέι σύζυγα μορφήν (mistero dell'Incarnazione); E 36 οὐπω πίστιν ἔχεις, ὅτι σύζυγός εἰμι τοκῆος; P 68 σύζυγες ἀλλήλοισιν ἀρηρότες, 74 σύζυγες εἴ μόνον ἐσμὲν ἐν ἀλλήλοισιν ἐόντες (unione ipostatica del Padre con il Figlio); Y 28 σύζυγας ἀλλήλοις λινέους ἐνόησε χιτῶνας (unità delle vesti di lino che coprivano il corpo di Cristo morto, su cui vd. Accorinti, pp. 142-143). Stessa valenza è mantenuta nelle *D.* (vd. Peek, *s.v.*), dove fra l'altro in 4.262 l'aggettivo indica l'unione delle consonanti con le vocali: ἁρμονίης στοιχηδὸν ἐς ἄζυγα σύζυγα μίξας (cfr. commento di Gigli¹, pp. 354-355). Per i commensali della moltiplicazione dei pani si spiega in relazione alla numerosità, che li obbliga a stare strettamente uniti, uno di fianco all'altro, sebbene il χόρτος su cui si adagiano, come viene precisato in seguito (v. 31), sia ἀπειρίτος. Prudenziò sottolinea come a Roma i pellegrini accorsi per onorare S. Ippolito siano così numerosi, da esser costretti a stare ammassati, nonostante la spaziosità dei campi: *Perist.* 11.211-212 *vix capiunt patuli populorum gaudia campi, / haeret et in magnis densa cohors spatiis.*

29

- **Ἰησοῦς.** L'assenza del soggetto ὁ Ἰησοῦς fino a questo punto della narrazione è probabilmente intenzionale; attraverso l'effetto di *retardatio* il poeta ha sancito e sottolineato la centralità di Gesù nel momento iniziale della moltiplicazione. Nonno, a differenza dell'epica latina biblica, ha una predilezione per Ἰησοῦς (collocato abitualmente in posizione incipitaria), anziché per Χριστός: rispettivamente 147 e 129 occorrenze, laddove Giovenco ha 39:151, Sedulio 2:69, Aratore 4:63; anche Eudocia, stando all'*index verborum* di Ludwig¹, nel *Cypr.* presenta un rapporto di 2:33. Vd. Agosti-Gonnelli, pp. 318-319.

- **δ' ἐκέλευσεν.** Alcuni testimoni notevoli della tradizione ms. evangelica tramandano la particella δέ (BSL 397 a syvp ar); dalla resa poetica sembra che anche in *No** fosse presente. Per quanto riguarda il vb., come nota Agosti, p. 390, esso rientra nella sfera dell'uso teurgico

(cfr. Eud., *Cypr.* 1.99, 135; 2.390; Procl., *Theol. Plat.* 4.30) e sottolinea l'atteggiamento volitivo del soggetto. Rispetto al dettato giovanneo, che utilizza sempre un generico vb. di *dire* (λέγειν o εἰπεῖν), il parafraste rende κελεύω un termine tecnico in vista della preparazione al miracolo: B 39 οἰνωπῆ δ' ἐκέλευσε ἄναξ σημάτων φωνῆ (Gesù ordina di portare l'acqua per il miracolo del vino a Cana); E 44 τίς πέλεν, ὅς σε κέλευσεν ἀδειμάντω τινὶ φωνῆ (scena del paralitico; vd. Agosti, pp. 390-391); I 62 καὶ με μολεῖν ἐκέλευσεν, ὅπη ῥόος ἐστὶ Σιλωάμ (guarigione del cieco); Λ 137 Ἰησοῦς δ' ἐκέλευσε ἄναξ πειθήμονι λαῶ (ordina di far togliere la pietra dal sepolcro di Lazzaro). L'atteggiamento imperativo di Gesù nella moltiplicazione dei pani è sottolineato da *Mt.* 14.19 con κελεύω e da *Mc.* 6.39 con ἐπιτάσσω. Origene, *Cm. in Mt.* 15.32 (-39), tom. 11.19 (GCS 40, *Origenes Werke* X, p. 68.2ss.), nota come, a differenza della prima moltiplicazione dove Gesù ordina, nella seconda invita: ἐνθάδε δὲ οὐ κελεύει ἀλλὰ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν. Che le parole di Gesù abbiano un tono perentorio non è trascurato né da Cirillo 452C τὸ γὰρ, «ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν» οὐ μετρίαν ἔχει τὴν ἔμφασιν, e neppure da Crisostomo 241, 251 che lo mostra proprio nell'atto di ordinare: ἐκέλευσεν. Cfr. inoltre Juvenc. 3.80 *Ille iubet cunctis ibidem convivium poni.*

- **ἐτοιμοτάτοισιν ἐταίροις.** Detto in generale di tutto ciò che è pronto e disponibile (*Il.* 18.96; *Od.* 14.453; Theocr., *Id.* 22.61), qualifica lo zelo o la buona disposizione di una persona: Pind., *O.* 4.14; Aesch., *Ag.* 842; 791. Nelle *D.* si applica ad oggetti: 10.392 (sabbia); 37.731 (corda) e a individui: 20.282 (Licurgo); 48.631 (Aura), mentre nella *P.* connota ad A 86 τρίβος; Δ 180 καρποί; Ξ 10 μέλαθρον. In questo passo l'aggettivo evidenzia la disponibilità dei discepoli nell'eseguire i comandi del Cristo; oltre ad ἀγχίθεος (cfr. commento v. 22), una loro connotazione positiva è frequente nella *P.*: B 72 σὺν πινυτοῖς ἐτάροισι (su cui vd. Livrea¹, pp. 252-53); Z 42 ὁμοζήλοισι μαθηταῖς; Λ 32 ὁμοροφίων... ἐταίρων; Σ 94 σοφῶν ἐτάρων e Υ 136 σοφῶν ἐταίρων; Φ 92 ὁμοζυγέων... ἐταίρων (su cui vd. Accorinti, p. 227). Un'accezione negativa riceveranno dopo il discorso di Cafarnao, allorché molti si allontaneranno da Cristo (v. 207 e v. 210).

30

- **κλίνετε.** Cfr. *Mt.* 14.19; *Mc.* 6.39; *Lc.* 9.14 che presentano proprio il vb. κλίνω, tipico delle scene di banchetto. L'esegesi origeniana molto spesso sinottica non trascura questo aspetto: Or., *Cm. in Mt.* 15.32 (-39), tom. 11.19 (GCS 40, *Origenes Werke* X, p. 68.2ss): κάκεῖ μὲν κελεύει τὸς ὄχλους ἀνακλιθῆναι οὐκ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τοῦ χόρτου (*Mt.* 14.19) (καὶ γὰρ ὁ Λουκάς κατακλίνετε αὐτοὺς [*Lc.* 9.14] ἀνέγραψε καὶ ὁ Μάρκος ἐπέταξε φησὶν αὐτοῖς πάντα ἀνακλῖναι [*Mc.* 6.39]); cfr. inoltre Rom. Mel. 24.19.3 (i discepoli) εὐθέως ἀνακλιθῆναι / ἐποίησαν προσηκόντως e Juvenc. 3.83 *discumbere plebem.* Il dettato giovanneo ha ἀναπίπτω presente nel secondo recitativo della moltiplicazione (*Mt.* 15.35 e in *Mc.* 8.6), mentre altrove è applicato a un pasto (*Lc.* 11.37; 14.10; 17.7; *Jo.* 13.12.25; 21.20). L'evangelista ha voluto precisare che, secondo l'usanza del pasto in comune, gli uomini si distendono; più avanti utilizza ἀνακείμενος (*Jo.* 6.11). Gesù dunque presiede a una comunità che sembra disporsi, come se fosse a tavola (Léon-Dufour, II, pp. 108-109). Cfr. *Jo.* Chrys. 241, 251 Ὡς ἐτοίμου γὰρ καὶ παρεσκευασμένης τῆς τραπέζης, ἐκέλευσεν αὐτοὺς εὐθέως ἀναπεσεῖν.

- **μιγάδας.** Termine originario della tragedia e ampiamente presente anche nella prosa, nella *P.* è applicato per la descrizione della folla: Δ 40 μιγάδες ξυνήονι θεσμῷ (episodio della Samaritana); Λ 177 (se si accetta l'intervento del Sylburg sulla *vulgata* μιγάδος) ὁμόζυγες αὐτίκα λαοὶ / καὶ μιγάδες. Su un possibile rimando di μιγάς a popoli diversi vd. *Introduzione*, cap. I.1.2.

- **στίχας.** Unito al genitivo è uno stilema frequente nell'epica. Ricorre per lo più nelle descrizioni di gruppi folti, ma ordinati, soprattutto nelle scene militari: cfr. *Il.* 4.221, 231;

Aesch., *Th.* 924 ξένων στίχες. Qui, non a caso, Nonno precisa che i convitati sono disposti in fila (v. 35). Per altri riferimenti su στίχος si rinvia a Caprara *ad Δ* 180, pp. 277-278.

- **ὕψοθι γαίης**. Per la clausola cfr. Ap. Rh. 4.848; Arat., *Phaen.* 558; [Opp.], *Cyn.* 1.537; [Apolin.], *Met. Pss.* 82.20. Compare in *D.* 10.343; 11.224; 35.286, 288; 37.586, mentre nella *P.* *ad O* 22; T 92; Y 24. Cfr. anche v. 32 ὕψοθι χόρτου. Per ὕψοθι col genitivo vd. Livrea a Colluth. 119, p. 128; Kost a Musae. 256, p. 466.

31

- **ἦν δέ τις**. Cfr. *D.* 21.326 ἦν δέ τις αὐτόθι χῶρος e T 213 ἦν δέ τις αὐτόθι κῆπος (già presente nella *Vorlage*). La formula è tipica del linguaggio epico di carattere narrativo: cfr. l'*incipit* di *Il.* 5.9, ripreso in *D.* 11.248; 21.326 (Hopkinson *ad locum*, p. 226); 36.479, mentre nella *P.* compare a Γ 1; Δ 210; E 3, 11; Λ 1. Sul suo impiego per l'introduzione di un personaggio nel racconto cfr. *Il.* 10.314; 13.663; *Od.* 9.508 ἔσκε τις ἐνθάδε μάντις; 15.417; 20.287, mentre per l'inaugurazione della descrizione di un luogo: *Od.* 3.293; 4.844 ἔστι δέ τις νῆσος; Ap. Rh. 4.1444 τῆδε δέ τις πέτρη; Callim., *Hymn. Cer.* 37 ἦς δέ τις* αἴγειρος (cfr. anche l'*incipit* dell'*Ecale*, fr. 1 Hollis: Ἀκταίη τις). Per altre attestazioni si rinvia ad Agosti, p. 284.

- **αὐτόθι**. Gli esegeti moderni discutono su dove abbia avuto luogo il miracolo. Alcuni ritengono proprio sul monte, altri alle sue pendici. Grazie a un richiamo interno, Nonno fornisce l'indicazione del luogo, in cui sarebbe avvenuto secondo lui il prodigio. Ai vv. 58-61 leggiamo che, poiché Cristo sapeva che la moltitudine sarebbe giunta αὐτόθι, proprio lì, dove aveva nutrito la folla con i pani miracolosi, ritornò nuovamente sul monte: εἰδὼς δ' αὐτοδίδακτος ἄναξ ὑποκάρδιον ὁμόην./ ὅτι μολεῖν ἡμελλον ὁμήλυδες αὐτόθι λαοὶ/ καὶ μιν ἄφαρπάξαντες ἀναστήσειν βασιλῆα./ οὐρεος ὑλήεντος ἐρημάδα δύσατο πέτρη. Questo significa che il banchetto non è avvenuto sulla cima del monte, ma alle sue pendici. In tal modo, il Panopolitano si pone in linea con tutta una tradizione antica, che già a partire dagli stessi papiri magici (*PGM* XII.92ss.) e poi nella letteratura successiva, colloca il tema di un dialogo o una visione «alle pendici» di un monte, in quanto luogo propizio per la rivelazione: cfr. e.g. *C.H.* 13 in cui Tat riceve la rivelazione di un discorso sulla rigenerazione e sul silenzio (per altri richiami vd. commento di A.D. Nock-A. Festugière, vol. II, pp. 200-203); Jul., *Or.* 7.230B-C, senza dimenticare in ambito ebraico la vicenda di Mosè e il Sinai, cfr. Philo, *Dec.* 11; Clem. Al., *Str.* 5.12.78.3; Ps-Dionigi l'Areopagita, *Theol. Myst.* I.1.3 (ed. G. Heil-A.M. Ritter, PTS 36, p. 143).

- **χόρτος ἀπειρίτος**. Per l'aggettivo cfr. *Od.* 10.195; Hes., *Th.* 109; 878 γαῖαν ἀπειρίτον (~ Orph., *fr.* 91.1 Kern = 155F.1 Bernabé, 165.3 Kern = 237F.5 Bernabé; A. Orph. 20.101); Orph., *fr.* 167.8 Kern = 241F.8 Bernabé, 95.1 Kern = 242F.1 Bernabé utilizzato per αἰών. Nelle *D.* viene applicato a entità estese: vd. e.g. 27.41 (πόντος); 34.173 (χρυσός); 40.221 (τύμβος) e tale uso è mantenuto anche nella *P.* cfr. A 28 κόσμος ἀπειρίτος (vd. commento di De Stefani, p. 128). Per le fonti antiche che descrivono il πολὺς χόρτος, sul quale è avvenuto il miracolo della moltiplicazione dei pani, cfr. *Introduzione*, cap. I.1. L'incontro della folla con Gesù avviene nella *P.* presso un prato alle pendici di un monte, così come nei *Lithica* orfici la morte spirituale di Orfeo accade su un monte collinoso (cfr. vv. 112ss.). Poiché la pianura simboleggia il sensibile, la coscienza comune, spesso si esorta a non fermarsi in pianura (*Gen.* 19.17). Secondo le *Odi di Salomone* 34 «tutto è in alto, nulla in basso, se non per coloro che non hanno conoscenza». In effetti, la folla nutrita in questa valle non comprenderà il vero significato del miracolo e mossa da un eccessivo entusiasmo vorrà eleggerlo re (v. 60). Da notare che essa resta nella pianura rispetto all'alta montagna (v. 7 εἰς ὄρος ὑψικάρηνον) sulla quale Gesù si era recato e dove si reca nuovamente, e rimarrà sulla riva rispetto alla barca su cui saliranno i discepoli (vv. 86ss.): il passaggio dall'orizzontale al verticale è consentito soltanto a coloro che sono vicini al mistero, Gesù e i discepoli.

Da ricordare che il prato, rappresentato fin da Omero come luogo rigoglioso (cfr. *Il.* 2.467-468 ἔσταν δ' ἐν λειμῶνι Σκαμανδρίῳ ἀνθεμόεντι / μυρίοι, ὅσσά τε φύλλα καὶ ἄνθεα γίγνεται ὄρη) e di piacere (*Od.* 12.44-45), è scenario adatto e idoneo all'incontro con la divinità; basti ricordare l'άρπαγή di Persefone, che avviene mentre la fanciulla raccoglie i fiori (*Hhom. Dem.* 6-7), oppure il rapimento di Europa da parte di Zeus (cfr. Mosch., *Eur.* 72-76), senza dimenticare che in età bizantina diventerà oggetto di una vera e propria trattazione, rivestendosi di una valenza spirituale (vd. l'opera di Giovanni Mosco).

- **ἀμφιλαφής**. Attributo non omerico, applicato a ciò che è grande ed esteso: cfr. Aesch., *Ag.* 1015; *Ap. Rh.* 2.733 ἀμφιλαφεῖς πλατάνιστοι (vd. Plat., *Phdr.* 230B); 4.983 ἀμφιλαφής ... νῆσος; Callim., *Hymn. Ap.* 42; *Hymn. Cer.* 26, mentre in prosa *Hdt.* 4.172.1; *Ael., NA.* 7.6 (della selva); *Plut., Non posse suaviter* 1088D per i λειμῶνες del piacere. Cfr. *Kreutz*, p. 39 «proprie igitur ἀμφιλαφής significat quod vernacule dicimus ringsumfassend». Per alcune ricorrenze nelle *D.* vd. 17.382 ἀμφιλαφεῖς ἐλατῆρες ἀμετροβίων ἐλεφάντων; 25.207-208 ὦν (gigantum) ὑπὲρ ὤμων / ἀμφιλαφεῖς ἐκάτερθεν ἀμοιβάδες ἔρρεον ὕδραι; 3.413-414 ὀλκὸς ἐθείρης / ἀμφιλαφής; 20.4-5 ὄξυ δὲ σύριγγ / ἀμφιλαφής ἐλίγαινεν. L'epiteto figura anche nella *P.* per connotare la lunghezza e l'estensione di un oggetto: *H* 167 ἀμφιλαφής διχόμητις ἔην ἔρις; *M* 81ss. ἀμφιλαφής γὰρ / κόσμος ὅλος πολύμορφος ἐνὸς κατόπισθεν ὁδεύει; *Y* 31-32 ἀμφιλαφή δὲ / μουναδὸν αὐτοέλικτον ὁμόπλοκον εἰν ἐνὶ χώρῳ (per il sudario di Cristo, su cui vd. *Accorinti*, pp. 146-148); *Φ* 13ss. ἐκ δὲ μελάθρου/ (scil. ἀσπαλιῆς) ἀμφιλαφεῖς ῥῶοντο. Per l'uso col dativo cfr. vv. 177-179. All'estensione infinita del luogo Nonno fa corrispondere l'immensità dei commensali, disposti su una pianura infinita, che anche grazie all'immediato richiamo col *Fedro* platonico non lascia dubbi circa la sua coloritura di *locus amoenus*.

32

- **σύμπλοκος**. Ripreso da Paolo Silenziario (*A.P.* 5.255.13; 5.290.5), forse di origine prosastica (cfr. *Basil., Ep.* 362.2; *Procl., In Harm. Ptol. comm.* 18), l'aggettivo compare nella *P.* soltanto a *B* 78 (intreccio delle corde che formano la frusta; vd. *Livrea*¹, p. 259) e *T* 28 (Cristo inchiodato alla croce), mentre nelle *D.* indica intreccio (5.174; 9.130.257; 28.129; 37.710) o mescolanza (7.5; 48.42). Qual è allora il significato da attribuire in questo passo? Probabilmente allude all'unione in stretta mescolanza dei convitati: cfr. *Cyr. Al.* 452D ἐπιτήρει δὲ ὅπως ἀναμειγμένης εἰς ἑαυτὸν τῆς τῶν τρεφομένων πληθύος, καὶ γυναικῶν δηλονότι παρουσῶν σὺν τέκνοις, μόνους τοὺς ἄνδρας ἀπηριθμήσατο. Vd. il precedente σύζυξ al v. 28.

- **ἔσμὸς**. Utilizzato per lo sciame delle api (*Hdt.* 5.114.1; Plat., *Leg.* 708B), passa a qualificare la schiera di persone: Aesch., *Suppl.* 30 ἔσμον ὕβριστήν (figli di Egitto); *Aristoph., Lys.* 353 ἔσμὸς γυναικῶν; Callim., *fr.* 2 Pf: Ἡσιόδῳ Μουσέων ἔσμὸς ὅτ' ἠντίασεν. Nonno nella *P.* lo utilizza, come in questo caso, per la moltitudine o la folla (*Δ* 3 con commento di *Caprara*, pp. 143-144; *M* 37, 62, 78) oppure per i discepoli ἔσμὸς ἐταίρων (*B* 68; *Z* 46 e 207; *I* 10; *P* 25). Se in *A* 212 assume una valenza positiva, perché connota la schiera angelica ἔσμὸς ὀδίτης, in *A* 73 (i sacerdoti impudenti) e *Σ* 14 (manipolo di uomini che vengono a catturare Cristo) indica una folla, animata da una disposizione negativa verso Cristo. Per la schiera dei commensali cfr. *infra*, v. 35.

- **ὁμοδόρπιος**. Conio nonniano, impiegato soltanto qui e al v. 226. Nella qualificazione dei commensali Nonno rivela una straordinaria ποικιλία. Si riscontra l'uso di δαιτυμῶν (*Δ* 227; *Z* 30, 34, 39, 130; *M* 9; *N* 17, 55, 118, 127), σύνδορπος (*B* 7, su cui vd. *Livrea*¹, pp. 164-165), συνέστιος (*B* 18; *Π* 33; *Y* 117; *T* 143) ὁμέστιος (vd. *Livrea ad Σ* 127, p. 171) e ὁμοκλινῆς (vd. *Livrea*¹ *ad B* 7, pp. 164-165); in generale cfr. *Preller*, p. 131. Fra i composti in -δόρπιος Nonno recupera ἐπιδόρπιος, aggettivo ellenistico (cfr. *Theocr., Id.* 13.36 ὕδωρ ἐπιδόρπιον

οἴσων; Lycophr. 661, 667 κάπιδόρπιον τρύφος / μάζης) attestato in *D.* 2.53; 3.171; 6.40; 10.227; 2.148; 20.300; 22.128; 27.175; 47.395 e Δ 31 (su cui vd. Caprara, p. 173).

- **ὑπόθι χόρτου**. La tradizione manoscritta è bipartita: da un lato figura χόρτου, lezione trasmessa da **LV**, dall'altro γαίης di **PN** e accolta da tutti gli editori prima di Scheindler. Quest'ultima è con ogni probabilità un errore di dittografia, provocato dalla clausola precedente: v. 30 ὑπόθι γαίης. L'invito a far distendere la folla sull'erba è presente nella prima moltiplicazione, mentre nella seconda viene ordinato alla gente accorsa di sedersi a terra. Origene (*Cm. in Mt.* 14.15 [-21], tom. 11.3), Didimo il Cieco (*In Jo.* 8.34-40, PTA 34, p. 78), Ambrogio (*Ex. Ev. Lc.* 6.82) e Agostino (*Tract. in Io.* 24.5) interpretano l'ordine di far adagiare le folle sull'erba in rapporto alle passioni. In ragione della sua mollezza, l'erba è più adatta per coloro che sono legati ai sensi corporei; invece nella seconda moltiplicazione, poiché la moltitudine è più evoluta, viene invitata a sedersi a terra. La presenza al v. 30 di ὑπόθι γαίης e adesso di ὑπόθι χόρτου dimostra che Nonno non ha recepito questa interpretazione allegorica del luogo su cui si dispone la folla. La *variatio* nonniana deve essere letta piuttosto come espressione della ποικιλία del poeta. Cfr. *Introduzione*, cap. II.

33

- **πέντε δὲ χιλιάδες**. Per Giovanni (6.10), così come per Matteo (14.21) e Luca (9.14), si tratta di circa cinquemila invitati (ὡς πεντακισχίλιοι); come conferma la precisazione ἦσαν ἀριθμῶ, Nonno segue invece la tradizione di *Mc.* 6.44, secondo la quale i commensali erano cinquemila. L'importanza assegnata dal parafraste al fatto che cinque pani dovrebbero essere suddivisi tra cinquemila commensali è espressa attraverso la posizione incipitaria di entrambi i numerali: v. 26 πέντε (scil. ἄρτους) καὶ ἀγχιπόρου διδυμάονας ἰχθύας ἄλμης ~ v. 33 πέντε δὲ χιλιάδες πολυειδέες ἦσαν ἀριθμῶ. Per una struttura che evidenzia da un lato i cinque pani vs. 5000 invitati cfr. *Sedul., Pasch. Carm.* 3.213 (cit. *Introduzione*, cap. I.1.3); *Commodiano, Carm. apol.* 653 *quinque panes fregit hominum in milia quinque*. In ciò risiede la grandezza del miracolo, come spiega Ambrogio, *Ex. Ev. Lc.* 6.84 *iam illud divinum, quemadmodum quinque panes quinque milibus populis redundaverint; non enim exiguo, sed multiplicato cibo populum liquet esse satiatum*.

- **πολυειδέες**. Cfr. Σ 183 πολυειδέι μῦθω (~ Greg. Naz., *Carm.* 2.1.1.101 [PG 37, 977.12] πολυειδέα μῦθον), dove la nozione di molteplicità può riferirsi ai ripetuti interrogatori di Pilato a Gesù (per altre attestazioni vd. Livrea *ad locum*, p. 201; Lampe, s.v., ricordando [Apolin.], *Met. Pss.* 64.25 πολυειδέα καρπὸν). Il composto è adoperato nelle *D.* per connotare la variegatezza: 2.252; 5.177; 8.122; 17.362; 20.97; 36.338; 44.130. Qui sembra indice della diversità di aspetto dei invitati, da imputare in primo luogo alla presenza di donne, uomini e bambini (*Mt.* 14.21 e 15.38). Lo stesso Cirillo (452D), sebbene sia del parere che l'invito a far sedere la folla si rivolga soprattutto agli uomini, ammette la presenza di donne e bambini. Nella seconda moltiplicazione dei pani dei *Centoni omerici*, si precisa che accorsero donne, uomini, anziani, quindi una folla di vari aspetti: Π *HC Quattuor milia saturantur* 1127-1129 ὄσσαι ἀριστήων ἄλοχοι ἔσαν ἠδὲ θύγατρεις / χωλαὶ τε ῥυσαὶ τε παραβλῶπές τ' ὀφθαλμῶν, / νύμφαι τ' ἠΐθεοὶ τε πολύτλητοὶ τε γέροντες. Nonno si sofferma sulla differenza di aspetto (in *Ael. Ar., Or.* 50.28 Keil πολυειδής è adoperato per la varietà degli ornamenti): i invitati, di origine diversa e straniera, parlano varie lingue e sono di vario aspetto. Cfr. inoltre *Introduzione*, cap. I.1.2.

- **ἦσαν ἀριθμῶ**. Cfr. [Apolin.], *Met. Pss.* 38.13 ἦεν ἀριθμοῦ.

34

- **ἐρείδετο γείτονι τοίχῳ**. Così Sherry, pp. 200-201: «*And each one propped himself near the side of his neighbor*». La lezione trasmessa da tutta la tradizione γείτονι τοίχῳ e stampata da

Scheindler nella sua edizione è stata considerata sospetta. La clausola nei tre luoghi delle *D.* in cui è attestata (10.41; 12.104; 41.370) fa riferimento a un muro reale. Fra l'altro, in un caso delle stesse *D.* τοίχῳ della tradizione ms. risulta privo di senso, perché indicherebbe un muro su cui si appoggerebbe un elefante in mezzo alla boscaglia; esso in realtà ha rimpiazzato un termine diverso e più appropriato: cfr. 33.278-279 καί τις ἀερσιπόδης ἐλέφας παρὰ γείτονα λόχμῃ (Tiedke: τοίχῳ L) / ὄρθιον ὕπνον ἴαυεν. Nel passo della *P.* la clausola è stata giudicata priva di significato, perché ovviamente in mezzo a una boscaglia è impossibile la presenza di un muro, ovviamente assente nella *Vorlage*. La παράδοσις fu corretta da Marcellus in τάξει, mentre Koechly aveva annotato a margine del suo esemplare θάμνω. Anche Golega², p. 16, ritenendo τοίχῳ non sano e imputando la corruzione al richiamo di B 24-25, sulla scorta di *D.* 32.88 θήλει δ' ἄρσενα φύλλα συνέπλεκε (~ Z 32 σύμπλοκος) γείτονα ποίη e di *A.P.* 6.252.1-4 dove figurano ποίης ed εὐπετάλοις, propose di correggere in γείτονα ποίη. Neri (presso De Stefani¹, p. 293) suggerisce γείτονα χόρτῳ più vicino paleograficamente al testo tradito; è un intervento avanzato già da Abram nella sua edizione del 1623, il quale lo giustificava così: «neque sane video quorsum in mediis pratis et loco deserto τοίχου sive parietis faciat mentionem». Questa correzione, tuttavia, suona male dopo χόρτος del v. 31 e χόρτου del v. 32. Secondo De Stefani¹, p. 293, che tuttavia ritiene abbia ragione Golega², se proprio si vuole salvare la lezione trādita, dovremmo pensare ad un utilizzo di τοίχος in senso metaforico: il corpo del compagno vicino, a cui si appoggia il commensale. In questo modo viene interpretato dal ms. Athous Dionysiou 326 (D), che così parafrasa il verso nonniano: f. 183^r «ἕκαστος δ' αὐτῶν τῷ πλησίον ἐπερείδετο ὡς τοίχῳ». In verità, proprio il richiamo a B 24-25 e il passo teocriteo dell'*Id.* 21.8 κεκλιμένοι τοίχῳ τῷ φυλλίνῳ, sembrano convalidare l'espressione nonniana in questo verso. Il poeta vuole focalizzare l'attenzione sulle file di invitati che, appoggiati l'uno all'altro, formano come un muro, immagine completata al verso seguente mediante il richiamo alle lunghe schiere reclinate in fila (cfr. commento verso seguente). Una valida conferma della genuinità della παράδοσις perviene dal v. 708 dell'*Apoth.* di Prudenzio dove la folla rifocillata dei pani *stipabant undique saeptum*. Non si deve dunque affatto intervenire. Nelle *D.* l'unico uso metaforico di τοίχος si riscontra in 40.453, dove le armi puntellate per costruire il cocchio del mare formano τοίχου δουρατέου πυκινὸν τύπον.

35

- **κεκλιμένοι στοιχηδόν.** Si tratta di una specie di *conflatio* fra *D.* 10.403 κεκλιμένοι στοιχηδόν e 22.271 κεκλιμένῳ μετρηδόν; cfr. B 24-25 ἀμοιβαίῳ δ' ἐπὶ τοίχῳ / κεκλιμένοι στοιχηδόν ὁμόζυγες ἀμφιφορῆς. Come nota giustamente Livrea¹, p. 191 la presenza in entrambi i passi di una folla assisa a tavola testimonia l'importanza sacramentale svolta dal banchetto eucaristico. Sulla connessione in chiave eucaristica tra le nozze di Cana e la moltiplicazione dei pani nella letteratura cristiana cfr. Iren., *Haer.* 3.11.5 (SC 211, p. 155) καίπερ γὰρ δυνάμενος ὁ Κύριος ἐξ οὐδενὸς ὑποκειμένου τῶν τῆς κτίσεως παρασχεῖν τοῖς εὐωχουμένοις οἶνον καὶ τροφῆς ἐμπλήσαι τοὺς πεινῶντας, τοῦτο μὲν οὐκ ἐποίησεν, λαβὼν δὲ τοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἄρτους καὶ εὐχαριστήσας καὶ πάλιν τὸ ὕδωρ ποιήσας οἶνον ἐχόρτασε τοὺς ἀνακειμένους καὶ ἐπότισε τοὺς κεκλιμένους εἰς τοὺς γάμους. Per Romano il Melode cfr. *Introduzione*, cap. I.1.3, mentre sulla connessione tra i due episodi nell'iconografia cfr. *Introduzione*, cap. I.6. In I *HC* la folla della seconda moltiplicazione è disposta in fila presso la riva: 1169 = 1182 ἡῖόνος προπάροιθε βαθείης ἐστιχῶντο (cfr. anche *Introduzione*, cap. I.1.3), così come in Romano il Melode 24.19.2 gli apostoli, dietro ordine di Cristo, fanno sedere la folla in ordine, κατὰ τάξιν. Anche le rese poetiche latine insistono sulle lunghe schiere dei commensali della moltiplicazione: cfr. Prudent., *Apoth.* 714 *seque per innumeras infundunt agmina mensas*; Sedul., *Pasch. Carm.* 3.215 *maxima parvorum legio vel maxima matrum*. Cfr. anche *supra*, v. 32. Fra l'altro, si

tratta di un *topos*, assai frequente nelle descrizioni dei pellegrini: cfr. Prudent., *Perist.* 11.212 *haeret et in magnis densa cohors spatiis*; Paul. Nol., *Carm.* 14.49 *nec modus est populis coeuntibus agmine denso* (= Verg., *Aen.* 2.450; 9.788; 12.442, su cui vd. A.V. Nazzaro, *Intertestualità biblica e classica in testi cristiani antichi*, in B. Amata [a cura di], *Cultura e lingue classiche* 3, III Convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo 29 ottobre-1 novembre 1989, Roma 1993, pp. 489-514, in part. pp. 496-498). Sulla possibilità che dietro i commensali ci sia un riferimento ai pellegrini cfr. *Introduzione* I.1.2.

- **ἐπ' εὐπετάλοιο τραπέζης**. Cfr. *D.* 22.14 ἐπ' εὐπετάλοιο δὲ Νύμφη (stessa sede metrica) e 5.27 ἀνθοκόμου κατέθηκε χαμαιζήλοιο τραπέζης (cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2). Anche nelle *D.* il composto viene impiegato per connotare la bella vegetazione: cfr 3.148 (cipresso); 7.157; 47.235 (rami fronzuti); 16.228 (chioma fronzuta di un albero); a 15.27, 395; 22.108; 25.180; 42.187 è detto della foresta, εὐπετάλω παρὰ λόχμῃ; a 38.101 e 41.48 per gli alberi, εὐπετάλων ἀπὸ δένδρων. Nella *P.*, oltre che in questo passo, figura ad A 178 εὐπετάλοιο... δρυός. Attestato a partire da Pind., *fr.* 94b.69 M. e utilizzato in seguito (Aristoph., *Th.* 1000 per l'edera), l'epiteto diviene molto caro agli epigrammisti: (Meleag.) *A.P.* 4.1.19 = *HE* 1194; (Antiphil.) 6.252.4 = Gow-Page 794 e 9.71.3 = Gow-Page 987; (Maec.) *A.P.* 9.249.1 = Gow-Page 2524; (Tull. Sab.) *A.P.* 6.158.2 = Gow-Page 3371. Per altri richiami cfr. De Stefani, p. 220. Sullo stesso piano si colloca il composto καλλιπέτηλος, presente in *A.P.* 9.64.3 (Asclep.) e 10.61.1 (Theaeth.). Nella *P.* figura soltanto a O 3-4 κλήμα δὲ καλλιπέτηλον, ὃ μὴ μάθε βότρυν ἀέξειν, / τοῦτο διατηγεί, mentre nelle *D.* ricorre con una certa frequenza sempre per una vegetazione bella e rigogliosa: per i germogli inceneriti da Zeus a 2.386; per i boschi frondosi a 4.332; per la vite carica di grappoli a 7.144; 22.96.

Il prato come tavola si trova anche nella descrizione offerta da Romano il Melode 24.19.4 χόρτος [ἦν] αὐτοῖς / στρωμαὶ καὶ τράπεζαι ἅμα e in un contesto dalle forte ascendenze mistico-teologiche in Greg. Nyss., *Or.* 10 *In cant. cant.* [4.16] (ed. H. Langerbeck, *Greg. Nyss. Opera*, VI, p. 303) τίνα καλεῖ πρὸς τὴν τῶν παρεσκευασμένων ἐστίασιν; τὸν ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα, τὸν διδόντα τοῖς πᾶσι τροφήν ἐν εὐκαιρίᾳ, τὸν ἀνοίγοντα τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ πληροῦντα πᾶν ζῶον εὐδοκίας, τὸν ἄρτον τὸν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνοντα καὶ ζῶν διδόντα τῷ κόσμῳ, τὸν πᾶσι τοῖς οὖσι τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ἰδίας πηγῆς ἐπιρρέοντα: τούτῳ ἡ νύμφη προτίθησι τράπεζαν. κῆπος δὲ ἐστὶν ἡ τράπεζα ὃ διὰ τῶν ἐμψύχων δένδρων πεφυτευμένος, ἡμεῖς δὲ τὰ δένδρα. Il luogo del miracolo è sempre descritto come ricco di vegetazione, per evocare uno scenario messianico cfr. *Introduzione*, cap. I.1. Cirillo di Gerusalemme, allorché spiega il significato del *Salmo* 22.5 LXX, afferma che l'immagine della tavola richiama quella spirituale e mistica: *Cat.* 4.7 (SC 126, p. 140) ὅταν ἄνθρωπος λέγῃ Θεῷ: "ἠτοίμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν", τί ἄλλο σημαίνει ἢ τὴν μυστικὴν καὶ νοητὴν τράπεζαν, ἣν ὁ Θεὸς ἡμῖν ἠτοίμασεν ἐξεναντίας, ἀντὶ τοῦ ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀντικειμένως τοῖς δαίμοσιν. Ἐπ' εὐπετάλοιο τραπέζης sottolinea, appunto, la forte valenza sacramentale che la tavola eucaristica opera in Nonno, elemento in verità già supposto in *Jo.* dal precedente ἀναπίπτω e ravvisabile anche in *Mc.* 6.39-40 presso il quale si riscontrano due formule tipiche: συμπόσια συμπόσια (per i convitati) e πρασιαὶ πρασιαί (in gruppi). Nel racconto marciano il termine συμπόσιον, unito insieme ad ἀνακλῖναι (v. 39) e ἀνέπεσαν (v. 40), suggerisce l'idea di un banchetto, così che in *Mc.* il pasto è un'anticipazione del banchetto messianico. Proprio in virtù delle strette analogie instaurate dal poeta tra la moltiplicazione e il banchetto eucaristico (v. 37ss.), il miracolo acquista per Nonno un valore messianico e sacramentale, che nel testo giovanneo non affiora apertamente. Cfr. anche v. 133 e v. 172. Del resto, l'interpretazione eucaristica della moltiplicazione dei pani, per via delle strette somiglianze con l'Ultima Cena, si riscontra già nell'arte e nell'iconografia cristiana (cfr. *Introduzione*, cap. I.6). Lo stesso tema ricorre nei testi cristiani: *Did.* 9.14; *Iren.*, *Haer.* 3.11.5; *Or. Sib.* 8.227ss. (cfr. I. De La Potterie, *Le sens primitif de la multiplication des pains*, in J. Dupont et al., *Jésus aux origines de la cristologie*, Leuven 1975, pp. 303-329 e vd. anche *Introduzione*, cap. I.1.3). Sebbene la menzione della *Tabula Domini* si riscontri soltanto a

partire da fonti molto tarde, è comunque significativo che dal IX secolo il sito del miracolo dei pani venerato dai pellegrini sulla riva occidentale, el-Taghba, sia stato chiamato *Tabula* o *Mensa domini*, un appellativo mantenuto anche nei secoli successivi, come dimostrano alcuni dei passi qui riportati, in realtà ben più numerosi: cfr. 1. *Commemoratorium de casis Dei* datato 808 (n° 405, ELS, p. 277) *ibi est mensa, ubi cum illis sedit*; Saewulfus 1102 (n° 409, ELS, p. 280): *A Genesareth distat mons, in quo dominus Jesus saturavit quinque milia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, quasi duobus miliariis ad orientem: qui mons ab incolis Tabula Domini vocatur*; Daniel Abbas 1106 (n° 411, ELS, p. 281) *Miliario a descensu illo, locus in quo pavit Dominus quinque milia hominum, unde locus ille mensa vocatur*; Theodericus 1172 (n° 413, ELS, p. 282) 1. *hinc amoenissima et fertilissima occurrunt campestria, in quorum termino versus aquilonis tractum Tiberiadis civitas super mare Galilaeae sita est, ubi de quinque panibus et duobus piscibus quinque milia hominum Dominus satiavit. Inde locus idem Mensa vocatur*; Ernoul 1231 (n° 416, ELS, p. 283) *entre Tabarie et Belinas a i. liu qu'en apele le Table priès de le Mer de Galilée. En cel liu fu ce que Ihesu Cris repeüt les apostles et v mil hommes de v pains d'orge e de ij. pissons, si qu'il en demoura ij. corbillies de relief*; Fr. Jacobus de Verona 1335 (n° 421, ELS, p. 287) *vocatur autem a Cristianis iste lapis tabula sive mensa Domini, quod super illum lapidem benedixit Dominus quinque panes ordeaceos et duos pisces et fregit et dedit discipulis, ut distribuerent in populo*. Perfino frate Eugene Roger (1631) nel suo dettagliato resoconto, sul viaggio compiuto da lui in Terra Santa, spiega che il monte delle Beatitudini si chiama *Tabula Domini*, perché ivi è avvenuto il miracolo dei pani: *c'est pourquoy quelques-uns apellent cette montagne la Table du Seigneur* (n° 431, ELS, p. 294).

- **τραπέζης**. In questo canto la vietatissima *correptio attica* (Keydell, p. 40*) davanti a τράπεζα avviene a 35, 41, 44, 96, 113 e 116, versi ai quali si deve aggiungere B 10, 15, 75, 83; Δ 226; Λ 53; M 8; N 7, 59, 84; Φ 75, 82. Scheindler¹, p. 25 che ha raccolto tutti gli esempi dionisiaci, fissa in modo definitivo la regola: «Muta c. liquida in initio verbi posita syllabam brevem antecedentem non produxit nusquam nisi in caesuris trochaicis III. V. I. pedis, interdum II.; in caesura autem bucolica solum ante nomina propria productio neglecta est, et uno loco post primum pedem». Vd. anche Agosti-Gonnelli, pp. 348-349; pp. 401-403.

36

- **μηκεδανής**. Anche di questo aggettivo Nonno ne fa un *Lieblingswort* (28x nelle *D.* vd. Peek, s.v. e Fajen, IV, p. 1564) per indicare la lunghezza: 9.260 e 20.295 (i capelli); 14.209 (il tempo); 21.48 (nave); 26.301 (mascelle dell'elefante); 32.213 (esistenza); 36.459 (lance). Nella *P.* figura soltanto nella scena della pesca miracolosa, per sottolineare la lunghezza dei pesci: Φ 63-64 ἔγκυον ἄλλομένων νεπόδων ἐπιβήτορι παλμῶ / μηκεδανῶν. Per altre attestazioni dell'aggettivo vd. Syn., *Hymn.* 1.498 Lacombrade; *A.P.* 11.345.3; Opp., *Hal.* 5.634; [Opp.], *Cyn.* 1.402, 406; 3.303; 4.386. Nel recitativo della moltiplicazione dei pani, Nonno adatta l'immagine della radura, che si presenta ἀπείριτος, all'ἔσμὸς ἀμφιλαφής dei convitati; ecco allora che questa verdeggiante distesa dovrà necessariamente apparire estesa.

- **καὶ πέντε λαβῶν κριθῶδεις ἄρτους**. Cfr. *Jo.* 6.11 ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς. Sulla scorta di K. Petersen (*Zu den Speisungs- und Abendmahlsberichten*, in «ZNW» 33, 1933, pp. 217-218), K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970, p. 135 e nt. 553 osserva che il participio λαβῶν è una forma stabile nella tradizione dei due recitativi. Compare infatti nella prima moltiplicazione dei pani (*Mt. Mc.* e *Lc.*), nella seconda redazione (*Mc.*), nell'Ultima Cena (per il pane: *Mt. Mc. Lc.*; per il calice: *Mt. Mc.*) e nella pericope della cena di Emmaus, che ha subito l'influenza del recitativo dell'Ultima Cena (*Lc.* 24.30). Ἐλαβεν figura soltanto in *I Cor.* 11.23; *Mt.* 15.36; *Jo.* 6.11. Nei casi in cui si trova λαβῶν i mss. non presentano varianti; ἔλαβεν invece è sostituito con λαβῶν in parecchi testimoni e quindi indizio di una

tradizione arcaica, ben presto sostituita da quella più usuale e pregnante (λαβών), dato l'impiego di quest'ultima forma nella istituzione eucaristica. La letteratura patristica successiva ha preservato λαβών: cfr. *e.g.* Iust., *I Apol.* 66.3; *Const. Apost.* 8.12.36; *Or. Sib.* 8.277. La presenza di questo verbo nella *P.* dimostra l'influsso di tutta questa tradizione, ormai consolidata, e prefigura quella valenza eucaristica assegnata al brano ed esplicitamente richiamata ai versi successivi (cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2). Notare l'aggiunta del numerale cinque, con lo scopo di sottolineare che con cinque pani saziò la folla, così come da due pesci (cfr. v. 40) poterono mangiare quanto vollero.

37

- **Χριστός.** L'evangelista orienta tutta la narrazione su Gesù; è lui che accoglie il popolo al suo seguito su un alto monte, luogo della rivelazione (*Jo.* 6.1.3.5; cfr. anche *Lc.* 9.11); è soltanto lui che intraprende l'iniziativa di sfamare il popolo (6.5) e soprattutto l'azione eucaristica. Anche la distribuzione del cibo è adesso nelle sue mani (6.11); i discepoli saranno solo accompagnatori ed i suoi esecutori (6.12ss.). Cfr. Schlier, pp. 121-122. Mentre *Jo.* 6.11 ha ὁ Ἰησοῦς, Nonno ha preferito parafrasarlo con Χριστός, proprio per far risaltare la Sua centralità all'interno di questo importante sviluppo narrativo.

- **ἀειζώντι...γενετήρι.** Cfr. A 34 θεοῦ... ἀειζώντος (cfr. De Stefani, pp. 132-133) e per altre attestazioni: Heraclit., *fr.* 30 D-K (I, p. 158.2) πῦρ ἀείζων; Callim., *Hymn. Del.* 314; (Antip. Thess.) *A.P.* 9.792.1= Gow-Page 543 ἀειζώουσα Νέκυνια [ἀεὶ ζῶει ὅς νεκυνια **P**: corr. Jacobs]. Nella *P.* ricorre sia ἀειζών (A 34; T 198, 223) sia ἀείζωος (A 127, 202; T 38; Y 142).

- **χάριν...τιταίνων.** Cfr. *D.* 24.53 καὶ σὺ τόσοις ποταμοῖσι μίαν χάριν ἄρτι τιταίνων (Idaspe si rivolge a Dioniso); *Ap. Rh.* 2.799; 3.233. A differenza dei racconti sinottici, che con le parole pronunciate da Gesù durante la moltiplicazione, suggeriscono volutamente un riferimento eucaristico, per Giovanni la situazione è più complicata. In esso mancano la menzione dello spezzare il pane (κλᾶν, κατακλᾶν) e il vb. εὐλογεῖν (vb. della prima moltiplicazione dei pani nei sinottici) è sostituito con εὐχαριστεῖν, che si trova invece nel racconto della seconda moltiplicazione (*Mc.* 8.6; *Mt.* 15.36). Quest'ultimo fatto dimostra l'intercambiabilità dei due verbi: Gesù può aver parlato sia in forma di rendimento di grazie sia di benedizione. L'uguaglianza semantica è rilevata dallo stesso Cirillo nel commentare il passo giovanneo (456B); a detta dell'Alessandrino, sebbene Matteo invece di *rese grazie* abbia *avendo benedetto*, le redazioni non differiscono: viene benedetto ciò che è santificato da una parola di Dio e da una preghiera. Lo stesso Paolo chiarisce che le due forme verbali si equivalgono (*I Tim.* 4.5). Comunque, nella sua esegesi Cirillo alla fine sembra ribadire la necessità del *rendere grazie* (453D εὐχαριστεῖ μὲν εἰς τύπον ἡμέτερον, καὶ τῆς ὀφειλῆς ἡμῶν ἐνυπάρχειν ἐυλαβείας ὑπογραμμόν), così come fanno *Jo. Chrys.* 242, 251 δεικνὺς ὅτι τοὺς τροφῆς ἀρχομένους εὐχαριστεῖν δεῖ τῷ Θεῷ e *Amm. Al., fr.* 190 Reuss, p. 244: διὰ τοῦτο εὐχαριστεῖ, ἵνα μὴ δόξη ἀντίθεος εἶναι καὶ ἵνα διδάξη ἡμᾶς ἐν τῷ ἐσθίειν εὐχαριστεῖν, πλὴν καὶ ὡς ἄνθρωπος εὐχαριστεῖ, ἵνα λάβῃ ἕως τοῦ πάθους τὸν ἄρχοντα τοῦ νῦν αἰῶνος. Sulla stessa linea, si pone la resa parafrastica, che mantiene il vb. del ringraziamento εὐχαριστεῖν e lo conserva nella forma di participio aoristo, trasmesso dai migliori codici -buona parte dei codici occidentali (SD 1241 e q b r sy^c sa Tat^v) al posto del participio aoristo presenta εὐχαρίστησεν καὶ ἔδωκεν- proprio come doveva essere presente in *No**. Se la presenza di questo verbo nel racconto giovanneo rafforza l'interpretazione eucaristica - potrebbe anche trattarsi di una variante di εὐλογεῖν, adattata alla sensibilità ellenistica per indicare il rendimento di grazie (J.-P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la «Bénédiction» juive et de l'«Eucharistie» chrétienne*, in «*RBi*» 65, 1958, pp. 371-399 nota che εὐχαριστία nel NT riflette l'uso giudaico di *bārak-b' rākāh*, «benedire»; soltanto a partire dal II secolo il motivo del rendimento di grazie incominciò a

dominare, cfr. anche I.-H. Dalmais, *Thèmes bibliques dans les anaphores eucharistiques de langue grecque*, in C. Mondésert [sous la direction de], *Le monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, pp. 95-106), l'omissione di ἔκλασεν sembra condurre a una sua negazione.

Andando oltre le discussioni di cui la pericope giovannea è stata oggetto, la valenza eucaristica è senza dubbio restituita da Nonno. Cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2 e MacCoull¹, pp. 489-500. Del resto, fin dalla tradizione cristiana subapostolica il vb. εὐχαριστεῖν è stato accostato all'eucarestia: *Did.* 9.1ss. περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας, οὕτως εὐχαριστήσατε· πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου· εὐχαριστοῦμέν σοι πάτερ ἡμῶν...περὶ δὲ τοῦ κλάσματος· εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως; 10.1.4.7; 14.1 κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε; *Iust.*, *I Apol.* 65.3-5; 66.1-2; 67.5; *Dial.* 41.1-3; 117.1; *Ign. Ant.*, *Sm.* 7.1; 8.1; *Phld.* 4.1; *Eph.* 13.1; A partire soprattutto da Origene la moltiplicazione dei pani è stata interpretata in chiave eucaristica: *Cm. in Mt.* 14.15 (-21), tom. 11.2 (= GCS 40, *Origenes Werke X*, p. 36.18ss.): ὅτε δὲ λαβὼν αὐτοὺς ὁ σωτὴρ πρῶτον ἀνέβλεψεν εἰς τὸν οὐρανόν, ταῖς ἀκτίσι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οἴονει καταβιβάζων δύναμιν ἐκεῖθεν, τὴν ἀνακραθησομένην τοῖς ἄρτοις καὶ τοῖς ἰχθύσι, μέλλουσι τρέφειν τοὺς πεντακισχιλίους, καὶ μετὰ τοῦτο ἠλόγησε τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, τῷ λόγῳ καὶ τῇ εὐλογίᾳ αὐξῶν καὶ πληθύνων αὐτούς, καὶ τρίτον μερίζων καὶ κλῶν ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, ἵν' ἐκείνοι τοῖς ὄχλοις παραθῶσι, τότε διήρκεσαν οἱ ἄρτοι καὶ οἱ ἰχθύες, ὡς φαγεῖν πάντας καὶ κορεσθῆναι καὶ τινὰς τῶν εὐλογηθέντων ἄρτων μὴ χωρῆσαι φαγεῖν. Cfr. inoltre *Dion. Ar.*, *E. h.* 3.3.15 (PG 3, 445B); *Petr. Laod.*, *fr. in Mt.* 26.26 (PG 86.2, 3325A) διδάσκει ...εὐχαριστεῖν οἷς ἐδωρήσατο διὰ τοῦ ἰδίου πάθους, δι' οὗ καὶ τὰ σύμβολα γίνεται, σώματος ἐχόντων μνήμην καὶ αἵματος.

38

- **ἔκλασε.** Cfr. *Prudent.*, *Ditt.* 145 quinque Deus panes fregit; *Commod.*, *Carm. apol.* 653 quinque panes fregit; *Juven.* 3.86-87 ipse duos pisces et quinque ex ordine panes / dividit. In Palestina si usava non tagliare il pane con un coltello, ma spezzarlo con le mani (*Jer.* 16.7; *Lam.* 4.4). Durante il pasto il padrone di casa, dopo una preghiera di ringraziamento, spezza il pane e ne porge un pezzo ai commensali; Gesù quando compie il suddetto gesto nell'episodio della moltitudine rifocillata (cfr. *e.g. Mc.* 6.41; 8.6) si attiene a tale usanza. L'azione dello spezzare il pane è presente nei sinottici, ma non in *Jo.*, elemento chiamato in causa da coloro che negano una valenza eucaristica del miracolo presso l'evangelista. Tale gesto nella tradizione extragiannea, per la sua presenza nell'istituzione eucaristica, si tinge di una forte coloritura teologica e diviene l'*actio* peculiare del banchetto cristiano: cfr. *Lc.* 24.35; *Theod. Pr.*, *Tet. in Jo.* 252a.1-2 Papagiannis: ἔκλας τὸν ἄρτον ... / κλῶς καὶ πάλιν τὸν ἄρτον ἐξηγερούμενος; *I Cor.* 10.16; *Act.* 2.42-46; 20.7-11. Infatti, il gesto dello "spezzare il pane" (*fractio panis*) compiuto da Gesù, fu la prima denominazione della celebrazione eucaristica, di cui parlano nel II secolo la *Did.* 9.4 e 14; *Act. Thomae* 27, 29, 46, 48 (*Acta Apostolorum Apocrypha*, edd. Lipsius-Bonnet, II.2, pp. 142, 143, 146, 164); *Act. Iohannis* 110 (*Acta Apostolorum Apocrypha*, edd. Lipsius-Bonnet, II.1, pp. 208-209); *Ign. Ant.*, *Eph.* 20.2 ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὃς ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας. Nonno ha recepito l'importanza di questo gesto, come sottolinea da un lato la posizione *incipitaria* del verbo e dall'altro il suo nuovo inserimento autonomo rispetto alla *Vorlage* anche *infra*, al v. 97 ἔκλασεν. Al pari di altri lettori del vangelo, che conoscono bene la tradizione dell'Ultima cena, anche il Panopolitano non può fare a meno, nel leggere e ascoltare questo testo del miracolo dei pani, di pensare a tale momento. Fra l'altro, è soltanto grazie allo spezzare il pane, che questo può moltiplicarsi, *Ambr.*, *Ex. Ev. Lc.* 6.86: *At vero hic panis, quem frangit Iesus, mystice quidem dei verbum est et sermo de Christo, qui dum dividitur augetur.*

- **συμπλεκέος παλάμης.** Cfr. *D.* 37.573 δίζυγι συμπλεκέος παλάμης ... δεσμῶ, usato per indicare la schiena schiacciata dal duplice legame delle braccia intrecciate, durante la lotta di Aristeo ed Eaco. L'importanza liturgico-sacramentale conferita al testo si traduce in una

focalizzazione interna sulle mani di Cristo, volta a cogliere proprio l'atto in cui le due mani, unendosi, spezzano il pane, un'attenzione prospettata nuovamente al v. 97 ἄμβροσὴ χεῖρ. Sulla centralità delle mani nel momento della moltiplicazione cfr. II *HC Quinque milia saturantur* 1091 ἦ ῥα καὶ αὐτὸς χερσὶν ἀνοΐξας λάβε δίσκον; Prudent., *Apoth.* 731-732 *ergo ego, cum videam manibus sic crescere Christi / parva alimenta*; Ephrem, *Diatess.* 12.3 Leloir: *ses mains furent comme une terre sous le pain* e ugualmente Jo. Chrys., *Cm. in Mt.* 14.13, *Hom.* XLIX al L (PG 58, 499) καὶ πέντε (scil. ἄρτοι) ἐν ταῖς χερσὶ τῶν μαθητῶν ἐπήγαζον e Ambr., *Ex. Ev. Lc.* 6.85 *Videres inconprehensibili quodam rigatu inter dividendium manus quas non fregerint fructificare particulas et intacta frangentium digitis sponte sua fragmenta subripere* per le mani dei discepoli, allorché provvedono a distribuire i pani alla folla (cfr. P. J. De Maldonado, *Comentarios a los cuatro Evangelios- I. Evangelio de San Mateo*, Madrid 1950, pp. 534-535). L'attenzione di Nonno si concentra sulla mano, perché è lo strumento che permette la concretizzazione delle azioni di Gesù; è quella parte del corpo che insieme alla voce svolge un ruolo centrale nei miracoli: cfr. il miracolo del cieco dove Cristo impasta il fango con le sue mani: I 59-61 ἐν δαπέδῳ δὲ / ἀκροτάτοις ὀνύχεσσι πολύστροφον ἰκμάδα πάλλων, / πτύσματι πηλὸν ἔτευξεν, così che sembra plasmare la luce stessa a quegli occhi che non l'hanno mai vista: v. 71 ἔπλασε φέγγος ὀπωπαῖς e v. 76 ὀφθαλμοὺς δ' ἐχάραξεν; la scena della lavanda dei piedi, dove sempre con le sue mani compie quell'atto servizievole di amore verso gli Apostoli: N 32 νίπτεις σαῖς παλάμησιν ἐμοὺς πόδας proferisce Simon Pietro (su cui vd. Greco, pp. 97-98). Già in Omero è presente la mano divina che interviene e protegge: cfr. *Il.* 9.419-420 μάλα γὰρ ἔθεν (scil. Πιο) εὐρύοπα Ζεὺς / χεῖρα ἔην ὑπερέσχε, τεθαρσῆκασι δὲ λαοί; *Od.* 14.184 καὶ κέν οἱ ὑπέρσχη χεῖρα Κρονίων. Il potere demiurgico della mano divina è una costante negli *Or. Chald.*: cfr. e.g. *fr.* 210c συνδιακοσμεῖ δὲ πᾶν τὸ αἰσθητὸν ταῖς δημιουργικαῖς αὐτοῦ δυνάμεσιν, ἃς δὲ θεουργῶν παῖδες «χεῖρας» ἀποκαλοῦσιν (vd. commento di Majercik, p. 216); vd. inoltre Procl., *In Prm.* I 667 αἱ γὰρ χεῖρες σύμβολα δυνάμεώς εἰσι; *Or. Sib.* 3.795 χεῖρ γὰρ θεοῦ ἔσσειτ' ἐπ' αὐτούς. Sul versante cristiano, se già l'attribuzione alla mano divina di tutte le perfezioni, come appare testimoniato dagli aggettivi che la qualificano (esprime forza in *Ex.* 9.15 e *Deut.* 2.15; è onnipotente in *Sap.* 11.17), e gli oggetti che gli scrittori ispirati vedono in essa (il calice in *Jer.* 25.25; il diadema in *Sap.* 5.16) ne visualizzano l'importanza e la natura, è la sua azione a mettere in risalto l'attività di Dio, un dio agente. La sola mano divina significa per Crisostomo la potenza creativa per eccellenza (*In Ps.* 97.7, PG 55, 276 καὶ καθάπερ λέγων χεῖρα, οὐχ ἵνα ὑποπτεύσωμεν χεῖρα, λέγει, ἀλλὰ τὴν δημιουργικὴν δύναμιν), vista prima di lui da Clemente Alessandrino (*Str.* 6.16.133.1 "δάκτυλος" γὰρ "θεοῦ" δύναμις νοεῖται θεοῦ) e da Tertulliano (*Adv. Marc.* 4.26) nel dito stesso di Dio nell'atto della creazione. In particolare, essa è espressione della stessa potenza divina: cfr. Cyr. Al., *In Isaiam II* (PG 70, 338D) χεῖρὸς γὰρ ἔργον, ἦτοι δυνάμεως τῆς θεῖας; Aug., *En. in Ps.* 122.6 *manus enim ipsam potestatem dicit*; *En. in Ps.* 18.3 *quod (fecit) verbo, hoc manu: et quod manu hoc verbo. Non enim humanis membris statura Dei distincta est, qui ubique totus est, et nullo continetur loco. Quod ergo verbo fecit, sapientia fecit; et quod manu fecit, virtute fecit*; *En. in Ps.* 74.11 *in manu Domini est in potestate Domini. Manus enim Dei, potestas Dei commendata est. Nam et de hominibus plerumque dicitur: in manu hoc habet, hoc est, in potestate habet, cum vult facit*. Sulla falsariga di quanto appena esposto, dunque non stupisce questa focalizzazione nonniana sulle mani nel momento della moltiplicazione dei pani: esse sono l'espressione materiale della potenza e dell'azione creativa di Cristo. Non bisogna dimenticare anche l'apporto dell'iconografia sulla mano divina (vd. *Introduzione*, cap. I.6).

- **γαμψόνυχι**. Fa la sua prima comparsa in Omero, in riferimento agli artiglieri degli uccelli: *Il.* 16. 428; *Od.* 22.302; 16.217; cfr. inoltre [Hes.], *Sc.* 405; Aesch., *Prom.* 488; Soph., *OT.* 1199; *Lith. Orph.* 147. Il senso dell'aggettivo in Nonno è γαμψός, «ricurvo». In *D.* 12.336 e 26.302 è detto della falce; a 12.374 connota le unghie di un satiro che si sarebbe arrampicato fino in

cima ad una pianta artigliando il fusto con le unghie dei piedi, se Dioniso non l'avesse trattenuto; a 15.35, 17.156 e 25.102 qualifica il bronzo; a 16.43 indica il trattenere le dita con una stretta presa d'artigli; a 40.394 sono gli artigli stessi. Significativi appaiono due passi delle *D.*, perché si avvicinano alla descrizione fatta nella *P.* per il gesto di Cristo: 18.252-253 ὄνυχες δὲ πολυσπερέων παλαμάων / λοξὸν ἔδοχμώσαντο τύπον γαμψώνυχος ἄρπης (le unghie dello scorpione); 28.140-141 καὶ ἀγκύλα δάκτυλα γαίη / εὐπαλάμῳ σφῆκωσε μέσῳ γαμψώνυχι δεσμῷ (le dita della mano sinistra recisa del guerriero ateniese). Le mani di Cristo, nel piegarsi per spezzare il pane, evocano al poeta la posizione degli artigli degli uccelli quando si curvano per afferrare la preda. Nonno non manca mai, tanto nelle *D.* quanto nella *P.*, di rimarcare la valenza espressiva della gestualità che sostituisce la voce, mostrando la sua abilità nel descrivere la realtà attraverso il filtro del pantomimo (cfr. *Introduzione*, cap. I.6 e sul gesto, espressione della poetica nonniana cfr. Gigli⁶, p. 152).

- **παλμῶ**. Introdotto nella poesia esametrica da Nic., *Th.* 744 μετὰ γούνασι δ' ἄλλοτε παλμός e *Al.* 27, viene adottato da Nonno nelle descrizioni di movimento, conferendo un'*allure* pantomimica: connota i balzi di un fulmine attraverso le nubi a *D.* 2.193; un satiro a 40.242; Eros nel ventre di sua madre a 41.135 κυβιστητήρι δὲ παλμῷ (per altri passi vd. Gigli⁶, pp. 132-133). Nella *P.* qualifica la discesa dello Spirito su Gesù al momento del battesimo in A 116 (su cui vd. De Stefani, p. 183), il gesto con cui Gesù rovescia la tavola dei mercanti a B 82 κυβιστητήρι δὲ π. (su cui vd. Livrea¹, pp. 265ss.), il moto dello Spirito a Γ 41, lo zampillare dell'acqua viva a Δ 66 (su cui vd. Caprara, pp. 197-198), il balzo del paralitico nella piscina di Bethesda, che sembra esprimere la sua fede entusiasta in E 26 ὄξει π. (= *D.* 21.331; 37.602; cfr. commento di Agosti, pp. 355-356), il soffio divino che fa approdare la nave al porto lontano a Z 81, a N 95 denota lo pneuma divino e a 106 il discepolo prediletto si accosta a Gesù ὄξει παλμῷ (su cui vd. Greco, p. 141) e infine descrive i pesci che saltano nelle reti nell'episodio della pesca miracolosa a Φ 63 ἐπιβήτορι π. (= *D.* 4.367; 20.113; 30.82; 41.8, 191). Su παλμός cfr. H. Schneider, *Vergleichende Untersuchungen zur sprachlichen Struktur der beiden erhaltenen Lehrgedichte des Nikander von Kolophon*, Wiesbaden 1962, p. 74.

39

- **καὶ πόρε δαιτυμόνεσσι**. La tradizione giovannea oscilla fra ἔδωκεν, trasmesso dalla maggior parte dei codici (S 579 P²⁸ D N Γs ebqr Ωρ) e διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις, attestato in altri codici (S^c Ψ 892 Δ D Θs e bj sys); il vb. διαδιδόναι nel NT si incontra solo in *Lc.* 11.22, mentre la lezione ἔδωκεν offerta da P⁶⁶ può esser dovuta a reminiscenza del racconto dell'eucarestia, giacché anche qui Gesù stesso dà i pani, proprio come farà nell'Ultima cena. La resa parafrastica, in linea con l'interpretazione sacramentale attribuita dal poeta al testo giovanneo, sembra militare a favore di ἔδωκεν (così anche Janssen, p. 20 e Scheindler, p. 63; διέδωκεν proponeva Nansius, p. 56). Anche a N 14 πόρε rende il giovanneo ἔδωκεν (cfr. *Jo.* 13.3).

- **καὶ ὥρεγε πᾶσιν ἔδωδῆν**. Cfr. Ambr., *Ex. Ev. Lc.* 6.76 *Et ille quidem vult dare omnibus, negat nemini; dispensator enim est omnium* (cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2). Mentre nei sinottici l'azione è affidata ai discepoli, così che il loro recitativo acquista una dimensione ecclesiale, tale dimensione non è stata restituita da Giovanni, che presenta invece il racconto sotto un altro aspetto: la riunione di una moltitudine di uomini, commensali attorno a un pasto che soltanto Gesù dona. Il termine ἔδωδῆ è già omerico e ripreso successivamente: cfr. *Od.* 5.196 πᾶσαν ἔδωδῆν; *Il.* 19.167; *Hhom. Dem.* 412; *Hhom. Herm.* 562; Hes., *Op.* 593; Ap. Rh. 2.196, 223, 266, 452, 1013; 3.299; Callim., *fr. inc. sed.* 688.1 Pf.; Theocr., *Id.* 21.43; *Lith. Orph.*, 368, 719; Nic., *Al.* 592; Opp., *Hal.* 1.64, 251; 2.47, 149, 170, 212; 3.531; 4.366 ecc. Cfr. Greg. Naz., *Carm.* 1.2.17.27 ἐπουρανίης... ἔδωδῆς (PG 37, 783.11; vd. Simelidis, p.

137). Per la giustapposizione εἶς-πᾶς in Nonno cfr. *infra*, commento v. 43 e nella *P.* cfr. A 18 (su cui vd. De Stefani, p. 121); E 74, 98 (su cui vd. Agosti, pp. 436 e 463).

40

- **καὶ διδύμων νεπόδων, ὄσον ἤθελον.** Per il nesso καὶ διδύμ- cfr. *D.* 1.180, 352; 3.391; 5.41; 10.162, 419; 11.179; 13.508; 16.257; 19.232; 20.78; 25.505; 29.284; 30.187; 33.136; 34.43, 178, 267; 35.322; 37.546; 43.73; 44.115; 46.125; 47.23; 48.130. Fin dai poemi omerici δίδυμος indica la coppia: cfr. *Od.* 19.227; Pind., *P.* 2.9 e i due fratelli: Pind., *N.* 1.36; *O.* 3.35 (Castore e Polluce); *N.* 9.4 (Apollo e Artemide); Soph., *OC.* 1683. Nonno crea anche dei nuovi composti in διδυμό-, fra i quali occorre menzionare: -ζυγος (15.21; 34.240) e la forma -ζυξ (21.212); -θροος (10.234, 335; 12.148; 17.70; 43.345 e I 84); -κτυπος (20.307; 36.12); -χρωος (5.165, 11.378, 21.216, 29.102 e 154; in Musae. 59 è attestato -χροος per la rosa). La precisazione che da *due* pesci i commensali possono mangiare quanto vogliono, enfatizza maggiormente la grandezza del miracolo; vd. Theod. Mops., p. 94.19-21 Vosté: (l'evangelista ha aggiunto la specificazione quanto volevano) *ut ostendat, Iesum tantum panem piscesque multiplicasse, quantum voluerunt atque potuerunt manducare*; Prudent., *Apoth.* 715-716 *pisciculis (iam crede deum) saturanda duobus / et paucis crescente cibo per fragmina crustis*. Stessa funzione svolge al v. 50 la presenza del numerale μία (cfr. commento *ad locum*). Per indicare i pesci il Panopolitano riesuma un rarissimo ἄ. λ. omerico (cfr. *Od.* 4.404), adottato anche nella scena della pesca miracolosa: Φ 34, 59, 63 e 68, mentre nelle *D.* a 10.154; 20.385; 26.272; 39.135. Cfr. inoltre Pfeiffer *ad Callim., fr.* 533.1, p. 385.

41

- **λαῶ / πειναλέω.** Cfr. Sedul., *Pasch. Carm.* 3.217 *populisque vorantibus*. Il vb. πεινάω è utilizzato per esprimere un grande desiderio, l'essere avido o bramoso di qualcosa: Plat., *Leg.* 837C; Xen., *Oec.* 13.9; *Symp.* 4.36 e in tal senso è impiegato nella Sacra Scrittura: vd. l'affamato di *Is.* 58.7 *διάρηυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου* oppure *Mt.* 5.6. E' significativo che nelle *D.* πειναλέος connoti il moribondo Tectafo, che viene salvato dalla morte per fame, succhiando il latte dal seno della figlia (26.102 e 114) e il bambino affamato, nutrito grazie al latte della Baccante (45.301, stessa forma e sede metrica). Anche nel passo della *P.* l'aggettivo conserva l'accezione della famelicità e marca la volontà del parafraste di tratteggiare la folla in quel desiderio di avidità che la pervade: pensa soltanto al cibo materiale per saziare il ventre e non alla sua dimensione spirituale. Per l'impiego dell'epiteto in poesia più tarda vd. (Lucil.) *A.P.* 11.313.2; 11.314.4; [Opp.], *Cyn.* 4.94.

- **κόρος.** Cfr. *Jo.* 6.12 *ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν* e Prudent., *Apoth.* 715 (cit. *supra*, v. 40); *Ditt.* 146 *large saturavit*. Nel quarto vangelo è l'unica occorrenza del vb. ἐμπίμπλεσθαι; *Mt. Mc. e Lc.* hanno χορτάζεσθαι, entrambi comunque usati dai LXX per tradurre l'ebraico *sb'*. Il termine sinottico riecheggia più da vicino le promesse divine di abbondanza, annunciate nell'AT: *Ps.* 37.19; 81.17; 132.15; χορτάζεσθαι è poi utilizzato in senso negativo da *Jo.* 6.26. Nella resa nonniana il precedente κορέσσαι (v. 22) e adesso il sostantivo κόρος dimostrano l'accezione peggiorativa di cui sono portatori e anticipano al lettore che la folla non comprenderà il significato profondo della moltiplicazione, ma soltanto l'aspetto materiale: essere stati saziati abbondantemente. Da ricordare che la sazietà è una caratteristica delle scene di banchetto a partire da Omero: cfr. *Il.* 9.92 e 222; 24.628; *Od.* 1.150 *ἀντάρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο*. Foley, p. 173 spiega che nei poemi omerici la frase «ma quando essi furono saziati» funge da elemento di transizione sintattico e logico tra due scene e «signals the end of the meal, bringing the ritual to a close and projecting a sequel scene that is in some way dependent on the Feast. Satisfaction of the diners thus acts as a pivot or fulcrum in the narrative process, a cue that directly implies certain further developments». Sulla stessa

linea si colloca l'espressione nonniana ἄλλ' ὅτε λαῶ / πειναλέω κόρος ἔσκε, perché sancisce la chiusura del banchetto e dà il via al suo corollario: l'ordine impartito da Cristo di raccogliere ciò che è avanzato.

- **πολυφλοίσβοιο τραπέζης**. Fa *pendant* col v. 29 πολυγλώσσῳ ... λαῶ. Fin dalla greco classica è epiteto del mare: *Il.* 1.34; 2.209; 6.347; 9.182; 13.798 κύματα παφλάζοντα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης, variato da *Triph.* 560 (Enyo) κύμασι παφλάζουσα πολυφλοίσβοιο πολέμοιο; 23.59; *Od.* 13.85, 220. L'aggettivo, originariamente attribuito al mare, acquista, in seguito all'interpretazione neoplatonica acqua = materia, una valenza negativa (cfr. *Introduzione*, cap. I.2). Nella *P.* l'epiteto è applicato al palazzo di Pilato, risonante di molte voci: Σ 135 πολυφλοίσβοιο μελάθρου (cfr. *D.* 20.355), mentre a K 69 e Π 126 la nozione è attribuita al κόσμος (cfr. *Procl.*, *Hymn.* 8.30). Contrariamente a quanto suggerisce Lampe, *s.v.*, *overflowing, hence met. abundant*, anche nell'episodio della moltitudine rifocillata il significato del composto non differisce da quello di Σ 135 appena menzionato: al prato erboso, adibito a tavola, viene attribuito il chiacchiericcio dei convitati, simile nella mente del poeta al rumore dei flutti marini. Cfr. *I HC Quattuor milia (et quingenti) saturantur* 1170-1171, dove la folla procede ἡχῆ, ὡς ὅτε κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης/ αἰγιαλῶ μεγάλῳ βρέμεται, σμαραγεῖ δέ τε πόντος. Livrea *ad* Σ 135, p. 175 ricorda che sulle rovine del palazzo di Pilato era sorta una chiesa, denominata in seguito di S. Sofia (cfr. *Theod.*, *De situ Terrae Sanctae*, pp. 135-150 Geyer), su cui si recavano i pellegrini, il che rende molto appropriato l'impiego dell'epiteto in quel passo. Senza dubbio appare motivato anche per il canto sesto, visto il ritratto dei pellegrini e degli stranieri che serpeggia nel testo (cfr. *supra*, vv. 11, 12, 28 e *Introduzione*, cap. I.1.2). Può inoltre assumere una valenza negativa (come del resto negli altri passi della *P.*), indicando il banchetto della vita terrena, in contrasto con quello spirituale (cfr. v. 45 e vv. 114-118). Nelle *D.* nella scena di ospitalità di Stafilo a Dioniso, la tavola ricca di pietanze risuona, anche se in questo caso si tratta veramente del suono prodotto dagli strumenti musicali: 18.103 παρ' εὐκελάδῳ δὲ τραπέζῃ.

42

- **ἐπέταξεν**. Come già visto prima (cfr. v. 29), rispetto al dettato giovanneo che mostra Gesù in un semplice atteggiamento allocutorio, Nonno lo coglie sempre in un atto imperativo: cfr. inoltre B 39; I 62; A 137.

- **ὁμοζήλοισι μαθηταῖς**. L'ὁμοζηλία è la caratteristica di *4 Mac.* 13.25 ἡ γὰρ ὁμοζηλία τῆς καλοκάγαθίας ἐπέτεινεν αὐτῶν τὴν πρὸς ἀλλήλους εὐνοίαν καὶ ὁμόνοιαν; Philo, *Cher.* 40. I discepoli sono animati da un ugual zelo, che li accomuna tra di loro e li pone in linea con il Maestro; sulla connotazione dei discepoli nella *P.* cfr. commento v. 29. Questa qualità figura a Γ 134 per il pensiero di coloro che accorrono dal Battista, ὁμοζήλῳ δὲ μενοινῆ e a K 73 ὁμοζήλων ἀπὸ λαμῶν (gole = *D.* 3.72). Sulle particolarità stilistiche dei vv. 42-52 cfr. *Introduzione*, cap. II.

43

- **πάντα... μιῆ ...κλάσματα**. Cfr. *Or. Sib.* 8.277 καὶ τὰ περισσεύοντα λαβὼν τότε κλάσματα πάντα. L'aggiunta nonniana, che tutti i frammenti devono essere riuniti insieme, conferma il desiderio di *unio* (cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2), nonché il carattere divino e spirituale degli avanzi del banchetto. Per l'unione di πάντα... μιῆ cfr. Tiedke¹, p. 44: «Solet enim Nonnus, utpote qui orationis ornatoris atque elegantioris amantissimus sit, nomina quae numerum aliquem significant, ita in versu collocare, ut verbis magis quam sententia oppositio quaedam fiat»: cfr. A 18-19 πάντες ἐνὸς κήρυκος ἰωῆ / ὀρθὴν πίστιν ἔχοιεν, 33 οὐρανίην πάντεσσι μίαν δωρήσατο τιμὴν; Δ 159 πάντες ἐνὶ ξυνώσατε μύθῳ, 239 μίαν εἰν ἐνὶ πάντες, vd. inoltre Θ 118; Λ 216; Φ 49 e ugualmente nelle *D.* 5.571-572 πάντες .../ παιδι

μη̄ θέλγοντο; 13.167-168 ἕνα πάντες / θυμὸν ἔχον, 231; 17.185ss.; 25.163. Per altri richiami cfr. Tiedke¹, p. 45.

- **ταχυστροφάλλιγι ῥιπή**. Cfr. *D.* 6.70 e 23.263 πολυστροφάλλιγι δὲ ῥιπή. È un'inserzione di gusto tipicamente nonniana, in virtù dell'impulso fulmineo e vorticoso, di cui si anima la descrizione (cfr. *Introduzione*, cap. I.6); del resto le *D.* sono tutte percorse da un vivo sussulto e fremito. Il composto evoca la στροφάλλιξ. Gigli⁶, pp. 115ss. nota che l'immagine del movimento vorticoso del fuso delle Moire è applicata da Nonno al tempo, forse sulla base già di *Or. Chald. fr.* 49.4 des Places, dove Aïôn con il suo agire dona intelligenza a tutti i principi, καὶ δινεῖν αἰεὶ τε μένειν ἀόκνω στροφάλλιγι. L'immagine della στροφάλλιξ è già orfica: cfr. *H. Orph.* 10.22, dove Physis imprime un vorticoso movimento alle orbite celesti, ἀενάω στροφάλλιγι θοὸν ῥύμα δινεύουσα; *Orph., fr.* 539F.1-2 Bernabé = 236.1-2 Kern κέκλυθι τηλεπόρου δίνης ἐλικαυγέα κύκλον / οὐρανίαις στροφάλλιξι περιδρομον αἰὲν ἐλίσσω; *Cosm. Str.* 26^r ἀρρήτω στροφάλλιγγ[ι] π[α]λινδιν[ήτου] ἀνάγκης (su cui vd. Gigli⁷, p. 122). Per altri richiami vd. Caprara, pp. 285-286, mentre per l'uso di κυλίνδω, simile a quello della στροφάλλιξ, si rinvia ad Agosti *ad E* 13, p. 310. Nella *P.* si vedano Δ 191 ὄξειη στροφάλλιγι παρέστιχε δίζυγος ἠοῦς; E 137 εἰς στροφάλλιγγα μιῆς ταχυδινέος ὄρης (vd. Agosti, pp. 505-506); M 142 πρὶν ζοφερῆ στροφάλλιγι κιχήμεναι ὑμέας ὄρφην. Ταχυστροφάλλιξ rientra fra le *Neuebildungen* nonniane ed è usato due volte anche nelle *D.*: 45.273 ἀλλὰ ταχυστροφάλλιγγος ὅτε χρόνος ἦλθε χορείης / Μαινάδες ὄρχήσαντο e a 48.165 per il battito turbinoso dei piedi di Pallene, mentre cerca di sottrarsi dalle braccia di Dioniso: ἢ δὲ ταχυστροφάλλιγι ποδῶν νωμήτορι ταρσῶ / ἴχνιον ἠώρησεν.

- **συλλέξατε**. L'evangelista adotta il vb. συνάγω, frequente anche in contesti cosmogonici per indicare il «tenere unito», e presente nell'episodio della manna in *Ex.* 16.16. Esso appartiene al rituale eucaristico: cfr. *Did.* 9.4; *1 Clem.* 34.7. Tale vb., usato solo da Giovanni per la moltiplicazione dei pani, è sostituito da Nonno con un altro di significato affine (vd. anche commento v. 49).

44

- **κλάσματα**. Fa *pendant* con ἔκλασεν del v. 38; cfr. *Lc.* 9.17 καὶ ἦρθη τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς κλασμάτων κόφινοι δώδεκα. Dal significato generale di *frammento, briciola* (Plut., *Gracch.* 19.8), indica in particolare il *boccone o pezzo di pane* (*Iud.* A, 19.5; *Ez.* 13.19) oppure la *focaccia* cfr. (Phan.) *A.P.* 6.304.5-6 αἴσιον αὐδάσεις με τὸν οὐ κρέας, ἀλλὰ θάλασσαν / τιμῶντα ψαφαροῦ κλάσματος εἰς ἀπάταν; (Lucil.) *A.P.* 11.153.3 ἄν δὲ παραρπάξης ἄρτους καὶ κλάσματ' ἀναιδῶς. Nella *Didaché* 9.3-4 il pane su cui si recita il rendimento di grazie è chiamato κλάσμα, il risultato dell'operazione dello *spezzare il pane*, ossia il frammento. In *1 Cor.* 10.16 Paolo nomina il *pane che noi spezziamo*, così che l'eucarestia viene definita in seguito κλάσις τοῦ ἄρτου; cfr. inoltre *Act.* 2.42. Nonostante sia ancora oggetto di discussione se i pezzi di pane citati nel NT simboleggino la celebrazione della cena eucaristica, questa opinione va sempre più affermandosi: cfr. e.g. Ph.-M. Menoud, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie*, in «RHPHilRel» 33, 1953, pp. 21-36; M. Freyeman, *Fractio panis in communitati primitiva*, in «ColBG» 1, 1955, pp. 370-373. Questi frammenti, sebbene divisi, sono comunque espressione di quel *corpus Christi* per sua natura indivisibile, cfr. *supra*, commento v. 28.

- **πυκνωθέντα**. Mentre in Omero è attestato l'aggettivo corrispondente πυκνός, per indicare la solidità e la compattezza di un oggetto (*Il.* 15.529 corazza; *Od.* 7.340 letto; 14.521 mantello), il vb. è di natura prosastica e denota sempre la densità e la compattezza: cfr. Aristot., *Metaph.* 1042B 28 (ghiaccio); Plut., *Alc.* 6.5 (ferro) e in contesto cosmogonico Ael. Ar., *Or.* 43.11 Keil. Per il miracolo dei pani, sottolinea forse anche la straordinarietà dell'evento, come chiarisce Ambrogio, *Ex. Ev. Lc.* 6.86 *visibiliter quoque panis iste*

incredibili ratione, dum frangitur, dum dividitur, dum editur, sine ulla dispendii comprehensione cumulatur.

- **περισσοβότιο τραπέζης**. Formato da περισσός e βόσκω, il composto, un *unicum* nonniano, dimostra chiaramente che Nonno ha compreso il significato del successivo ὄσσα περισσεύοντο (v. 50), da interpretare nel senso di ciò che supera la misura ordinaria e pertanto destinato ad avanzare. Il tetracolo, come in Hes., *Op.* 442 ἄρτον δειπνήσας τετράτρυφον ὀκτάβλωμον, mette in risalto la grandezza del miracolo: nonostante il pane sia stato mangiato a sazietà da tutta la folla, gli avanzi si accumulano, rendendo sempre ricco di cibo questo prato adibito a tavola, a conferma del carattere messianico del festino. L'importanza del banchetto nella moltiplicazione dei pani emerge dagli epiteti della τράπεζα, che le conferiscono non solo una dimensione descrittiva (v. 41 πολύφλοισβος), ma anche messianica: 35 εὐπέταλος, v. 44 περισσόβοτος, v. 96 εὐχορτος, v. 116 ἀείζωος. La folla assisa ἐπ'εὐπετάλοιο τραπέζης evoca le altre due scene importanti di banchetto (nozze di Cana e Ultima Cena), dove la tavola è il centro attorno al quale ruotano sensazioni e valenze simboliche: essa è γάμια a B 10, ἀβάκχευτος (al v. 15, su cui vd. Livrea¹, pp. 169, 177); φιλόστοργος a N 7 e ὁμόστοργος al v. 59 (su cui vd. Greco, pp. 75, 116-117). A B 75 con φιλόπλουτος e al v. 83 con παλίστρεπτος sono qualificati in senso negativo i tavolini dei mercanti davanti al Tempio; a M 8 πολυχανδής è il banchetto a casa di Lazzaro, mentre a Φ 82 il pasto consumato da Gesù dopo la sua resurrezione è ἀδαίτρευτος. Del resto, fin dalla letteratura simposiale (Platone, Plutarco, Ateneo) traspare il ruolo primario assunto dalla tavola, centro attorno al quale si snodano e prendono forma discussioni filosofiche e conversazioni (cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2).

45

- **ῥφρα κε μηδὲν ὄλοιτο**. Ciò che nei sinottici serviva soltanto a confermare il miracolo, in Giovanni acquista un significato teologico molto importante, se confrontato con le parole di 6.27: il pane che nutre il corpo è corruttibile, ma esso è segno di un altro pane per sua natura incorruttibile. Dunque, qui non si tratta semplicemente del rispetto per questo alimento, già presente nel mondo giudaico (cfr. i passi riportati da Schnackenburg, II, p. 40, nt. 26), ma del corpo di Cristo, di cui il pane materiale è segno. L'opposizione tra il banchetto di vita terrena e quello della vita eterna è espresso dal poeta più avanti ai vv. 114ss. Cfr. *Introduzione*, cap. I.3.

- **ἄστατος**. Cfr. Ξ 1 μὴ νόος ὑμείων δεδονημένος ἄστατος εἶη e 117 ἔλιξ χρόνος ἄστατος ἔρπων. Dal significato di *unstet* (*irrend*), *flüchtling*, *unbeständig* (cfr. Peek, s.v.), è applicato nelle *D.* (62x, vd. Fajen, I, pp. 293-294) per tutto ciò che è instabile, vaga o non si concede tregua: 2.196 ἄστατος αἴγλη; 29.371 ἐκ δὲ Κυθήρων / ἄστατον ἔτραπεν ἄρμα ... εἰς χθόνα Κύπρου; 11.96 ἄστατον εἶχε μενοινήν; 37.198-199 δρόμος ἵππων / ἄστατος, 362 ἄστατον ἀνχένα; 38.319 ἄστατα νῶτα θαλάσσης. Si tratta di un termine ampiamente usato nella prosa (cfr. LSJ, s.v.) soprattutto da Filone Alessandrino (cfr. *Leg. All.* 1.12; 3.53; *Sacr.* 32; *Det.* 12; 148; *Post.* 22; *Conf.* 114), mentre sul versante poetico figura in *Lyr. Adesp.* 23.1 Bergk; *Iambl.* 87 B 44a D-K (II, p. 356.28); *Nic., Th.* 602; *H. Orph.* 61.4; 74.5 (ὄρμη); [*Opp.*], *Cyn.* 2.413 (πόντος) e si intensifica in Greg. Naz., *Carm.* 1.1.2.66 (PG 37, 413.7); 1.1.6.9 (430.9); 1.1.30.10 (512.8); 1.2.1.443 (555.11); 1.2.10.148 (691.5); 1.2.10.396 (709.1); 1.2.10.458 (713.9); 2.2.6.94 (1549.6); *Rom. Mel.* 34.6.3; 40.2.8. A partire da questo verso fino al v. 50, ha inizio una inserzione autonoma rispetto alla *Vorlage*, abbastanza ampia e dalla forte valenza simbolico-teologica (per le particolarità stilistiche cfr. *Introduzione*, cap. II).

- **ἄλλος ἐπ' ἄλλω**. Cfr. *supra*, commento v. 11.

- **φοιταλέων... ἐταίρων.** Rispetto a φοιταλέων di **V** e φοιταλέος di **γ** e accolto dagli editori prima di Schiendler, φοιταλέων, lezione di **L**, è senza dubbio da accettare perché: 1. dà una connotazione ad ἐταίρων; 2. crea una delle tre diverse maniere con cui il poeta combina i tasselli del mosaico, abBA; 3. attesta anche la «rahmende Stellung» tra l'attributo e il sostantivo. Cfr. B 68 ἀγχιθέων μίαν οἶμον ὀπίστερος ἔσμος ἐταίρων. I discepoli si muovono, animati dal desiderio di eseguire l'ordine. Nella *P.* l'aggettivo figura a Λ 96-97 φοιταλέη δὲ / Χριστὸν ἐς ἀγχικέλευθον ἀελλοπὸν εἶχε πορείην e Φ 29 γείτονα φοιταλέης παρὰ δεξιὰ νηὸς ἐτοίμης. Le *D.*, poema che inneggia a Dioniso, dio della mania e della polimorfia, non si esimono certamente dall'impiego dell'epiteto, assai frequente: cfr. e.g. 1.365 φοιταλέω μαστήρι δι' οὔρεος ἦντετο Κάδμω; 5.272 ποικίλα φοιταλέης ἐπιβώμια δῶρα μελίσσης; 9.49 καὶ νύ κε φοιταλέης ἑτερόφρονι κύματι λύσσης; 10.75 ἄλμασι φοιταλέοισι ποδῆνεμος ἔτρεχεν Ἴνώ. L'aggettivo fa la sua comparsa nella tragedia e viene ripreso dalla poesia successiva: Eur., *Or.* 327; Aesch., *Prom.* 597; cfr. inoltre Ap. Rh. 4.55; Mosch., *Eur.* 46; Opp., *Hal.* 1.45; 2.259, 513; 5.144.

- **διάκτορος.** Fossile omerico (B. Mader, *Lfgre* 282-283), epiteto tradizionale del dio Hermes (cfr. e.g. *Il.* 2.103; *Od.* 5.43), è interpretato normalmente dall'esegesi omerica come *messaggero* (*schol.* D a B 103; *schol.* V. a θ 338), mentre in seguito prevale il significato di *servitore*, presente anche in Aesch., *Prom.* 941. Simile all'interpretazione degli scoliasti omerici, è l'uso callimacheo (*Hec. fr.* 167 Hollis), che arriva ad ampliarne il significato (vd. Vian *ad D.* 31.107, p. 136). Nelle *D.* ricorre sia il significato di διάκονος (1.1; 21.271; 39.82; 41.291; 43.115), sia quello di «messaggero» (2.591; 30.250; 31.107; 33.57), anche se come rivela *D.* 21.271-272 il termine può acquistare una duplice valenza, quella di messaggero e di servitore: οὐ μὲν ἐγὼ τελέσω σε διάκτορον οὐ δύνασαι γὰρ / λάτριον ἔργον ἔχειν οἰκοσσόον (Deriade si rivolge all'ambasciatore di Dioniso). Nella *P.*, tranne che in Δ 98 per l'ora della conversione (νέου βιότοιο διάκτορος ἔρχεται ὥρη; vd. Caprara, pp. 214-215) e in N 90 (ἐμὸν... διάκτορον, ὄντινα πέμπω), dove il significato di messaggero sembra prevalere, negli altri passi διάκτορος indica un qualsiasi tipo di servizio (cfr. *Etym. Magn.* 268.22 παρὰ δὲ τοῖς ἄλλοις ποιηταῖς ἀπλῶς ἐπὶ τοῦ διακόνου τίθεται; Pfeiffer a Callim., *fr.* 519; Kost a Musae. 6, p. 142). Ciò si riscontra in N 17 e 61 nella lavanda dei piedi (vd. Greco, p. 80), in E 22 per l'angelo che deve aiutare il paralitico (vd. Agosti, pp. 337ss.), in M 8 per i servizi a tavola, in A 216 per le schiere angeliche (vd. De Stefani, p. 240) e a Σ 52, 83, 105 per gli ὑπηρεταί dell'ἀρχιερεὺς e al v. 126 οὐ σὺ πέλεις Χριστοῦ διάκτορος (vd. Livrea *ad locum*, pp. 170-171). In M 103-107 si rileva l'equivalenza con διάκονος, come attesta già *Jo.* 12.26: ὅστις ἐμοὶ πείθοιτο διάκτορον ἔργον ὑφαίνων, / τοῦτον ἐμὸς γενέτης ὑψίθρονος οἶδε γεραίρειν / ὅστις ὑποδρήσειεν ἐμοῖς θεσμοῖσι πιθήσας, / οὗτος ὑπαντήσειεν ἐμοὶ καὶ ὁμόστολος ἔσται, / ὄφρα μένοι μετ' ἐμεῖο διάκτορος, ὀππόθι μίμνω. Sull'uso di διάκτορος nell'epica tarda cfr. Rigler¹, p. 23; secondo Chantraine, s.v., si tratta di una forma derivata da διάκτωρ, equivalente a διάκονος. In questo caso l'equivalenza è senza dubbio appropriata, perché nella refezione delle turbe i discepoli svolgono la funzione di διάκονοι, *ministri*, in conformità al testo di *Mt.* 14.19, così che vengono spesso rappresentati sui sarcofagi cristiani, in ragione del loro gesto servile. La partecipazione dei discepoli alla distribuzione del pane, messa in rilievo nei sinottici ma assente in Giovanni, è sottolineata da Cirillo Alessandrino (460B διὰ τῆς τῶν μαθητῶν ὑπουργίας; 460C διακονοῦσι δὲ ἡμῖν τὴν ἄνωθεν χάριν οἱ μαθηταί) e non tralasciata dal Panopolitano, come dimostra l'adozione dell'epiteto διάκτορος. Cfr. inoltre Juvenc. 3.89 *reliquiasque dehinc mensis legere ministri* e Ambr., *Ex. Ev. Lc.* 6.84 *mysticum quoque est quod et manducans populus satiatur et apostoli ministrant*. La relazione tra διάκτορος e διάκονος si riscontra in Eud., *Cypr.* 1.280 e 283, dove διάκτορος ha un senso «tecnico» ecclesiale.

- ὄγκον... τελέων ὑψούμενον. Nonno amplifica il testo della *Vorlage*, inserendo l'immagine del cumulo di pani, che i discepoli innalzano nelle loro braccia. In primo luogo serve a dimostrare la grandezza del miracolo; da ciò che resta riescono addirittura a realizzare un mucchio di pani: cfr. Prudent., *Apoth.* 717-718 *ambesis dapibus cumulatim aggesta redundant / fercula*; 721 *quis cumulare potest epulas in grandia parvas?* e ancora 739-740 *cumulatim qui bona Christi / servarent gravidis procul ostentata canistris* (su Prudenziario cfr. anche *Introduzione*, cap. I.1.3). Tuttavia, a differenza dei passi prudenziani l'aggiunta nonniana, non indica soltanto l'abbondanza, ma si carica di una notazione teologica, in virtù della presenza di ὑψώω. Già nei LXX è entrato in numerosi enunciati con un significato religioso ben preciso; si parla di un innalzamento di Dio (*Ps.* 96.9; *Jer.* 17.12), oppure della manifestazione della sua sublimità, grazie al suo intervento nel corso degli avvenimenti (*Is.* 2.11 e 17; 5.16), mentre nella liturgia la lode di Dio fa sì che il vb. possa diventare sinonimo di ὑμνώω e δοξάζω (*Ex.* 15.2; *Ps.* 29.2; 33.4; 106.32). Il trapasso di ὑψώω a δοξάζω si attua nella presentazione del servo di Jahvé in *Is.* 52.13, dove l'innalzamento è concepito come glorificazione (ὑψωθήσεται è accanto a δοξασθήσεται) e prepara così le enunciazioni cristologiche neotestamentarie. Dei quattro vangeli, infatti, soprattutto Giovanni assegna all'elevazione una profonda simbologia; il vb. ὑψωθῆναι (ὑψώω) equivale a δοξασθῆναι perché l'evangelista concepisce la Passione come prefigurazione della futura glorificazione di Cristo. In tutti i passi in cui compare (3.14; 8.28; 12.32-34) indica la glorificazione in cielo e nello stesso tempo quella sulla croce, così che diviene vb. chiave dell'evento salvifico. Essere crocifisso è per Giovanni venir innalzato e venir accolto ἐν οὐρανῶ per mezzo della croce. G. Bertram, s.v. ὑψώω, in *GLNT XIV*, Brescia 1984, coll. 793-811, in part. coll. 794-806.

La portata teologica del verbo è stata pienamente recepita da Nonno, che non esita a mantenerlo oppure a inserirlo autonomamente, in rapporto alla gloria (δοξάζειν) del Figlio di Dio: cfr. Θ 170-171 αἶ κεν ἐπαινῆσω καὶ ἀγήνορα μῦθον ἐνίψω / ὑψώσας ἐμὸν εὐχος, ἐμὸς λόγος οὐδὲν ὀνήσει ~ *Jo.* 8.54 ἐὰν ἐγὼ δοξάσω ἐμαυτόν, ἡ δόξα μου οὐδὲν ἐστίν; Λ 18-19 ἀνθρώπου φίλος υἱὸς ἀναξ ὑψούμενος εἶη / τιμαῖς ἀθανάτησι ~ *Jo.* 11.4 ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς e alla glorificazione che otterrà quando sarà innalzato sulla croce: cfr. M 92-94 ὥρη νῦν μόγις ἦλθεν, ὅτε σχεδὸν ἴσταται ἀκμή, / ἀνθρώπου σοφὸς υἱὸς ὅπως ὑψούμενος εἶη ~ *Jo.* 12.23 ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου e M 133-135 ἐκ χθονίων λαγόνων ὑψούμενος εἰς πόλον ἐλθὼν, / ὑμέας εἰς ἐμὲ πάντας ἀπὸ χθονὸς αὐτὸς ἐρύσσω, / ἀνθρώπου κλυτὸς υἱὸς ἐπὶ ὑψούμενος εἶη ~ *Jo.* 12.34 καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; N 130-131 εἰ δὲ θεὸς γενέτης ὑψούμενός ἐστι δι' αὐτοῦ, / καὶ θεὸς ὑψώσειε πατὴρ υἱῆα γεραίρων ~ *Jo.* 13.32 εἰ δὲ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῶ, καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῶ (vd. commento di Greco, p. 159). Significativo è il passo di *Jo.* 3.14 καὶ καθὼς Μωσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῶ ἔχη ζωὴν αἰώνιον e così parafrasato dal poeta a Γ 71-75 οἶά τε Μωσῆς / δακνομένων ὑψωσεν ὄφιν δηλήμονα φωτῶν / δουρατέης μεθέποντα τύπον ποιητὸν ἀκάνθη, / οὕτω γυιοβόρων τελέων ἀλκτῆρια νούσων / καὶ πάις ἀνθρώποιο βροτοῖς ὑψούμενος ἔσται: come l'innalzamento del serpente nel deserto da parte di Mosè liberò dalle sofferenze (*Num.* 21.8ss.), allo stesso modo il Figlio dell'Uomo sarà innalzato (= croce) per liberare gli uomini dal peccato. Conservando i due verbi della *Vorlage* ὑψωσεν ... ὑψωθῆναι, il poeta istituisce una relazione fra l'innalzamento del serpente e la futura crocifissione di Cristo (vd. E. Livrea, *Studia Hellenistica*, I-II, Firenze 1991, II, pp. 486-488). Si comprende allora l'allusione racchiusa nell'immagine del cumulo di pani: come Cristo sarà innalzato sulla croce, così il pane, figura del suo corpo, viene descritto da Nonno mentre si innalza verso l'alto; anch'esso cela un richiamo alla crocifissione. Il cumulo dei pani che si eleva è espressione del sacrificio eucaristico. Del resto, l'eucarestia fin dalla tradizione

subapostolica è stata letta in relazione alla sofferenza di Cristo sulla croce, per liberare dal peccato: Ign. Ant., *Sm.* 7.1 (si è concordi) τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τὴν χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Che i pani della moltiplicazione possano essere messi in relazione, oltre che con l'Eucarestia, con la crocifissione appare testimoniato da Jo. Chrys., *In sancta et magna Parasc.* PG 50, 812.47 δώδεκα γὰρ ἦσαν περισσεύσαντες κλασμάτων κόφινου· σύμμετρος χάρις. Ἐσταυρώθη Χριστός, καὶ ἀεὶ τρεφόμεθα e soprattutto si ritrova nella prescrizione di fare il segno della croce sul pane, prima di spezzarlo, perché esso è il *corpus Christi* e in ultima analisi Cristo stesso: cfr. Gregorio Magno, *Dial.* I.11 (SC 260, pp. 110-112) «Quidam namque in eadem provincia, Martyrius nomine, devotus valde omnipotenti Deo famulus fuit, qui hoc de virtutis suae testimonio signum dedit. Dum quadam die fratres illius subcinericium panem fecissent, eique obliti essent crucis signum imprimere, sicut in hac provincia crudi panes ligno signari solent, ut per quadras quattuor partiti videantur, isdem Dei famulus adfuit, eisque referentibus, signatum non fuisse cognovit. Cumque iam panis ille prunis esset et cineribus coopertus, dixit: “Quare hunc minime signastis?” Qui haec dicens, signum crucis digito contra prunas fecit. Quo signante, protinus immensum crepitum panis dedit, ac si ingens in ignibus olla crepuisset. Qui dum coctus postmodum fuisset ab igne subtractus, ea cruce signatus inventus est quam non contactus, sed fides fecerat». E' un elemento da rapportare alla stessa pratica liturgica: Sym. Thess., *De sacra liturgia* 84 (PG 155, 264) σφραγίζει τοῦτον [τὸν ἄρτον] μετὰ τῆς λόγῃς σταυροειδῶς, τὸ σωτήριον πάθος ἐξεικονίζων Χριστοῦ; dove il pane deve essere diviso in quattro parti: Sym. Thess., *De sacra lit.* 88 (PG 155, 268) τὰ μὲν τῆς οἰκονομίας τοῦ Σωτήρος τέλεια ἐν τῷ ἄρτῳ καὶ ἐν τῷ σχήματι αὐτοῦ τετραμερῆ ὄντι καθοράται e ancora: τὰ δὲ τῆς θεότητος ἐν τῇ τοῦ ἄρτου σφραγίδι, ἣτις κυκλοειδῆς ἐστὶ, καὶ μέσον ταύτης ὁ σταυρός ... τὸν ἀναρχόν τε καὶ ἀτελεύτητον Λόγον σεσαρκωμένον πάντων ὁμοῦ δεικνύντων, καὶ Θεὸν ὄντα... καὶ ἐν μορφῇ ἀνθρώπου γενόμενου. Διὸ οὐ χρὴ μόνον εἰκονίζειν τὰ τῆς θεότητος, ἀλλὰ καὶ τὰ τῆς ἀνθρωπότητος (*De sacra lit.* 88, PG 155, 268). Per tale pratica nella liturgia cfr. almeno Galavaris, pp. 87-89; H. Joachim Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, Freiburg im Breisgau 1964, pp. 202-212. Si rinviene traccia nell'archeologia cristiana, dove i pani della moltiplicazione sono spesso contrassegnati da una croce (cfr. *Introduzione*, cap. I.6). Nella scena della crocifissione Nonno sottolinea che Cristo, in cambio dell'aceto che gli era stato dato da bere perché aveva avuto sete, avrebbe offerto il pane divino, cioè il suo corpo: T 154-157 ὥρεγεν ὑσώπω κεκερασμένον ὄξος ὀλέθρου, / ἀντίδοτον βασιλῆι μελισταγέος νιφετοῦ ἄρτου θεσπεσίῳ δι' ἠέρος ὑψόσε τείνων / ἄκρον ἀειρομένου καλάμου καὶ σπόγγον ἀλήτην. Pane, corpo e sacrificio si intrecciano nella trama nonniana.

- **ἐπασσυτέρων ἄρτων.** L'aggettivo è omerico: cfr. *Il.* 1.383; 4.423, 427; 8.277; 12.194; 16.418; *Od.* 16.366 (per le attestazioni successive, confinate nell'ambito dell'epica cfr. Livrea¹, p. 173). Rispetto alle varie occorrenze delle *D.* (vd. Fajen, II, p. 863) dove i significati proposti da Peek non sembrano del tutto sufficienti («zahlreich, dichtgedrängt, dicht aufeinander folgend»), nella *P.* ricorre in soli altri due casi: B 13 per il succedersi delle coppe alle nozze di Cana e 80 per i ripetuti colpi di frusta di Cristo davanti al tempio di Gerusalemme, presso cui sono alloggiati i mercanti. Testimonia la grandezza del miracolo ed anticipa il successivo ἄρτων ἀτομάτων (v. 55).

48

- **χερσὶ βαθυνομένησιν.** Per la stessa *iunctura* cfr. *D.* 2.443; 11.180; 15.6; 42.92 e nella *P.* I 39. In questo caso il nesso non sarà da riferire alle mani, bensì alle braccia incrociate in modo da reggere una moltitudine di pani.

- **ἀπὸ χλοεροῦ δὲ χόρτου.** La menzione dell'erba verde è ripresa da *Mc.* 6.39. In *Mt.* 14.19 si dice semplicemente sull'erba, mentre *Jo.* segnala che in quel luogo c'era molta erba. I dati

geografici in *Mc.* hanno sempre una risonanza teologica, così che la menzione dell'erba verde sembra evocare l'attività del Buon Pastore, sulla scorta del *Ps.* 22.2; come il salmista è condotto da Dio in una verde radura a una tavola di festa, dove la coppa è sovrabbondante, così in *Mc.* la folla è invitata a un banchetto (*Mc.* 6.39). G. Friedrich (*Die beiden Erzählungen von der Speisung in Mark. VI,31-44, VIII,1-9*, in «ThZ» 20, 1964, pp. 10-22, in part. p. 20) ha evidenziato che l'erba verde in *Mc.* nella solitudine del luogo simboleggia il rinnovamento del tempo messianico. La notazione ben si adatta alla riscrittura poetica nonniana se inserita all'interno di quel *locus amoenus* in cui ricrea il banchetto eucaristico: la natura è partecipe e immagine del trascendente. Cfr. *Introduzione*, cap. I.1. Significativo che l'aggettivo venga esplicitamente aggiunto da Nonno per i rami di palma con cui Cristo, all'entrata in Gerusalemme, verrà acclamato, al fine di testimoniare la Sua messianicità: M 57 καὶ γλοεροὺς ὄρηκας ἐς ἡέρα λαὸς ἐλίσσω.

49

- **ῥωγαλέης ... φορβῆς**. Attributo omerico, attestato in *Il.* 2.417; *Od.* 13.435 e 438; 14.343; 17.198; 18.109; Nic., *Th.* 376; A. *Orph.* 402; Greg. Naz., *Carm.* 1.2.2.83 (PG 37, 585.2). In Nonno ricorre 4x nelle *D.*: 2.309 (scudo spezzato); 36.154 (Deriade nomina il chitone lacero di Bacco); 47.154 (tunica lacera della figlia di Icaro); 48.79 (fianchi scoscesi della madre terra sollevati da Tifeo), mentre nella *P.* figura soltanto in questo luogo. L'espressione nonniana si giustifica in rapporto alla testura dell'episodio, tutta centrata sull'importanza del gesto dello spezzare il pane e sulla quantità degli avanzi che riempiranno dodici ceste; richiama la κλάσις τοῦ ἄρτου.

- **συνάγειρε**. Cfr. *supra*, v. 43. Dai versi nonniani traspare il desiderio di preservare i resti dispersi: cfr. *Const. Apost.* 8.13.17 (SC 336, p. 210) ὅταν πάντες μεταλάβωσιν καὶ πᾶσαι, λαβόντες οἱ διάκονοι τὰ περισσεύσαντα εἰσφερέτωσαν εἰς τὰ παστοφόρια. Tutta la sezione dei vv. 42-52 è dominata dall'immagine del ricondurre il molteplice all'unità. Del resto, il tema dell'unità è una peculiarità del vangelo giovanneo: Cristo doveva morire per riunire insieme i figli dispersi di Dio. Il Panopolitano sembra aver recepito l'importanza di tale concetto, attraverso l'inserimento o il mantenimento in entrambi i versetti giovannei dell'elemento della dispersione, associato alla menzione dell'*unio*: come i discepoli hanno radunato i frammenti sparsi del pane, figura dell'eucarestia, così Cristo ha radunato con la sua morte i dispersi figli di Dio (*Jo.* 11.52) Ζ 49 ῥωγαλέης συνάγειρε πολύπλانا λείψανα φορβῆς (*Jo.* 6.13 συνήγαγον οὖν, καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν) ~ Λ 211-213 οὐ περὶ μούνου / ἔθνεος, ἀλλ'ἵνα τέκνα θεοῦ κεκεδασμένα κόσμῳ / εἰς εἴη ἀολλίσειεν (*Jo.* 11.52 καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ'ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγη εἰς ἓν).

- **πολύπλانا λείψανα**. Nella *P.* l'epiteto è impiegato *ad E* 115 ἔργα πολυπλανέος βιοτῆς (vd. l'ampio commento di Agosti, pp. 482-485); Ζ 114 ἀλλὰ πολυπλανέεσσιν ἐάσατε σύνδρομον αὔραις; Κ 44 βοσκομένων ἀφύλακτα πολύπλانا πάεα μήλων e Μ 186-187 οὐ γὰρ ἰκάνω, κόσμον ἵνα κρίνοιμι πολύπλανον, ἀλλὰ σώσω. Attributo di ascendenza tragica, è ampiamente sfruttato in seguito: cfr. Eur., *Hel.* 203; Eud., *Cypr.* 2.273 δαίμων, 287 εἶδωλα; Musae. 175 πολυπλανέων ἐπέων... κελεύθους (su cui vd. Kost, pp. 371-372); A. *Orph.* 154 πολυπλανέος Μαιάνδρου; [Opp.], *Cyn.* 2.434; Greg. Naz., *Carm.* 2.1.49.3 (PG 37, 1385.1) οὐδέ πη ἔκβασίς ἐστι πολυπλανέος βίότοιο e 2.2.3.22 (PG 37, 1481.12) μέγα κῶμα πολυπλανέος βίότοιο. Presenta un'anfibolia semantica, perché significa sia «colui che erra e molto vaga», sia in senso metaforico indica l'errare del peccatore, colui che devia dalla retta via. Se nelle *D.* Nonno lo adotta nella prima accezione, nella *P.* presenta anche il secondo significato: cfr. e.g. E 115 (cit. *supra*). Sulla stessa linea d'uso si pone il vb. ἀλάομαι, vd. Gigli¹, p. 169; p. 209 e cfr. *infra*, v. 198. Questa sezione narrativa, che vede i

discepoli intenti alla ricerca dei frammenti sparsi, è un inserimento nonniano. Il tema del ricondurre il molteplice all'uno è prettamente neoplatonico: cfr. e.g. Porph., *Ad Marc.* 10: εἰ μελετώης εἰς σεαυτὴν ἀναβαίνειν συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδασθέντα σου μέλη καὶ εἰς πλῆθος κατακερματισθέντα ἀπὸ τῆς τέως ἐν μεγέθει δυνάμεως ἰσχυούσης ἐνώσεως. La scena, tuttavia, evoca dal punto contenutistico-lessicale il passo di *D.* 5.388-389, dove Nonno, rispetto al racconto callimacheo (*Hymn. Lav. Pall.* 115ss.) che menziona soltanto la raccolta da parte di Autonoe dei resti del figlio, aggiunge anche il particolare della ricerca: Ἀυτονόη δ' ὁμόφοιτος Ἀρισταίῳ παρακοίτη / ἦε μαστεύουσα πολύπλανα λείψανα νέκρου. Come nota Gigli¹, p. 424, nt. 370 è possibile che nella mente del poeta agisca a livello di subconscio il ricordo dell'episodio delle membra dilaniate di Osiride e la loro ricerca da parte di Iside (Plut., *Is. et Os.* 358B). Ugualmente, in Orph., *fr.* 59 Bernabé = 301 Kern; Diod. Sic. 3.62.2-8 le membra del terzo Dionisio dilaniato dai Titani sono raccolte dalla madre Demetra. Lo *sparagmós* ha una funzione rituale e simbolica: si pensi allo scempio delle membra di Absirto attuato da Medea per ritardare l'inseguimento del padre, oppure a quello di Orfeo, Licurgo e Penteo. A Roma Virgilio, Ovidio e Draconzio fanno riferimento al corpo dilaniato di Ettore, particolare assente nelle fonti greche, mentre Seneca dedica una profonda attenzione alla dispersione delle lacerate membra del *distractus Hippolytus* e alla volontà di Teseo di riunirle insieme (cfr. R. Pierini Degl'Innocenti, *Finale di tragedia: il destino di Ippolito dalla Grecia a Roma*, in «SIFC» I, 2003, pp. 160-182, in part. pp. 173-177). Nelle *Baccanti* dopo la follia dionisiaca che aveva spinto Agave a fare a pezzi il corpo del figlio, è la donna stessa ad invitare a ricomporre correttamente e con cura meticolosa i vari pezzi del figlio, dispersi per la montagna (*Bac.* 1137-1139, 1219-1221, 1300 ἢ πᾶν ἐν ἄρθροις συγκεκλημένον καλῶς;). Allorché ricrea la scena della ricerca dei frammenti sparsi, il Panopolitano è sicuramente influenzato, tanto nelle *D.* quanto nella *P.* da questa letteratura classica, ma forse non ignora soprattutto per la *P.* anche alcuni testi cristiani. Il versetto di *Jo.* 6.12 mostra delle somiglianze con la sezione eucaristica della *Didaché*; sebbene il rapporto tra i due testi sia oggetto di molte discussioni, è innegabile che entrambi riflettano risonanze di un comune patrimonio di tradizioni liturgiche. Al pari di Giovanni, che menziona il monte e l'ordine di raccogliere i frammenti, anche la *Didaché*, dopo la preghiera di ringraziamento, fa riferimento ai resti dispersi tra i monti, che sono stati raccolti in unità: 9.4 ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία (E.R. Goodenough, *John a Primitive Gospel*, in «JBL» 64, 1945, pp. 145-182; L. Cerfaux, *La multiplication des pains dans la liturgie de la Didachè (Did., 9.4)*, in «Biblica» 40, 1959, pp. 943-958; J. Gribomont, *Ecclesiam adunare. Un écho de l'eucharistie africaine et de la Didachè*, in «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 27, 1960, pp. 20-28; J. Magne, *KLASMA, SPERMA, POIMNION. Le voeu pour le rassemblement de Didachè IX, 4*, in *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.C. Puech*, Paris 1974, pp. 197-208). L'immagine del pane disperso che diviene uno, dopo essere stato riunito insieme, ebbe una grande fortuna in chiave eucaristica, come dimostrano lo Ps.-Atan., *Verg.* 13 (PG 28, 265C-266A) καὶ καθὼς ὁ ἄρτος οὗτος διεσκορπισμένος ὑπῆρχεν ὁ ἐπάνω ταύτης τῆς τραπέζης καὶ συναχθεὶς ἐγένετο ἓν· οὕτως ἐπισυναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν βασιλείαν σου e l'*Euclologio* 13.13 di Serapione; in Occidente un'eco dell'unità del corpo di Cristo, simbolo dell'unità ecclesiale, si rinviene in Cipriano, *Ep.* 63.13.

Una simile atmosfera di unità anima anche i versi nonniani tramite l'esplicita aggiunta sui resti dispersi (πολύπλανα), ricondotti all'unità: il molteplice viene riportato all'uno. Che l'azione si tinga di una forte sacralità, è confermato dalla presenza del termine λείψανα. Mantenuto in poesia nell'episodio della moltiplicazione dei pani da *Or. Sib.* 1.358-359 τὰ δὲ λείψανα τούτων / δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς ἐλπίδα λαῶν e Theod. Pr., *Tet. in Mt.* 207b.4 (Papagiannis) οἷς τά γε λείψαν' ἔερκτο, πέλεν δέ τε δώδεκα πάντα, nella

letteratura cristiana indica i resti del corpo di Cristo, l'eucarestia: cfr. Cyr., *Ep. Calos.* (ed. Pusey 5, p. 605.23); Leont. H., *Monoph.* PG 86, 1892A; Germ. CP, *Contempl.* PG 98, 452B θείων λείψανα, e come tale è adottato tanto da Cirillo (457B e 460B), quanto da Crisostomo sia nel commento al vangelo di Giovanni (242, 251) sia in Matteo (14.13, *Hom.* XLIX al L, PG 58, 499). Nonno può essere stato indotto ad inserire la menzione dei resti dispersi ricondotti all'unità sia alla luce della tradizione classica sia di quella cristiana. E' significativo che entrambe vedano soprattutto la prima nascita di questo concetto in ambiente egiziano (mito di Osiride e *Didaché*), così che quella σύγκρισις letteraria operata dal Panopolitano tra le *D.* e la *P.* potrebbe rispecchiare anche nella realtà l'anima pulsante dell'Egitto tardoantico (vd. *Introduzione*, cap. I.5).

50

- **ἄσσα περισσεύοντο.** Non si tratta del resto, bensì di ciò che si trova in più, perché la radice greca περισσ- non traduce mai quella ebraica ש'ר che indica il resto. Secondo Daube il *surplus* manifesta nella Bibbia la generosità sovrabbondante di Dio, come dimostra la moltiplicazione dei pani in Eliseo LXX 4 Reg. 4.44 καὶ ἔφαγον καὶ κατέλιπον κατὰ τὸ ῥῆμα κυρίου e la storia di Ruth 2.14 ἔφαγεν καὶ ἐνεπλήσθη καὶ κατέλιπεν. Daube precisa, p. 43: «The verb περισσεύω means “to remain” in the sense of “to remain over after use of the rest”. On this occasion, John suggests, the people received incorruptible bread, with the paradoxical result that the remains equalled or maybe exceeded the whole. Nothing was found lost, that is, after the disciples had gathered “what remained over unto them that had eaten”». Cfr. D. Daube, *NT and Rabbinic Judaism*, London 1956, pp. 36-51. Che ciò ben si adatti alla riscrittura nonniana traspare allorché si rapporta il nesso al precedente riferimento περισσοβότοιο τραπέζης (v. 44). Cfr. inoltre Theod. Mops., 95.36-97.1 Vosté: *Hoc igitur miraculum manifestat abundantiam gratiae eius per abundantiam reliquiarum.*

- **μῆς δ' ἀπὸ πεντάδος ἄρτων.** Cfr. Theod. Pr., *Tet. in Mt.* 207a.3 Papagiannis: νῦν ἐκ μόνης ἔθρεψεν ἄρτων πεντάδος. In Giovanni la specificazione che all'origine della moltiplicazione si trovano soltanto cinque pani (6.13 ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων) mette in luce l'eccezionalità del miracolo; l'utilizzo da parte del poeta del numerale μία enfatizza la portata dell'evento. Cosa si può ricavare da un solo gruppo di cinque pani? Sono sfamate 5.000 persone e- *mirabile visu*- riempite dodici ceste.

51

- **μαστεύων.** Mentre in Omero è attestata soltanto la forma ματεύω (*Il.* 14.110), il tema μαστ- ricorre a partire da Pindaro, *P.* 3.59; 4.35; *N.* 8.43; in età alessandrina è usato da Ap. Rh. 1.1353; 3.1289; 4.303, 1394 (cfr. Livrea *ad* Ap. Rh. 4.1003, pp. 390-391 e *ad* Colluth. 45, p. 85), il probabile modello di Nonno; Cercid., *fr.* 3.10 Lom.= 3.9 Livrea; Lycophr. 187 e 821. Assai frequente nella *P.* (18x), rende il generale ζητέω giovanneo e arriva a specificarsi a tal punto da diventare «termine tecnico» per la caccia a Gesù; nel caso specifico indica la ricerca dei frammenti di pane. Spesso si conforma alla costruzione giovannea di ζητέω, seguito dall'infinito: H 73, 137; Θ 100; Λ 29; Σ 40; Υ 11. Per la costruzione del vb. + infinito vd. E. Valgiglio, *Aspetti stilistici del quarto «Vangelo»*, in AA. VV., *Lingua e stile nel Vangelo di Giovanni*, Genova 1991, p. 83.

- **ἑλικηδόν.** L'avverbio pare conio nonniano e se nella *P.* ricorre soltanto in questo passo, molto frequente è nelle *D.* (23x; per le occorrenze vd. Peek, *s.v.* e Fajen, II, p. 805); qualifica un movimento vorticoso, circolare, alla stessa stregua delle spire del tempo e del serpente. Rientra nel gusto per la linea curva e serpentina, verso cui inclina costantemente la composizione nonniana: Riemschneider, pp. 48-54; D'Ippolito¹, pp. 52-57; Fauth, pp. 184-

185. Così Miguélez Cavero, p. 122: «The “circular attitude” towards the episodes has also a lexical complement, as is confirmed by the frequent presence of families like ἀγκύλος, ἄντυξ, ἔλιξ, σπεῖρα/ σφαῖρα, κύκλος and τρόχος in the *Dionysiaca*, though they are also present in epic poetry already in the Oppians». Sulla stessa linea si pone l'altro conio nonniano αὐτοέλικτος (27x nelle *D.*) che nella *P.* compare ad E 23 per l'acqua della piscina probatica (cfr. Agosti, p. 347) e ad Y 32 per il sudario (cfr. Accorinti, p. 150).

- ἔῶ πολυχανδέι κόλπῳ. Tutta la tradizione manoscritta riporta la lezione ἔως, non accettabile perché dà luogo a un'altra proposizione subordinata, facendo così venire a mancare la principale. Già Nansius propose di correggerlo in ἔῶ (p. 56: «pro ἔως quod omnia habent exemplaria, non dubitavi ἔῶ reponere»), suggerimento a cui aderì lo Scaligero e in seguito anche Hermann, p. 995. L'emendamento non solo dà origine a una proposizione principale, altrimenti inesistente, ma trova riscontro anche nelle *D.*, che presentano in fine verso ἔῶ πολυχανδέι νότῳ, riferito a un elefante (26.305) ed ἔῶ πολυχανδέι λαίμῳ (41.69). L'errore potrebbe essere spiegato: uno iota non sottoscritto, letto in seguito come sigma. L'aggettivo, di origine teocritea (*Id.* 13.46 ἦτοι ὁ κοῦρος ἐπέιχε ποτῶ πολυχανδέα χρωσσόν per la capacità della brocca), è confinato alla poesia tardoantica che lo riesuma in rapporto alla capacità di contenimento di un oggetto o di una cavità: cfr. Nic., *Th.* 951 καὶ τὰ μὲν ἐν στύπει προλαβὼν πολυχανδέος ὄλμου; Opp., *Hal.* 5.331 ἄλλοι δ' ἀλκαίην, ἕτεροι πολυχανδέα νηδύν; *A. Orph.* 579-580 Ἄγκαιῳ μὲν δῶκε πάλης γέρας ἀμφικύπελλον / χρύσειον πολυχανδές ἔχειν. Greg. Naz., *Carm.* 2.1.1.66 (PG 37, 975.3) πολυχανδέα γαστέρα βόσκων; 1354.12 (detto del κόσμου πολυχανδέος). Frequente in Q.S. 2.136; 3.731; 4.475; 9.390; 12.264 (riferito al cavallo di Troia, vd. Campbell, p. 91), 307. Significativa la somiglianza contenutistica e lessicale dei versi nonniani con [Apolin.], *Met. Pss.* 16.32, in cui si afferma che Dio riempie il ventre degli uomini con recondite provviste, a tal punto che dopo essere stati saziati, ne resta anche per i loro piccoli (già Golega¹, p. 71): σῶν κρυφίων ἔπλησαν ἦν πολυχανδέα νηδύν (= Q.S. 1.527; 13.138; Opp., *Hal.* 5.331) / πλησθέντες σιάλων λίπον υἰάσι λείψανα δαιτός ~ vv. 49ss. ῥωγαλέης συνάγειρε πολύπλανα λείψανα φορβῆς, / ὄσσα περισσεύοντο· μιῆς δ' ἀπὸ πεντάδος ἄρτων, / μαστεύων ἐλικηδόν, ἔῶ πολυχανδέι κόλπῳ / συμμιγέων ἔπλησε δώδεκα κύκλα κοφίνων. Fra l'altro, il raffronto conferma la genuinità della correzione di ἔως in ἔῶ nel poema nonniano.

Già la presenza delle ceste serve a sottolineare la grandezza del miracolo: non solo da cinque pani si era potuta saziare la folla, ma ne avanzano anche dodici ceste, così che viene tolto ogni dubbio in merito alla natura prodigiosa dell'evento: Cyr. Al. 457B ἄλλως τε καὶ ἐτέραν τινά, κατὰ τὸ εἰκός, τὸ θαῦμα τὴν ὑπόνοιαν ἀπεκρούσατο, τῇ τῶν λειψάνων εὐρέσει βεβαιούμενον εἰς πίστιν τοῦ πάντως τε καὶ ἀληθῶς τροφῆς γενέσθαι πλεονασμόν, καὶ οὐχὶ μᾶλλον φαντασίας ἐπίδειξιν ἀπατώσης καὶ τὸν τῶν ἐστιωμένων, καὶ τῶν διακονούντων αὐτοῖς ὀφθαλμόν e ugualmente Jo. Chrys. 242, 251-252 Ἐγὼ δὲ οὐ τὸ πλήθος θαυμάζω τῶν γεγονότων ἄρτων μόνον, ἀλλὰ μὴν μετὰ τοῦ πλήθους καὶ τὴν ἀκρίβειαν τοῦ περισσεύματος, ὅτι οὔτε πλεῖον οὔτε ἕλαττον ἐποίησε περισσευθῆναι, ἀλλὰ τοσοῦτον ὅσον ἐβούλετο, προειδῶς πόσα ἀναλώσουσιν· ὅπερ ἀφάτου δυνάμεως ἦν. Ἐπιστοῦτο μὲν οὖν τὰ κλάσματα τὸ γεγονός, ἀμφοτέρω ἐμφαίνοντα, καὶ ὅτι οὐ φαντασία τις ἦν τὰ γεγενημένα, καὶ ὅτι ἐξ ἐκείνων ἦν ὧν ἐτράφησαν. L'aggiunta nonniana sulla capacità dei corbelli accentua maggiormente il miracolo: dai frammenti del pane saranno riempite dodici ceste, addirittura molto capienti (sull'abbondanza come espressione della bontà divina cfr. *supra*, v. 14). Anche nell'episodio delle nozze di Cana, la capienza delle giare vuole indicare la χύσις di Dio: B 26 εἰ ἔσαν ἢ τρία μέτρα κεχανδότες εὐρέι κόλπῳ (su cui vd. Livrea¹, p. 194). Stessa funzione assolve πολυχανδέος a M 8 per la ricchezza della tavola in casa di Marta nel racconto di Lazzaro e in Φ 34 per l'abbondanza del mare nella pesca miracolosa. Diverso significato assume invece a Σ 77 la precisazione πολυχανδέος αὐλῆς, che giustifica da un lato lo smarrimento di Pietro nell'inusuale ambiente del palazzo di Pilato, dall'altro colloca il suo rinnegamento in una prospettiva salvifica (cfr. Livrea *ad locum*, pp. 147-148); cfr. inoltre Ξ 8 dove πολυχανδέος

ἐνδιον ἀύλης designa il Paradiso e in senso opposto a Κ 24 πανδόκος εἰμι θύρη προβάτων πολυχανδέος ἀύλης il palazzo terreno. Il composto viene utilizzato 8x nelle *D.*: 2.441; 11.162; 15.19; 16.257; 18.284; 26.252; 34.252; 41.69 (vd. Peek, s.v. e Fajen, IV, p. 2023).

52

- **συμμιγέων... κοφίνων.** *Cophinus* era chiamato il corbello col fieno che i Giudei portavano sempre con sé, in modo da tenere in caldo i recipienti col cibo per il giorno di sabato, durante il quale non potevano, secondo la legge, accendere il fuoco: cfr. Iuv., *Sat.* 3.13-14 *nunc sacri fontis nemus et delubra locantur / Iudaeis, quorum cophinus fenumque supellex* e *Sat.* 6.542ss. *cum dedit ille locum, cophino fenoque relicto / arcanam Iudaea tremens mendicat in aurem.* Essi rappresentano il segno evidente dell'abbondanza del miracolo: cfr. Sedul., *Carm. Pasch.* 3.216 *quodque magis stupeas, cophinos ablata replerunt* e Juvenc. 3.90 *bissenosque sinus cophinorum fragminis inplet.* Sulle particolarità prosodiche di κοφίνος cfr. *Introduzione*, cap. II.1.

- **δώδεκα κύκλα.** La raccolta di dodici corbelli è un elemento tradizionale, perché è descritto anche da tutti e tre i sinottici; molto discusso dai commentatori moderni del vangelo il significato da attribuire a queste ceste. Fra le varie interpretazioni si pensa che esse o facciano riferimento ai dodici apostoli, gli eredi del messaggio evangelico, secondo già l'esegesi antica: cfr. Cyr. Al. 460B; Jo. Chrys. 242, 251; Or., *Hom.* 28 in *Lc.* (GCS 49, p. 166.2) τὰ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ συναχθέντα εἰς τὰς ἀποθήκας τῶν ψυχῶν τῶν ἀποστολικῶν καὶ τῶν διαδεχομένων αὐτοῦς θρέψῃ τὴν Αἴγυπτον, τὸν κόσμον, μάλιστα δὲ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ; Didimo il Cieco, *In Jo.* 9.9 (PTA 34, p. 80) κόφι[ι]μοὶ δώδεκα τὰ ἡγεμον[ικὰ ὄντες τῶν] / δώδεκα ἀποστόλων; Theod. Mops., p. 95.35-36 Vosté: *cophinorum numerus aequalis foret numero discipulorum*; Aug., *Tract. in Io.* 24.6 *quae sunt autem illa fragmenta, nisi quae populus non potuit manducare? Intelleguntur ergo quaedam secretiora intelligentiae, quae multitudo non potest capere. Quid ergo restat, nisi ut secretiora intelligentiae, quae non potest capere multitudo, illis credantur qui idonei sunt et alios docere, sicut erant Apostoli? Unde duodecim cophini impleti sunt*; Hier., *In Matth.* 2.14.20 (CCL 77, pp. 122.1273-123.1276) *unusquisque apostolorum de reliquiis Salvatoris inplet cophinum suum ut vel habeat unde postea gentibus cibos praebet vel ex reliquiis doceat veros fuisse panes qui postea multiplicati sunt* oppure possano rappresentare l'Israele escatologico: Or., *Cm. in Mt.* 14.15 (-21), tom. 11.3 (GCS 40, *Origenes Werke X*, p. 38.25ss.) οἱ δώδεκα κόφιοι ἦσαν παρὰ τοῖς μαθηταῖς, πρὸς οὓς εἴρηται· καθήσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς τοῦ Ἰσραὴλ (*Mt.* 19.28 e *Lc.* 22.30); Hier., *Ep.* 108.13 (CSEL 55, p. 323 = n° 400, ELS, p. 275) *de reliquiis vescentium repleti sunt cophini duodecim tribuum Israhel.* Potrebbero però indicare anche la completezza del pane eucaristico, destinato all'umanità (Panimolle, II, p. 139). Che in *Jo.* esse abbiano una valenza simbolica, è stato recepito dal parafraste, come sovviene a testimonianza l'aggiunta di κύκλος. Non è tuttavia semplice spiegare il significato recondito di tale inserzione nella *P.* Senz'altro indica la forma dei corbelli, vd. Nansius, p. 56: «quia forma cophinorum seu corbium est orbicularis». E' inoltre in armonia con la visione del poeta, che filtra la realtà attraverso linee curve (vd. *supra*, commento v. 51), ma forse riveste una funzione più precisa. Potrebbe far riferimento al bordo delle ceste, per indicare che esse furono ricolme fino all'orlo, in modo da dimostrare concretamente il miracolo: cfr. Or., *Cm. in Mt.* 14.15 (-21), tom. 11.2 (GCS 40, *Origenes Werke X*, pp. 36.32-37.1) ὅτι ἦσαν περισσεῦον τῶν κλασμάτων, οἱ δώδεκα, (οἶμαι), δώδεκα κοφίνους οὐχ ἡμιτελεῖς, ἀλλὰ πλήρεις; Theod. Mops., p. 95.33-34 Vosté: *duodecim cophinos plenos asportarunt*; Prudent., *Apoth.* 740 (scil. *bona Christi*) *servarent gravidis procul ostentata canistris*, nonché l'iconografia cristiana che rappresenta sempre i pani traboccanti dalle ceste. Nello stesso banchetto delle nozze di Cana, per escludere ogni dubbio sulla veridicità del miracolo, le anfore devono essere riempite d'acqua fino all'orlo: B

34 ἀκροφανῆς εὐυδρος ἐπέστεφε χεῖλος ἐέρση (su cui vd. Livrea¹, p. 204). Accanto a questa spiegazione, è tuttavia preferibile accostarne anche un'altra. Il riferimento ai cerchi delle ceste potrebbe corrispondere ad una precisa volontà: la loro circolarità deve evocare il σύμβολον da cui dipendono. G. Siegwalt, *Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité*, Leiden 1965, p. 153 spiega: «Le langage symbolique n'exprime pas le donné, mais l'au-delà du donné; mais cet au-delà du donné n'est pas le transcendant en soi, il est le transcendant dans l'immanent. Le langage symbolique, désigne donc l'immanent, non l'immanent pour lui-même, mais pour le transcendant qui y apparaît. Ainsi il renvoie de l'immanent à l'au-delà et c'est là la caractéristique du symbole». In questo caso i dodici cerchi possono rinviare ai dodici pianeti. Se si considera l'equivalenza dei dodici corbelli ai 12 apostoli e quest'ultimi ai 12 pianeti, κύκλος designerebbe l'orbita dei pianeti ruotanti intorno al sole (Stegemann, pp. 28-29) e la circolarità, così come il numero dodici, sarebbe sinonimo di perfezione. L'orlo circolare delle ceste corrisponderebbe al κύκλος dei pianeti e all'ἄντυξ del cosmo eterno. Alla stessa stregua di quel κόσμος che è opera e dominio di Cristo (v. 57), le ceste riempite di *bona Christi* sono allora espressione del compimento dell'unità cosmica e mistica, volte a sottolineare il carattere permanente ed eterno del sacramento eucaristico. Che gli oggetti terrestri possano essere per Nonno simbolo di un qualcosa di superiore, di celeste, è testimoniato in varie occasioni: cfr. *D.* 5.87 Tebe immagine della Città Celeste; 14.435 il vino simbolo del nettare divino; 17.74-75 Ampelo simbolo di Ganimede, vd. inoltre Gigli⁶, p. 234. Nella *P.* uno stretto rapporto tra microcosmo e macrocosmo è individuato da Livrea a Σ 18-21, dove l'ἄλσος del Kedron, punteggiato da un intreccio di fuochi notturni, è a sua volta immagine degli astri del κόσμος, così che l' ἄλσος λύχνων = ἄλσος δονάκων e ἀστερόεν μίμημα = ὄξυς κόσμος: λύχνων ἐνδομύχων ἀνεμοσκεπὲς ἄλσος ἀείρων / ἄλσος, ὅπερ δονάκεσσιν ἀμοιβαίοισι συνάπτων / πυκνὰ μεριζομένοισι γέρων κυκλώσατο τέκτων / ἀστερόεν μίμημα καὶ εἴκελον ὄξει κόσμῳ (vd. Livrea *ad locum*, pp. 118-120). Significativa è anche la descrizione del notturno di *D.* 2.170ss. dove, prendendo spunto da *Il.* 8.553-565, Nonno fa del cielo un vero e proprio accampamento in cui le stelle sono i fuochi accesi, dimostrando così la sua bravura, allorché tratta la dimensione cosmica, cfr. Gigli¹, p. 203.

50 μῆς δ' ἀπὸ πεντάδος ἄρτων ... 52 δωδέκα κύκλα. Sembra che Nonno abbia per certi aspetti voluto instaurare una relazione tra il numero cinque dei pani e il dodici delle ceste: probabilmente vuole far risaltare la grandezza e l'abbondanza del miracolo, di gran lunga superiore a quelli compiuti per esempio da Eliseo e da Mosè. Nella figura di Gesù si intravede non soltanto il profeta come Mosè, ma anche il Messia (assoluta superiorità rispetto ai miracoli dell'AT); in lui si verifica la pienezza dello spirito, che già ad Elia ed Eliseo aveva consentito di realizzare miracoli tanto grandi (cfr. Heising, pp. 69-70). Non solo. I cinque pani corrisponderebbero come nuova Torà del nuovo Mosè ai cinque libri di Mosè, mentre il numero dodici, simbolo della perfezione, potrebbe essere collegato ai dodici apostoli e contrapposto ad Israele, alle dodici tribù primitive; le dodici ceste = i dodici apostoli impersonano l'avvenire della storia della salvezza, l'antica costituzione di Israele e la struttura della nuova comunità messianica (sulla simbologia del miracolo F. Quiévreux, *Le récit de la multiplication des pains dans le quatrième évangile*, in «RevSR» 41, 1967, pp. 97-108). Sulla superiorità-superamento del miracolo della manna è impostato esplicitamente da Nonno il discorso di Cafarnao (cfr. vv. 132ss.). In generale il simbolismo numerico non è estraneo alla sensibilità nonniana, peraltro un gusto comune nella poesia tardoantica: cfr. il numero sette nella durata della guerra indiana, in cui si combinano simbolismo planetario e dionisiaco (vd. Vian *ad D.* 25.3, pp. 11-12), la disposizione degli Indiani da parte di Asterio in modo da formare una corona in *D.* 37.48-49, la malattia che attanaglia da trentotto lunghi anni il paralitico ad E 12-13 (vd. Agosti, pp. 310-311), senza contare la presenza dei dodici Apostoli che circondano Cristo, carica di una valenza cosmico-planetaria (cfr. commento v. 8).

53

- **πολὺς ἄλλοθεν ἄλλος**. A differenza dei sinottici che non segnalano nessuna reazione della folla alla vista del miracolo, Giovanni è il solo che evidenzia questa situazione. Nonno ha inserito il particolare della diffusione della notizia, che si spande da persona a persona, di luogo in luogo. Il cambiamento di soggetto presente in *Jo.* (ὁ λαός-οἱ ἄνθρωποι) è mantenuto anche dal Panopolitano tramite prima ὁ λαός e adesso πολὺς ἄλλοθεν ἄλλος. Il nesso ἄλλοθεν ἄλλος ricorre nella stessa sede metrica sia in *D.* 36.403 sia in *P.* a M 38; è già omerico cfr. *Il.* 2.75 ὑμεῖς δ' ἄλλοθεν ἄλλος; 9.311, 671; 13.551; *Od.* 9.401, 493; 10.119, 442; 11.42; 18.231; 24.415.

- **ἀνίαχε**. Già Passow, pur non essendo a conoscenza della lezione ἀνίαχε di cui sono portatori **L** e **N**, propose di correggere ἐνίαχε di **V** e **P**, accolto dagli editori precedenti a Scheindler, in ἀνίαχε, più conforme anche all'*usus scribendi* nonniano; cfr. inoltre Hermann, p. 995: «eben so Passows eigne Conjectur ἀνίαχε statt ἐνίαχε». Mentre a Σ 79 il vb. è transitivo (cfr. e.g. *Or. Sib.* 1.173 ἀνίαχε Νῶε ἀοιδῆς), in questo caso è utilizzato in senso assoluto come *ad A* 71; Θ 61; K 90; Λ 125; M 138; Σ 146; Y 121 (cfr. *Triph.* 375), in linea con *Ap. Rh.* 2.270; 3.253. Per il vb. cfr. anche commento v. 22.

- **θαῦμα νοήσας**. Il vangelo giovanneo recita: οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον (6.14). La folla ha visto, ma in realtà non ha compreso il significato della moltiplicazione. Nonno invece attraverso l'utilizzo del vb. νοέω mette in luce l'opposto di quanto afferma l'evangelista; ciò si giustifica sulla base del commento di Cirillo. L'Alessandrino, mosso dal desiderio di distinguere il diverso atteggiamento che anima gli Israeliti e coloro che non abitano a Gerusalemme, gli stranieri, afferma che i primi hanno visto ma non hanno voluto comprendere, i secondi ammirano e comprendono il miracolo: 460D θαυμάζουσι τὸ σημεῖον οἱ δοκιμάζειν εἰδότες τὰ θεοπρεπῆ. Il participio εἰδότες è attestato anche in alcuni testimoni minoritari della tradizione ms. evangelica (L 1010 047 472), ma, nonostante la dizione nonniana, probabilmente questa forma non era presente in *No**, dove invece si trovava ἰδόντες.

54

- **Χριστὸς ὅπερ ποίησεν**. Sulla resa precisa con cui Nonno parafrasa τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν di Giovanni cfr. commento v. 4.

- **ὄλω θοινήτορι λαῶ**. Oltre che in Nonno, l'epiteto è attestato soltanto in *Sid. Apol., A.P.* 7.241.9. Nelle *D.* figura due volte per Crono che divora i figli (21.255; 27.52), mentre in 25.558 compare θοινήτορι λαμῶ, addotto già da Golega, p. 47. Nella *P.* la stessa clausola è presente nel banchetto delle nozze di Cana, portatore di una profonda valenza eucaristica: B 6-7 Χριστὸς ὀπισθοκόμων μερόπων θοινήτορι λαῶ / κλητὸς ἔην σύνδορος (cfr. *Livrea*¹, p. 164).

55

- **ἄρτων αὐτομάτων**. Così Nansius, p. 58: «panum qui sponte provenerant». Già Esiodo in *Op.* 117-118 aveva adottato il composto per indicare i frutti che la terra offre spontaneamente, in abbondanza, durante l'età dell'oro: καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον. Anche Nonno attraverso ἄρτων αὐτομάτων rende l'idea della miracolosa e abbondante moltiplicazione dei pani. Lo stesso avviene in Prudenzio, cfr. *Introduzione*, cap. I.1.3. In generale, il poeta mostra una spiccata predilezione per il composto, adoperato frequentemente nelle *D.* per marcare la naturalezza e la spontaneità con cui avviene un'azione, non priva di un'*allure* miracolosa; si veda il caso dell'αὐτόματων delle porte a 7.313-317, il cui modello letterario è da rintracciarsi in *Ap. Rh.* 4.41, anche se si tratta di un

miracolo dionisiaco (cfr. Eur., *Bac.* 443-448 e un'eco in *P.* 20.84ss; su queste analogie cfr. Accorinti⁷, pp. 24ss. e più in generale Gigli¹, p. 565). Nella *P.* è adottato inoltre in Γ 37 (detto dello spirito santo); Ε 7 (i balzi spontanei della piscina di Bethesda), 118 (Gesù non può compiere niente lontano dal Padre); Η 55 (la spontaneità dello scritto); Κ 102 (lo scorrere del tempo); Λ 207 (qualifica il capo dei soldati nell'episodio di Lazzaro); Σ 37 (il gruppo dei soldati, che cadono uno sopra l'altro), 162 (Gesù chiede a Pilato se è spontaneo nel proclamarlo re dei giudei). Su *αὐτόματος* cfr. v. 186; sui composti nonniani in *αὐτο-* vd. Ludwich¹, pp. 99-100; Preller, pp. 134-136, nonché Spicq, I, pp. 276-280.

- **παλιναυξέα δαίτα**. Cfr. Theod. Pr., *Tet. in Mt.* 207b.3 Papagiannis: τὰς δὲ τροφὰς αὐξήσε; Ephrem, *Diatess.* 12.3 Leloir: *les morceaux ont fructifié par sa bénédiction*; per Prudenzio e Romano il Melode vd. *Introduzione*, cap. I.1.3; Ambr., *Ex. Ev. Lc.* 6.85 *fructificare*. L'epiteto è un *primum dictum* nonniano. Nelle *D.* compare 8x e accompagna sempre un frutto, un dio che si rigenera (cfr. 7.1 con commento di Chuvin *ad locum*, p. 167; 9.159 per Bacco che ha ripreso la sua crescita; 26.234 per la piena del Nilo; 28.295 παλιναυξέος ἔγκρυπον ἦβην). Nella *P.* connota la τιμή di Gesù che si accresce all'infinito (Γ 149), il tempo del cosmo (Γ 169 αἰῶνος παλιναυξέος, Ο 1= Π 77 παλιναυξέει κόσμῳ, Ε 155 χρόνου παλιναυξέει κύκλῳ con commento di Agosti, p. 523), la vita umana del cieco (I 111 ἦβη), la metafora della vite (Ο 8 θάμνω). Secondo Gigli⁹, p. 82 l'aggettivo rispecchia il mondo dionisiaco-giovanneo che soggiace alla visione nonniana: il tratto della vite che continuamente si rinnova sembra testimoniare un cosmo che si rigenera grazie all'attività di Cristo e rende sempre onore al suo Creatore. Per altri composti nonniani in -αυξής si rinvia a Savelli, p. 73.

- **γεραίρων**. Nella *P.* a Β 70 è adottato per l'onore da tributare alla Pasqua, mentre a Η 32 per la festa dei Tabernacoli; in tutte le altre occorrenze esprime la τιμή verso il Padre (Δ 105, 121, 173; Ε 88; Θ 148; Ρ 10; Φ 115) oppure nei riguardi del Figlio (Α 31; Ε 169; Η 116; Ι 128, 167, 169; Μ 113), nonché del Padre verso il Figlio (Μ 182; Π 43). Il vb. è utilizzato da Crisostomo per l'onore reso a Dio mediante il pane e il vino: cfr. *Melchisedech* 3 (PG 56, 261.3ss.) προφητικῶ τοίνυν πνεύματι κινούμενος, τὴν μέλλουσαν προσφορὰν ὑπὲρ τῶν ἐθνῶν προσκομίζεσθαι νοήσας, ἄρτῳ καὶ οἴνῳ τὸν Θεὸν ἐγέραιρε μιμούμενος τὸν μέλλοντα Χριστόν.

56

- **ἐτήτυμός ἐστι**. Fin dai poemi omerici ἐτήτυμος è applicato per sottolineare la veridicità di un discorso; Nonno lo utilizza spesso per parafrasare il senso del giovanneo ἀληθινός, ciò che è vero, in opposizione a ciò che è falso e apparente. Su questo aspetto cfr. *infra*, v. 135.

- **προφήτης**. L'esclamazione della folla «questi è veramente il profeta» compare nuovamente a 7.40, allorché è proclamato Messia; il concetto è parafrasato in maniera simile a questa: cfr. Η 156 οὗτος, ὃν ἔγραφε βίβλος, ἐτήτυμός ἐστι προφήτης. Anche per Nonno, Gesù è veramente il profeta escatologico, colui che secondo le aspettative avrebbe rinnovato il miracolo della manna, nonostante il popolo gli riconosca soltanto un ruolo di carattere politico (*Jo.* 6.15). Su *προφήτης* nella *P.* cfr. Saija, pp. 150-151.

57

- **ὃν φάτις**. Secondo i commentatori moderni, in *Jo.* l'espressione *il profeta che deve venire nel mondo* è un'allusione all'attesa di un nuovo Profeta pari a Mosè, sulla base di quanto si legge in *Deut.* 18.15; al versetto 31 la folla stabilirà una connessione tra il cibo fornito da Gesù e la manna data dal Profeta nel deserto. Essa, comunque, potrebbe riferirsi anche ad Elia; in *Jo.* 1.27 *colui che deve venire* rinvia proprio a quest'ultimo. Qui Gesù ha moltiplicato pane d'orzo come fece il discepolo di Elia, Eliseo (LXX 4 *Reg.* 4.42-44). Da parte sua, Nonno non

sembra aver interpretato il passo, come sopra esposto. Il poeta pare voler dire che l'AT in generale e i libri profetici in particolare hanno preannunciato la venuta di un nuovo Messia; la parola veterotestamentaria nel suo insieme è percepita come una sorta di oracolo (cfr. commento v. 196 e v. 218). Lo stesso Cirillo di Alessandria, commentando il passo, non si riferisce a un versetto preciso, ma afferma che le Sacre Scritture in generale avevano predetto la venuta di Cristo nel mondo: 461A οἱ τῆδε θαυμάζοντες, καὶ ἐφ' ἐνὶ τούτῳ, καὶ μεγάλῳ σημεῖῳ σωφρόνως ἀναπεπεισμένοι λοιπόν, ὅτιπερ εἴη πάντως αὐτὸς ὁ καὶ ἦξιεν εἰς κόσμον ἐν προφήτου τάξει προκεκηρυγμένος. Anche a B 108-109 il poeta non fa riferimento a un passo ben preciso, ma interpreta la Sacra Scrittura come una voce profetica: θεογλώσσοιο δὲ βίβλου / θεῖον ἐπιστώσαντο λόγον πείθοντό τε μῦθῳ; ugualmente a H 156 (cit. *supra*, v. 56) il riferimento a Gesù come profeta è contenuto nel βίβλος, ossia in tutto l'AT, senza che venga fatto riferimento a una citazione scritturistica in particolare. Questo è in linea con la visione nonniana dell'AT, sentito come un libro profetico che mai tace. Mediante quella stessa definizione utilizzata per gli oracoli della terza tavola di Armonia in *D.* 12.66-67 θέσφατα... / γράμματα φοινίσσοντα, σοφῆ κεχαραγμένα μίλτῳ (cfr. Gigli¹, pp. 741ss. e commento a 12.33-35, pp. 815-816), nella *P.* ad H 160 il Panopolitano non si esime dal sottolineare il ruolo profetico dell'AT: θέσφατα μυθήσαντο σοφῆ κεχαραγμένα βίβλῳ (cfr. B 89; Θ 22; M 72-73). Al pari degli oracoli pagani, *in primis* Delfi, i libri dell'AT sono delle profezie ἀσίγνητοι, che mai tacciono (cfr. *infra*, v. 218). Le Scritture sono θέσφατα μύθων, gridate con una ἀθανάτῳ σάλπιγγι che deve essere mantenuta e conservata nell'ascolto, perché la parola del libro divino è innanzitutto oracolo, ossia parola orale (su questo aspetto in Nonno cfr. Agosti¹, pp. 22-32; Id., *La voce dei libri: dimensioni performative dell'epica greca tardoantica*, in E. Amato-A. Roduit-M. Steinrück [edd.], *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à J. Schamp*, Bruxelles 2006, pp. 33-60

- **ἀενάοιο ... κόσμου.** Cfr. Δ 121; Ξ 121; Π 35, nonché Procl., *Hymn* 2.16 ἀενάοιο... κόσμοιο. Dal significato originario dell'aggettivo, che *scorre sempre* (cfr. Hes., *Op.* 595 κρήνης τ' ἀενάου καὶ ἀπορρύτου; Aesch., *Suppl.* 553), deriva il senso più comune di *eterno, senza fine*: cfr. Simon., *fr.* 26/ 531.9 Page (= 5D²) ἀρετᾶς ... / κόσμον ἀενάον τε κλέος e nelle *D.* 9.220-221 ἀενάου δὲ / ἡ ταμίη κόσμοιο (Rea); 33.42 ἀενάου κόσμοιο φυτοσπόρε (invocazione ad Afrodite); 36.118 = 42.480 ἀενάου ... ἄντυγα κόσμου. Per altre attestazioni vd. De Stefani *ad A* 6, pp. 110-111. Come è ben noto, il problema dell'eternità del mondo era stato molto dibattuto soprattutto dai medioplatonici, divisi tra di loro in merito alla questione (C. Andresen, *Logos und Nomos*, Berlin 1955, pp. 276ss.). In netta opposizione con la dottrina cristiana per la quale, invece, il cosmo è destinato a una fine, Nonno aderisce al pensiero filosofico classico, ma probabilmente lo recepisce come tradizione ormai consolidata, che non ha intenzione di svalutare la presenza salvifica di Cristo. Non deve essere considerato epiteto esornativo, come pensa invece Caprara che *ad Δ* 121, p. 234 scrive: «nel complesso l'epiteto svolge una funzione esornativa in entrambi i poemi, specialmente se si considera che in quello cristiano, ortodosso sul piano dogmatico, non potrebbe mai essere affermata l'eternità della creazione». Nella *P.*, infatti, allorché il poeta parafrasa il prologo giovanneo afferma che Cristo risplende insieme al Dio eterno, ma è più antico del cosmo: A 6-7 ἀενάῳ συνέλამπε θεῶ, τεχνήμονι κόσμου, / πρεσβύτερος κόσμοιο. È possibile che il Panopolitano si collochi in linea con quella visione che concepisce il mondo come εἰκὼν θεοῦ (cfr. *C.H.* 5.2; 8.2; 12.15): attraverso il suo ordine e la sua bellezza riflette Dio, onnipresente nella sua immagine (*C.H.* 11.21-22). Siccome grazie alla sua periodicità il mondo è stabile, esso diventa εἰκὼν αἰώνιος, immagine dell'eternità, che a sua volta è εἰκὼν θεοῦ. Dio è eterno e poiché è tale tutto ciò che di lui è immagine, lo sarà anche il cosmo, espressione della divinità (vd. *Corpus Hermeticum*. Edizione e commento di A.D. Nock-A.J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli, tr. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2005, p. 628).

- **ἰθύντορα**. *Vox* attestata nelle *A. Orph.* 122 Τίφυν θ' Ἀγνιάδην δολιχῆς ἰθύντορα νηός e in Greg. Naz., *Carm.* 2.1.34.141-142 (PG. 37, 1317.7-8) εἰ γὰρ μὴ τὸν ἔχεις ἰθύντορα οὔτε τι σιγῆς, / οὔτε τι καρτερίας μείζονος ἔστ' ὄφελος, per indicare il timoniere della nave. L'uso nonniano dell'espressione è legato a un'immagine che assume risvolti metaforici. In primo luogo, deve essere letto in rapporto alla concezione dello stato come nave, una visione già testimoniata nella lirica greca arcaica e poi nella tragedia, dove la polis è concepita come una nave armata, sul cui cassero siede il pilota dello stato (cfr. Aesch., *Th.* 1-3; Soph., *Ant.* 994). Il contributo maggiore a questa immagine viene offerto da Platone, il quale pone a capo della nave-stato, in qualità di buon timoniere, il filosofo: *Plt.* 296D; 302A; *Resp.* 389C; 488A-E; *Leg.* 902D, un concetto ripreso nella tradizione successiva (Aristot., *Plt.* 3.2, 1276B). Frequente anche in ambito latino, dove viene applicato in molti casi all'imperatore stesso: Cic., *Or. in L. Pisonem* 20 *qui in maximis turbatinibus ac fluctibus rei publicae navem gubernassem salvamque in portu conlocassem*; Lact., *Mort. persec.* 3.4 (CSEL 27.2, p. 177) *multi ac boni principes Romani Imperii clavum regimenque tenuerunt*. Per estensione, il pilota che guida lo stato governa anche la nave del mondo. Questo concetto era apparso nella filosofia stoica, che aveva trasferito al λόγος la dottrina platonica dell'anima del mondo come pilota; dietro questa visione si cela la rappresentazione dell'universo come la grande nave guidata dal Logos. Al pari dell'anima che governa la nave del corpo, così il logos dirige il mondo, che necessita di una guida, perché è considerato un organismo vivente: cfr. Ps-Aristot., *Mun.* 400B ὅπερ ἐν νηὶ μὲν κυβερνήτης... τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ (conserva traccia del pensiero di Posidonio); Luc., *J.Tr.* 46-49; Sen., *Ep.* 107.10; Manil. 1.250-251 *vis animae divina regit, sacroque meatu / conspirat deus et tacita ratione gubernat*. Del resto, il simbolo egiziano del sole sulla barca esprime già il concetto (cfr. Iambl., *Myst.* 7.2, 252.11ss. e Gigli⁶, p. 162). Questa immagine è stata poi ripresa, a partire da Filone e dall'apologetica, anche nella letteratura cristiana, dove il Logos è Dio, che regge il timone dell'universo: cfr. Philo, *Migr.* 6; Athen., *Leg.* 22.11; Eus., *Laus Const.* 11.11 (λόγος) ἡγεμόνα καὶ κυβερνήτην τοῦδε τοῦ παντός; 12.8 πατρικῶ νεύματι τὸ μέγα τοῦ σύμπαντος κόσμου πηδαιουχῶν σκάφος; Theod. Cyr., *Or. de Prov.* 1 (PG 83, 564C) κυβερνᾷ γὰρ τὴν κτίσιν ὁ Ποιητής, καὶ οὐ κατέλιπεν ἀκυβέρνητον ὁ πεποίηκε σκάφος; Id., *Graec. Aff. Cur. Sermo* 6.1-2; Arn., *Ad. Nat.* 3.11; Tert., *Apol.* 11.5; Aug., *Civ. Dei* 4.31; *Conf.* 6.7.12; Boet., *Cons. phil.* 3.12.17; Lact., *Div. inst.* 7.3.6 (CSEL 19, p. 588). L'assimilazione Dio-pilota, che governa la nave del mondo, diviene classica, a tal punto che spesso compare soltanto la formula *regere et gubernare* o espressioni affini: Cic., *ND.* 1.52 *in ipso mundo deus inest aliquis, qui regat, qui gubernet*; Ambr., *Cain et Abel* 1.1.4 (CSEL 32.1, p. 340) *deo defert et eius tamquam parentis atque rectoris subdit omnia gubernaculo*. Per un'ampia trattazione di questa immagine nella letteratura classica e soprattutto in quella cristiana vd. Rahner, pp. 455-571.

Memore di tutta questa lunga tradizione, è l'immagine inserita da Nonno a proposito di Cristo: egli deve venire in veste di *gubernator mundi*; cfr. inoltre Θ 172ss., dove Cristo sostiene di essere stato mandato dal Padre, in qualità di ἰθύντωρ κόσμου: ἔστιν ὁ κυβαίνων με πατήρ ἐμός, ὅς με γενέθλη / ἀνδρομέη προέηκε μολεῖν ἰθύντορα κόσμου, / ὄν θεὸν ὑμείων ἀδίκῳ κυκλήσκετε μύθῳ. L'immagine del timoniere è frequente nelle *D.* per varie divinità: Poseidone è κ. θαλάσσης (10.260; 36.122), Eros in 33.59 è detto ἀνδρομέης γονόεντα κυβερνητήρα γενέθλης e ugualmente Afrodite (41.156; su questi usi metaforici in Nonno cfr. Gigli⁶, pp. 159ss.). Molto interessante è la preghiera che Aion rivolge a Zeus, perché consenta il ritorno della vita, dopo il diluvio universale. Richiamando alla mente i periodici abbandoni del cosmo da parte delle divinità, menzionati da Platone in *Plt.* 269ss., Aion vuole lasciare il suo timone a un'altra divinità migliore di lui: 7.35ss: χαίρετω ὠκυμόρων μερόπων βίος, ὦν ἐπὶ πότμῳ / οὐρανίους οἴηκας ἀνάνομαι· οὐκέτι κόσμου / πεῖσμα κυβερνήσω. Μακάρων δέ τις ἄλλος ἀρείων / πηδάλιον βιότιοι παλιννόστοιο δεχέσθω. Questo ruolo di timoniere del mondo che Aion è intenzionato a rinnegare, è riconosciuto nella *P.* a Cristo dalla folla entusiasta, che vede in lui però un nuovo capo

politico. Nelle *D.* ἰθύντωρ figura a 2.186 dove indica il Sagittario; 5.190 (Armonia partorisce sottomessa al cinto che guida l'amore); 26.284 (il vate consultato da Areto afferma di implorare Hermes, il dio che governa la parola); 32.6 (detto sempre del κεστός che guida l'amore).

58

- **ειδώς δ' αὐτοδίδακτος.** L'aggettivo, *hapax* omerico a cui Nonno forse si ispira (*Od.* 22.347 [Femio] αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἶμας- παντοίας ἐνέφυσεν) rimanda, come già accennato in precedenza (v. 17), al tema della prescienza divina, caratteristica del quarto vangelo, più volte addotta anche da Nonno: cfr. A 137-138 καὶ αὐτοδίδακτον ὀπωπὴν/ ἐντροπαλιζομένην διδύμους ἐπὶ φῶτας ἐλίξας (sguardo di Cristo; cfr. 12.197 dove la prescienza è di Dioniso); B 18 καὶ δεδαῶτι e 119 ἦδεεν αὐτοδίδακτος (prescienza di Gesù); Δ 242 ἔγνω δ' αὐτοδίδακτος ἀνήρ (il padre del fanciullo guarito); Σ 25 Ἰησοῦς δ' ἀδίδακτος ἰδὼν μέλλουσαν ἀνάγκην e nel canto della moltiplicazione dei pani anche al v. 185. Cfr. in generale Rigler⁵, p. 10 e Preller, p. 134. Sulla stessa linea d'uso si colloca il vb. νοέω, utilizzato al posto di γινώσκω o οἶδα del testo evangelico, per qualificare una conoscenza divina profonda: cfr. E 15-16 Ἰησοῦς ἐνόησεν, ὅτι χρονίων ἐπὶ λέκτρων / εἶχε δυσαλθήτω πεπεδημένα γούνατα νούσω (episodio del paralitico; vd. Agosti, p. 316); Θ 13 μόνος ἐγὼ νοέω, πόθεν ἦλυθον ἢ πόθι βαίνω (Gesù conosce la sua missione); I 2 ἦμενον ἄνδρα νοήσε (miracolo del cieco); N 2 Ἰησοῦς νοέων ὅτι καίριος ἦλυθεν ὄρη (vd. commento di Greco, pp. 68-69). Per il participio εἰδώς in posizione iniziale cfr. *e.g.* *Il.* 3.202; *Od.* 1.37; Hes., *Op.* 827; Greg. Naz., *Carm.* 1.2.25.428 (PG. 37, 843.1); Q.S. 2.421, comunque assai frequente anche in altri sede metriche: cfr. *Il.* 1.385; 2.718; 4.196.206; 5.245; 6.438; 7.278; *Od.* 1.202; 2.38, 112, 170, 188; Hes., *Th.* 545, 550, 559, 561; *Op.* 54, 731, 827; in *D.* 1.8 compare εἶδώς, già omerica (= Q.S. 2.166; 7.52; 12.4). Allo stesso pari è da ritenersi δεδαῶς, già omerico, su cui cfr. Livrea¹ ad B 18, p. 181.

- **ἄναξ.** Per l'uso di ἄναξ in Nonno vd. Rigler¹ p. 18; Preller, p. 142; Golega, p. 101. Il nesso Χριστὸς ἄναξ, già presente in Dorothea, *Vis.* (PBodmer 29) 179, 189, 240, 342, è frequente in Gregorio di Nazianzo, *Carm.* 1.1.5.66 (PG 37, 429.6); 1.1.9.52 (460.16); 1.1.18.12 (481.11; vd. D'Ippolito³, p. 205; Sundermann, p. 188) e anche nella *P.*: A 68; Γ 142; H 153, 158, 162; Λ 15; M 72 (vd. Livrea¹, p. 213; Agosti ad E 21, p. 334). In Γ 142, allorché il Battista afferma di non essere il Messia, (Χριστὸς ἄναξ οὐκ εἰμί βιοσσόος), nonché a H 102, 117, 141, 153, 158 nel corso di alcune domande e risposte tra Cristo e gli Ebrei, scettici in merito alla sua venuta messianica, si comprende che il nesso inquadra Gesù come Messia.

- **ὑποκάρδιον ὁμφήν.** Cfr. *P.* O 27-28 εἰ δ' ἐν ἐμοὶ μίμνητε, καὶ ἡμετέρης ῥόος αὐδῆς / ὑμέας ἀρδεύων ὑποκάρδιος ἔμπεδος εἴη (cfr. *C.H.* 4.11; 7.1). Desunto probabilmente da Theocr., *Id.* 11.15 ἔχθιστον ἔχων ὑποκάρδιον ἔλκος per la ferita d'amore di Galatea oppure *Id.* 20.17 per l'ira ὑποκάρδιον ὄργαν, la capacità di Cristo di leggere nel cuore degli uomini è espressamente enunciata a B 119-120 ἦδεεν αὐτοδίδακτος, ὅσα φρενὸς ἔνδοθεν ἀνήρ / εἶχεν (cfr. Livrea¹, p. 312); M 165 ὀφθαλμῶ κραδίης πανδερκεί; O 61 ὑμέας ἐκ πολέων νοερῆ φρενὶ πάντας ἐδέγμην e Σ 161 γινώσκων ζαθέη φρενί. E' con gli occhi della mente che Cristo vede tutto: A 196-197 ἔδρακον ὑπὸ κόμοισι παρενδιάοντα κορύμβοις / ὄμμασι, un *topos* attestato già a partire da Epich., *fr.* 214 (PCG I, p. 127 = *fr.* 249 Kaibel): Νοῦς ὄρη καὶ νοῦς ἀκούει, τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά e assimilato da Platone in poi, *Phaed.* 66E; *Symp.* 219A; *Or. Chald.*, *fr.* 1.8ss. des Places; Porph., *V. Pyth.* 47. Per le attestazioni in età tardoantica e bizantina si rimanda all'ampia raccolta di passi fornita da De Stefani ad A 197, pp. 230-231 e Livrea¹, p. 312. All'interno della Sacra Scrittura si mette in evidenza varie volte la centralità del cuore, come sede dell'anima e di ogni pensiero umano: *Mt.* 15.19; *Mc.* 7.21-22; *Jo.* 14.1-6; 2 *Cor.* 5.12; *Ap.* 2.23.

ὄμφην. Sul significato del termine cfr. De Stefani *ad* A 93, p. 170; Agosti *ad* E 141, pp. 511-512, nonché *infra*, v. 196.

59

- **ὄμηλυδες ... λαοί.** Il composto sembra limitato al solo uso nonniano, riscontrabile 24x nelle *D.* (vd. Peek, *s.v.* e Fajen, IV, p. 1737). Un precedente formale occorre in Arat., *Phaen.* 178 ὄμηλυσία. Nella *P.* è applicato sempre a un gruppo di gente, a scene corali: cfr. A 65 (la schiera dei sacerdoti); Δ 234 (i servitori del funzionario regio); Λ 118 (i Giudei consolano Maria); T 110 (i sacerdoti-capi dei Giudei); Φ 11 e 13 (i discepoli nell'episodio della pesca miracolosa). Cfr. inoltre σύνηλυσ (vd. Livrea¹ *ad* B 65, p. 245) e κάτηλυσ (vd. Caprara *ad* Δ 217, p. 302).

- **αὐτόθι.** Cfr. v. 31 ἦν δέ τις αὐτόθι χόρτος ἀπείριτος (cfr. commento *ad locum*). Grazie alla precisazione nonniana si comprende che, secondo il poeta, il banchetto ha avuto luogo alle pendici di questo monte, su cui nuovamente Gesù sale, quando vede arrivare la folla acclamante.

60

- **καί μιν ἀφαρπάξαντες.** La non corretta comprensione del miracolo sfocia in questo atteggiamento irrazionale della folla, come testimonia la presenza del vb. ἀρπάζω. Nonno ha conservato il vb. del *Wortlaut*, perché probabilmente ha recepito l'irruenza dei convenuti. Per la forte caratura del vb. cfr. Bauer, p. 93.

- **ἀναστήσειν βασιλῆα.** Nell'uso prima di ἄναξ e adesso di βασιλῆα si scorge una particolare intensità. Come nota Caprara *ad* Δ 27, pp. 168-169 «in questo passo la sovranità celeste di Cristo, che si esprime principalmente nella sua prescienza, è contrapposta alla βασιλεία terrena che gli uomini pretendono di offrirgli: l'accostamento dei due titoli accentua la distanza tra le due dimensioni». La distinzione ricreata da Nonno attraverso ἄναξ e βασιλῆα risente probabilmente dell'esegesi antica, che sottolinea come la folla volesse concedere a Gesù un dominio terreno e per questo motivo da lui rifiutato. Cfr. Cyr. Al. 461B-C τὸ γὰρ ἐθέλειν αὐτὸν εἰς βασιλέα προχειρίζεσθαι, τί ἂν ἕτερον, ἢ τοῦτο σημαίνει; ἀγασθεῖη δ' ἂν τις μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τοῦτο· ὑπογραμμὸς γὰρ ἡμῖν ἀφιλοδοξίας εὐρίσκεται Χριστός, καὶ τοὺς ὅτι προσήκοι τιμᾶν ἐλομένους αὐτὸν ἀποφεύγων καὶ βασιλείαν τὴν ἀνωτάτω τῶν ἐν ἡμῖν παραιτούμενος, εἰ καὶ ἀζήλωτον αὐτῷ ἀληθῶς τὸ πρῶγμα, διὰ τὸ πάντων βασιλεύειν μετὰ Πατρός; Jo. Chrys. 243, 252 ὁ δὲ Χριστὸς φεύγει; τί δήποτε; παιδεύων ἡμᾶς τῶν κοσμικῶν καταφρονεῖν ἀξιομάτων, καὶ δεικνὺς ὅτι οὐδενὸς δεῖται τῶν ἐπὶ γῆς; Theod. Mops., 96.5-9 Vosté: *At Dominus noster, sciens illos, prae stupore huius miraculi, voluisse ipsum regem facere, fugit in montem solus. Haud frustra fecit hoc; sed ne crederetur electione hominum recepisse regni potestatem; Aug., Tract. in Io. 25.2 non erat rex, qui timebat fieri rex? Erat omnino; nec talis rex qui ab hominibus fieret, sed talis qui hominibus regnum daret.* Già ad 1.59 Gesù era stato riconosciuto «re d'Israele» da Natanaele, come «re» comparirà nel racconto della passione e «re» dei giudei» lo indicherà la scritta posta sulla croce. Questo conferma, secondo Wengst, I, p. 243, che l'evangelista intende affermare che solo il Crocifisso è re e che la dimensione regale a lui spettante è quella divina e non terrena. Tra il desiderio della folla di eleggerlo re e la realizzazione di esso, il Salvatore vede elevarsi la croce; devono prima intervenire la sua passione e morte redentrice, in cui sarà glorificato, perché possa diventare veramente re e redimere gli uomini. Nonno, non solo ha recepito in questo passo il significato di «re» terreno che la folla vuole tributare a Cristo, ma anzi con il vb. ἀνίστημι sembra quasi prefigurare l'innalzamento sulla croce.

- οὔρεος ὑλήεντος. Cfr. *D.* 2.640, dove i venti strappano i riccioli dalla testa boscosa della Terra βόστρυχον ὑλήεντος ἀποτμήξασα καρήνου. L'aggettivo è già omerico e ripreso in seguito: cfr. *Il.* 6.425; 13.12; 21.449; *Od.* 1.246; 9.24; *Hes., Th.* 484; *Soph., A.* 1218; *Ap. Rh.* 2.379, 942; *Nic., Th.* 147; *A. Orph.* 261, 370, 639; *Q.S.* 2.282; 3.326; 13.69, 395. In *A.P.* 9.524.21 è epiteto di Dioniso, abitante dei boschi. In riferimento ai monti della Palestina, si mostra appropriato perché, sebbene in epoca recente appaiano disboscati, nell'antichità avevano foreste (*Ios.* 17.18); su di essi cresceva l'erba per i pascoli (*Ps.* 147.8) ed erano solitari (*I Sam.* 23.14), particolare menzionato nella *P.* subito dopo.

- ἐρημάδα δύσατο πέτρην. Per la clausola cfr. *D.* 6.124 e 32.9 δύσατο πέτρην. La tradizione manoscritta giovannea oscilla tra φεύγει (attestato nel Codice Sinaitico, nei codici latini e nei Padri latini) e ἀνεχώρησεν (presente nella maggioranza delle testimonianze). La fuga dagli uomini è ritenuta indispensabile già dai filosofi antichi, al fine di unire il bene all'intelligenza, la contemplazione alla conoscenza: cfr. *Plat., Resp.* 6.496D; *Iamb., V. Pyth.* 6.28. A fuggire sui monti, qualora fossero accadute guerre e rivoluzioni, esorta Cristo stesso: *Mt.* 24.15-16; *Mc.* 13.14; *Lc.* 21.20-21 e anch'egli ama staccarsi dalla folla per ritirarsi a pregare in solitudine sul monte (*Lc.* 6.12). Diventa un *topos* negli scritti cristiani, che esortano alla solitudine, giacché per raggiungere questa condizione occorre fuggire gli uomini. La resa parafastica milita però a favore di ἀναχωρεῖν, perché il verbo δύω assume in questo contesto una particolare caratura. E' evidente come nella *P.* tale vb. e i suoi composti, nella totalità dei casi in cui ricorrono, non abbiano una perspicua connotazione; indicano semplicemente un movimento dall'esterno verso l'interno in un luogo o una regione (Γ 111; Μ 2, 3, 5; Σ 157; Τ 40), un ingresso fisico anche per realtà non materiali (come la voce a Θ 101 e Ο 37). Tuttavia, in due situazioni il vb. è impiegato per esprimere un'immersione in un luogo impenetrabile agli ἄλλοι, in una dimensione che mette in contatto con il sacro: cfr. questo passo (Ζ 61 ἐρημάδα δύσατο πέτρην) con Ν 3 dove Cristo è presentato αἰθέρα δύνων. Il vb. δύω qualifica il penetrare in una realtà trascendente, inaccessibile; è quella stessa valenza che permea gli scritti di Gregorio di Nissa, dove δύνειν, come nota J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris 1953, pp. 188-189, equivale a «pénétrer dans les impénétrables» per intraprendere la via mistica. Nella *Vita di Mosè* il Nisseno precisa che Mosè, essendo penetrato nel santuario celeste, ha visto ciò che è ἀόρατον; egli arriva fino all'invisibile e là vede Dio (2.163). Ugualmente in Nonno, Cristo si immerge in quei due luoghi, la montagna e il cielo, posti sulla stessa linea in ragione di quell'*allure* mistica che li connette con il sacro. Del resto, il luogo in cui ci si ritira ha quasi sempre a che fare con ciò che è segreto, con l'interiorità nella quale si incontra Dio, e la montagna, essendo uno scenario in cui è possibile stare da soli, può creare tale condizione. Proprio in ragione di questa profondità che si cela nella resa nonniana, il vb. presente in *No** doveva essere ἀναχωρεῖν; Cristo penetrato in una realtà mistica ricerca la contemplazione. Lo stesso Cirillo legge ἀναχωρεῖν e lo mette in relazione con il salire al cielo, prefigurazione dell'esaltazione di Gesù, proprio come aveva fatto in precedenza con *Jo.* 6.3 (cfr. commento v. 7). Dopo aver richiamato il *Salmo* 23.3-4 (*Chi salirà sul monte del Signore? E chi starà nel luogo santo? Il puro di mani e il mondo di cuore*), interpretato nell'esegesi cristiana in rapporto alla glorificazione futura di Cristo sulla croce afferma: 465A-B ἀνακεχώρηκε δὲ εἰς τὸ ὄρος, τοῦτ' ἔστιν, ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, οὐ τὸ βασιλεύειν τῶν πεπιστευκότων αὐτῷ παραιτούμενος, ἀλλ' ὑπερτιθέμενος τὸν τῆς βασιλείας τῆς ἐκφανεστεράς καιρόν. Anche Crisostomo nell'*Omelia 50 su Matteo* 14.25 (PG 58, 503.51ss.) marca l'aspetto di solitudine che anima l'atteggiamento di Gesù, allorché si ritira nuovamente sul monte, dove il desiderio di ἡσυχία equivale ad una ἀναχώρησις: τίνος ἔνεκεν εἰς τὸ ὄρος ἀναβαίνει; παιδεύων ἡμᾶς, ὅτι καλὸν ἢ ἐρημία καὶ ἢ μόνωσις, ὅταν ἐντυγχάνειν δέη Θεῷ. Διὰ τοι τοῦτο συνεχῶς εἰς τὰς ἐρήμους ἄπεισι, κάκεῖ

διανυκτερεύει πολλάκις εὐχόμενος, παιδεύων ἡμᾶς καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ καιροῦ καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ τόπου θηράσθαι ἐν ταῖς εὐχαῖς ἀταραξίαν. Ἡσυχίας γὰρ μήτηρ ἡ ἔρημος, καὶ γαλήνη, καὶ λιμὴν, ἀπάντων ἀπαλλάττουσα θορύβων ἡμᾶς. E' la stessa solitudine che pervade il momento della Trasfigurazione: Jo. Chrys., *Hom.* 56.2 in *Mt.* (PG 58, 568C) εἶδεν ὄρος (scil. della Trasfigurazione) καὶ πολλὴν τὴν ἀναχώρησιν καὶ τὴν ἔρημίαν. Cfr. inoltre Juvenc. 3.95-96 dove la solitudine del monte è vista come elemento essenziale per entrare in contatto con il Padre: *tum montis celsa petivit / secretusque dehinc genitoris nomen adorat*; Floro di Lione, *Paraphr. in Io.* 104 (ed. Dümmler, *MGH*, vol. II, p. 521) *ille fuga montem petiit, hic solus adorat*.

Si tratta di quell'invito alla solitudine contemplativa ben noto a Nonno perché investe già la tradizione classica. Platone esorta a εἰς αὐτὴν πῶς προσέχειν τὸν νοῦν (*Symp.* 174D), ritirarsi in se stessi e separarsi dalle realtà sensibili: ἐκ τούτων (scil. τῶν αἰσθήσεων) ἀναχωρεῖν (*Phaed.* 83A). Dione Crisostomo riconosce indispensabile per la παιδεία e la filosofia πολλὴ ἔρημία καὶ ἀναχώρησις (*Logoi*, ed. von Arnim II 261.32-262.4), mentre Plotino pratica l'ἀναχωρεῖν come un rifugio interiore dell'uomo, come fuga del solo verso il solo (*V. Plot.* 22). Proprio sulla base di *Jo.* 6.15 e *Mt.* 14.13 l'ἀναχωρεῖν καθ' ἑαυτόν diventerà una fuga dal mondo (cfr. *Or.*, *Hom. in Luc.* 11). Su questi temi vd. J. Leclercq, *Eremus et eremita. Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, in «*CollOrdCistRef*» 25, 1963, pp. 8-30; A. Guillaumont, *La conception du désert chez les moines d'Egypte*, in «*RHR*» 188, 1975, pp. 3-21. L'ἐρεμεῖν e/o l'ἀναχωρεῖν prevedono il volontario distanziarsi dal mondo, desiderio che proprio il posto deserto consente, perché in esso è possibile raggiungere la contemplazione necessaria: cfr. *Or.*, *Hom. in Jer.* 20.8 ἀναχωρῶ ἐπὶ τὴν ἔρημίαν καὶ ἡσυχίαν. Così, in Nonno la sottolineatura del luogo deserto insieme alla montagna enfatizza ulteriormente la sfumatura contemplativa contenuta nel vb. δῶω e senza dubbio fa propendere per una presenza univoca di ἀναχωρεῖν in *No**; del resto per il Panopolitano la presenza di monaci nel deserto dell'Egitto, luogo quasi naturale per l'eremia, era un atto ben visibile. In un'epoca che ama fortemente i luoghi solitari (*Syn.*, *Hymn.* 1.44-71) e conosce il fenomeno dell'eremitaggio avrà fatto sentire nella *P.* Cristo, mentre nelle *D.* Dioniso (spesso definito οὐρεσίφοιτος e ὄρεσσίνομος, cfr. P. Boyancé, *L'antre dans les mystères de Dionysos*, in «*Atti Pont. Acc. Rom. Arch.*» s. III 33, 1960-61, pp. 107-127) come interpreti del tempo. Non prendendo in considerazione la possibilità che in *No** vi potesse essere ἀναχωρεῖν e non percependo la portata dell'espressione nonniana, Scheindler a p. 65 della sua edizione non è in grado di ricostruire la *Vorlage*.

Secondo Koechly, *Op. latina*, I, p. 432 «Nonnus profecto nec πάλιν nec αὐτὸς μόνος habuit». Sull'importanza di πάλιν cfr. Lagrange, p. 166, nt. 15: «πάλιν répond donc plutôt (*Zahn*) à un fait que Jo. n'avait pas énoncé, mais seulement suggéré, qui était écrit en toutes lettres dans *Mc.* 6.31, dans *Mt.* 14.13, dans *Lc.* 9.10, à savoir que Jésus en allant de l'autre côté du lac cherchait la solitude, d'après *Mt.* à cause de la mort du Baptiste... Naturellement cette nouvelle retraite du Maître, presque une fuite cette fois, et sans ses disciples, se fait dans la montagne, en un lieu plus écarté où on l'aura perdu de vue». In realtà, πάλιν del testo giovanneo doveva essere presente in *No**, giacché il poeta ha istituito un *trait d'union* tra questo versetto giovanneo e il v. 3, sancendo un richiamo formale tra l'apertura e la chiusura della sezione sulla moltiplicazione dei pani: vv. 6-7 (*Jo.* 6.3) καὶ δαπέδου λοφόεντος ἐρημάδα πέζαν ὁδεύων/ εἰς ὄρος ὑψικάρηνον ἀνῆτε ~ 61 (*Jo.* 6.15) οὐρεος ὑλήεντος ἐρημάδα δύσατο πέτρην; in entrambi i casi viene messa in luce la forte valenza della ἔρημία contemplativa offerta dalla regione solitaria e dal monte. Nel recitativo della moltiplicazione dei pani l'anacoresi è voluta da Cristo, perché necessaria in vista di una separazione da quell'entusiasmo che anima la folla. Entrano in gioco due modi di agire nettamente opposti: uno, ancora legato alle forti passioni, quello della folla, l'altro, tutto spirituale e superiore, quello di Cristo. Nonno ha reso con estrema efficacia la diversità di azione dei due soggetti: da una parte tutta la folla senza controllo e animata da istinti impulsivi, che accorre per

sottrarlo, vv. 59-60 ὁμήλυδες αὐτόθι λαοὶ / καὶ μιν ἀφαρπάξαντες ἀναστήσειν βασιλῆα, dall'altro Cristo che si ritira da solo nella solitudine del monte per cercare l'ἡσυχία, v. 60 οὔρεος ὑλήεντος ἐρημάδα δύσατο πέτρην.

62

- **καὶ σκίοεις ὅτε κῶνος ἀνέδραμε γείτονος ὄρφνης**. In linea con le intenzioni poetiche del genere parafrastico, le semplici proposizioni temporali del vangelo giovanneo (ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο *Jo.* 6.16) sono trasformate da Nonno in pittoresche immagini, cariche di una portata simbolica. Il passaggio o la contrapposizione luce-tenebra è segnale di un cambiamento di situazione: la luce annuncia un episodio miracoloso o comunque positivo, mentre le tenebre preludono a una situazione difficile e negativa. Cfr. Greg. Naz., *De vit. sua* 132 ἦν νύξ μία nella scena della tempesta e *Or.* 30.20 (SC 250, pp. 268-270) εἰ γὰρ σκότος ἢ ἄγνοια καὶ ἡ ἁμαρτία, φῶς ἂν εἴη ἢ γνῶσις καὶ ὁ βίος ὁ ἔνθεος (vd. anche Livrea *ad Σ* 87, p. 152).

- **σκίοεις... κῶνος**. L'immagine del cono d'ombra è cara a Nonno: cfr. nella *P.* Θ 4 σκιοειδέα κῶνον ὁμίχλης, mentre nelle *D.* 2.165ss.; 6.77-78; 7.310; 27.5; 33.267; 41.95. Essa risale già ad Heracl., *Quaest. Hom.* 45-46; Dam., *De princ.* 213 Ruelle. Σκίοεις è omerico: cfr. *Il.* 1.157; 5.525; 11.63; 12.157; *Od.* 1.365; 4.768 ecc.; *Hhom. Dem.* 115; *Hhom. Ap.* 34; *Hhom. Herm.* 70, 95; Pind., *P.* 9.34; *Ap. Rh.* 2.404; 4.1715; *H. Orph.* 32.5; Greg. Naz., *Carm.* 1.1.7.75 (PG 37, 444.10); 1.2.1.194 (537.8). Preannuncia quella tenebra che avvolgerà i discepoli, come a Σ 9 denota una solitudine non solo contemplativa, ma illica e tenebrosa che pervade il Kedron, il giardino presso cui Cristo si ritira prima della cattura (cfr. Livrea *ad locum*, p. 113). Sullo stesso piano di σκίοεις si pone la forma σκιοειδής, che oltre alla sua *nuance* filosofica, è portatrice di una valenza "ombrosa": *ad A* 195 connota il fico, pianta che nella letteratura cristiana gode di una simbologia negativa (cfr. commento di De Stefani, pp. 228-229). Sull'immagine di σκιοειδής cfr. M.G. Ciani, *Terminologia e immagini relative all'ombra nella poesia greca, da Omero a Museo*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti» 128, 1969-1970, p. 394.

- **ἀνέδραμε**. Cfr. *D.* 7.310 ἀκροτενῆς περίμετρος ἀνέδραμε* κῶνος ὁμίχλης* e Musae. 232 ἤδη κυανόπεπλος ἀνέδραμε νυκτὸς ὁμίχλη (su cui vd. Kost, pp. 436-437).

- **γείτονος ὄρφνης**. E' l'oscurità: cfr. Theogn. 1077; Pind., *O.* 1.71; *P.* 1.23; Eur., *Suppl.* 994; *IT.* 151; *HF.* 46 μέλαιναν ὄρφνην εἰσέβαινε e 352; *A. Orph.* 513 (luna) ἀστροχίτων ἔπαγεν μελαναυγέα ὄρφνην, 550; *H. Orph.* 34.13. Il sostantivo si colloca sulla stessa linea di ὁμίχλη e di ζόφος (cfr. *infra*, v. 67), per indicare quell'oscurità dal carattere negativo: I 12-14 (episodio del cieco) οὔτος ἀλιτραίνων θεὸν ἤκαχεν ἢ ἐτοκῆς, / εἰσόκε μιν δασπλήτες ἐμαιώσαντο λοχεῖαι / μητέρος ἐκ λαγόνων ἀλαώπιδι σύγχρονον ὄρφνη; Λ 36-37 ὃς δὲ διαστεῖχει λιποφεγγεῖ σύνδρομος ὄρφνη / ποσσὶ χαριζομένοις, σφαλερὴν ὁδὸν οὔτος ὁδεύει; Μ 140ss. ἀπλανέες δ' ἐνὶ φωτὶ δι' ἰθυπόροιο κελεύθου, / στεῖχετε θαρσέντες, ἕως ἐκάς ἐστὶν ὁμίχλη, / πρὶν ζοφερῇ στροφάλιγγι κιχήμεναι ὑμέας ὄρφνην. Evoca quella *nox* tenebrosa carica nella letteratura cristiana di una valenza negativa, a tal punto da assurgere a simbolo della natura illica. E' durante la notte che Nicodemo, non ancora illuminato dalla rivelazione, esce di casa (Γ 7); Giuda abbandona la sala dell'Ultima Cena (νυκτὸς ὀδίτης Ν 125; vd. commento di Greco, p. 156); avviene per mezzo delle guardie, σκότους υἱοί, l'arresto di Gesù (Σ 62 su cui vd. Livrea, p. 140) e sempre di notte si svolge l'interrogatorio a Σ 87.

63

- **πόντον ἐς ἀγκικέλευθον**. Scheindler ha corretto la lezione della *vulgata* ἀγκικέλευθον in ἀντικέλευθον. In realtà, un riferimento alla breve distanza tra il sito della moltiplicazione dei pani e il mare non è inappropriato; già in precedenza il poeta aveva sottolineato che il mare

era vicino: v. 26 ἀγγιπόρου... ἄλμης. Fra l'altro, l'emendamento di Scheindler suona un po' ridondante, visto che due versi dopo viene specificato che si diressero verso la terra ἀντιπέραιαν. Dal canto si evince come il mare sia vicino, la terra opposta, giacché i movimenti si giocano tra le due sponde antistanti (cfr. *Introduzione*, cap. I.1). Attraverso ἀγγικέλευθος (per il termine vd. commento v. 12) si enfatizza il desiderio dei discepoli di pervenire in riva al mare. Anche i *Centoni omerici* offrono importanti indicazioni spaziali, concernenti la vicinanza al mare del luogo dove si svolse il miracolo: cfr. I *HC Quattuor milia saturantur* 1182 ἡϊόνος προπάροιθε βαθείης ἐστιχόωντο e *Quinque milia saturantur* 1069-1070 λιπὼν περικαλλέα λίμνην / αὐτὰρ ὁ ἐκ λίμενος προσέβη τρηχεῖαν ἀταρπόν; ugualmente in II *HC Quattuor milia saturantur* 1149, dove si specifica che la folla trovò da sedere ἐπὶ ψαμάθοις ἀλίησι.

- ἐπερρώντο μαθηταί. Rende il giovanneo ἔδραμον; per il vb. cfr. *Od.* 20.107; *Ap. Rh.* 2.661, 667; 4.504, 1633. Nelle *D.* figura nella stessa sede metrica a 1.158; 13.562; 27.221; 37.286, 457; 46.210.

64

- νῆα δ' ἐπαῖξαντες ἀλίδρομον. Cfr. *Opp.*, *Hal.* 1.354 ὦ πόποι, ὃς πρώτιστος ὄχους ἀλὸς εὔρατο νῆας. Come già accennato al v. 2, le immagini nautiche sono espressione della raffinatezza nonniana e si caricano di un sigillo di poeticità e classicità. Per il composto cfr. *Greg. Naz.*, *Carm.* 1.2.9.106 (PG 37, 676.2) οὐδὲ μὲν ὕδατος ἐκτὸς ἀλίδρομος ἔπτατο δελφίς; 1.2.12.11 (754.9) δελφίς δ' ὡς ἐπὶ χέρσον ἀλίδρομος, ἠέρι θνήσκω; figura inoltre a *D.* 39.345; 47.630. Non si tratta di un epiteto esornativo, perché si oppone ad ἀνέκπλοος del v. 90. Per l'elisione della particella δέ cfr. *Introduzione*, cap. II.1.

- ἀλίδρομον ἄρμα θαλάσσης. Per l'associazione di ἀλίδρομον con ἄρμα vd. l'episodio della battaglia fluviale nelle *D.* 37.290 ἀλίδρομον ἄρμα τιταίνων e 339; ἄρμα θαλάσσης o simili espressioni sono tipiche nella letteratura greca delle origini, per indicare il cocchio del mare, la nave: cfr. *Aesch.*, *fr.* 8 Mette; *Eur.*, *Med.* 1123; *Opp.*, *Hal.* 1.190 ἄρμα θαλάσσης e *Ap. Rh.* 4.1326 e 1356 ἄρμα Ποσειδάωνος. Sul versante latino vd. *Cic.*, *ND.* 2.89 *procul divinum et novum vehiculum Argonautarum*; *Catullus*, *Carm.* 64.9-10 *ipsa levi fecit volitantem flamine currum, / pinea coniungens inflexae texta carinae*. Nelle *D.* compare a 1.207-208; 4.230; 14.40; 36.419; 37.165 e 471; 45.192. Sul movimento che investe le navi in questa sezione cfr. *Introduzione*, cap. I.6.

65

- γαῖαν ἐς ἀντιπέραιαν. Cfr. *D.* 11.415 = 21.318 γαῖαν ἐς ἀντιπέραιαν, nonché *Ap. Rh.* 2.351-352 ἀντιπέραιαν / γῆν; 2.177 ἀντιπέρην γαίη. Sulla distinzione degli spostamenti di *Jo.* 6 fra (a) il sito della moltiplicazione dei pani e (b) la sponda opposta, ossia Cafarnao, cfr. *Introduzione*, cap. I.1. Anche altrove il cambiamento di sede di Gesù è sempre mantenuto: a *K* 141ss. δυσσεβέων ἀπὸ χειρὸς Ἰορδανίου ῥεέθρου / πέζαν ἐς ἀντιπέραιαν ἐχάζετο ~ 10.40 καὶ ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου εἰς τὸν τόπον ὅπου ἦν Ἰωάννης τὸ πρῶτον βαπτίζων (Gesù si allontana da Gerusalemme e passa in Perea) e a Σ 1-2 per il Kedron: διέστιχεν ἔμφρονι ταρσῶ / πέζαν ἐς ἀντιπέραιαν (vd. *Livrea ad locum*, p. 108)

- ἐπορθμεύοντο μαθηταί. Cfr. *D.* 25.73 αὐτόματοι πλωτήρες ἐπορθμεύοντο θαλάσση e nella *P.* Λ 116 δάκρυσι νικηθεῖσα μόγις πορθμεύετο φωνή (Maria, sorella di Lazzaro). Per il vb. prima di Nonno cfr. *e.g.* *Eur.*, *Andr.* 1229; *Or.* 1032; *Tr.* 569.

66

- ἄστυ Καφαρναούμ μετανεύμενοι. Cfr. v. 102 ἄστυ Καφαρναούμ μετανεύμενοι. Il vb. sembra confinato a Nonno, che lo utilizza nella *P.* anche a N 25 λοιόσθιον ἐκ πρώτου μετανεύμενος ἄλλον ἐπ' ἄλλω (cfr. commento di Greco, p. 91); M 49 λαὸς Ἰουδαίων μετανεύμενος ἔνδια κώμης. Nelle *D.* ricorre 4x: 14.89; 29.7; 33.286; 36.161. Cfr. inoltre la formazione κατανεύμενος ad A 115 per la discesa dello Spirito Santo. Sulla presenza di Καφαρναούμ davanti a cesura pentemimere cfr. *Introduzione*, cap. II.1.

- ἄρτιφανῆς δέ. Cfr. *D.* 25.493 ἐκ γενετῆς δόρυ πάλλεν ὁμόγνιον, ἄρτιφανῆ δέ. Figura inoltre a 3.14; 12.5; 26.189; 41.131; nella *P.* Π 77 ἄρτιφανῆς βλάστησεν ἀνήρ παλιναυξέει κόσμῳ. La prima attestazione sembra risalire ad Euripide, *fr.* 773.19-20 Kannicht (*TGrF* 5.2, p. 805) ἦδη μὲν ἄρτιφανῆς / Ἄως ἰ[ππεύει] κατὰ γὰν a cui se ne affiancano altre, confinate anche all'uso prosastico: oltre a quelle riportate da Lampe, *s.v.*, cfr. Jo. Chrys., *In Gen. Sermo III* (PG 56, 528.12); Anna Comn., *Alex.* 2.8.4 ὁ Ἀλέξιος ὁ ἄρτιφανῆς, 2.12.2; Michael. Phil., *In eth. Nic.* 560.

67

- γαίαν ὄλην ἐκάλυψε μελαγκρήδεμος ὁμίχλη. Simili notturni sono evocati a *D.* 18.155-156 ἐσπερὶν χθόνα πᾶσαν ὑπόσκιος ἔσκεπεν ὄρφη / ἀκροκελαινιόωσα; 25.570-571 καὶ σκιερὴν ἐμέλαιεν ὄλην χθόνα σιγαλέη Νύξ; Y 84 καὶ σκιερὴν ὅτε γαίαν ὄλην ἐμέλαιεν ὁμίχλη. D'Ippolito (*Sulle tracce di una koinè formulare nell'epica tardogreca*, in Accorinti-Chuvin, pp. 501-520, in part. pp. 518-519), ricorda la formularità di queste espressioni, come dimostrano Museo e le *A. Orfiche*: cfr. Musae. 113 ὡς ἴδε κυανόπεπλον ἐπιθρόσκουσαν ὁμίχλην; 232 ἦδη κυανόπεπλος ἀνέδραμε νυκτὸς ὁμίχλη; *A. Orph.* 521 σκοτόεσσαν ὁμίχλην. In realtà, il verso nonniano non è immune da una particolare accezione. L'indicazione temporale giovannea καὶ σκοτία ἦδη ἐγεγόνει (sulle cui varianti cfr. *Introduzione*, cap. I.2) è restituita mediante il sostantivo ὁμίχλη, il cui significato di «buio, oscurità e notte caliginosa» è da ascrivere secondo Gigli⁶, p. 138 a testi tardi, come una derivazione dal significato originario di *vapore, nube*: *H. Orph.* 6.6 σκοτόεσσαν ἀπημαύρωσας ὁμίχλην; Procl., *Hymn.* 4.6; Pampr., *fr.* 3.77 Livrea ed è presente anche nelle *D.*, dove non si esime dall'assumere un valore metaforico, allorché applicato alla pelle scura degli Indiani (cfr. 28.173 e l'articolo di D. Gigli, OMIXΛH: *un'immagine da salvare in Nonno, Dion.* 25,460, in «Res Publica litterarum» 10, 1987, pp. 137-139). Come sottolinea Accorinti ad Y 84, pp. 193ss., anche nella *P.*, laddove figura il termine, esso acquista un valore metaforico: nella guarigione del cieco la caligine è simbolo dell'impotenza e dell'oscurità che allontana l'uomo dalla vera luce: I 6ss. λιποβλεφάροιο δὲ κύκλου / οἰδαλέον ξένον ὄμμα γενεθλιάς εἶχεν ὁμίχλη, 72 Χριστὸς ἀπὸ βλεφάρων ἐλάσας ἀλωπὸν ὁμίχλην (cfr. anche v. 105 e 136 πῶς δὲ τεὴν ζοφόεσσαν ἀπημάλδυνεν ὁμίχλην), oppure qualifica la nebbia tenebrosa del mondo illico, sulla base della contrapposizione luce-tenebra del vangelo giovanneo: cfr. Γ 99-102 οὐρανὸθεν γὰρ / εἰς χθόνα φέγγος ἴκανε, καὶ ἀσταθέων γένος ἀνδρῶν / φέγγεος ἀστράπτοντος ἐφίλατο μᾶλλον ὁμίχλην / καὶ φάος οὐ ποθέουσιν, ὅσον ζόφον (cfr. Γ 5 ἐννυχος εἰς δόμον ἦλθεν, ὅπη φάος, su cui vd. Cutino, p. 230); Θ 2-4 εἰμὶ φάος κόσμοιο λιπαυγέος· ὃς δέ μοι ἀνήρ / πιστὸν ὁμαρτήσειεν ἔχων νόον, οὐποτε βαίνει / ποσσὶν ἀλωομένοις σκιοειδέα κῶνον ὁμίχλης, nonché M 140ss. Cfr. l'uso di *caligo* in Agostino carico di una connotazione negativa, giacché indica l'oscurità, la mancanza di chiarezza causata dal peccato e dall'errore: *Doctr.* 2.28.42; *Civ. Dei* 1.22; *Lib. Arb.* 2.9.26. Sulla stessa linea di ὁμίχλη, si colloca il termine ζόφος, tradizionalmente riferito ad Ade (*Il.* 15.101; 21.56 ecc.) e adottato nella *P.* per rendere l'opposizione luce-tenebra: cfr. A 12-13, dove la manifestazione del Logos nel mondo avviene in un clima caliginoso (vd. in proposito De Stefani, p. 117); Γ 101ss. (cit.

supra); è la nebbia che ottenebra gli occhi dei Farisei a I 184-185 εἰ ζόφος ὑμετέρης περιδέδρομε φέγγος ὀπωπῆς, / ὑμέας ἀμπλακίης ἀδαήμονας ἔννεπον εἶναι.

68

- **καὶ χροῖ ποικιλόνωτον ἐπισφίγξασα χιτῶνα.** Per l'inizio del verso cfr. *D.* 46.110 καὶ χροῖ ποικιλόνωτον ἐδύσατο πέπλον Ἀγαύης. Nonno non si esime dal recuperare un raro arcaismo quale ποικιλόνωτον, impiegato in realtà dai poeti per gli animali (cfr. Pind., *P.* 4.249 per il serpente, κτεῖνε μὲν γλαυκῶπα τέχναις ποικιλόνωτον ὄφιν ed Eur., *HF.* 375ss. τάν τε χρυσοκάρανον / δόρκαν ποικιλόνωτον / συλήτειραν ἀγρωστᾶν / κτείνας; *IT.* 1244) e ad usarlo qui «de nocturna coeli stellati veste» (Preller, p. 108), nonché varie volte nelle *D.* (10x, vd. Peek, *s.v.* e Fajen, IV, p. 2001): in particolare a 1.35; 37.702 e 43.78 designa la nebris. Nella *P.* compare a T 25, dove Pilato dice: ἠνίδε ποικιλόνωτος ἀνάιτιος ἴσταται ἀνήρ. Il composto è così ritenuto da Abram nel commento *ad locum*: «adverte sublime et elegans genus loquendi». Il suggestivo notturno che inaugura la scena permette di apprezzare l'abilità e la poeticità nonniana nel rendere simili scene. Per il manto notturno trapuntato di stelle cfr. *D.* 1.480 ἀστράπτοντα χιτῶνα, nonché *D.* 2.164ss. in cui la Notte, come un cono rivolto verso l'alto, avvolge la terra con il suo mantello e lascia brillare le stelle: ἀναθρώσκουσα δὲ γαίης / ὑπιτενῆς ἄτε κῶνος, ἐς ἡέρα σιγαλή Νῦξ / οὐρανὸν ἀστερόεντι διεχλαίνωσε χιτῶνι, / αἰθέρα δαιδάλλουσα (cfr. Gigli¹, p. 202) e una descrizione assai simile a 18.156-157 καὶ αἰόλα φέγγει λεπτῶ / ἄστρα καταναγάζων ἐμελαίνετο δίχρους ἀήρ e 160-161 καὶ ζόφον ἐχλαίνωσεν ἐφ' χροῖ σιγαλή Νῦξ / οὐρανὸν ἀστερόεντι διαγράψασα χιτῶνι (vd. commento di Gerbeau *ad locum*, pp. 142-144). Per la rievocazione del manto della notte cfr. Eur., *Ion.* 1150; *H. Orph.* 7.10, dove le stelle illuminano νυκτὸς ζοφοειδέα πέπλον; 19.16; *A. Orph.* 513 (cit. *supra*, v. 62) e 1028 νῦξ δὲ οἱ ἀστροχίτων μέσσην παράμειβε πορείαν. Il peplo celeste orfico (*H. Orph.* 19.16) evoca il *Salmo* 102.26. Per uno studio dettagliato su questo tema cfr. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelzelt*, Munich 1910, pp. 49-112. Giustamente James¹, pp. 153-183 riconosce un ruolo originale nella descrizione di «night and day» ad Apollonio Rodio e a Nonno, rispetto ad Omero. Nella *P.* il vb. ἐπισφίγγω è usato a Σ 61 per i soldati che legano Cristo con le catene (vd. Livrea *ad locum*, p. 139) e a T 93 per la crocifissione.

69

- **ἀστερόεν σελάγιζεν.** Per il cielo intarsiato di stelle cfr. *Crit., fr.* 19.33-34 Snell τὸ τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας / Χρόνου καλὸν ποικίλμα; Plat., *Resp.* 529C; Eur., *Hel.* 1096 ἀστέρων ποικίλματα. Su queste immagini cfr. Gigli⁶, p. 173. Nella scelta del verbo, vero e proprio *Leiblingswort* in Nonno, e della sede metrica il modello di ispirazione è Callimaco, *fr.* 18.12 Hollis = 238.26 Pf. (cfr. *D.* 41.79 ἀστεροπὴ σελάγιζε; sul vb. vd. Hollis, p. 160, nonché De Stefani *ad A* 12, pp. 116-117). Il balenare delle luci è frequente nei testi cosmogonici: cfr. Gigli⁷ al v. 22^r; *Carm. De Mund. Creat. Exord.* 5 H (I 164) φέγγος [ἄκον]τίζου[σ]αν (*suppl.* Gigli⁷, p. 20); *Or. Sib.* 6.18 detto di Cristo che porta il bagliore sulla terra. Significativo che in *D.* 9.101-106 il verbo σελαγίζω connota il fulgore emanato dal volto di Dioniso, a dispetto dell'oscurità della voragine in cui si trova (vd. Golega, p. 69 e soprattutto Gigli⁶, pp. 238ss.).

- **ἐελομένους δὲ μαθηταῖς.** La connotazione dei discepoli, assente in Giovanni, sembra celare una dipendenza della parafrasi nonniana dall'esegesi di Cirillo il quale annota: 468D ὅτε μακροῖς διαστήμασι τῆς ἡπείρου χωρίζονται, καὶ παθόντας ἦν εἰκὸς διασώζεσθαι μηδαμῶς, μέσσην γὰρ εἶχον ἤδη τὴν θάλασσαν, τότε δὴ μάλα τριπόθητος αὐτοῖς

ἐπιφαίνεται ὁ Χριστός. Per ἐελδομένοις cfr. *Il.* 7.4 ὡς δὲ θεὸς ναύτησιν ἐελδομένοισιν ἔδωκεν.

70

- **οὐπω Χριστὸς ἴκανεν.** Cfr. *Jo.* 6.17 οὐπω ἐληλύθει πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς. Nonno ha mantenuto la costruzione del *Wortlaut*. Cfr. *Introduzione*, cap. II.

- **ἐπειγομένης δὲ θυέλλης.** Cfr. *D.* 3.19 ἐπειγομένοιο* δε Κάδμου; *Musae.* 240 ἐπειγομένοιο Λεάνδρου; *Q.S.* 5.640 ἐπειγομένου ανέμοιο. Secondo la tendenza poetica, la semplice tempesta giovannea (*Jo.* 6.18 ἢ τε θάλασσα ανέμου μεγάλου πνέοντος διηγείρετο), si tramuta nei versi nonniani successivi in una poetica descrizione del mare in tempesta, ricca di elementi classici: onde che si inarcano fino al cielo, a guisa di torri. Il poeta a partire dai versi successivi dimostra la propria autonomia rispetto alla succinta tempesta del quarto vangelo. Sul mare in tempesta, luogo per eccellenza del pericolo fin dall'antichità classica, cfr. *Introduzione*, cap. I.2

71

- **ἀγχινεφής.** Il ramo β della tradizione manoscritta presenta la lezione ἀγχιφανής (anche se la corretta lezione ἀγχινεφής era stata scritta sopra da P³ e poi è stata cancellata), innovazione nonniana, mentre L offre ἀγχινεφής, in verità già congetturato da Ludwig¹, p. 124, senza che lo studioso fosse a conoscenza del ms. Laurenziano. Quest'ultima lezione è consona alla descrizione della tempesta. Cirillo, nel commentare il brano, specifica come le onde arrivassero fino al cielo: 468B πρὸ ὕψος ἤδη τὸ ἀσύνηθες διασπινώσα τὸν κλύδωνα e sul versante latino anche Proba, *Cento* 538 *fluctus ad sidera tollunt* (CSEL 16.1, p. 601). Cfr. inoltre *D.* 23.218-219 καὶ ῥόος ἐγρεκύδοιμος ἔχων ἀντίπνοον αὔρην / ἀγχινεφής ὑσοῦτο. Fra l'altro, nelle scene del mare in tempesta viene spesso presentata la corrente marina mentre si innalza verso il cielo. Se nell'*Iliade* il fiume Scamandro si limita a sollevarsi in alto (*Il.* 21.307 e 313), in Euripide il nunzio, riferendo a Teseo come è avvenuta la tragica fine di Ippolito, sottolinea che all'improvviso videro un κῦμα οὐρανῶ στήριζον, da cui uscì un terribile mostro (*Hipp.* 1207); cfr. inoltre *Ap. Rh.* 2.565-566 ὦρτο δὲ πολλή / ἄλμη ἀναβρασθεῖσα, νέφος ὡς *On.*, *Met.* 11.497-498 *fluctibus erigitur caelumque aequare videtur / pontus et inductas adspersine tangere nubes*; *Syn.*, *Ep.* 5.71 Garzya (Paris 2000, I, p. 9) κῦμα ἐλαύνων ὑψηλὸν καὶ τραχύ; *Geo. Pis.*, *Exp. Pers.* 1.181-182 πολλή δὲ παφλάζουσα ῥευμάτων βοή / τὸν ἦχον ὑψώσασα ταῖς πέτραις ὄλον, mentre in ambito di poesia biblica vd. *Ps.* 106.25-26 εἶπεν, καὶ ἔστη πνεῦμα καταγίδος, καὶ ὑψώθη τὰ κύματα αὐτῆς: ἀναβαίνουσιν ἕως τῶν οὐρανῶν καὶ καταβαίνουσιν ἕως τῶν ἀβύσσων.

- **ἐπίκυρτος.** Cfr. *D.* 40.56 ὁρώ κυρτούμενον ὕδωρ e *E* 23 ἰδὼν κυρτούμενον ὕδωρ (l'acqua della piscina di Bethesda nell'episodio del paralitico). Per il ripiegarsi delle onde il modello letterario deve essere rintracciato in Omero, ripreso in seguito tanto in ambito classico, quanto in quello cristiano: *Il.* 4.426 κυρτὸν ἐὼν κορυφοῦται, ἀποπτύει δ' ἄλὸς ἄχνην; *Od.* 11.244 (l'onda che avvolge gli amori di Poseidone e Tiro) πορφύρεον δ' ἄρα κῦμα περιστάθη, οὐρεῖ ἴσον, / κυρτωθέν...; *Ap. Rh.* 1.1278 κυρτώθη δ' ἀνέμῳ λῖνα μέσσοθι; *Ap. Rh.* 2.581; *Lib.*, *Or.* 59.138 καταγίδες εἰς οὐρανὸν κυρτοῦσι τὰ κύματα; [*Apolin.*], *Met. Pss.* 88.18; Per altre attestazioni si rimanda ad Agosti, pp. 347-348 a cui si può aggiungere *Meth.*, *Arbitr.* 2.3 Bonwetsch: ἀλλ' ὅπου ἀνεκυρτώθη ἡ θάλασσα πάλιν ἀνελύετο εἰς ἑαυτήν e l'episodio della tempesta sedata in *Il HC* 1055-1056 κύματά τε τροφόντα πελώρια, ἴσα ὄρεσσι / κυρτὰ φαληριώντα.

- **ἐπυργώθη.** Cfr. *D.* 2.392-393 Ἀῆται / ἠερίην σκοτόεσσαν ἐπυργώσαντο κονίην e la descrizione assai simile della naumachia, che vede protagonisti Dioniso e gli Indiani in *D.* 39. 378 κύματα πυργώσαντες ἐθωρήχθησαν Ἀῆται. L'immagine delle onde che si innalzano a

guisa di torre compare molto spesso nelle *D.*: oltre a quest'ultimo passo appena citato, vd. 1.284; 3.203; 20.337; 43.190, 298. Essa è debitrice di quella omerica, dove sono rappresentate simili a monti: *Od.* 3.290 (Zeus riversa) κύματά τε τροφόεντα πελώρια, ἴσα ὄρεσσιν; *Od.* 11.243-244 πορφύρεον δ' ἄρα κύμα περιστάθη, οὐρεῖ ἴσον, / κυρτωθέν. Sul versante latino vd. e.g. Verg., *Georg.* 3.239-240 (fluctus) *neque ipso/ monte minor procumbit*; 3.360-361 *ad illum/ curvata in montis faciem circumstetit unda*; Ov., *Met.* 15.508-509 *cum mare surrexit cumulusque inmanis aquarum/ in montis speciem curvari*; Sen., *Phaedr.* 1015 *consurgit ingens pontus in vastum aggerem*; Paul. Nol., *Carm.* 27.524-525 (scil. *flumen*) *inpetus adstrictas alte cumulaverat undas / et tremula conpage minax pendebat aquae mons*. Nelle *D.* πυργόω è riferito sempre con lo stesso significato alla polvere (2.393); manca invece il significato di *esaltare, insuperbire* che si trova nei tragici. Sulle valenze di πυργόω in Nonno vd. Gigli⁶, p. 147 e Caprara *ad Δ* 183, pp. 279-281.

72

- **καὶ δολιχοῖς ... ἔρετμοῖς**. Attributo già omerico utilizzato per evidenziare la lunghezza di un oggetto, di uno stato: *Il.* 4.533 (armi); *Od.* 3.169 (navigazione); 11.172 (malattia). L'immagine dei lunghi remi appare già in Omero, attraverso un composto (cfr. *Od.* 4.499 Αἴας μὲν μετὰ νηυσὶ δάμη δολιχηρέτμοισι e 19.339... ἐπὶ νηὸς ἰὼν δολιχηρέτμοιο = 23.176, detto dei Feaci a 8.191, 369; 13.166 è) e in seguito si rinviene in Ap. Rh. 1.914 κόπτον ὕδωρ δολιχῆσιν ἐπικρατέως ἐλάτησι.

- **ἐλατῆρες ὕδωρ ἐχάρασσον**. Cfr. *D.* 3.46 νήμενον ἀκροτάτοισιν ὕδωρ ἐχάρασσον ἔρετμοῖς; 40.331 σχιζομένων ὑδάτων ἐχαράσσετο βῶλος ἀρότρῳ e 2.14-15 καὶ οὐκέτι κύμα χαράσσω / γλαυκὸν ἀκυμάντοισιν ὕδωρ λεύκαινεν ἔρετμοῖς. Come dimostra quest'ultimo passo, Nonno ama giocare sulla *contaminatio* tra terra-mare: al pari dei remi che fendono le onde del mare, così l'aratro agisce sulle zolle; in entrambi i casi gli strumenti tracciano, da un lato sul mare dall'altro sulla terra, delle linee. Per l'immagine dell'incidere le onde cfr. A. *Orph.* 372 τυτθὸν ὑπ' εἰρεσίησιν ἐκέκλετο κύμα χαράσσειν e 703 θαὰ κύμαθ' ὑπ' εἰρεσίησιν χάρασσον. Sui vari significati di χαράσσω nelle *D.*, legato all'amore che il poeta prova nel dipingere le linee, vd. Gigli⁶, pp. 151ss. e 174. Per un'altra immagine marina cfr. v. 101.

73

- **ἀντιπόροις ἀνέμοις βεβημένον**. Sull'uso del participio si rinvia a Tiedke⁶, p. 220. Nella *P.* è riferito a ὕδωρ anche a Δ 74: ἐκ βυθίων λαγόνων ἀρύειν βεβημένον ὕδωρ dove, forse, Nonno vuole sottolineare la stagnante costrizione dell'acqua del pozzo, per contrapporla allo zampillo animato dallo spirito divino (cfr. Caprara, p. 202). In Δ 115-116 Maria, sorella di Lazzaro, si prosta in lacrime davanti a Gesù e prorompe un discorso forzato, pronunciato con fatica: μῦθον ἐρευγομένη βεβημένον· ἐκ φάρυγος δὲ / δάκρυσι νικηθεῖσα μόγις πορθμεύετο φωνή, mentre in E 19 il participio qualifica il respiro affannato del paralitico ἐκ φρενὸς ἀδρανέος βεβημένον ἄσθμα τιταίνων (sui cui vd. Agosti, pp. 328-329). Nel nostro verso l'acqua è forzata dai venti e spinta con violenza ad andare nella direzione opposta; la notazione dei venti contrari è un particolare ricavato dal poeta da *Mt.* 14.24 ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος e *Mc.* 6.48 ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς. Giovanni infatti non menziona il vento avverso: Preller, p. 159 «cum ventum adversum fuisse diserte non commemorat». Che il vento sia all'origine dell'insorgere di una tempesta, rendendo difficile la navigazione, è un *topos* letterario: cfr. *Il.* 4.422-423 ὡς δ' ὅτ' ἐν αἰγιαλῷ πολυηχεῖ κύμα θαλάσσης / ὄρνυτ' ἐπασσύτερον Ζεφύρου ὑπο κινήσαντος; 9.4-7 ὡς δ' ἄνεμοι δύο πόντον ὀρίνετον ἰχθυόεντα, / Βορέης καὶ Ζέφυρος, τῷ τε Θρήκηθεν ἄητον, / ἐλθόντ' ἐξαπίνης· ἄμυδις δὲ τε κύμα κελαινὸν/ κορθύεται, πολλὸν δὲ παρέξ ἄλλα φῶκος ἔχευεν; *Od.* 5.304-305 Ζεὺς,

ἐτάραξε δὲ πόντον, ἐπισπέρχουσι δ' ἄλλαι / παντοίων ἀνέμων; Ach. Tat. 3.1ss. ἐγείρεται δὲ κάτωθεν ἄνεμος ἐκ τῆς θαλάσσης e mette in difficoltà il viaggio per mare; Claud., *Gig.* I.4 Hall ἀνεμοτρεφὲς ἔσβετο κύμα; Heliod. 5.22 ἡμεῖς δὲ πνεύμασι βιαίοις χρυσάμενοι ζάλης τε ἀπροσμάχου καὶ κλύδωνος ἀφράστου πειραθέντες ἀπολέσθαι e 5.27 ἡ θάλασσα δὲ αἰφνίδιον ἐτραχύνετο τάχα [...] καὶ βόμβος ἀνέμου κατιόντος ἠκούετο.

74

- **εἰναλίων δὲ / τρεῖς δεκάδας σταδίων ἢ ἑίκοσι πέντε ταμόντες.** Uno stadio era circa 200 metri. Giuseppe Flavio, *Bell. Jud.* 3.10.7, fornisce le dimensioni del lago di Genesaret: 40 stadi di larghezza per 140 di lunghezza; infatti nella sua maggiore estensione raggiunge circa 61 stadi (7 miglia) di larghezza e 109 stadi (12 miglia) di lunghezza. In *Mc.* 6.47 si afferma che la barca era in mezzo al mare e se l'espressione venisse presa alla lettera significherebbe che aveva compiuto circa 20-30 stadi, proprio come afferma Giovanni (cfr. Brown, I, p. 326). Nonno nei versi successivi (vv. 80-81) introduce il particolare dell'essere in mezzo al mare: καὶ μιν ἐλεῖν μενείωνον ἐς ὀλκάδα- καὶ μέσον ἄλμης / ἦν τότε- καὶ πέλεν ὄρμος.

75

Χριστὸν ἐθήσαντο διαστείχοντα θαλάσσης. In *Jo.* 6.25 (al pari di *Mt.* 14.25 e *Mc.* 6.49) è chiaro che Gesù ha inaspettatamente attraversato il mare, camminando sull'acqua; sul significato di ἐπί in Giovanni e in Nonno, nel senso di camminare «sulle acque» cfr. *Introduzione*, cap. I.2. L'acqua è divenuta un sentiero: cfr. Theod. Mops., p. 96.20-21 Vosté: *mari elato, Dominus confidenter ambulabat super aquas*; Prudent., *Apoth.* 670-671 *sustinuit gressum domini famulus liquor ac se / mobilitate carens solidos substrinxit ad usus*; Sedul., *Carm. Pasch.* 3.226-227 *tempore calcatas Dominus superambulat undas / et vasti premit arva freti*; Dracont., *L. Dei* 2.138-139 *cum miraretur stringi natura liquorem / fluctibus aequoreis domini sub pondere victis*; Floro di Lione, *Paraphr. in Io.* 107 (Dümmler, *MGH*, vol. II, p. 521) *Christus adest placidus gradiens in fluctibus atris*, nonché Tert., *Apol.* 21.17 (*Christus freta ingrediens*); Lact., *Div. inst.* 4.15.21 (CSEL 19, p. 334.6ss.) *pedibus mare ingressus*. Per il *topos* della camminata sulle acque nel mondo classico cfr. e.g. Isocr., *Paneg.* 88-89; Hdt. 7.35; Jos. Flav., *Ant.* 19.6; Apollod., *Bibl.* 1.25; Luc., *Philops.* 13 Ὑπερβόρειον ἄνδρα... ἐπὶ τοῦ ὕδατος βεβηκότα; Max. Eph. 422 (con i passi citati in nota nell'edizione di Ludwig, pp. 33-34); Porph., *V. Pyth.* 29; Jul., *Or.* 7.219D (Eracle) βαδίσει δὲ αὐτὸν ὡς ἐπὶ ξηρᾶς τῆς θαλάττης νενόμικα. In generale sul miracolo del camminare sulle acque, oltre alla bibliografia citata in *Introduzione*, cap. I.2, vd. W. Berg, *Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament dargestellt an den Seewandelerzählungen*, Freiburg im Breisgau 1979, pp. 71-76.

La lezione di **L** διαστίχω, dovuta con ogni probabilità ad itacismo, potrebbe risalire a una tradizione antica. La stessa forma compare in *D.* 23.152 διαστίχοντα; Colluth. 215 διαστίχουσα e in Hesych., σ 1882 Hansen στίχουσι- βαδίζουσι, πορεύονται, prova forse di una credenza antica in una forma στίχω. Sebbene l'esistenza di un presente στίχω per l'età classica sia da escludere secondo F. Létoublon (*Les variantes στειχ- στιχ- et l'existence du présent στίχω en grec*, in «RPh» 53, 1989, pp. 92-99), oltre ai casi di Hdt. 3.14; 1.9 e 4.2 di interpretazione discussa (vd. C. Saerens, *Περιστίξαντες et le barattage du lait chez les Scythes*, in «Euphrosyne», n.s. 1, 1989, pp. 235-244), induce a riflettere il fatto che in *Od.* 4.277 περιστείξας fosse letto da Aristarco in περίστιξας, da cui forse dipende [Apolin.], *Met. Pss.* 21.32 περίστιξε. Tuttavia, nonostante il ms. Laurenziano della *P.* riporti sempre la forma senza dittongo (A 131 στίχοντα; Δ 136 διαστίχουσα, 144 στίχοντες e 241 στίχουσα; E 47 στίχοντα), poiché tutti gli altri mss. presentano sempre il dittongo ει, questa è la forma da

accettare. Di tale parere e con la dovuta cautela si pongono anche Agosti, pp. 397-398 e Caprara, pp. 243-244. Costruito con l'acc. nei passi raccolti da Peek, s.v. διαστειχω III, c. 391, vale «percorrere», qui come in Λ 155 regge il genitivo (vd. anche Fajen, II, p. 621). Assume il significato assoluto di *camminare* in Δ 136; H 3; Λ 36; M 134, mentre soltanto a Σ 1 quello di *dirigersi, avviarsi*, vd. Livrea *ad locum*, p. 107. Sull'uso di διαστειχω in Nonno vd. Livrea¹, p. 302; Livrea *ad Colluth.* 215, p. 175 e Gow-Page *ad A.P.* 12.85.2 = CXV.4614.

76

- ἄβροχον ἴχνος ἔχοντα. Cfr. 38.409 (le Orse) ἄβροχον ἴχνος ἔλουσαν ἀήθεος Ὠκεανοῖο (sul fatto che in Omero l'Orsa non tocchi le acque dell'Oceano e sulla ripresa di questo *topos* da parte di Nonno cfr. Vian *ad locum*, p. 221 e Agosti¹, p. 822). L'immagine del camminare all'asciutto sulle acque compare in *D.* 39.49. Deriade ha sopportato, con fin troppa pazienza, che Dioniso abbia cambiato con un filtro le acque del fiume Idaspe e se non fosse stato il fiume paterno l'avrebbe ricoperto di terra, in modo da camminare all'asciutto: ποσσὶ κονιομένοισι διέτρεχον ἄβροχον ὕδωρ. L'argomentazione diviene più sostenuta grazie a un richiamo mitologico. Il dio fiume Inaco assegnò il dominio dell'Argolide a Era e per questo Poseidone, l'altro aspirante, lo disseccò: *D.* 39.50-51 οἶα παρ' Ἀργεῖοισι φατίζεται, ὡς Ἐνοσίχθων / ξηρὸν ὕδωρ ποίησε (cfr. Apollodoro 2.1.4). L'immagine dei fiumi resi asciutti, a cui si può affiancare quella del carro marino che cavalca le onde (vd. *Introduzione*, cap. I.5) è presente nelle *D.*: 2.53-59; 23.227; a 27.176-188 è Dioniso a minacciare l'Idaspe della stessa sorte (cfr. Simon, *ad D.* XXXVIII-XL, p. 72, nt. 3 e *ad D.* 39.49, p. 228). Per Cristo Nonno introduce il particolare dei piedi asciutti; si tratta di un *topos* attestato tanto nel mondo classico quanto in quello cristiano. Fra i modelli letterari classici cfr. Eur., *Andr.* 1259-1262 ἔνθεν κομίζων ξηρὸν ἐκ πόντου πόδα / τὸν φίλτατον σοὶ παῖδ' ἐμοί τ' Ἀχιλλέα / ὄψη δόμους ναίοντα νησιωτικούς / Λευκὴν κατ' ἀκτὴν ἐντὸς Εὐξείνου πόρου; Ap. Rh. 1.182-184 per la descrizione di Eufemo, il più veloce degli uomini: κείνος ἀνὴρ καὶ πόντου ἐπὶ γλαυκοῖο θέεσκεν / οἴδματος, οὐδὲ θοὸν βάπτεν πόδας, ἀλλ' ὄσον ἄκροις / ἴχνεσι τεγγόμενος διερεῖ πεφόρητο κελεύθω; Luc., *Quom. hist. conscr.* 8; Philostr., *V. Ap.* 1.38; *Lith. Orph.* 39 βήσεται ἐπὶ τραφερὴν χθὸν' ἀκυμάντοισι πόδεσσι (cfr. E. Livrea, *I Lithica orfici*, in *Κρέσσονα βασκανίης. Quindici studi di poesia ellenistica*, Messina-Firenze 1993, pp. 178ss.); Geo. Pis., *Vit. hum.* 81-83; Verg., *Aen.* 7.808-811 *illa uel intactae segetis per summa uolaret / gramina nec teneras cursu laesisset aristas, / uel mare per medium fluctu suspensa tumentis / ferret iter celeris nec tingeret aequore plantas*; Ov., *Met.* 10.654 (i pretendenti di Atalanta, fra cui Ippomene) *posse putes illos sicco freta radere passu*; 14.48ss. (Circe) *Region ingreditur ferventes aestibus undas, / in quibus ut solida ponit vestigia terra / summaque decurrit pedibus super aequora siccis*. Sul versante biblico-cristiano in primo luogo si veda il passaggio del Mar Rosso in *Ex.* 14.16, 21-22 καὶ ὑπήγαγον κύριος τὴν θάλασσαν ἐν ἀνέμῳ νότῳ βιαίῳ ὅλην τὴν νύκτα καὶ ἐποίησεν τὴν θάλασσαν ξηρὰν, καὶ ἐσχίσθη τὸ ὕδωρ. καὶ εἰσῆλθον οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ εἰς μέσον τῆς θαλάσσης κατὰ τὸ ξηρὸν. Cfr. in proposito Greg. Nyss., *Verg.* 18.5 (SC 119, p. 482) οὕτω τυπικῶς ὑπὸ καθηγεμόνι τῷ νόμῳ - τύπος δὲ ἦν ὁ Μωϋσῆς τοῦ νόμου- καὶ ὁ Ἰσραὴλ τὴν θάλασσαν διεπέρασεν ἄβροχος, καὶ τούτῳ συνδιαπερῶν ὁ Αἰγύπτιος ὑποβρύχιος ἦν, ἐκάτερος ὑπὸ τῆς συμπαρούσης ἐαυτῷ διαθέσεως, ὁ μὲν κούφως διεξιὼν, ὁ δὲ εἰς βυθὸν καθελκόμενος e Zenone di Verona, *Tract.* 1.46B.2 *Illis ducatum Moyses praebuit, dux noster Christus est dominus; illis columna nubis atque ignis uiam demonstrauit, nobis testamenti ueteris ac noui clarissima oracula uiam, uerum Christum dominum, prodiderunt, qui ait: Ego sum uia et ueritas. Illorum profugus populus per mare rubrum dextra laeuaque undarum stupentibus rupibus pede sicco transiuit*, nonché la traversata del Giordano, dove i sacerdoti passano senza bagnare i piedi: *Ios.* 3.17 καὶ ἔστησαν οἱ ἱερεῖς οἱ αἵροντες τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης κυρίου ἐπὶ ξηρᾶς ἐν μέσῳ τοῦ Ἰορδάνου e la rievocazione fatta da Paolino di Nola nella descrizione delle pitture della chiesa di S. Felice, *Carm.* 27.527-528 et 245

medio pedibus siccis in flumine ferri / puluerulenta hominum duro vestigia limo. Cfr. inoltre Greg. Nyss., *Ep.* 6.3 (SC 363, p. 166) καὶ ἡμεῖς κατὰ τὸ Ἰσραηλιτικὸν θαῦμα, μέσοι πανταχόθεν τῶν ὑδάτων διειλημμένοι, ἄβροχοι τὴν μέχρις Οὐεστηνῆς ὁδὸν ἐπεράσαμεν. Sulla presenza di questo ἀδύνατον negli altri componimenti poetici che trattano l'episodio della marcia di Cristo sulle acque cfr. *Introduzione*, cap. I.2.

βατῆς ἄλδος: per i κέλευθα ὑγρά del mare cfr. e.g. *Il.* 1.312 οἱ μὲν ἔπειτ' ἀναβάντες ἐπέπλεον ὑγρά κέλευθα; *Od.* 3.71 (= 9.252) πόθεν πλεῖθ' ὑγρά κέλευθα; 4.842; 15.474; Lycophr. 1414ss. τῷ θάλασσα μὲν βατῆ / πεζῷ ποτ' ἔσται. Oltre al noto brano del passaggio del Mar Rosso, in cui il mare diventa per gli Ebrei una strada percorribile (*Ex.* 14.28-29; 15.19-20), le acque vengono presentate come sentiero in *Iob.* 9.8 καὶ περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης; *Sap.* 14.3 (la provvidenza del Signore fa in modo) ὅτι ἔδωκας καὶ ἐν θαλάσση ὁδὸν καὶ ἐν κύμασι τρίβον ἀσφαλῆ; *Is.* 43.16 οὕτως λέγει κύριος ὁ διδοὺς ὁδὸν ἐν θαλάσση καὶ ἐν ὕδατι ἰσχυρῶ τρίβον; *Sir.* 24.5. Su questa linea si colloca anche la *P.*, che non esita a descrivere Gesù mentre cammina sul mare e apre una via attraverso le acque (cfr. anche v. 79 ὁδοιπόρος). Spinge in questa direzione anche il commento di Jo. Chrys. 247, 256 che cita proprio *Iob.* 9.8 κάκει μὲν, νότου τότε πνέοντος, εἶξε τὸ ὕδωρ, ὥστε ἐπὶ ξηρᾶς ποιῆσαι παρελθεῖν· ἐνταῦθα δὲ τὸ θαῦμα μείζον ἐγίνετο. Μένουσα γὰρ ἐπὶ τῆς οἰκείας φύσεως ἢ θάλασσα, οὕτως ἔφερε τὸν Δεσπότην ἐπὶ τῶν νότων, μαρτυροῦσα ἐκεῖνη τῇ ῥήσει τῇ λεγούσῃ Ὁ περιπατῶν ἐπὶ θαλάσσης ὡς ἐπὶ ἐδάφους. Il potere di Gesù sulle acque è espresso anche da Nonno nel canto della Samaritana, ove è dichiarato espressamente ἄναξ ὑδάτων (Δ 27 su cui vd. Caprara, pp. 167-168).

- **ὄξυν ὀδίτην.** Cfr. *D.* 42.6 ὡς δ' ὀπότ' ἀννεφέλοιο δι' αἰθέρος ὄξυς ὀδίτης (stelle); A 159 ὡς εἰπὼν ἐκόμισσεν ὁμόγνιον ὄξυν ὀδίτην e Jo. Gaz., *Ekphr.* 1.59 ὡκὺς ὀδίτης. De Stefani *ad A* 159, p. 208 ritiene che il modello letterario possa essere rinvenuto in (Bian.) *A.P.* 9.252.1= Gow-Page 1691 ἐς βαθὺν ἤλατο Νεῖλον ἀπ' ὀφρύος ὄξυς ὀδίτης. Per la ricorrente clausola nonniana agg. + ὀδίτης cfr. commento v. 12. L'elemento della velocità è ricordato da *Mc.* 6.48, allorché afferma che Cristo vorrebbe oltrepassare i discepoli, notazione apparsa enigmatica agli studiosi (cfr. C. Mazzucco, «E voleva oltrepassarli», in «RivBib» 42.3, 1994, pp. 311-327). Cfr. inoltre Proba, *Cento* 547-548 *par levibus ventis et fulminis ocior alis / prona petit maria et pelago decurrit aperto* (CSEL 16.1, p. 601). Sulla velocità di questa corsa sul mare di Cristo, affine a due passi delle *D.*, cfr. *Introduzione* cap. I.5.

77

- **ταρβαλέοι.** Giovanni 6.19 continua dicendo che Gesù si avvicina alla barca: καὶ ἐγγὺς τοῦ πλοίου γινόμενον; ciò non viene parafrasato dal poeta. L'espressione sicuramente non mancava in *No**, visto che è attestata in tutti i mss. Probabilmente è sulla scia del Crisostomo che Nonno ha tralasciato questo particolare. Nel commentario Crisostomo spiega infatti (247.26): οὐκ ἀνέβη δὲ εἰς τὸ πλοῖον, ἵνα τὸ θαῦμα μείζον ἐργάσῃται. In effetti, già nei versi precedenti e ancor più in quelli seguenti, il parafraste cerca di illustrare il carattere prodigioso dell'evento, per dimostrarne la grandezza e, al tempo stesso, per svelare la divinità di Cristo. Inoltre, il concetto può essere in parte assorbito da quanto affermato al v. 80. Dopo aver visto Gesù camminare sulle acque, i discepoli sono spaventati. *Mt.* 14.26 e *Mc.* 6.49 specificano che sono colti da paura, perché credono di vedere un fantasma. Come si evince anche dalla resa nonniana, il loro spavento sembra dovuto alla presenza di un θεῖος ἄνθρωπος, un'apparizione numinosa, come nelle teofanie bibliche. Per esprimere lo stato dei discepoli, il Panopolitano recupera una rara forma poetica: cfr. *Hhom. Herm.* 165; *Soph., Tr.* 957, ampiamente utilizzata nelle *D.* (19x, vd. Peek, s.v. e Fajen, V, p. 2225), dove fra l'altro a 10.56 (vd. il commento di Chrétien *ad locum*, p. 133), per Learco che fugge impaurito mentre il padre tende l'arco per colpirlo, compare ταρβήεις *primum dictum* nonniano, che evoca la fuga spaventata dei figli davanti ad Eracle folle in Eur., *HF.* 971. A 5.310 ταρβαλέη δ'

ὀλόλυξεν (~ ταρβαλέοι δ' ἀλάλαζον) indica il grido di una Naiade impaurita, che avverte Artemide della presenza di Atteone.

- **δ' ἀλάλαζον**. Mentre in Giovanni è detto più semplicemente che ebbero paura (Preller, p. 159: «clamoris mentione non facta»), le descrizioni dei sinottici affermano che i discepoli sono colti da paura a causa di questa improvvisa apparizione sul lago. In *Mc.* e *Mt.* credono di vedere un fantasma e gettano un grido: cfr. *Mc.* 6.49 καὶ ἀνέκραξαν e *Mt.* 14.26 καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν. Ἀλαλάζω dall'ambito bellico (significa in origine emettere un grido di guerra cfr. Soph., *Ant.* 133; Xen., *An.* 5.2.14; 6.5.26), qualifica un forte urlo di gioia, di dolore (Pind., *O.* 7.37; Eur., *El.* 855; *HF.* 981 e come tale anche nel NT *Mc.* 5.38; *I Cor.* 13.1). I discepoli emettono un grido e restano spaventati, finché Gesù non li calma e si fa riconoscere. La stessa forma verbale è impiegata nelle *D.* varie volte e sempre nella medesima posizione metrica, per un forte urlo, dalla sfumatura alle volte bacchica: 9.42 (le figlie di Lamo) φρικαλέαι δ' ἀλάλαζον; 12.354 (i Satiri) βακχείης ἀλάλαζον ὁμογλώσσου μέλος ἤχουδς, 18.331 (i servitori) ἀμφίπολοι δ' ἀλάλαζον ἐφοινίσσοντο δὲ μαζοί; 20.109 Σιληνοὶ δ' ἀλάλαζον ἐμυκήσαντο δὲ Βάκχαι; 22.14 Ἀδρυάδες δ' ἀλάλαζον; 27.222 Σιληνοὶ δ' ἀλάλαζον; 36.95 Νηρείδες δ' ἀλάλαζον; 38.140 Ἑσπερίδες δ' ἀλάλαζον; 47.483 μυκηθμῷ δ' ἀλάλαζον Ἀχαιίδες.

- **ἀτυζομένοις δὲ μαθηταῖς**. Cfr. Juvenc. 3.107 *pavidis Christus loquitur*. Il vb. ἀτύζω potrebbe racchiudere in sé anche una sfumatura di paura mista a stupore: cfr. Cyr. Al. 468D-469A καὶ ἐπ' αὐτῶν ὑδάτων ἰόντα βλέποντες τὸν Ἰησοῦν, καὶ προσθήκην τῷ φόβῳ τὸ θαῦμα λαμβάνουσιν. E' confinato soprattutto alle composizioni poetiche, epiche e tragiche: cfr. *Il.* 6.468-469, dove il piccolo Astianatte alla vista di Ettore in armi ha paura: ἐκλίνθη ἰάχων, πατρός φίλου ὄψιν ἀτυχθεῖς. / *ταρβήσας* χαλκόν τε ἰδὲ λόφον ἵπιοχαίτην; *Il.* 6.38, 41; 8.183; 15.90; 21.4, 554; Pind., *O.* 8.39; Ap. Rh. 2.635, 1024; 3.614; 4.23, 39, 512, 1032; Soph., *El.* 149; Eur., *Andr.* 131; *Tr.* 809; *Just.* (PBodmer 31) 58 ἀτυζόμενον; Opp., *Hal.* 1.746; 2.82, 263; 4.565, 591, 668; 5.438, 545, 573, 582 ecc. Rispetto a questa unica occorrenza nella *P.*, figura tre volte nelle *D.*: 4.392 καὶ οἱ ἀτυζόμενῳ (Cadmō) λαοσσόος ἴαχε δαίμων (Athena); 35.316 ἀτυζόμενῳ Διονύσῳ; 41.312 Εὐρυνόμη τανύπεπλος ἀτυζόμενου δὲ προσώπου (il volto di Cipride palesa tristezza).

78

- **Ἰησοῦς ὀάριζεν**. Nonno riesuma una forma verbale poco attestata nella poesia greca, utilizzata da Omero per sottolineare la familiarità con cui un parlante si rivolge al suo ascoltatore, a tal punto che caratterizza i coniugi o gli innamorati: cfr. *Il.* 6.516; 22.127-128; *Hhom. Herm.* 170. Nelle *D.* viene utilizzata a 3.424 (Ermes) ἀπροιδῆς ὀάριζε καὶ ἀνδρομέη φάτο φωνῆ; 10.265 (Dioniso conversa con l'immagine del giovane Ampelo) καὶ φιλίουδς ὀάριζε νέῳ ψευδήμονι μύθουδς; 15.96 ἡματίουδς δ' ὀάριζε νοοπλανέεσιν ὄνειροιδς; 40.332 (i pastori) εἰναλίηδς δ' ὀάριζον ὁμήλυδεδς ἐγγύθι λόχμηδς; 47.398 (Pasifae) βοσκομένῳ δ' ὀάριζε ἀφωνήτῳ τινὶ τάρῳ. Frequente è nella *P.* per indicare il discorso di Cristo ai suoi ascoltatori (Θ 62.169; I 183; Σ 97) oppure i Giudei o il popolo che parlano tra di loro (H 54.131; Λ 230; M 80) o l'angelo che parla con Gesù (M 119) e le parole che i soldati si scambiano tra di loro (T 122). In tutti questi passi la nozione di «familiariter colloqui» sembra affievolita, ma probabilmente non nel nostro passo. Secondo Crisostomo le parole di Cristo sono volte a rassicurare i discepoli: Jo. Chrys. 246, 255 μετὰ τοῦ ῥήματοδς καὶ τὴν δειλίαν ἐξέβαλεν ἀπὸ τῆδς ἐκεῖνων ψυχῆδς. Che esse siano rasseranti e familiari, può dipendere dalla presenza in *Mc.* 6.50 e *Mt.* 14.27 δι θαρσεῖτε, rivolto da Cristo ai discepoli nel momento in cui si manifesta loro, ma soprattutto sono funzionali al tema delle parole come autorivelazione e manifestazione divina: ἐγὼ εἰμι. E, infatti, attraverso un modo di rivolgersi e presentarsi

assai familiare ai discepoli, che Gesù riesce a scacciare la loro paura. Il vb. scelto da Nonno mette in luce e anticipa quella formula di autorivelazione ben nota e familiare ai discepoli.

- **ἔασατε τάρβος ἀήταις**. Cfr. Juvenc. 3.107 *timor omnis abesto*. Con notevoli varianti la portata concettuale dell'espressione diviene formulare in Nonno: per l'incredulità B 114 (molti Giudei) ἐπετρέψαντο θυέλλαις e Z 199 πίστιν ἀλιπλανέεσσι ἐπιτρέψαντες ἀέλλαις, per la blasfema esortazione dei Giudei K 70 φθεγγόμενον βαλίησιν ἔασατε τοῦτον ἀέλλαις (*Od.* 8.408-409), per il credente Γ 91 ῥίψας ἠερίοισιν ἀπειθέα λύσσαν ἀήταις e P 64 ὄσσοι λύσσαν ἄπιστον ἀπορρίψαντες ἀήταις. Varie volte nelle *D.* è presentato l'abbandono di un oggetto reale: 2.63 ἐπέτρεπεν αὐλὸν ἀέλλαις; 3.310 ἠερίη πατρῶον ἐπέτρεπε μῦθον ἀέλλη; 24.318 ῥίπτε μίτους ἀνέμοισι; 37.2 ἀνέμοισιν ἐπιτρέψαντες Ἐννώ, ma anche di entità astratte: 12.258 ἀνδρομέας ἀνέμοισιν ἀκοντίζουσι μερίμνας; 40.282-283 μνήστιν... σύνδρομον αὔρη / σκιδναμένην. Il dissolversi nell'aria della paura è da rapportarsi al carattere aereo dei venti, che con la loro leggerezza spazzano via ciò che è fastidioso e di ostacolo; essi sono considerati delle entità demoniache, una nozione che compare a partire da Alessandro Poliistore, *ap.* D.L. 8.32, vd. Thom, p. 202, cfr. inoltre lo πτανὸς ὄφις, δαίμων ὕλας, νεφέλα ψυχᾶς di Syn., *Hymn.* 1.89-91 e 6.35-36 καὶ δαιμονίας ὁδοῦς / ῥαδινὰν χύσιν ἀέρος; Eus., *Cm. in Ps.* 7.2-4 (PG 23, 680D); Athan., *De inc.* 25.5. Per altri riferimenti cfr. Livrea¹, pp. 306-307 e commento *infra*, ai vv. 114 e 199. Gesù dissipa la paura (cfr. *Is.* 43.1-5), un invito, quello a non avere paura, tipico delle scene di teofania sia nel mondo classico (cfr. *Od.* 4.825 Atena a Penelope; *Hhom. Ven.* 193 Afrodite ad Anchise; Mosch., *Eur.* 154 Zeus alla fanciulla, su ciò vd. e.g. J. Hasenor, *Deux formules d'encouragement chez Homère: ΜΗ ΔΕΙΔΙΘΙ et ΘΑΡΣΕΙ*, in *ΗΛΙΣΤΟΝ ΛΟΓΟΔΕΙΠΝΙΟΝ. Logopédies. Mélanges J. Taillardat*, Paris 1988, pp. 83-92) sia in quello cristiano, soprattutto nelle manifestazioni soprannaturali (cfr. *Gen.* 15.1; 46.3; *Dan.* 10.12.19; *Tob.* 12.17; *Mt.* 1.20; 14.27; 17.7; *Lc.* 1.13.30; 2.10; *Act.* 18.9; 27.14; *Ap.* 1.17. Vd. K. Tagawa, *Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc*, Paris 1966, pp. 99-112), senza dimenticare che l'esortazione a non aver paura rientra nel parlare ordinario di Gesù (*Mc.* 5.36; *Lc.* 5.10; 12.7.32).

79

- **Χριστὸς ἐγὼ ταχύγουνος ὁδοιπόρος εἰμὶ θαλάσσης**. La formula ἐγὼ εἰμι, un tipo di discorso soteriologico molto diffuso in Oriente e di cui non si hanno testimonianze nella spiritualità occidentale, ha avuto nei testi religiosi pagani, nell'AT, nel NT e nello gnosticismo un'accezione solenne e sacrale. Bultmann, pp. 225-227 ha classificato quattro diversi impieghi della formula: **1. Präsentationsformel**, ossia una presentazione in seguito ad una domanda del tipo «Chi sei?» (cfr. Aristoph., *Plut.* 78; Eur., *Tr.* 862ss.; *C.H.* 1.2, mentre sul versante biblico *Gen.* 17.1; 28.13); **2. Qualifikationsformel**, cioè una descrizione del soggetto, che risponde alla domanda «Che cosa sei tu?» (cfr. Epict., *Diss.* 4.8.15ss.; *Ez.* 28.2; *Is.* 44.6); **3. Identifikationsformel**, dove chi parla identifica se stesso con una persona o cosa, così che il predicato compendia l'identità del soggetto (Aristoph., *Eq.* 1023; *Plut.*, *Is. et Os.* 354C; *C.H.* 1.6); **4. Rekognitionsformel**, una formula che distingue il soggetto da altri («Chi è colui che...?»: «Sono io»; cfr. *Is.* 41.4; 43.10ss.; 52.6). Che in Giovanni l'espressione abbia una profonda valenza teologica e sacrale è testimoniato già dal largo impiego che l'evangelista ne fa rispetto ai sinottici (solo 4x in Luca, 3 in Marco e 5 in Matteo, a dispetto di più di 20 ricorrenze in Giovanni). Nel quarto vangelo si riscontrano tre tipi di utilizzo: - l'uso assoluto senza predicato (e.g. 8.24.28.58; 13.19); - l'uso in cui può essere sottinteso un predicato, anche se non espresso (e.g. 18.5); - l'utilizzo con un predicato nominativo, in cui Gesù parla di se stesso figuratamente, presentandosi come il pane della vita, il buon pastore, la vite (su questo uso cfr. *infra*, v. 143). Per un *excursus* sulle origini e sull'uso della formula giovannea cfr. Brown, II, pp. 1482-1489; A. Feuillet, *Le Ego eimi christologiques du*

quatrième Évangile, in «RechSR» 54, 1966, pp. 5-22 e pp. 213-240; D. Daube, *The "I am" of the Messianic Presence*, in Id., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, pp. 325-329; H. Zimmermann, *Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, in «BZ» 4, 1960, pp. 54-69; 266-276; Schnackenburg, II, pp. 87-102.

Jo. 6.20 sembra rientrare nel secondo tipo. I discepoli sono spaventati, perché vedono qualcuno che si dirige verso di loro. Gesù li rassicura: «ἐγώ εἰμι, non temete». L'espressione, potrebbe essere interpretata come «sono io non temete», cioè una persona a voi familiare, non un fantasma. I commentatori che la intendono come frase di identificazione sono: *e.g.* Barrett, p. 281; Loisy, p. 435. Dall'altro lato, Schnackenburg, II, p. 57 e J.D. Crossan, *It is Written: a Structuralist Analysis of John 6*, in «Semeia» 26, 1983, pp. 3-21, in part. p. 10 la intendono come proclamazione divina. A. Feuillet, *Le Ego Eimi cit.*, in part. pp. 224-226 ritiene che l'espressione sia principalmente una proclamazione della divinità. In effetti, non solo le teofanie contengono sempre queste formule, ma dall'uso di *Mt.* 14.27 si comprende che l'espressione ha un valore sacrale; alla frase *sono io* segue la professione di fede da parte dei discepoli (*Mt.* 14.33): «Tu sei veramente il Figlio di Dio!». Nella *P.* l'espressione ἐγώ εἰμι viene ampliata, ma conserva pur sempre la carica teologica. La posizione iniziale di Χριστός viene enfatizzata dal seguente ἐγώ, che esalta la divinità di Gesù, facendo emergere la profonda valenza teologica della frase «Io sono il Cristo», cioè il θεὸς ἀνὴρ. Per l'importanza del nome Χριστός cfr. I 57-58 (episodio del cieco nato) κεῖνος ἀνὴρ, ὃς Χριστὸς ἀκούεται, ὄντινα λαοὶ / Ἰησοῦν καλέουσιν, ἐμὰς ὥϊξεν ὀπωπᾶς; Δ 133 Χριστὸς ἐγὼ γενόμενος οὐ δεύτερος ἄλλος ἰκάνει; Η 158 Χριστὸς ἀναξ πέλεν οὗτος. La centralità attribuita da Nonno al pronome personale ἐγώ può dipendere dalla sua presenza nelle affermazioni cristologiche dei sinottici, dove al posto di εἰμί compare un verbo finito, che fa risaltare il ruolo del pronome personale soggetto: *e.g.* *Mt.* 5.22.28.32 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν; *Mc.* 9.25 ἐγὼ ἐπιτάσσω. Il Panopolitano amplifica, inoltre, la formula con una qualità della natura divina, tesa a evidenziare la portata miracolosa dell'evento. Il composto ταχύγουνος preposto a cesura femminile e la seguente espressione ὁδοιπóρος ... θαλάσσης dimostrano come Cristo sia anche un θεῖος ἀνὴρ, in grado di attraversare con rapidità le acque marine. Alla precedente classica formula del *noli timere* (v. 78), segue dunque una formula di identificazione, di riconoscimento e al tempo stesso di proclamazione e rivelazione della natura divina. Si tratta di quella stessa formula che Dio usa in senso assoluto nell'AT (*Is.* 43.10; 46.4.9; 51.12ss.). Vd. anche *Juven.* 3.109 *en ego sum, vestrae doctorem noscite lucis*. Da notare che Nonno nel parafrasare la locuzione giovannea non ne ha conservato l'uso assoluto, forse perché già nel mondo pagano è difficile trovare tale utilizzo. Anche negli altri casi dell'uso assoluto di ἐγώ εἰμι, tranne nella resa di *Jo.* 13.19 dove la locuzione giovannea non viene parafrasata (vd. Greco *ad N* 88, pp. 129-130), il poeta non mantiene l'uso assoluto giovanneo e preferisce esplicitare la portata concettuale dell'espressione: *Jo.* 8.24 ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθάνεισθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν ~ Θ 58-59 εἰ μὴ ἐμὲ γνώσεσθε, τίς ἢ τίνας εἰμί τοκῆς, / θνήσκετε δυσσεβίης ἐγκύμονες, 8.28 ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι ~ Θ 68-70 ὀπτόταν εὐαγγέεσσιν ἀνυψώσητε μενοιναιῖς / ἀνθρώπου σοφὸν υἱά, τότε γνώσεσθε καὶ αὐτοί, / ὅτι θεοῦ γενετήρος ἀπόπροθεν οὐδὲν ὑφαίνω e 18.8 ἐγώ εἰμι ~ Σ 45 Ἰησοῦς Γαλιλαῖος ἐγὼ πέλον. Solo in un caso la *P.* conserva ed enfatizza la sacralità insita nell'uso assoluto di ἐγώ εἰμι; si tratta di *Jo.* 8.58 πρὶν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι, così parafrasato da Nonno: Θ 187 Ἀβραάμ πρὶν γένος ἔσχεν, ἐγὼ πέλον, dove senza dubbio l'imperfetto πέλον, di stile oracolare, evoca l'eternità iniziale del Logos (cfr. A 1 ἄχρονος ἦν).

- **εἰμί θαλάσσης**. Cfr. [Apolin.], *Met. Pss.* 67.54 εἰμί θαλάσσης (già Golega¹, p. 63).

- **ταχύγουνος**. Rinvia al precedente ὄξυν ὀδίτην, v. 76 (cfr. commento *ad locum*); si tratta probabilmente di un conio nonniano sul modello di Callimaco, *Hymn. Del.* 78 Ἄσωπὸς βαρύγουνος (cfr. Chrétien a *D.* 9.155, p. 133; Rigler¹, p. 23). Il composto ταχύγουνος esprime nella *P.* la corsa o la rapidità di tutti coloro che sono pronti ad accorrere alla chiamata

di Cristo: qualifica Natanaele in A 188 (vd. De Stefani, p. 225); Maria, sorella di Lazzaro a Λ 101; Simon Pietro a N 153 (vd. Greco, p. 172). Sulla velocità dell'agire in Nonno, tanto per Cristo quanto per i personaggi, cfr. *Introduzione*, cap. I.6 e *supra*, v. 3, mentre per quello divino cfr. Hopkinson¹, p. 118 a Callim., *Hymn. Cer.* 42. Sulla stessa linea d'uso di ταχύγουνος, si colloca anche ταχυεργός (E 37; I 153; N 18; Σ 140). Tra le occorrenze di quest'ultimo composto, è doveroso menzionare un'invocazione a Horus, in cui il dio è lodato per la sua benevolenza nel soccorrere coloro che lo invocano: σὺ τ' ὁ ταχυεργός, ὁ ἐπήκοος θεός, ὁ μεγαλόδοξος λεοντόμορφος. Ὀνομά σοι ... (cfr. F. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten* 5620, p. 14). L'accostamento tra Gesù e Horus non è forse casuale, vista l'influenza che il culto del dio egizio ha avuto sull'adesione a Cristo; sullo stesso piano è da collocare la σύγκρισις tra Cristo-Iside e Serapide, su cui vd. *Introduzione*, cap. I.5.

- **ὄδοιπόρος**, Richiama διαστείχοντα θαλάσσης βατὸς ἀλός del v. 76. Il mare è divenuto un sentiero: *Ps.* 76.20 ἐν τῇ θαλάσῃ ἡ ὁδός σου, καὶ αἱ τρίβοι σου ἐν ὕδασι πολλοῖς. Nel contesto della tempesta l'apparizione di Cristo rappresenta la strada che conduce i discepoli alla salvezza, al rapido approdo della nave; Egli diventa così per loro «la via». Del resto, Cristo è l'ὁδός in *Jo.* 14.6 (vd. I. De la Potterie, «*Je suis la Voie, la Vérité et la Vie*» [*Jn.* 14.6], in «*NRTTh*» 88, 1966, pp. 907-942). Per il composto già omerico cfr. *Il.* 24.375; *Od.* 15.506; Aesch., *Ag.* 901 (frequente nei tragici e frammenti); Theocr., *Id.* 12.9; 25.187. Nella *P.* qualifica a Λ 34ss. colui che cammina con sicurezza di giorno ἡματος ἀντέλλοντος ὄδοιπόρος οὔποτε κάμπτει / ταρσὸν ὀλισθηροῖσι περιπταίοντα πεδίλοις, mentre per le *D.* si può rinviare ai contesti “marini” in cui figura: 36.419; 37.336; 45.192.

80

- **καὶ μιν ἐλεῖν μενέαινον ἐς ὀλκάδα**. Cfr. [Apolin.], *Met. Pss.* 53.6 καὶ μεν ἀνιχνεύεσκον ἐλεῖν μενεδήιοι (già Golega¹, p. 111). Il racconto giovanneo diverge da quello sinottico, perché dopo questa scena Gesù non sale sulla barca dei discepoli, ma dice che essi volevano prenderlo nella barca. L'uso del vb. θέλω nei riguardi di un desiderio realizzato o irrealizzato nella Sacra Scrittura è il seguente: 1.- aoristo per un desiderio realizzato: *3 Reg.* 9.1; 10.9; *Jo.* 5.35; *Act.* 16.3; *Col.* 1.27; -2. aoristo per un desiderio irrealizzato: *Judc.* 20.5; *2 Mac.* 13.25; *Lc.* 10.24; 13.34; -3. imperfetto per un desiderio irrealizzato: *Mc.* 6.19.48; *Act.* 10.10; -4. imperfetto per un desiderio realizzato: *Dan.* 7.19. In *Jo.* 6.21 θέλω, come in 7.44 e 16.19, si riferisce a un desiderio non realizzato. Nella *P.* la presenza del vb. omerico μενεαίνω all'imperfetto conferisce all'azione un ardente desiderio, che sembra destinato a rimanere irrealizzato. In Giovanni non tutti i commentatori sono concordi nel ritenere che Gesù non sia salito sulla barca dei discepoli. Barrett, p. 281; Loisy, p. 436; Schnackenburg, II, pp. 57-58; Sanders, p. 183 ritengono che non vi sia salito; Bultmann, p. 216 e L. Morris, *The Gospel according to John*, Grand Rapids 1971, p. 350 pensano che la situazione non sia chiara. La precedente mancata resa di *Jo.* 6.19 (cfr. commento v. 79) e adesso la presenza di un desiderio irrealizzato, fanno sì che anche nella *P.* Gesù non salga in barca con i discepoli. Tutto ciò con lo scopo di mettere in luce la Sua superiorità. La Sua persona resta irraggiungibile.

- **καὶ μέσον ἄλμης / ἦν τότε**. Le edizioni precedenti quella di Scheindler riportano la lezione di *P* καὶ μένος ἄλμης, rievocando nuovamente il furore della tempesta. Hermann, p. 995, al posto di μένος, propose un improbabile τέλος. Per congettura Tiedke¹, pp. 53-54 sanò tutto il passo: «nam sic Nonnum scripsisse ex eo quod in codice Palatino legitur μένος et μένον, mihi persuasum est; verba “atque tum in medio mari navis erat” ad miraculum augendum inseruit». Μέσος + genitivo è *iunctura* frequente nelle *D.*: 5.79 μέσος ἐστὶ πλανήτων e 81 ἀμφοτέρων ἐκάτερθεν ὅπως Φαέθων μέσος εἶη; 22.161 μέσος προμάχων πεφορημένος; 26.143-144 μέσος ἄστρων / ... ἀμαρύσσεται e anche nella *P.*: A 97 ἡμείων

μέσος ἴσταται (cfr. Σ 89 con Livrea *ad locum*, p. 153); Θ 192-193 μέσος αὐτῶν / ἀπροϊδὴς πεφόρητος; Υ 120 ἀνεφαίνετο μέσσοις ἐταίρων ed M 63 μέσος (μέσον α: corr. Koch) μιτρούμενος ἀνδρῶν. La lezione μέσον, presente in N e V, è confermata anche da L, nonché da D. 43.403 dove μέσον ἄλμης figura in clausola. La precisazione del mare aperto, non soltanto suggerisce che i discepoli avevano percorso 25 o 30 stadi, ma si tratta anche di un particolare riscontrabile nella tradizione evangelica, Mc. 6.47 ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης (già Preller, p. 159: «ad Johannes de medio mari tacet»), in Cyr. Al. 468D καταπλήττονται δὲ διὰ μέσης θαλάσσης e in Juvenc. 3.98 *medio sulcabat in aequore fluctus* (cfr. Verg., *Aen.* 10.665).

81

- **καὶ πέλεν ὄρμος.** Marcellus, p. 321 proponeva una correzione assurda: «καὶ πέλεν ὄρμος serait un contre-sens. C'est κοὐ πέλεν ὄρμος, et il n'y avait point de port: κοὐ pour καὶ οὐ». Il conte cita a riscontro della sua ipotesi *Hhom Cer.* 227. La presenza del porto è indiscutibile e viene inserita dal poeta in un quadro prodigioso, come traspare dai versi seguenti. Da notare, quasi con l'intento di ricreare lo stile paratattico evangelico, la rapida successione di tre καί; essa vuole inquadrare la difficile situazione in cui si trovano i discepoli.

- **ἐπεὶ θεοδινεὶ παλμῶ.** Παλμός indica un movimento mistico (cfr. B 82; Γ 41; per l'uso cfr. commento v. 38). La succinta indicazione giovannea εὐθέως si tramuta in Nonno in una delle più alte prove di autonomia rispetto alla *Vorlage*, da cui traspare l'impegno esegetico di approfondimento teologico. Ἐπεὶ θεοδινεὶ παλμῶ è una prima *iunctura* volta a sottolineare il carattere miracoloso dell'approdo della nave, come viene enfatizzato nel verso successivo, e dimostra la dipendenza da Cirillo: cfr. 469B οὐ κινδύνων μόνον ἀπαλλάττει τοὺς πλωτῆρας ὁ κύριος, παραδόξως αὐτοῖς ἐπιλάμψας, ἀλλ' ἤδη [...], δυνάμει τῆ θεοπρεπεῖ τῆ κατ' ἀντίπεραν γῆ προσερείσας τὸ σκάφος. Origene, *fr. in Pr.* 30 (PG 33.10ss.), menziona l'arrivo della barca nel luogo in cui era diretta, grazie a una forza divina: εὐθέως γὰρ ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τὴν γῆν, εἰς ἣν ὑπῆγον, θεία δυνάμει. Ναὺς δὲ μὴ φέρουσα τὸν Ἰησοῦν ποντοπορεῖ, καὶ τοῦτο διὰ παντός, ὑπὸ τῶν ἐναντίων ἀκαταστατοῦσα πνευμάτων. Nella *P.* la nave approda grazie al soffio divino. Filone aveva dichiarato che il Logos è il solo ordinatore dell'universo e di ogni evento; quando una nave approda tranquillamente al porto oppure è in difficoltà a causa dei venti, non si deve ritenere responsabile il mare, perché esiste un Logos divino che dirige e dispone tutto (*Cher.* 36; *Migr. Abr.* 6). A partire da Ippolito di Roma (*Antichr.* 59) nell'interpretazione cristiana antica, Dio o Cristo sono i *gubernatores* della nave (vd. anche *supra*, commento v. 57). L'aggettivo θεοδινῆς è creato *ex officina nonniana* e presente soltanto nella *P.*: cfr. A 93 θεοδινεὸς ἔγκυος ὄμφης; Γ 43 φωνῆς ἠερίης θεοδινέα βόμβον; Δ 67 ἀλλόμενον νοεροῖο βυθοῦ θεοδινεὶ ῥιπῆ.

82

- **οἶα νόος πτερόεις.** La similitudine della nave, veloce come un pensiero alato, risale ad Omero: *Od.* 7.36 τῶν νέες ὠκεῖαι ὡς εἰ πτερόν ἢ ἐ νόημα ed è tributaria del largo impiego che l'immagine del pensiero alato godette in tutta la letteratura (cfr. *Il.* 15.80-83; *Hhom. Merc.* 43ss.; *H. Orph.* 69.9; Greg. Naz., *Carm.* 1.2.36.28 [PG 37, 520.4] νόον πτερόεντα), a tal punto da diventare proverbiale (cfr. J.B. Hainsworth, *A Commentary on Homer's Odyssey*, Oxford 1988, I, p. 322). Nonno utilizza questo paragone in *D.* 32.37 ὡς πτερόν ἢ ἐ νόημα δι' αἰθέρος ἔδραμεν Ἥρη e a 7.316; 14.6; 22.115. È significativo che nella *P.* figure nell'episodio in cui Cristo risorto appare ai discepoli, non appena i fissi serrami delle porte si chiudono (Υ 87, su cui vd. *Introduzione* cap. I.2). Il ricorso in ambedue gli episodi all'immagine del pensiero alato può essere un riflesso del commento di Cirillo, il quale per

spiegare il miracolo delle porte chiuse rievoca proprio la scena di Cristo che cammina sulle acque: Cyr. Al. 704 ἐπεὶ κατὰ τίνα τρόπον θάλασσαν μὲν τοῖς ἰδίοις ὑπετίθει ποσί, διέθει δὲ καθάπερ ἐπὶ ξηρᾶς τοῦ κύματος, καίτοι τῶν ἡμετέρων σωμάτων τὴν ἐφ' ὕδασι νῆσον οὐκ ἔχόντων ὑπεστρωμένην ἢ πῶς τὰς ἑτέρας ἐπλήρου θαυματουργίας ἐν ἔξουσίᾳ θεοπροπέει e ugualmente Jo. Chrys. 474 τὸ γὰρ οὕτω λεπτὸν καὶ κοῦφον, ὡς κεκλεισμένων εἰσελθεῖν τῶν θυρῶν, παχύτητος πάσης ἀπήλλακτο [...]. Ὡσπερ οὖν ἐπὶ τῶν κυμάτων περιπατοῦντα θεωροῦντες πρὸ τοῦ σταυροῦ, οὐ λέγομεν ἄλλης φύσεως τὸ σῶμα ἐκεῖνο, ἀλλὰ τῆς ἡμετέρας· οὕτω μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτὸν ὁρῶντες τοὺς τύπους ἔχοντα, οὐκ ἐροῦμεν αὐτὸν φθαρτὸν εἶναι λοιπόν. Διὰ γὰρ τὸν μαθητὴν ταῦτα ἐπεδείκνυτο. Sulla lettura di un Cristo trasfigurato nella carne nell'episodio della tempesta, cfr. *Introduzione* cap. I.2.

- **ἀνέμων δίχα νόσφιν ἐρετμῶν.** Questo inserimento autonomo rispetto alla *Vorlage* specifica che l'approdo non è opera della natura umana, ma soltanto dell'intervento divino. Cfr. Cyr Al. 469B (l'apparizione di Cristo) καὶ πόνου καὶ ἰδρώτων ἐλευθεροῖ e poco dopo: οἱ μὲν γὰρ προσεδόκων, ἐρέττοντες, ἔτι μόλις δύνασθαι διεκπλεῖν, ὁ δὲ καὶ τούτων ἐξίστησι τῶν πόνων αὐτοῦς πολλῶν, ἐν ὀλίγῳ κομιδῇ τῷ καιρῷ θαυμάτων δημιουργὸς πρὸς πληροφορίαν αὐτοῖς ἀναδεικνύμενος. Per la presenza di gen.+ δίχα νόσφιν+ genitivo cfr. *D.* 10.199 Dioniso, secondo un *topos* tipico delle esercitazioni retoriche, si interroga sull'origine dell'amato Ampelo e si chiede chi fra i beati l'abbia generato, visto che è giunto senza ali, βελέων δίχα, νόσφιν φαρέτρης; 17.343 le Baccanti a mani nude σακέων δίχα νόσφιν σιδήρου ruotano i tamburelli e a 20.33 Eupetale, nutrice di Lico, accesa una fiaccola per Botri e Dioniso, prepara per ciascuno un letto di stoffe purpuree, mentre i servi nella stanza accanto Σατύρων δίχα νόσφι Λυαίου stendono un letto d'oro per la regina. - **νόσφιν ἐρετμῶν.** Si oppone al v. 72; cfr. *Introduzione*, cap. I.2.

83

- **τηλεπόροις λιμένεσσι.** Rappresenta il *portus salutis*, cfr. Apul., *Met.* 11.15 *ad portum quietis et aram Misericordiae venisti*; Verg., *Cat.* 5.8 *nos ad beatos vela mittimus portus*; *Aen.* 5.813 *tutus, quos optas, portus accedet Avern*; Sil. It. 11.485 *optatos puppis portus*; Stat., *Silv.* 4.4.89 *Thebais optato collegit carbasa portu*; Doroth., *Vis.* (PBodmer 29) 175 ἐν λιμέσιν μαλακοῖσι (~ *Od.* 11.189 ἐν λιμέσιν χαλεποῖσιν e vd. Livrea⁵, p. 698, nt. 30); *A.P.* 1.118; *Anthologia Latina* 718.25-27 (Riese) *da Pater ut tute liceat transmittere cursum / perfer ad optatos securo in litore portus / me comitesque meos* e in generale A.J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1981², pp. 124-125. La riva viene prospettata da un'angolatura diversa; se prima il poeta aveva semplicemente affermato che c'era un porto, adesso puntualizza che il porto è lontano. In tal modo si attua una concentrazione dell'esposizione in senso più miracolistico: sebbene distante, la nave arriva all'improvviso e rapidamente al porto. La più antica attestazione dell'aggettivo sembra essere in Lyr. Adesp., *fr.* 30.1 *PMG* = 102.1 Bergk *τηλέπορον τι βόαμα*, citato da Aristoph., *Nub.* 967; cfr. inoltre Soph., *Ant.* 983; *H. Orph.* 18.9. Nonno lo utilizza nella *P.* più oltre al v. 207 per i discepoli, nonché a Δ 20 ἀτραπιτοῖο e 230 κελεύθου (vd. Caprara, pp. 161-162). Nelle *D.* assume una valenza descrittiva per le realtà in movimento: 17.339 ἔγχει; 19.149 δορός; 37.692 ἄλματι; 18.262 σπινθήρας.

- **αὐτομάτη νηῦς.** Cfr. (Antip. Thess.) *A.P.* 7.637.4 νηῦς... αὐτομάτη e Musae. 255 αὐτομάτη νηῦς. Il Panopolitano insiste sull'approdo prodigioso della nave; prima aveva introdotto il particolare dell'assenza dei venti e dei remi, adesso tramite l'utilizzo di αὐτόματος rimarca l'allure miracolosa dell'episodio. L'arca di Deucalione in *D.* 6.369, sebbene con termini diversi, viene presentata nello stesso modo: καὶ στόλος αὐτοκέλευθος ἄτερ ποδός, ἄμμορος ὄρμου, / λάρνακος αὐτοπόροιο κατέγραφε δύσνιφον ὕδωρ. E' quella stessa condizione in cui si erano trovati i Cretesi di Cnosso minoica nell'*Hhom. Ap.* (vv. 394ss.). Durante la rotta i Cretesi, dopo aver doppiato capo Malea, avrebbero voluto fermarsi

a Tenaro, ἀλλ' οὐ πηδαλίοισιν ἐπέιθετο νηὺς εὐεργής, / ἀλλὰ παρέκ Πελοπόννησον πείρασαν ἔχουσα / ἦϊ' ὁδόν, πνοιῆ δὲ ἀναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων / ῥηϊδίως ἴθυν' (vv. 418-421). Cfr. anche Ap. Rh. 4.1699-1701 αὐτοὶ δ' εἶ τ' Ἀίδη εἶ θ' ὕδασιν ἐμφορέοντο / ἠεῖδεν οὐδ' ὄσσον· ἐπέτρεψαν δὲ θαλάσση / νόστον, ἀμηχανέοντες ὅπη φέροι (per delle somiglianze tra la scena della tempesta in Nonno e in Ap. Rh. vd. *Introduzione*, cap. I.2), mentre sul versante biblico cfr. Ps. 106.30 dove Dio, dopo aver placato la tempesta, καὶ ὠδήγησεν αὐτοὺς ἐπὶ λιμένα θελήματος αὐτῶν.

84

- **ἀλλ' ὅτε**. Cfr. Jo. 6.22 τῆ ἐπαύριον. Le brevi indicazioni temporali del quarto vangelo si trasformano nella *P.* in suggestivi quadri, dalle forti coloriture simboliche: A 102 ἀλλ' ὅτε δὴ δρόμον ἄλλον ἐκηβόλος ἤγαγεν ἠώς ~ Jo. 1.29 τῆ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν; A 128 ἀλλ' ὅτε δὴ φάος ἄλλο παλίνδρομος ἤγαγεν ἠώς ~ Jo. 1.35 τῆ ἐπαύριον πάλιν εἰστήκει ὁ Ἰωάννης; l'inizio delle nozze di Cana B 1-2 ἀλλ' ὅτε πέτρας / πορφυρέας τριτάτη θαλαμηπόλος ἔγραφεν ἠώς ~ Jo. 2.1 καὶ τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ (sul suo simbolismo cfr. Livrea¹, p. 153ss.); M 51 ἀκροφανῆς δ' ὅτε νύκτα λιπόσκιον ἔσχισεν ἠώς ~ Jo. 12.12 τῆ ἐπαύριον ὄχλος πολλὸς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν; Y 3-4 ὅτε σκιοειδέι γαίη / νυκτιφανῆς ἀχάρακτος ἑώιος ἦεν ἀστήρ ~ Jo. 20.1 τῆ δὲ μία τῶν σαββάτων (dove vd. Accorinti, pp. 118-122). Questi grandiosi affreschi colorano anche le *D.*: cfr. 3.55-57; 34.123-124 ἀλλ' ὅτε φοινίσσοντι σέλας πέμπουσα προσώπῳ / ὑσμίνης προκέλευθος ἐκηβόλος ἄνθορον Ἠώς, 45.308. Cfr. James¹, pp. 115-142; Chuvin a *D.* 3.55-58, p. 136; Gerbeau a *D.* 18.166-167, pp. 143-144. Con l'immagine del sorgere dell'alba termina la tempesta. L'alba indica dunque la salvezza, secondo già un'immagine tipica nella Sacra Scrittura: cfr. Num. 24.17 ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακωβ; Ps. 109.3 ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε e si lega chiaramente all'*imagerie* eliacca di Cristo Sole (cfr. F.J. Dölger, *Sol Salutis*, Münster 1925; H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, tr. it., Bologna 1981, pp. 107-175 e Agosti⁷, pp. 53-58, in part. p. 55).

- **πορφύρων**. Cfr. A 167-168 ἀλλ' ὅτε γείτων / ἀκροφανῆς δροσερῆσι βολαῖς πορφύρετο Σιών (dove vd. De Stefani, p. 215); *D.* 22.19ss. ἐρευθιώωντι δὲ μαζῶ / οἶνον ἐρευγομένη κραναῇ πορφύρετο πέτρῃ (Ludwich², p. 497); 22.136ss. ἀλλ' ὅτε χιονόπεζα χαραξαμένη ζόφον Ἠώς / ὄρθρον ἀμεργομένη δροσερῆ πορφύρετο πέτρῃ; 45.308 πορφύρετο πέτρῃ (Golega, p. 46). Altri quadri, ricchi di contrasti cromatici, incorniciano le scene della *P.*: cfr. le nozze di Cana B 1-2 (cit. *supra*) dove Livrea¹, *ad locum*, p. 155 nota: «Per un egizio come N., l'espressione non può non rammentare il monte Πορφυρίτης (Gebel Dukhan) che forma una barriera rocciosa fra il Nilo ed il Mar Rosso, cfr. Phot., *Bibl.* 250 = 8 p. 135-8 Henry e vd. P. Maraval, *Égérie, Journal de voyage*, Paris 1982, p. 109-10»; l'incontro di Nicodemo Γ 5-7 ἔννουχος εἰς δόμον ἦλθεν, ὅπη φάος· ἀνδρὶ δὲ πιστῶ / Ἰησοῦς ἐνέπων βαπτίσματος ἔνθεον αἶγλην / νυκτιφανῆ Νικόδημον ἐφ' φαίδρυνε λοετρῶ (φαιδρύνατο μύθῳ α: φαίδρυνε λοετρῶ correxit Livrea*; vd. inoltre Golega, p. 120, nt. 2). L'aurora porporina, espressione della maestà divina (come simbolo della regalità, il rosso è riscontrabile in *D.* 40.306-310, dove la porpora che macchia le mascelle del cane, con la quale verranno tinte le vesti dei re, è il sangue del mollusco, θέσκελον ἰχθύον), sancisce la fine delle tenebre e preannuncia, come nelle nozze di Cana, la presenza e la partecipazione a un evento miracoloso.

- **Τιβεριίδα γείτονα πέτρην**. L'aggettivo γείτων potrebbe qualificare una catena montuosa di Tiberiade stessa. Che γείτων assuma una precisa determinazione locale non solo è testimoniato da Δ 168 in riferimento alla Samaria, ma anche da A 167-168 γείτων... Σιών, un passo in cui Cristo da Betania si dirige in Galilea. In quest'ultimo passo Nonno, probabilmente sulla base di Crisostomo (*Hom. XVII (XVI) in Jo.*, PG 59, 107) ἡ γὰρ Βηθανία οὐχὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, οὐδὲ ἐπὶ τῆς ἐρήμου ἦν, ἀλλ' ἐγγύς που τῶν Ἱερολοσύμων)

ha confuso la Betania del Battista con la Betania distante 3 Km da Gerusalemme; in questo caso Sion è effettivamente vicina a Betania. Nel recitativo dei pani la menzione della vicina roccia potrebbe far riferimento alla catena montuosa dell'Hermon, la più alta nei dintorni di Tiberiade.

85

- **ἀκροφανῆς ἐχάραξε λιπόσκιον ὄρθρος ὀμίχλην.** Cfr. *D.* 18.167 ἀκροφανῆς ἐχάραξε λιπόσκιον ὄρθρος ὀμίχλην. Proprio sulla base di questo passo Gerbeau, p. 144 propone di correggere la lezione della *P.*, trasmessa da tutti i testimoni, in ἀκροφαῆς. Identico problema in Γ 7 tra νυκτιφαῆ / νυκτιφανῆ. Allettante è la congettura di Gerbeau, soprattutto se confrontata con Jo. Gaz., *Ekphr.* 1.331 ἀκροφαῆς δροσόεσσα χαράσσειται ὄρθριος ὠρη, ma probabilmente il poeta gazeno è memore del passo nonniano delle *D.*, piuttosto che della *P.* E' preferibile mantenere la lezione della παράδοσις; in primo luogo per il confronto con M 51 ἀκροφανῆς δ' ὅτε νύκτα λιπόσκιον ἔσχισεν ἠώς, dove anche qui per il sorgere dell'aurora che dissipa le tenebre il poeta utilizza ἀκροφανῆς. In secondo luogo in tutta la *P.* è attestata sempre e soltanto la forma ἀκροφανῆς, in posizione incipitaria (cfr. Jo. Gaz., *Ekphr.* 1.278). E' attribuita infatti a Gerusalemme, visibile in cima ad A 168; alle anfore riempite fino all'orlo a B 34 (vd. Livrea¹, p. 204), in Λ 7 va riferito per ipallage al bordo della chioma dei capelli con cui Maria asciuga i piedi di Cristo, mentre in Σ 24 descrive la comparsa in superficie della luce delle lanterne (su cui vd. Livrea *ad locum*, p. 121). Non sappiamo se l'epiteto, attestato in *Per. Mar. Er.* 42 del I secolo, derivi a Nonno da una fonte poetica perduta. Sui composti in -φανῆς cfr. *supra*, v. 7. Su Orthros, la prima luce dell'alba, annunciatrix dell'Aurora cfr. *Hhom. Herm.* 98; *A. Orph.* 366-368 e 564 con la nota di Vian *ad locum*, p. 100. L'idea che l'ombra scompaia al sorgere della luce è un tema caro a Nonno, espresso con verbi come χαράσσω, ἀρτιχάρακτος σχίζω: cfr. *D.* 27.5-6 καὶ φυγὰς ἀρτιχάρακτος ἐχάζετο κῶνος ὀμίχλης / σχιζόμενος φαέεσσιν e soprattutto 40.381-391. Per questo uso si rinvia a Gigli⁶, p. 174, senza dimenticare che siffatti quadri rientrano nel gusto della poesia ellenistica; per una descrizione del sorgere dell'aurora prima di Nonno cfr. *Ap. Rh.* 2.669-671 ἦμος δ' οὐτ' ἄρ πω φάος ἄμβροτον οὐτ' ἔτι λίην / ὄρφναίη πέλεται, λεπτόν δ' ἐπιδέδρομε νυκτὶ / φέγγος. Per l'immagine del levarsi del giorno nelle *D.* cfr. 2.169, 244; 3.18, 61; 14.295; 3.55-58; 22.136-137; 26.188-191; 36.392-393; 40.381-391. Un quadro completo dei passi in cui nelle *D.* si cimenta Nonno in queste descrizioni è offerto da Gerbeau, p. 143.

- **λιπόσκιον.** L'aggettivo, da porre sullo stesso piano d'uso di λιποφεγγής (I 29; Λ 36, 128; M 181; sui composti in λιπο- vd. Schwabe, p. 60), è presente per la prima volta in Nonno: nella *P.* cfr. A 169 νύκτα λιπόσκιον; I 40 λιπόσκια φάεα (gli occhi del cieco nato); M 51 νύκτα λιπόσκιον, mentre nelle *D.* cfr. 2.93; 10.186, 328; 18.167. Sulla possibile origine delle formazioni in λιπο-, rintracciabile forse nella lingua corale cfr. De Stefani *ad A* 169, pp. 216-217.

86

- **λαὸς ἐυκροκάλοιο πέρην ἀντώπιδος ἄλμης / ἱστάμενος.** Scheindler adotta la lezione ἀντώπιδος di LV, probabilmente perché nella *P.* πέρην è seguito sempre da due genitivi: cfr. πέρην Τιβερηίδος ἄλμης a Z 1, Φ 2 e 80. Marcellus, p. 321 propose invece di correggere ἀντώπιδος in ἀντώπιος: «Au lieu de ἀντώπιδος, je crois qu' il fait lire ἀντώπιος, qui se rapporte à la multitude, et non à la mer de Tibériade, car cette épithète ne peut convenir à une chose inanimée». Per l'uso di ἀντώπιος + ἴστημι si potrebbero menzionare *D.* 7.193 πατὴρ ὀπιπευτήρος Ἔρωσ ἀντώπιος ἔστη; 22.299 δὴ τότε δὴ μετὰ νῶτα βαλὼν ἀντώπιος ἔστη. Tuttavia, se i raggi del sole che sorge indorano le alture della riva occidentale presso

Tiberiade, la lezione ἀντώπιος di γ (anche se P³ ha aggiunto in margine di P πιδος), potrebbe designare la folla che si trova sulla riva occidentale, ossia di fronte al sole sorgente, ma indicare anche la riva orientale, di fronte alla Τιβερηῆς πέτρῃ. Ovviamente, invece, ἀντώπιδος di L e V confermerebbe la localizzazione della folla sulla riva orientale (di fronte alla roccia di Tiberiade) e probabilmente è questa la lezione da mantenere; ἀντώπις compare solo in 6.76 e dunque difficilmente potrebbe essere un errore del copista. Quando il sole indora la vicina roccia di Tiberiade, la folla miracolata si trova πέρην ἀντώπιδος ἄλμης, ossia proprio sulla riva opposta, quella orientale.

Il composto ἐγκρόκαλος è adoperato sempre per le rive di Tiberiade a Φ 20 Χριστὸς ἐγκροκάλοισι παρ' ἡόσιν ἴστατο πόντου e anche nelle D. indica il letto di ghiaia delle acque marine o di un fiume: cfr. 3.80 Σιδόνιοι πλωτῆρες (si alzano) ἐγκροκάλων ἀπὸ λέκτρων; 10.331 (Dioniso e Ampelo) ἐν ψαμάθοις παίζοντες ἐγκροκάλου ποταμοῖο; 15.95 νωθρὸς ἐγκροκάλω ποταμῆϊδι κείμενος ὄχθη (un Indiano); 16.4 (Dioniso) ἐζομένω παρὰ χεῖλος ἐγκροκάλου ποταμοῖο. Nell'uso di ἐγκροκάλοιο, così come di πέτρην al v. 84 e poi di ἀκτῆς al v. 88, Heinsius nell' *Aristarcus Sacer* (PG 43, 1017-1018) notava una sorta di incongruenza lessicale, perché Nonno parlerebbe di Tiberiade, come se si trattasse di un mare e non di un lago; utilizzerebbe una terminologia più confacente all'ambiente marino: «Quod non assecutus noster, quemadmodum alia quae maris sunt, lacui tribuit ubique, ita hic ἐγκρόκαλον dixit; nam lapillos, arenam, et caetera quae mari propria, poetae κρόκας et κροκάλας dicunt. Hesychius, Κρόκαι, παραθαλάσσιοι ψῆφοι. Idem, Κροκάλοι, ψῆφοι, ἀκταί, ἄμμος. Ergo etiam sic littora vocari vult. Quomodo autem, si θάλασσα, hoc loco, dicitur ἢ λίμνη, hoc est, *lacus*? In quo nihil mari proprium». In effetti, nonostante venga comunemente definito «mare di Tiberiade» (cfr. *Num.* 34.11), si tratta di un piccolo lago, chiamato non a caso da Luca «lago di Genesaret» (cfr. *Lc.* 5.1; 8.22-23.33). E' noto come Porfirio, *C. Christ. fr.* 55B Harnack accusava gli Evangelisti di aver dato il nome di «mare» a questo lago, allo scopo di simulare il miracolo del camminare sopra alle acque. Cfr. Jul., *C. Christ. fr.* 50 (p. 201.14 Neumann); *Or.* 7.219D.

87

- **ιστάμενος**. Il verbo ἴστημι, intransitivo al perfetto e piuccheperfetto, implica spesso un'idea di *immobilità*: cfr. *Jo.* 3.29; 12.29 e anche qui. Nonno nei tre casi ha mantenuto l'accezione del vb. giovanneo: cfr. Γ 144-145 ἀγγιφανῆς δὲ / κείνου φθεγγομένοιο καὶ ιστάμενος καὶ ἀκούων; M 114 καὶ πολλὸς ἔνθα καὶ ἔνθα παριστάμενος καὶ ἀκούων e nel nostro canto ha conservato l'attenzione sul luogo in cui la folla è rimasta. Il vb. indica anche la posizione del restare in piedi: *Jo.* 7.37; 8.44; 18.5, 18 e 25; 20.14. Nel greco della *koiné* questo significato si va affievolendo e acquista il semplice significato di «rimanere», lasciato invariato anche dal poeta: cfr. *Jo.* 1.26-27 μέσον ὑμῶν στήκει ~ A 97 σήμερον ἡμείων μέσος ἴσταται e 1.35 πάλιν εἰστήκει ὁ Ἰωάννης ~ A 129 θεῖος ἀνὴρ ἔστηκε; 11.56 ἔλεγον μετ' ἀλλήλων ἐν τῷ ἱερῷ ἐστηκότες ~ Λ 229-230 ἐσταότες δὲ / ἀλλήλοις ὀάριζον; 18.16 ὁ δὲ Πέτρος εἰστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω ~ Σ 74 καὶ βραδὺς αὐτόθι Πέτρος ἐλείπετο νόσφι θυράων; 19.25 εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ~ T 134 ἐγγύθι δὲ σταυροῖο συνήλυδες ἦσαν ἐταῖροι.

- **σκοπίαζεν**. La presenza dell'imperfetto nella P. sembra militare a favore della forma εἶδεν, attestata in buona parte dei mss. evangelici (S D P²⁸ X^b lat. pl.; cfr. inoltre anche la variante ἰδὼν M^r U Γ^r K^r al.) e anche in Cirillo 473B. In verità, la lezione accolta da quasi tutti gli editori del vangelo è εἶδον. Come interpretare questa forma verbale? Si può tradurla come un aoristo: «L'indomani la folla... vide... che Gesù non era salito nella barca con i suoi discepoli, ma che i suoi discepoli erano partiti da soli». Si può, d'altra parte, attribuire a questo aoristo un valore di piuccheperfetto e tradurre: «L'indomani la folla... aveva visto... che Gesù non era salito nella barca ecc.» e il vb. εἶδεν, al versetto 24, manterrebbe il suo valore di aoristo.

Lagrange, p. 170 e Schnackenburg, II, pp. 67-68, ritengono che bisogna leggere, come se fosse compreso in una parentesi, il testo da εἶδον del v. 22 fino alla fine del v. 23 e che il brano originario continuasse con l'εἶδεν del v. 24 e non dicesse altro che «la folla... vide che Gesù non c'era e neppure i suoi discepoli e vennero a Cafarnao e cercarono Gesù». Dunque, in Giovanni la folla ricorda di aver visto il giorno prima che vi era una sola barca -quella che avevano preso i discepoli- e che Gesù non aveva navigato con loro, ma era salito sul monte; allora partono alla ricerca del Signore. Tuttavia, il vb. εἶδον può anche celare un'informazione indiretta ed essere tradotto come «rendersi conto». In questo caso, l'aoristo conserverebbe il suo valore temporale: «L'indomani la folla... si rese conto... che Gesù non era salito nella barca...». E' la soluzione adottata da Lagrange, pp. 170-171 e coincidente con la lettura nonniana. In Nonno la difficoltà di questa lettura insita nel versetto giovanneo, sembra infatti dileguarsi grazie al particolare della presenza di una barca che non ha solcato il mare: non è quella dei discepoli, vista il giorno prima. La folla, il giorno dopo la moltiplicazione, notò che presso la riva vi era rimasta una sola barca ἀνέκπλοος (cfr. commento v. 90) e, mossa dalla presenza di un miracolo, si mise in mare. Nell'ottica del poeta, come è confermato anche dallo «Stundenbild» dei vv. 84-85, si tratta effettivamente del giorno dopo il miracolo, non del giorno prima, e l'osservare della folla racchiude proprio un «rendersi conto, un notare». Per un quadro sul valore di εἶδον del v. 22 in *Jo.* cfr. Roberge, pp. 277-278.

- **ὅτι ζαθέη παρὰ λίμνη.** Per la struttura e la sede metrica, sempre nella parte finale del verso, cfr. E 58 ὅτι ζαθέω παρὰ νηῶ; M 53 ὅτι ζαθέης ἀπὸ κόμης, 116 ὅτι ζαθέων ἀπὸ κόλπων; N 143 ὅτι ζαθέω τινὶ θυμῶ; P 48 ὅτι ζαθέου γενετήρος; Y 63 ὅτι ζαθέω παρὰ τύμβῳ. Come si evince dai passi menzionati, l'aggettivo è un epiteto assai frequente nella *P.*, applicato a luoghi, oggetti e persone. Riferito al Tempio in E 58, qualifica spesso la corporeità del Figlio al fine di sottolinearne la Sua portata divina: a Σ 161 connota φρένες, a T 195 e a Φ 88 la bocca, a Σ 106 la guancia, a Λ 114 i piedi, in A 41 la sua μορφή divina e al v. 51 il πλήρωμα, a E 103 l'onore del Figlio e a Y 63 il suo sepolcro. In altri passi denota il Padre (Π 48, Δ 56), la sua parola (P 13, 56), i κόλποι della dimora celeste (M 116), la Sacra Scrittura (A 82; T 186). Non poteva non definire i luoghi che hanno fatto da scenario a Dio e a Cristo: la casa divina (B 90 su cui Livrea¹, p. 274), la Sinagoga (I 117), Gerusalemme (H 95), Betania (Λ 107; M 53) e gli strumenti stessi di Cristo: la voce di Giovanni (A 135), la testimonianza di colui che è venuto dall'alto (T 184; Γ 157), dei discepoli (N 143). Sul suo utilizzo in M 123 per il cosmo e a T 209 per il prezzo degli aromi vd. Preller, pp. 154-155, mentre su Σ 59 adottato per la coorte sacerdotale (vd. Livrea *ad locum*, p. 138). L'epiteto onorifico applicato al lago di Tiberiade è dovuto alla sua considerazione come centro del duplice miracolo della moltiplicazione e del cammino sull'acqua. Non a caso, l'evangelista Marco concentra l'attività di Gesù su questo specchio d'acqua, che diventa il punto di riferimento di tutta l'attività galilaica.

88

- **ἰκμαλέης οὐκ ἦσαν ἱμασσομένης πέλας ἀκτῆς.** In maniera assai simile viene descritta la riva su cui Cristo risorto appare ai discepoli a Φ 53-54 ἀφρὸν ἀνηκόντιζον ἐς ἦθνα θυιάδες ἀῖραι / γείτονος αἰγιαλοῦ περιρρανθέντος ἐέρση. Cfr. inoltre Π HC 1106 nella scena di Gesù che cammina sulle acque: ὅθι κύματ' ἐπ' ἠτόνας κλύζεσκον, mentre per la classica immagine della riva battuta dai venti si veda e.g. *Hhom. Ap. 27-28* ἐκάτερθε δὲ κῶμα κελαινὸν / ἐξῆι χέρσον δὲ λιγυπνοίοις ἀνέμοισιν, oppure *D. 3.80-81* che ricorda questa della *P.*: Σιδόνιοι πλωτῆρες ἐυκροκάλων ἀπὸ λέκτρων / ἀκταίης μεθέηκαν ἀλίκτηπα νῶτα χαμεύνης. Oltre che per descrivere lo stato tormentoso in cui gettano il dolore e la preoccupazione, il vb. ἱμάσσω (sul cui uso metaforico cfr. commento v. 5) è adoperato da

Nonno nelle *D.* per il vento che sferza il mare: cfr. 3.22-23 καὶ ἡρέμα πόντον ἰμάσσω, / ἄσθμασιν ἤφοις ἐπεβόμβει κοῦφος ἀήτης; 13.114 (con μαστίζω), a cui si affianca quella dell'aria. Nei canti della Tifonia questa immagine ricorre molto spesso per i turbini di vento con cui Tifeo colpisce la terra. Nella *P.* a B 78 il termine ἰμάσθη è utilizzato nel senso proprio «de vero flagello» (Preller, p. 155), mentre altrove connota in senso metaforico la malattia (Δ 214; Ζ 5; Α 9) oppure i dolori del parto (Π 73), l'animo commosso (Α 111), la sferza del demonio (Θ 145 e 147; Ρ 35). Su ἰμάσσω cfr. Gigli⁶, pp. 82, 183 e Hopkinson-Vian a *D.* 24.272 ἰμασσομένης τὲ γενέθλης detto dell'umanità punita dalla privazione di Afrodite. - **ἰκμαλέης**. Termine assai ricorrente nella prosa, soprattutto di ambito medico (cfr. LSJ, s.v.), glossato così da Hesych., ι 476 Latte ἰκμαλέον· χλωρόν, ὑγρόν. στερεόν. Nonno ne fa un vero *Lieblingswort* (per le attestazioni nelle *D.* vd. Peek, s.v. e Fajen, III, p. 1115), utilizzato nella *P.* a I 28 πηλόν; Ν 22 ποδός e a Φ 65 ἀγέλης. Ricorre inoltre in Greg. Naz., *Carm.* 1.2.29.27 (PG 37, 886.4); 2.1.1.578 (1013.6); Opp., *Hal.* 1.135; 3.414 e 595; 4.447.

89

- **στοιχάδες ἀλλήλησιν ὁμόζυγες ὀλκάδες ἄλλαι**. Per il nesso incipitario στοιχάδες ἀλλήλησιν cfr *D.* 28.32.

- **ὁμόζυγες**. Cfr. *D.* 39.134 νησὶν ὁμοζυγέσσιν. A questo termine di origine platonica (*Phdr.* 256A ὁ δὲ ὁμόζυξ αἶψά μετὰ τοῦ ἡνιόχου πρὸς ταῦτα μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου ἀντιτείνει per i cavalli dell'anima) inerisce in questo caso un'accezione locativa, «collocate tutte in fila», come a B 25 per i convitati delle nozze di Cana (su cui Livrea¹, pp. 191-192). Rientra tra i tributi nonniani a Gregorio di Nazianzo, *De vit. sua* 57 (su cui vd. Jungck, p. 154), cfr. inoltre *A.P.* 8.38.3; 8.148.4; 8.161.3; Manetho 4.602. Cfr. anche *infra*, v. 167. L'assenza di altre barche serve ad introdurre il contrasto, creato al verso successivo, con l'osservazione di una sola barca ἀνέκπλοος, al fine di mostrare che Gesù non si era servito di nessun mezzo per raggiungere Cafarnaò, ma aveva camminato sulle acque.

90

- **νηὸς μία μόνον ἀνέκπλοος**. Nel dettato evangelico la folla si rende conto che presso la riva era rimasta una sola barca, quella dei discepoli. Anche le linee esegetiche specificano che era rimasta soltanto la loro barca (cfr. Cyr. Al. 473A μόνον γὰρ ἦν ἐκεῖσε τὸ τῶν ἀποστόλων, ὃ δὴ καὶ λαβόντες προώχοντο; Jo. Chrys. 246, 256 εἰ γὰρ ἦν, φησὶν, εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ; la recensione «occidentale» e altri codici secondari spiegano che l'unica barca era quella «nella quale erano saliti i discepoli»). Nonno invece non aderisce a questa spiegazione, così che l'accostamento di ben tre aggettivi al sostantivo νηὸς ha lo scopo di dissipare ogni dubbio sul fatto che Cristo abbia potuto attraversare il mare con una nave. Al posto della lezione ἀνέμπλοος di tutta la tradizione si deve accettare la correzione dello Scaligero, ritenuta *fortasse recte* da Livrea*, e il senso sarebbe che la folla nota la presenza di una sola nave, che *non aveva solcato il mare*. Il vb. ἐκπλέω e anche ἔκπλους indicano il «salpare», il «prendere il largo»: cfr. Soph., *Ph.* 577; Hdt. 6.5.3; Aesch., *Pers.* 385; Thuc. 1.65.1. Anche dal punto di vista paleografico l'errore di ἀνέμπλοος al posto di un originale ἀνέκπλοος è plausibilissimo. Nonno potrebbe aver inteso che nel luogo del miracolo della moltiplicazione all'inizio c'erano due barche, quella dei discepoli su cui era avvenuta la traversata iniziale (v. 2), e quella di Gesù che invece non l'aveva usata *miraculi causa*. La presenza di quest'ultima deve testimoniare la grandezza del miracolo; personaggi e oggetti diventano nella *P.* validi μάρτυρες dei θαύματα di Cristo. Cirillo, infatti, commentando il passo, nota che i miracoli per coloro che li sanno scrutare risultano palesi e non restano nascosti: οὐδὲν οὖν ἄρα λανθάνει τῶν ἀγαθῶν, κἂν λεληθότως ὑπὸ τοῦ τελῆται τυχόν, καὶ ἀληθὲς ἐντεῦθεν ὀψόμεθα τό, «οὐδὲν κρυπτόν, ὃ οὐ φανερωθήσεται,

οὐδὲ ἀπόκρυφον, ὃ οὐ μὴ γνωσθῆ, καὶ εἰς φανερόν ἔλθῃ » (473A-B). Sul movimento che pervade la scena cfr. *Introduzione*, cap. I.6. La locuzione εἷς, μία, ἓν + μόνον è frequente in Nonno: A 206 (congettura di Tiedke¹, p. 43; vd. commento di De Stefani, p. 234); H 79; I 132; Λ 194; Θ 115; D. 4.56, 394; ἀνέκπλοος è *primum dictum* nonniano, impiegato soltanto in questo passo della P.

- **ὅτι καὶ αὐτός**. Per la clausola, assai frequente, cfr. P. K 137; Ξ 43, nonché D. 3.364; 6.357, 364; 10.375; 11.22; 18.273; 31.137; 34. 325; 39.181; 48.636. Per la clausola ἀλλὰ καὶ αὐτός cfr. Golega, p. 45.

91

- **ποντοπόροιο μῆς ἐπὶ νηὸς**. Cfr. Π HC 1117 ποντοπόρος νηὸς. Il composto si inserisce su quella linea d'uso, già commentata in precedenza: v. 64 νῆα δ' ἐπαΐξαντες ἀλίδρομον, ἄρμα θαλάσσης. L'utilizzo di questo epiteto per la nave risale già ad Omero: *Il.* 1.439; 2.771; 3.46, 240, 283, 444; 7.72 e 229; 11.277; 13.381, 628; *Od.* 12.69; 13.95, 161; 14.295, 339; 15.284, ripreso anche in seguito: e.g. *Hhom. Ap.* 439; Hes., *Op.* 628; *fr.* 205.7 M-W; Soph., *A.* 250; Greg. Naz., *Carm.* 2.1.1.54 (PG 37, 1231.11); A. *Orph.* 53, 1100.

92

- **ἀγχιθέοις ἐτάροισι**. Cfr. commento v. 22.

- **ἀλλ' ὅτι μόνον**. Cfr. M 23 e Φ 133 ἀλλ' ὅτι μόνον. Nell'apparato di Scheindler, p. 67 si legge che tutti i mss., ad eccezione di P, riportano μόνον. Ad ogni modo anche il ms. Vaticano Palatino gr. 90 aderisce alla lezione della παράδοσις, seppure leggibile con qualche difficoltà; dunque μόνον è presente e restituito da tutta la tradizione.

93

- **γαίαν ἐς ἀντικέλευθον**. Cfr. v. 65, nonché D. 8.191 τοῖχον ἐς ἀντικέλευθον. Sugli spostamenti tra il luogo dei pani e Cafarnao, cfr. *Introduzione*, cap. I.1.

94

- **ἄλλας νῆας ἐλόντες**. E' noto come il vangelo in questo punto della narrazione sia molto complesso. La ricostruzione sarebbe la seguente: mentre Gesù si ritira sul monte, i discepoli prendono una barca e si dirigono a Cafarnao. Durante il viaggio, scoppia una tempesta e improvvisamente lo vedono avanzare verso di loro. Il giorno seguente la folla della moltiplicazione dei pani, che era rimasta ancora nel luogo del miracolo, ricorda che il giorno prima mancava una sola barca, quella dei discepoli. Giungono da Tiberiade altre navi sulle quali i miracolati si imbarcano dopo aver constatato l'assenza di Gesù e si dirigono a Cafarnao. L'arrivo di queste barche da Tiberiade (*Jo.* 6.23 ἄλλα ἦλθεν πλοίαρια ἐκ Τιβεριάδος *ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον, εὐχαριστήσαντος τοῦ Κυρίου), è apparso come una sorta di *deus ex machina*, volto a fornire un mezzo di trasporto per questa folla rimasta lì, dove era giunta inizialmente a piedi, a tal punto che alcuni esegeti (Westcott-Hort) propongono di accentare ἄλλα in ἀλλά, ma sicuramente l'intervento non è appropriato, visto che prima si parla di una sola barca con cui salpano i discepoli. La maggior parte degli studiosi ritiene *seriori* i versetti 22-23 (per un quadro ben strutturato della problematica testuale di questi versetti cfr. Roberge). Sicuramente il modello di Nonno non presentava alcun tipo di omissione, perché, seppure a suo modo, parafrasa tutto il testo. Contro le argomentazioni di Heinsius che vedeva nella descrizione nonniana delle inesattezze geografiche, Marcellus, pur ritenendo che la moltiplicazione fosse avvenuta sulla riva

occidentale nelle vicinanze del Tabor, non scorgeva alcuna difficoltà nei versi nonniani e conservava la lezione trådita: «Le Christ part de Capharnaüm, sur le lac de Tibériade; il se dirige vers la contrée des collines qui s'appuient au Thabor, et s'arrête sur le penchant de la montagne, où il opère le miracle de la multiplication des pains. Puis il gagne seul la cime déserte. Les disciples alors courent au rivage, et s'embarquent pour regagner Capharnaüm. Quant à la multitude, descendue au bord du lac où elle a passé la nuit, elle y prend des barques, retourne à l'endroit où elle a vu le Christ la veille : ne l'y trouvant plus, elle revient la dernière à Capharnaüm. Le Christ, après avoir traversé le lac en marchant sur les eaux, y était déjà de retour » (p. 321). La παράδοσις è apparsa degna di sospetto, perché se manteniamo nella *P.* la lezione trådita da tutti i mss., ἄλλας νῆας ἐλόντες, sembra verificarsi una profonda incongruenza a livello narrativo; non si capirebbe che le nuove barche accorse sono di *altri*, provenienti da Tiberiade e venuti sul luogo della moltiplicazione, probabilmente in seguito alla fama del miracolo.

Spinto dalla difficoltà di conciliare il testo della *P.* con quello evangelico, Koechly propose a margine del suo esemplare ἄλλαι νῆες, inaccettabile col seguente ἐλόντες. Brillante appare la proposta dello Scaligero ἄλλοι che esime dal presupporre per Nonno un testo evangelico diverso. Tuttavia, se accettiamo la presenza di questi *altri*, siamo costretti ad ammettere che essi insieme alla folla miracolata incominciano a cercare Gesù sul luogo del miracolo e che non trovandolo decidano di partire alla volta di Cafarnao (vv. 99ss.); in realtà dal vangelo risulta evidente che soltanto i rifocillati al mattino intraprendono la ricerca di Gesù. Golega², pp. 17-18 ritiene inoltre che ἄλλοι possa confondersi con μαθηταί del verso precedente e propone a sua volta, in un discorso molto conciso data la difficoltà del brano, ὅσαι Τιβεριάδος ἀκτῆ che, personalmente, non mi sembra risolvere il problema e appare piuttosto come un intervento molto pesante sul testo. De Stefani¹, p. 295, allorché ripercorre le congetture inedite di Koechly, pensa che si potrebbe trovare una soluzione a questo difficilissimo passo, leggendo al v. successivo πολλοί al posto di πόντων, dove la *corruptio epica* al primo breve del primo *metron* è in norma con l'uso nonniano, come ricorda lo studioso nel menzionare *D.* 3.70ss. ἐπεσσεύοντο δὲ πυκναὶ... / ... ἄρτοι. In realtà, anche questa soluzione non è soddisfacente e incorre nello stesso problema narrativo della proposta di Scaligero, ossia si è costretti ad ammettere che questi altri e la folla cercano Gesù. Nonostante il passo permanga molto incerto, si preferisce conservare il testo trådito, come faceva già Scheindler e accogliere la ricostruzione del passo fornita da Livrea*. Secondo lo studioso, per rendere l'evangelico ἄλλα πλοιάρια sembra imprescindibile mantenere la παράδοσις ἄλλας νῆας in questo punto. Le navi sono *altre* rispetto all'unica, tornata a Cafarnao senza Gesù, e all'unica che non ha solcato il mare perché Gesù non ne ha bisogno (v. 90 μία, 91 μίης). Nonno dunque lascia intendere che il λαός miracolato, dopo aver raggiunto Tiberiade a piedi, non specificato perché si desume dal λαὸν ὁδίτην del v. 12, si rifornisce di navi per tornare alla ricerca di Gesù nel luogo della moltiplicazione; non avendolo trovato e intuendo il miracolo, per aver già constatato che la nave a disposizione di Cristo non aveva solcato il mare, si dirige a Cafarnao. Il motivo dell'inserzione dei versetti 22-23 da parte del redattore evangelico, presenti in *No**, è lo stesso che induce il Panopolitano a precisazioni geografiche quali lo «Stundenbild» dei vv. 84-85, ad ἀντώπιδος al v. 86 oppure alla presenza di ἀνέκπλοος al v. 90: la folla miracolata deve essere testimone anche del secondo miracolo, quello della traversata sulle acque. Non può dunque non essere indotta a trovare Cristo. Avendo assistito a ben due miracoli, essa non dovrebbe aver motivo di non credere alla divinità di Cristo. Questo punto traspare bene dall'esegesi di Jo. Chrys. 246 καὶ τίνος ἔνεκεν ἀκριβολογεῖται ὁ Ἰωάννης; διατί γὰρ οὐκ εἶπεν, ὅτι οἱ δὲ ὄχλοι τῇ ἐξῆς περάσαντες ἀπήλθον; ἕτερόν τι ἡμᾶς βούλεται διδάξαι. Ποῖον τοῦτο; Ὅτι καὶ τοῖς ὄχλοις, εἰ καὶ μὴ οὕτω φανερώς, ἔδωκε γοῶν ὁμῶς λανθανόντως ὑπονοῆσαι τὸ γεγενημένον. Certamente, nella *P.* bisogna ammettere uno spostamento della folla miracolata di cui non si fa menzione nel vangelo, difficoltà messa in luce anche da Golega², p. 17: «Hätte No einen

wie Text Sin. *ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς οὔσης vor sich gehabt, hätte er also die Scharen auf der Suche nach Jesus zum nahen Tiberias wandern und dort die Fahrzeuge nehmen lassen, auf denen sie wieder zum τόπος des Wunders fuhren, so hätte er das doch irgendwie ausdrücken müssen; von einer auch nur kurzen Fahrt des Volkes von Tiberias aus zum τόπος findet sich im Ev. keine Spur». Ciò comunque non stupisce vista la difficoltà del passo; la stessa versione siriana sinaitica, che ha subito l'influsso del *Diatessaron* di Taziano, è molto tormentata e sembra fondere insieme due versioni diverse: «et altera die turba quae erat et vidit quod una erat in qua transierant discipuli eius et ipse Dominus non erat cum eis; et navis alia prope eos non erat nisi illa in qua discipuli eius ascenderant; et navis venit ex Tiberiade ubi manducaverant panem, et venerunt Capharnaüm transmare et quaerebant eum» (cfr. Boismard, *Problèmes de critique textuelle* cit., pp. 365-366). Del resto, nel trattare questa pericope Nonno si distacca in parecchi casi dalla *Vorlage* (v. 84 il giorno dopo è considerato effettivamente tale a quello dopo il miracolo, v. 90 presenza di una barca ἀνέκπλοος da identificare con quella di Cristo e non con quella dei discepoli). Fra l'altro, se ci si interroga sul probabile soggetto del participio ἐλόντες, anche questa indagine riconduce necessariamente alla folla miracolata. Il soggetto potrebbe essere: **1.** il precedente μαθηταί, in verità escluso dal senso; **2.** una nuova folla (gli ἄλλοι di Scaligero), della quale, fra le altre cose, non si precisa in che modo avrebbe appreso del miracolo, poiché i miracolati erano rimasti ancora lì (87 ἱστάμενος) e i discepoli a Cafarnao (83 τηλεπόροις λιμένεσσιν). **3.** la stessa folla dei miracolati «descendue au bord du lac où elle a passé la nuit» (Marcellus) a piedi, come ivi era giunta, visto che era stata presentata all'inizio ἐπήλυδα λαὸν ὁδίτην (v. 12), la quale, non trovando Cristo dove l'aveva lasciato, fa rotta a Cafarnao. Quest'ultima possibilità è confermata dai vv. 105-118 che presuppongono un colloquio fra Gesù e la folla rifocillata.

- **ὄπη Τιβεριίδες ἀκταί.** Tiberiade, con Cafarnao, era il porto più importante della riva occidentale e la navigazione era assai attiva. Piuttosto che la nozione di moto da luogo ἐκ Τιβεριάδος, il testo nonniano sembra aver voluto rendere una determinazione locale ἐν Τιβεριάδι (così proponeva Janssen, p. 21 ἄλλα πλοιάρια λαβόντες ἐν Τιβεριάδι). Nonno utilizza molto spesso ὄπη per introdurre una perifrasi, come in E 1 per la salita di Gesù al tempio di Gerusalemme: Ἰησοῦς δ'ἀνέβαινεν ὄπη δόμος αἰθέρι γείτων oppure nella celeberrima descrizione di Berito a *D.* 41.14ss. Per lo sviluppo di questa struttura, la cui origine sembra da rinvenire in passi come *Od.* 3.293-295, vd. Agosti *ad E* 1, pp. 269-271.

95

- **πόντον ἐπεσσεύοντο.** Vb. già omerico cfr. *Il.* 2.86 e 208 (ἐπεσσεύοντο νεῶν ἅπο); 15.593 (νηυσὶν ἐπεσσεύοντο); 18.575; *Od.* 13.19 (νῆάδ' ἐπεσσεύοντο), è impiegato tanto nella *P.* quanto nelle *D.* sempre per indicare il muoversi con slancio o l'affollarsi di un gran numero di soggetti animati: 3.70 ἐπεσσεύοντο δὲ πυκναί; 24.117 ἐπεσσεύοντο δὲ πορθμῶ (parte dell'esercito dionisiaco); Δ 143 συμφορτὴν ταχύγουννον ἐπεσσεύοντο πορείην (i Samaritani); H 111 καὶ τινες οἰστρηθέντες ἐπεσσεύοντο πιέζειν (i Giudei); I 68 ἐπεσσεύοντο δὲ λαοί (= *Il.* 2.86).

- **ἤλυθον ἐγγύθι χώρου.** Le migliori testimonianze del vangelo sembrano implicare che le barche fossero venute da Tiberiade *fino* al luogo della moltiplicazione: ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον. Al pari del versetto 1, anche qui altri testimoni della tradizione manoscritta evangelica modificano la lezione generalmente accolta, specificando invece che la località *era vicina* al sito del miracolo, dove la folla aveva mangiato il pane, e mettono o il participio οὔσης al posto di τοῦ τόπου (ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς οὔσης ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον S r) oppure davanti a questa parola (b Ta^v); allora il significato sarebbe che «altre barche vennero da Tiberiade, *che era vicina* al luogo, dove avevano mangiato il pane». Il miracolo avrebbe avuto luogo nelle vicinanze di Tiberiade. Di fatto Nonno,

specificando che da Tiberiade le navi solcano il mare e giungono in prossimità del luogo (ἐγγύθι χώρου) dove era avvenuto il miracolo (ὄπη v. 96) sembra proprio aver letto in *No** la lezione accolta dagli editori del vangelo. È necessario compiere un lungo tragitto da Tiberiade fino al luogo del miracolo. Per la rarità di ἐγγύθι avverbale in Nonno D. Accorinti, *Ancora su Nonno e la Crocifissione*, in «SIFC» 14, 1996, pp. 249-251, in part. p. 250 e nt. 4 registra soltanto 34.98; 47.279; B 70; Π 119; Φ 72, mentre un uso prepositivo è assai frequente in *D.* (35x col gen., 1x col dat.) e *P.* (8x col gen.). Per un significato simile di ἐγγύθι + genitivo cfr. Λ 133 Ἰησοῦς πεφόρητο καὶ ἦεν ἐγγύθι τύμβου; Y 2ss. Μαγδαλινη Μαρίη φιλοδάκρυος ἐγγύθι τύμβου / πρώτον ἶχνος ἔκαμπεν; *D.* 10.90ss. εἰς τίνα φεύγεις; / Ποῖον ὄρος δέχεται σε πεφυγμένον ἐγγύθι πόντου; 45.263ss. λαβὼν δέ μιν ἀντὶ Λυαίου / ἤγαγεν ἰππέιης πεπεδημένον ἐγγύθι φάτνης; 48.830 ἤλυθεν ἀυχέσσοα τὸ δεύτερον ἐγγύθι νύμφης.

96

- **λαὸς ὄπη νήριθμος.** L'aggettivo νήριθμος è introdotto con lo scopo di sottolineare la numerosità della folla rifocillata, *topos* negli scritti sulla moltiplicazione e che percorre tutta la prima parte del canto: v. 11 ἄσπετον /... λαὸν; v. 15 ἀνδράσι τοσσατίοισιν; v. 19 λαὸν ἴσον ψαμάθοισι; v. 28 σύζυγι λαῶ; v. 32 σύμπλοκος ἐσμὸς ἔην ὁμοδόρπιος (cfr. inoltre *supra*, v. 11 e v. 19). È attestato in Theocr., *Id.* 25.57 κτῆσιν ἐποψόμενος, ἢ οἱ νήριθμος ἐπ' ἀγρῶν; in Lycophr. 415 νήριθμος ἐσμὸς (cfr. *D.* 26.306) e Greg. Naz., *Carm.* 1.1.3.72-73 (PG. 37, 414.1-2) οὔτε μονὰς νήριθμος, ἐπεὶ τρισὶν ἴστατ' ἐν ἐσθλοῖς / οὔτε Τριάς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσιν ἔστ' ἀκέαστος; *Carm.* 2.1.1.71-73 (PG 37, 975.8-10) ἄλλων δ' αὐδ χρυσὸς τε καὶ ἄργυρος, οἱ φιλέοντες / νηρίθμοις κτεάτεσσιν ἐφεζόμενοι μελεδαίνεν / βαιὴν τέρψιν ἔχουσι, πολὺν πόνον. Del resto, già la forma ἀνήριθμος è impiegata molto spesso per qualificare una folla innumerevole: Dion. Chrys. 32.87 πλῆθος ἀνήριθμον ἀνθρώπων (ed. by J. W. Cohoon and H. Lamar Crosby, in V volumes, LCL, III, p. 254); *Or. Sib.*, fr. 3.7 Geffcken: ἀνήριθμον πολὺν πλῆθος (= Thpl. Ant., *Aut.* 2.36); *Chr. Pat.* 1683 ἀνηρίθμῳ στρατῶ. Come accennato in precedenza, alla numerosità della folla deve corrispondere un'abbondanza di cibo e Nonno non ha mancato nuovamente di restituire l'accostamento, visto che al v. 113 l'attributo è applicato al banchetto εἰλαπίνην νήριθμον, per testimoniare la grandezza del miracolo. Oltre a questi due versi del canto Z, nella *P.* l'agg. figura a T 56 λαοὶ δ' ἀντιάχησαν ἀσιγήτου κλόνον ἤχοῦς / νηρίθμοις στομάτεσσιν. Nelle *D.* (vd. Peek, s.v.) è sempre applicato per indicare l'immensità numerica di oggetti o persone.

- **ἐπ' εὐχόρτοιο τραπέζης.** Richiama il precedente ἐπ' εὐπετάλοιο τραπέζης (cfr. commento v. 35) e analogamente preannuncia l'atmosfera messianica e sacramentale che anima i versi successivi. È significativo che il composto ricorra in autori alessandrini: cfr. Philo, *Vit. Mos.* 1.228 (cit. al v. 10) e 1.308 per sottolineare la ricchezza vegetativa dei luoghi; Didimo il Cieco, *Cm. in Zac.* 3.255 (SC 84, tome II, pp. 742-744) proprio per spiegare il *Ps.* 22.2 e la promessa di una nuova era messianica: «Κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδέν με οὐ μὴ ὑστερήσει· εἰς τόπον χλόης, ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν». Εὐρίσκεται δὲ αὕτη ἡ εὐχορτος νομῆ τῶ εἰσερχομένῳ καὶ ἐξερχομένῳ τὴν θύραν οὐκ ἄλλην οὖσαν τοῦ φάσκοντος Σωτήρος· «Ἐγὼ εἶμι ἡ θύρα». La prima attestazione del composto è in un frammento di Hes., fr. 372.8 M-W, p. 181 (citato da Ateneo, *Deipn.* 3.84, 116A-D) καὶ σκόμβρων κυβίων τε καὶ εὐχόρτου λικιβάττεω. Cfr. Hesych., ε 7291 Latte: εὐχίλων· εὔτροφον· εὐχορτον.

97

- **θέσκελον ἦσθιεν ἄρτον.** *Jo.* 6.23 colpisce per l'utilizzo di ἄρτον φαγεῖν al singolare (vd. invece *Jo.* 6.11.13.26) e indirizza verso una lettura eucaristica. Nonno ha conservato il

singolare, il pane, che attraverso l'aggettivo *θέσκελος* evidenzia l'interpretazione eucaristica insita nella pericope. Per *θέσκελον ἄρτον* cfr. N 114-115 *καὶ μετὰ θέσκελον ἄρτον ὑποσπείρων πόθον ὄλβου/ πομπὸν ἀλιτροσύνης ὄλος ἀνέρα δύσατο δαίμων* (su cui vd. Greco, p. 147). La moltiplicazione dei pani diventa per Nonno anche lo spartiacque dell'attività di Cristo, che da questo momento in poi si trasforma chiaramente in una strada verso la croce. Dona il suo Corpo come pane per la vita del mondo. Sull'interpretazione in Nonno di pane-crocifissione-corpo di Cristo cfr. commento v. 47 e *Introduzione*, cap. I.3.5. Come già notava Bintz, p. 21, l'aggettivo il cui significato originario è quello di «prodigioso, meraviglioso» (*Od.* 11.374 *σὺ δέ μοι λέγε θέσκελα ἔργα*), se in Omero è riferito solo a cose e compare per lo più nella forma *θέσκελα ἔργα* (*Il.* 3.130; *Od.* 11.610), «Nonnus autem ad deos transfert, quasi quis nostratium dicat “göttergleicher Gott”»: cfr. *D.* 13.1; 25.377; 11.120; 12.362; 25.279; 37.144; 45.307, 503, 531; 41.306 e 11 luoghi nella *P.* Vd. inoltre Colluth. 126 *θέσκελος Ἑρμῆς* (Livrea *ad locum*, pp. 131-132); De Stefani *ad A* 76, p. 160; Agosti *ad E* 106, p. 473.

- *ὄν ἐκλάσεν*. L'evidente interpretazione eucaristica, presente in *Jo.* 6.23 a tal punto che il passo è stato considerato un'aggiunta redazionale da parte di coloro che negano una siffatta portata della moltiplicazione dei pani, è maggiormente esplicitata dal poeta grazie di nuovo all'inserimento dello spezzare il pane (cfr. commento v. 38).

- *ἀμβροσίη χεῖρ*. Cfr. Prudent., *Cath.* 3.21-25 *hic mihi nulla rosae spolia, / nullus aromate fragrat odor, / sed liquor influit ambrosius / nectareamque fidem redolet, / fusus ab usque Patris gremio*. L'ambrosia è il simbolo per eccellenza della divinità; solo la mano divina, strumento di ogni azione miracolosa e provvidenziale, offre il vero nutrimento e la vita eterna: cfr. *E* 93 *ζωὴν ἀμβροσίην* (cfr. Agosti, pp. 457-458). Sulla base, prima dell'uso omerico e poi di quello giudaico-cristiano, che applicano l'agg. a ciò che entra in relazione col divino (cfr. Lampe, *s.v.* e *DGE*, *s.v.*), anche Nonno lo adotta nella *P.* in riferimento a Gesù: *Δ* 13 (*ποδός*); *I* 173 (*ποσίν*); *Λ* 6 (*ταρσῶν*), 79 (*φωνῆς*), 113 (*ποσίν*); *Υ* 96 (*στομάτων* su cui vd. Accorinti, p. 202). In *A* 59 si riferisce alla voce del Battista (cfr. De Stefani, p. 150). Nella poesia cristiana successiva diviene aggettivo di *ὁ θεός*: Doroth., *Vis.* (PBodmer 29) 11, 124; Syn., *Hymn.* 4.3; 6.2; 7.4 (vd. Seng, p. 63). Sulla mano divina cfr. *supra*, v. 38.

98

- *Χριστοῦ... χάριν... δίδοντας*. Il vangelo recita «dopo che il Signore aveva reso grazie». La denominazione *ὁ κύριος* che, tranne sulla bocca di un personaggio, è insolita in Giovanni (cfr. 11.2; 20.20; 21.12) suggerirebbe che la pericope sia frutto di una formulazione redazionale, visto fra l'altro la sua assenza in un notevole gruppo di testi antichi (D 086 a e sy^{cs} arm georg¹ Tat^{pt}). Secondo Schnackenburg, II, p. 68, potrebbe essere una glossa penetrata nel testo, soprattutto in quello egiziano, poiché è presente in P⁷⁵. *No** chiaramente lo comprende. Per esaltare il ruolo sacro e divino del Signore nell'azione del rendere grazie, il poeta ha restituito *ὁ κύριος* con *Χριστός*, posto in *incipit* come aveva fatto in precedenza, dando così vita a un forte parallelismo interno che testimonia la voluta interpretazione eucaristica del pasto della moltiplicazione: vv. 37-38 *Χριστὸς ἀειζώντι χάριν γενετήρι τιταίνων / ἐκλάσε συμπλεκέος παλάμης γαμψώνυχι παλμῶ* (con commento) ~ vv. 97-98. Cfr. *Introduzione*, cap. I.1.2. E' stato possibile mangiare per opera dell'azione di grazie pronunciata da Cristo. Sull'*εὐχαριστεῖν* a Dio per il cibo cfr. Iren., *Haer.* 1.13.2; Hipp., *Haer.* 6.39; Eutych., *Pasc.* 7 (PG 86.2, 2400B). Per altre attestazioni cfr. Lampe, *s.v.*

- *παμμεδέοντι ...γενετήρι*. Epiteto riferito nella *P.* sia al Padre sia al Figlio: *E* 102 *παμμεδέοντι καὶ υἱέι*; *Z* 155 *παμμεδέοντος ... πατρός*; *M* 197 *παμμεδέοντος ... γενετήρος*; *H* 21 *Χριστοῦ παμμεδέοντος*; *M* 71 *παμμεδέουσιν ἔην ἀνεδύσατο μορφήν / Χριστός*; nelle *D.* è appellativo di Zeus: 1.368; 2.632; 7.9; 18.23; 40.97; 47.440. Come nota Agosti, p. 469, si tratta probabilmente di un attributo di stile innico, derivato da espressioni

del tipo Δία τὸν πάντων μεδέοντα (cfr. *Theos. Tub.* 56, 493 Erbse) e ritrovato come epiteto di Dioniso in un graffito proveniente dal Dolicheum del quartiere romano di Dura Europos, II. 11-12 καὶ σὺ, μάκαρ, μόλε παντομέδων (vd. H.N. Potter, *A Bacchic Graffito from the Dolicheum at Dura*, «AJPh» 69, 1948, pp. 27-41). Dopo Nonno, è utilizzato nell'A.P. 1.31 παμμεδέοντα ...Υἰόν e in A.P. 15.40.34 e 40 in riferimento a Χριστός. Per altre attestazioni si rinvia ad Agosti *ad E* 102, pp. 468-470.

99

- **Χριστὸν ... φερέσβιον**. La vita costituisce uno dei soggetti dominanti del quarto Vangelo. L'evangelista dice di aver scritto ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχετε (cfr. 20.31), scopo stesso della venuta di Gesù nel mondo: ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσι (*Jo.* 10.10). Del resto, l'effetto prodotto da Gesù non può che essere la vita, perché come afferma il prologo del vangelo giovanneo (*Jo.* 1.4) e parafrasa il Panopolitano, è un elemento essenziale, connaturato nella sua persona; è la qualità divina per eccellenza: A 9-11 καὶ ἔμφυτος ἦεν ἐν αὐτῷ / ζωὴ πασιμέλουσα, καὶ ὠκυμόρων φάος ἀνδρῶν / ζωὴ πάντροφος ἦεν (vd. De Stefani, pp. 114-115). In particolare, l'insistenza sulla vita che soltanto Cristo può concedere è un *Leitmotiv* di tutto il sesto capitolo, soprattutto del discorso di Cafarnao e ciò spiega le varie sottolineature del tema: e.g. 142 ζωῆς ἄφθιτος ἄρτος ἐγὼ πέλον, 171-172 καὶ ἐκεῖνος ἀνὴρ ἰσόζυγι θεσμῷ / ἐξ ἐμέθεν ζήσειεν ἐμὸν δέμας εἰλαπινάζων, 177-178 τοῦτον ἀνὴρ ἐπάρουρος ἐτήτυμον ἄρτον ἐρέπτων / ζωὴν ὕεται οὗτος. Cfr. anche *Introduzione*, cap. I.3.1.

L'aggettivo φερέσβιος è già riferito ad Era da Empedocle, *fr.* 31 B 6.2 D-K (I, p. 312) e come epiteto della terra in Hes., *Th.* 693 (cfr. Ap. Rh. 3.164); cfr. inoltre *Hhom. Ap.* 341; *Hhom. Cer.* 450 attributo chiaramente della dea della fertilità dei campi e quindi datrice del pane quotidiano. Cfr. inoltre [Apolin.], *Met. Pss.* 4.10-11 ἐλπὶς φερέσβιον ὄλβον ὀρέξει, Paul. Sil., *S. Soph.* 232 φερέσβιον ἐλπίδα τείνει, Pampr., *fr.* 3.40 Livrea φερέσβιον ὄγμων. Al pari degli altri aggettivi che significano *datore di vita* (cfr. φυσίζοος), diviene molto comune nell'epica tarda. Per un'ampia rassegna vd. Livrea *ad Σ* 132, p. 174 e Agosti, pp. 472-473. Secondo Smolak¹, p. 3 l'aggettivo è una derivazione del luogo giovanneo 11.25 ἐγὼ εἶμι... ἡ ζωὴ, ma sicuramente esso deve essere inquadrato all'interno di tutta quella serie di attributi, dal significato di *datore di vita* (βιοσσόος, φυσίζοος, φερέσβιος).

100

- **μη... εὐρόντες**. Al mattino la folla si accorge che Gesù non è partito con i discepoli; dopo aver preso delle barche a Tiberiade cercano Cristo sul luogo della moltiplicazione e non trovandolo si dirigono a Cafarnao. Sul tema della ricerca in questa sezione cfr. v. 103.

- **ἀμοιβαίων ἐπὶ νηῶν**. Interrogarsi sul significato dell'aggettivo ἀμοιβαῖος può forse apparire una *quaestiuncula* di poco conto, ma pensiamo che nel suo impiego possa nascondersi una qualche utilità. Contiene in primo luogo l'idea della serialità delle navi, una dopo l'altra: cfr. per un uso quasi analogo E 146ss. ἀλλὰ καὶ αὐτὸς / φθεγγομένοις στομάτεσσι θεογλώσσων διὰ φωτῶν / μαρτυρίην ζώουσας ἀμοιβαίη πόρε δέλτω e H 189ss., dove è riferito ai libri sacri, in particolare alle varie pagine del testo sacro, καὶ χορὸς ἀντιάχησε θεμιστοπόλων Φαρισαίων / μεμφόμενος Νικόδημον ἀμεμφέα· μὴ σὺ καὶ αὐτὸς / αἶμα φέρεις Γαλιλαῖον; ἀμοιβάδα βίβλον ἐλίσσω / ἔζοο μαστεύων (su questi passi cfr. commento di Agosti, p. 516). Ma probabilmente Nonno, non solo ha voluto esplicitare la presenza di un gran numero di navi che vanno e vengono, ma anche lasciare intendere che esse fanno da spola da una riva all'altra: 1. Tiberiade, 2. luogo del miracolo (riva orientale), 3. Cafarnao. Tranne che in B 24 dove accompagna τοίχω e in N 72 ove con

θεσμῶ vale «reciproco, scambievolmente», nella *P. Nonno* impiega sempre ἀμοιβαίως con μῦθος: cfr. Δ 75; Θ 26, 102; Η 23; Σ 41.

101

- **ἀφροκόμοισιν... ἐρετμοῖς.** Il composto è frequente nelle *D.* per indicare nell'ambito dionisiaco la bava alla bocca dell'invasato: cfr. 2.618 ἀφροκόμῳ ραθάμιγγι διάβροχον ἀνθερεῶνα (bava schiumosa); 9.48 ἀφροκόμῳ ραθάμιγγι χιτῶν λευκαίνεται κούρης (la veste color zafferano delle Iadi biancheggia per le gocce schiumose di saliva); 45.326 χεῖλεσιν ἀφροκόμοισιν· ὄλη δ' ἐλελίζετο Θήβη (le donne baccheggiano con la bava alla bocca); 46.161 ἀφροκόμοις στομάτεσσιν ἀπερροίβδησεν ἰωήν (Agave con la bava alla bocca). Per la ripresa dell'epiteto cfr. inoltre Musae. 262 (Leandro) ἀφροκόμους ραθάμιγγας ἔτι στάζοντα θαλάσσης, / ἦγαγε (su cui vd. Kost, p. 470). Sul movimento dei remi cfr. *Introduzione*, cap. I.6.

- **ὔδωρ λεύκαινον.** Le acque mosse dai colpi dei remi avevano già impreziosito la trama del v. 72 (cfr. *supra*). L'immagine del biancheggiare dell'acqua sotto i colpi dei remi è classica: cfr. *Od.* 4.580 ἐξῆς δ' ἐζόμενοι πολιὴν ἄλα τύπτον ἐρετμοῖς; 12.172 ἐζόμενοι λεύκαινον ὔδωρ (notare l'inversione dei termini in Nonno) ξεστῆς ἐλάτησιν; Eur., *Cycl.* 16-17 γλαυκὴν ἄλα / ῥοθίοισι λευκαίνοντες. Cfr. inoltre Π *HC* 1116 (i discepoli) ἐξῆς δ' ἐζόμενοι πολιὴν ἄλα τύπτον ἐρετμοῖς. Lo spumeggiare delle acque colora anche la veste poetica delle *D.*: cfr. 2.13-14 καὶ οὐκέτι κῶμα χαράσσω / γλαυκὸν ἀκυμάντοισιν ὔδωρ λεύκαινον ἐρετμοῖς; 17.35 Γεῦδις ἐχεκτεάνων ὑδάτων λευκαίνεται ὀλκῶ; 39.308 κυανέην λεύκαινον ἐπασσυτέρην χύσιν ἀφρῶ; 40.322 (Tiro somiglia a una fanciulla) γείτονι λευκαίνουσα θαλασσίῳ δέμας ἀφρῶ.

102

- **ἄστν Καφαρναοῦμ μετανεύμενοι.** Cfr. v. 66.

- **ἀγχιφανὴ δὲ.** Creazione *ex officina nonniana* sulla base dell'omerico τηλεφανῆς (vd. Accorinti *ad Y* 21, p. 139; Chrétien *ad* 10.408, p. 157) assai frequente nella *P.* in clausola: Γ 42, 144; Δ 131, 215; Ι 106; ΙΙ 51, 59; Σ 50; Υ 21 (mentre nelle *D.* vd. 2.49; 14.317; 22.184; 24.166; 39.319; 43.291; 47.236), oppure presente fino alla cesura tritemimere *ad A* 153; Η 184; Κ 138; Ρ 38; Σ 5; Υ 104.

103

- **ἀντιπέρην εὐρόντες.** Il luogo dove trovano Gesù è Cafarnao, sulla riva settentrionale del lago, leggermente a ovest. Notare la resa del tema della ricerca da parte della folla, sottolineato dal poeta attraverso la ripetizione del vb. εὐρίσκω: prima non l'hanno trovato sul luogo della moltiplicazione (vv. 99-100) e adesso lo trovano finalmente vicino al mare. Il tema della ricerca è tipicamente sapienziale; basti citare il testo di *Pr.* 1.28: «Lo cercheranno e non lo troveranno». Il binomio cercare-trovare forma un'inclusione nel vangelo di *Jo.* poiché è presente al capitolo 1 e conclude il capitolo 20. La sapienza ricercata dall'uomo è la rivelazione del *Deus absconditus*.

- **ἀσιγήτοιο θαλάσσης.** Per la stessa *iunctura*, sempre in fine di verso, cfr. 42.405. L'attributo è riferito al mare di Tiberiade anche a Φ 2 ἀσιγήτοιο θαλάσσης πέρην Τυβερηίδος ἄλμης, mentre figura in fine di verso a Ν 96 dove qualifica il pensiero di Cristo: ἀσιγήτοιο νόου (vd. Greco, pp. 134-135). In Η 40 e Τ 55 indica il rumoreggiare della folla, in Ι 78 designa i Farisei, mentre in Λ 227 la festa. Per l'accezione dell'aggettivo in riferimento alla Scrittura cfr. *infra*, v. 218.

104

- **Χριστὸν ἐκυκλώσαντο.** Il vb. κυκλώω preannuncia la domanda da parte degli uditori e di conseguenza una risposta di Gesù; esso risente delle arti figurative (cfr. commento v. 8 e *Introduzione*, cap. I.6).

- **ἡδέϊ μύθῳ.** Per la clausola cfr. *D.* 34.314 nella scena di seduzione di Calcomeda da parte di Morreo e 38.193 per le suppliche di Fetonte. Nella *P.* a Δ 234 la dolcezza delle parole è espressione della gioiosa notizia che recano: la guarigione del figlio del funzionario regio. In questo caso ἡδέϊ μύθῳ esprime il modo rispettoso con cui la gente si rivolge a Cristo, il quale, invece, a sua volta risponderà in maniera più dura. Questo contrasto, ricreato anche da Nonno (ἡδέϊ μύθῳ vs. ἐλέγχων del v. 106), si riscontra in Cirillo: 477C χρηστοῖς κολακεύειν ἐπιχειροῦσι λόγοις, ἐπιπλήττει δὲ αὐτοῖς ὁ Χριστός, ζέοντα καὶ δριμῦν ἐπάγων τὸν ἔλεγχον ... ἀλλὰ κὰν προσίωσὶ τινες, προσηνεστάτοις αὐτὸν καταμαλθάξειν οἰόμενοι λόγοις, οὐκέτι χρηστῶ περιτεύξονται, καὶ πράῳ τῷ κρίνοντι, ἀλλ' ἐλεγκτικῶ τε καὶ πληκτικῶ. Sulla dolcezza delle parole cfr. *supra*, v. 13.

105

- **ῥαββὶν ἄναξ.** Nei passi giovannei in cui compare il termine ῥαββὶν, esso è sempre mantenuto da Nonno: A 142 ῥαββὶν, ὃ καὶ καλέουσι διδάσκαλε ~ *Jo.* 1.38 ῥαββί, ὃ καὶ λέγεται μεθερμηνευόμενον Διδάσκαλε; A 200 ῥαββὶν, ἐπουρανίων ἀδύτων ὑψίθρονε ποιμὴν ~ *Jo.* 1.49 ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ; Γ 9 ῥαββὶν ποικιλόμυθε ~ *Jo.* 3.2 ῥαββί; Γ 130 ῥαββὶν, ἀλεξικάκων ὑδάτων πρωτόθροε κῆρυξ ~ *Jo.* 3.26 ῥαββί; Δ 149 ῥαββὶν, δέχνησο ταῦτα ~ *Jo.* 4.31 ῥαββί, φάγε; I 11 ῥαββὶν, ἀνειρομένοισι, τίς ἤλιτεν ~ *Jo.* 9.2 ῥαββί, τίς ἤμαρτεν; Λ 28 ῥαββὶν, Ἰουδαίης μανιδέες ἄρτι πολῖται ~ *Jo.* 11.8 ῥαββί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι. Caprara, p. 251 ritiene che il poeta, di fronte a questa parola ebraica, abbia provato un certo imbarazzo e per tale motivo abbia deciso di conservarla. In realtà, Nonno la considera un *nomen sacrum* che racchiude la natura divina di Cristo e lo lascia inalterato: cfr. *Or. Chald.* 150 des Places ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξης, così spiegato da Michele Psello, *Expl. Chald.* 1132C ἢ οὐκ ὄν μετ' ἀλλάξης αὐτὰ εἰς τὴν ἑλληνικὴν διάλεκτον οἷον τὸ Σεραφεῖμ καὶ τὸ Χερουβεῖμ καὶ τὸ Μιχαήλ καὶ τὸ Γαβριήλ. Οὕτω μὲν γὰρ λεγόμενα κατὰ τὴν Ἑβραϊκὴν διάλεκτον, ἐνέργειαν ἐν ταῖς τελεταῖς ἔχει ἄρρητον· ἀμειφθέντα δὲ ἐν τοῖς Ἑλληνικοῖς ὀνόμασιν ἐξασθενεῖ; *Iambl., Myst.* 7.5.257 οὐδὲ γὰρ πάντως τὴν αὐτὴν διασώζει διάνοιαν μεθερμηνευόμενα τὰ ὀνόματα, ἀλλ' ἔστι τινὰ καθ' ἕκαστον ἔθνος ἰδιώματα, ἀδύνατα εἰς ἄλλο ἔθνος διὰ φωνῆς σημαίνεσθαι· ἐπειτα κὰν εἰ οἷόν τε αὐτὰ μεθερμηνεῦειν, ἀλλὰ τὴν γε δύναμιν οὐκέτι φυλάττει τὴν αὐτὴν (ed. Des Places, Paris 1966, p. 193); *C. H.* 16.2; *Or., Cels.* 5.45 (SC 147, p. 130) λέγοντες ὅτι καὶ μεταλαμβάνόμενα εἰς ἄλλην διάλεκτον τὰ πεφυκότα δύνασθαι ἐν τῇ δεῖνα διαλέκτῳ οὐκέτι ἀνύει τι, ὡς ἤνυσεν ἐν ταῖς οἰκείαις φωναῖς. Su queste tematiche vd. S. Troiano, *L'episodio della Torre di Babele (Gen. 11.1-9) e la questione della pluralità delle lingue presso alcuni Padri*, in «Rivista di Studi Storico-Religiosi» 5, 1981, pp. 69-84, in part. pp. 71-72. In questa domanda iniziale della folla a Gesù, nell'unione di ῥαββὶν con ἄναξ vi può essere sottesa la lettura del commento di Cirillo. L'Alessandrino, dopo essersi dilungato sull'atteggiamento sconsiderato della folla, preoccupata unicamente dei propri interessi, indaga il senso di *Mt.* 7.22-23 (*Signore, Signore non abbiamo nel tuo nome cacciato i demoni?*), sostenendo che anche in questa situazione, come nella moltiplicazione, non lo hanno cercato con pure intenzioni e conclude: 477D ὅπερ οὖν ἐν τούτοις εἶναί φαμεν τὸ «Κύριε, Κύριε» τοῦτο καὶ ἐνθάδε τὸ «ῥαββί». Ciò potrebbe aver facilitato in Nonno una siffatta associazione.

- **πότε δεῦρο παρέπλεες.** La crucialità del πότε giovanneo a questo punto della narrazione è stata recepita da Nonno, che ha conservato il testo del *Wortlaut*: 6.25 πότε ὦδε γέγονας;

Tutte le linee esegetiche infatti sottolineano come la folla abbia stoltamente domandato a Gesù quando si fosse recato sull'altra sponda: Cyr. Al. 473D τί γὰρ ἔδει φιλοπευστεῖν, πότε μὲν αὐτὸς ἀφίκοιτο τυχόν e Jo. Chrys. 246, 256 ἀλλ' ὅμως μετὰ θαῦμα τηλικούτον ἔλθόντες, οὐκ ἠρώτησαν αὐτὸν πῶς διέβη, πῶς παρεγένετο, οὐδὲ ἐζήτησαν τὸ τοσοῦτον σημεῖον μαθεῖν· ἀλλὰ τί φασι; ραββί, πότε ὧδε γέγονας. Da notare l'uso di παραπλέω (cfr. Theod. Mops., p. 97.8-9 Vosté: *cogitarunt eum forsitan cum navicula venisse*) al posto del più semplice γίγνομαι evangelico. La folla gli chiede quando abbia navigato fino lì, visto che alla sera non era partito con i discepoli e tra la partenza di questi ultimi e il risveglio della folla, all'indomani mattina, non ha potuto servirsi di nessun mezzo di locomozione. In linea con la visione già veterotestamentaria, per cui Dio è in tutti i luoghi, senza tuttavia essere contenuto da nessun luogo, forse la folla pensa a un fenomeno di ubiquità, che già nel mondo classico investe il θεῖος ἀνὴρ: cfr. Iambl., *V. Pyth.* 3.15 (i marinai ricordano) ὡς προσορμίσασιν εὐθύς αὐτοῖς ὄφθη (scil. Pitagora) κατιῶν ἀπ' ἄκρου τοῦ Καρμήλου λόφου (ιερώτατον δὲ τῶν ἄλλων ὁρῶν ἠπίσταντο αὐτὸ καὶ πολλοῖς ἄβατον), σχολαίως τε καὶ ἀνεπιστρεπτὶ βαίνων.

- **ἀρπαλέης**. L'aggettivo è attestato già in Omero, *Od.* 8.164 κερδέων θ' ἀρπαλέων e indica un desiderio avido e rapace. E' impiegato inoltre da Mimn., *fr.* 7.4 Gentili-Prato (= 1.4 D) per gli ἤβης ἄνθεα; Theogn. 301 (= 1353); Pind., *P.* 8.65 dove connota δόσιν e a 10.62 φροντίδα. In Ap. Rh. 2.306 e 4.56 compare la forma avverbiale, mentre Ateneo, *Deipn.* 10.412D, scrive in una resa versificata che neppure Sardanapalo, essendo vecchio, potrebbe dire: ἦσθιεν ἀρπαλέως κρέα τ' ἄσπετα καὶ μέθυ ἠδύ. Frequente è in Gregorio di Nazianzo per connotare la mano avida: *Carm.* 2.1.17.70 (PG 37, 1267.2); 2.1.43.5 (1347.3); 2.1.92.8 (1447.9) e in un epigramma dell'*A.P.* 8.207.4. Anche Orpiano lo adotta 3x negli *Halieutica*: 1.468 τέρπεται ἀρπαλέοισι καὶ εὐδῖος εἰλαπινάζει; 2.388 καράβω ἀρπαλέη τε καὶ εὐάντητος ἔδωδῆ; 3.234 φορβὴν ἀρπαλέην. Questo aggettivo ricorre soltanto qui nella *P.* per enfatizzare il desiderio materiale della folla rifocillata.

106

- **ἀρπαλέης δὲ / εἰλαπίνης μνηστήρα**. Cfr. *I HC Quattuor milia (et quingenti) saturantur* 1228-1229 αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπησαν ἐδητύος ἠδὲ ποτήτος / ἀρπαλέως. Sulla notazione illica del banchetto nell'ottica della folla cfr. *infra*, v. 113.

- **μετήλυδα λαὸν**. Μέτηλυσ connota chi passa da un luogo ad un altro, dunque assume il valore di «straniero» o «instabile». Per l'aggettivo cfr. Triph. 133 ἀλλὰ καὶ ὡς Ἑλένοιο μετήλυδος ὁμφητήρος e 352 οἶαι δ' ἀφνειοῖο μετήλυδες Ὠκεανοῖο, χεῖματος ἀμφίπολοι; Dion. Per. 689 κόλχοι ναιετάουσι, μετήλυδες Αἰγύπτιοι. Nonno ne fa un *Lieblingswort* (17x in *D.*). Viene esperito da Nonno anche più avanti al v. 211 ἄψ ἀνασειράζοντα μετήλυδα λαὸν ἀλήτην (cfr. commento *ad locum*).

- **ἐλέγχων**. La semplice risposta di Gesù alla folla (ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς), si trasforma nella resa nonniana in un discorso di rimprovero. Questa sottolineatura tradisce la volontà di Nonno di mostrare Cristo in un atteggiamento di superiorità critica nei riguardi di una folla animata unicamente da *curiositas*. Come spesso si verifica, le linee esegetiche del commento cirilliano e quelle della parafrasi nonniana coincidono perfettamente. Cirillo nel commentare il luogo evangelico precisa che Gesù non poteva rivolgersi in tono amichevole verso una folla che pensava soltanto agli istinti passionali: 476B θερμὸν δὲ τοῖς ἐκεῖνα διερωτήσασιν ἐπιφέρει τὸν ἔλεγχον ὁ Σωτὴρ e poco dopo 476C ἦγουν ὁ τοιούτοις ἐπιχειρῶν, οὐκ ἀγνοήσει λοιπὸν ὅτι πικρῶς ἐλέγχοντι προσβάλλει τῷ Χριστῷ. Anche Giovanni Crisostomo menziona il tono aspro con cui rispose a costoro: 247, 257 τὸ προσηνὲς καὶ λείον οὐ πανταχοῦ χρήσιμον, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ τοῦ πληκτικώτερου δεῖ τῷ διδασκάλῳ [...] ἐπιπληκτικῶς αὐτοῖς ἀποκρίνεται.

107

- **μινυνθαδῆς ἀπὸ φορβῆς**. Cfr. *D.* 10.212 μ. ἀ. φύτλης. Qui l'aggettivo si oppone a εἰς θαλίην ζείδωρον del verso successivo. Sulla contrapposizione tra cibo duraturo e cibo imperituro, che richiama lo stesso tipo di contrasto nell'episodio della Samaritana cfr. *Introduzione*, cap. I.3, episodi a cui bisogna aggiungere Σ 32, dove il μινυνθαδίον... ἔργον del tradimento di Giuda si contrappone all'ἀτέρμονος ἐλπίδα κόσμου, ossia Cristo stesso (vd. Livrea *ad locum*, pp. 127-128). Sulla stessa linea d'uso si colloca l'aggettivo μινύωριος, utilizzato anch'esso per esprimere una profonda opposizione: in M 99 e Σ 169 qualifica chi è di questo mondo e perciò Cristo proferisce οὐ πέλον ἐκ κόσμου μινύωριος (cfr. Livrea *ad locum*, pp. 192-193 che suggerisce una possibile appartenenza dell'agg. alla poesia cristiana), mentre a O 19 colui che rimane in Cristo avrà καρπὸν ἀεὶ θαλέθοντα καὶ οὐ μινύθουσιν ὁπώρην (vd. anche Agosti *ad E* 156, p. 524). In tutti i contesti domina la svalutazione della dimensione terrena e materiale nei confronti di una realtà superiore. Nelle *D.* in 24.472 βίου μινύθοντος è l'incessante moto riproduttivo della vita (cfr. il discorso di Zeus ad Aἰὼν in *D.* 7.74-75 βροτῆ γὰρ ἄωριος οὐ ποτε λήγει / πληθομένη μινύθουσα φύσις), che viene meno in seguito al disinteressamento di Afrodite.

108

- **εἰς θαλίην ζείδωρον ... ἔλκων**. Molto frequente è il nesso εἰς ... ἔλκων: cfr. *e.g.* εἰς φάος ἔλκων in *D.* 4.439; 2.337; 11.380 (anche Procl., *Hymn.* 3.15 ἔλκετ' ἐμὴν ψυχὴν παναλήμονα πρὸς φάος ἀγνόν) e nella *P.* a Δ 4 nel canto della Samaritana, dove il trarre alla luce si riferisce all'illuminazione battesimale (vd. Caprara, p. 146). Al pari dell'episodio della Samaritana, anche qui Nonno ritrae Cristo mentre conduce gli uomini erranti (ἀλήμονας ἀνέρας) verso la vita eterna e la fede, a dispetto della loro attrazione per il mondo illico. Entrambe le *iuncturae* comportano un passaggio dalle tenebre alla luce e dalla vita di questa era a quella dell'era futura. Questo condurre al banchetto che dà la vita si riferisce al banchetto escatologico. Nell'uso nonniano di ἔλκω si percepisce come questo attrarre indichi l'idea che Cristo guida costantemente l'uomo; nello stesso senso è attestato in ambito greco-giudaico (*Os.* 11.4). E' in opposizione ad ἔλκειν del v. 111 (cfr. commento *ad locum*). Cfr. inoltre Jo. Chrys. 250, 260 διὰ τοῦτο οὐ συνίετε ὅτι οὐκ ἐπὶ ταύτην ὑμᾶς ἄγω τὴν ἀτελή, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνην τὴν οὐ πρόσκαιρον παρέχουσιν ζωὴν, ἀλλ' αἰώνιον. Marcellus corresse ζείδωρον in βιόδωρον «pour obtenir une antithèse plus prononcée» p. 321. In realtà, l'aggettivo tradito è efficace, proprio perché rende l'idea del ricco dono della ζωὴ αἰώνιος. Cfr. *Introduzione*, cap. I.3.1. Nella *P.* compare a Δ 54 (l'acqua del pozzo della Samaritana); Θ 148 (Padre); M 98 (ἀφειδέα καρπὸν) e 195 (ἐφετημὴν). Per l'aggettivo cfr. Emped., *fr.* 31B 151 D-K (I, p. 370); Hesych., ζ 93 Latte ζείδωρος· βιόδωρος, γῆ, ἄρουρα; Syn., *Hymn.* 1.304; 3.27; *D.* 22.276 υἱὲ Διὸς ζείδωρε μαιφόνε.

- **ἀλήμονας ἀνέρας ἔλκων**. Cfr. *D.* 17.95; Δ 119 ἀνέρας ἔλκει. L'aggettivo ἀλήμων già presente in Arat., *Phaen.* 1101-1102 οὕτω γὰρ μογεροὶ καὶ ἀλήμονες ἄλλοθεν ἄλλοι / ζώομεν ἄνθρωποι, ha un'accezione morale. Si tratta in verità di un δις λεγόμενον omerico (*Od.* 17.376 e 19.74 ἀλήμονες = i vagabondi; per altri esempi si rinvia a Bintz, p. 2, nt. 3 e Golega, p. 53), che nella *P.* viene utilizzato secondo l'accezione cristiana per indicare gli uomini che errano in senso morale, i peccatori: cfr. Δ 4 (vd. Caprara, pp. 145-146); I 186 detto dei Farisei; P 126 del cosmo. Proprio l'immagine del cosmo errante richiama alla mente l'altro termine affine, che ugualmente in Nonno viene risemantizzato in chiave cristiana ἀλήτης (cfr. *infra*, v. 198).

109

- **οἶδα, τί μαστεύοντες ἰκάνετε.** E' vero che la formula evangelica «*in verità in verità vi dico*» non è restituita *ad litteram*, ma il vb. οἶδα in apertura di verso può in piccola misura assolvere ugualmente allo scopo di sottolineare quel carattere di prescienza divina, racchiuso nelle parole di Gesù, come dimostra l'interpretazione fornita da Jo. Chrys. 247, 257 ἐπιπληκτικῶς αὐτοῖς ἀποκρίνεται· οὐ ταύτη μόνον διορθῶσαι βουλόμενος, ἀλλὰ καὶ τῷ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐκκαλύψαι καὶ εἰς μέσον ἀγαγεῖν. Τί γάρ φησιν; ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν μετὰ διορισμοῦ καὶ βεβαιώσεως e Cirillo 476C-D τὸ μὲν οὖν σημεῖον εὐρήσομεν ἐν τῷ εἰδέναι τὰ ἐν αὐτοῖς [...] τῷ μὲν γὰρ ἐξεπίστασθαι σαφῶς τὰ ἐν αὐτοῖς βουλεύματα, καὶ γνωρίζειν ἀκριβῶς ἄσυνέτους ὄντας ἐπιδεικνύει, ὅτι δὴ λήσονται τὸν θεῖον ὀφθαλμὸν οἰομένους. Per la domanda cfr. A 140 τί μαστεύοντες ἰκάνετε (vd. De Stefani, p. 199). Più estesa la resa di τίνα ζητεῖτε a Σ 28 ποῖον ἀνιχνεύοντες ἰκάνετε φῶτα πιέζειν, ricco di terminologia venatoria (vd. Livrea *ad locum*, p. 124) e al v. 40 ποῖον ὀμηγερέες μαστεύετε φῶτα πιέζειν. Su μαστεύω cfr. commento v. 51.

110

- **νουσαλέων γὰρ / οὐ διὰ θαύματα κεῖνα.** Secondo gli interpreti, il plurale σημεῖα nel testo giovanneo non è molto chiaro, perché la folla ha assistito soltanto al miracolo della moltiplicazione e non alla traversata sulle acque. Schnackenburg, II, p. 72 avanza l'ipotesi che possa riferirsi ai miracoli operati sui malati menzionati a 6.2. Nonno ha inteso proprio secondo questa accezione (cfr. v. 4). La folla ha visto i miracoli di guarigione, che avrebbero dovuto indurla a credere alla potenza divina di Gesù, eppure, nonostante questo, la sua riflessione e la sua ricerca non sono riuscite ad andare oltre l'aspetto materiale. Questa gente, come spiega Nonno, ha visto prima le guarigioni e poi il miracolo dei pani, ma ha percepito in Gesù soltanto il taumaturgo (τάπερ κάμον ἡθάδι μύθῳ) che sfama a sazietà. Che i σημεῖα possano comprendere i miracoli precedenti e quello della moltiplicazione è espresso da Crisostomo: 248, 258 οὐ περὶ τῶν παρελθόντων μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ παρόντος σημείου ἐμφαίνων.

- **τάπερ κάμον ἡθάδι μύθῳ.** Sulla resa precisa del giovanneo τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν e sull'utilizzo della φωνή per operare guarigioni cfr. commento v. 4.

111

- **ὀππόσα θηήσασθε.** Molto importante per la fede giovannea è la visione, espressa con quattro verbi dalle varie sfumature (cfr. *Introduzione*, cap. I.6), perché credere in Cristo equivale a vedere in lui Dio che si rivela e salva, nonché a impegnarsi a camminare sulla strada della volontà divina. Cfr. Battaglia, pp. 190-191. Nonno attraverso il vb. θηήσασθε enfatizza come questa folla che è stata θεατής di numerosi θαύματα, non è riuscita a cogliere il significato profondo di ciò che ha visto; è rimasta uno spettatore superficiale e come tale rimarrà anche dopo il discorso di Gesù a Cafarnaò. La precisazione di aver visto i miracoli con i propri occhi e non aver creduto comunque alla natura divina di Cristo è puntualizzata anche nel rimprovero di Cristo al funzionario regio: Δ 219-220 εἰ μὴ ἐμῆς ἐσίδητε πολύτροπα θαύματα φωνῆς / οὐπότέ μοι πείθεσθε. Sul «vedere» cfr. *Introduzione*, cap. I.6.

- **πόθος δέ τις ὑμέας ἔλκει.** Cfr. Theod. Mops., p. 97.22-26 Vosté: *non enim virtutem meam admiramini patrato illo miraculo, neque congruenti intentione amorem erga me ostenditis; sed, voluptati et gulae dediti, post panis ubertatem curritis, quasi felicitas reputetur a vobis quod viventes otiosi abundanter pane nutriamini.* Livrea* suggerisce anche la forma ἔλκοι, da porre chiaramente non nel testo ma comunque in apparato, giacché tutto dipende dal valore che Gesù attribuisce all'aggettivo θεσπέσιος: se «miracoloso» va bene l'indicativo, se invece significa «divino» è preferibile un ottativo, che assume il merito di anticipare la parafrasi del

versetto seguente, in un contesto in cui Nonno si allontana dalla sua falsariga. Comunque, l'indicativo concretizza e dimostra la propensione materiale della folla. E' interessante notare il diverso utilizzo del verbo ἔλκειν. La folla è trascinata da un desiderio completamente opposto a quello verso cui conduce Cristo (v. 108 ἀλήμονας ἀνέρας ἔλκων, cfr. commento *ad locum*); è una passione carnale e rivolta alle realtà terrene: cfr. Cyr. Al. 480C οἶμαι τοίνυν προσήκειν ἡμᾶς, τῆς μὲν σαρκὸς εἰς ἐπιθυμίαν μηδεμίαν ὅλως τίθεσθαι πρόνοιαν, προσκεῖσθαι δὲ μᾶλλον τοῖς ἀναγκαιοτάτοις, καὶ ἐπιτηδεύειν ἐπείγεσθαι, τὰ ὅσα περ ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον τε καὶ θεῖαν ἀναφέρει ζώην. Nella *P.* πόθος connota a N 114 l'avidità, tutta negativa, che pervade Giuda: μετὰ θέσκελον ἄρτον ὑποσπείρων πόθον ὄλβου (su cui vd. Greco, pp. 147-148), mentre a Π 101, in senso positivo, il divino amore che unisce il Padre e il Figlio: ἀντίτυπον πόθον ἀγνὸν ἐμοῖς φίλτροισι φυλάσσω (ὁ πατήρ). Il πόθος è anche uno dei vizi che hanno attanagliato la vita di Gregorio di Nazianzo; il termine ricorre varie volte per indicare le passioni carnali nel *Carmen de se ipso* (cfr. Saint Grégoire de Nazianze, *Oeuvres poétiques*, tome I 1^{re} partie, *Poèmes personnels* II, 1,1-11 texte établi par A. Tuilier et G. Bady, traduit et annoté par J. Bernardi, Paris 2004, p. 147). Eudocia descrive l'amore di Giusta per Cristo con il lessico dell'amore carnale. E' espresso mediante l'immagine dell'«amore bruciante» (*Cypr.* 1.38 Bevegni φλογόντα πόθον e vd. anche 1.87-88 Ludwich; 2.355 Ludwich), ugualmente il πόθος investe l'amore di Aglaide tanto per la fanciulla (*Cypr.* 1.8ss. e 27 Ludwich) quanto per gli dèi pagani (1.94 Bevegni). Cfr. Bevegni¹, p. 124 e Salvaneschi, pp. 154-155.

112

- ἄρτων θεσπεσίων. Il pane viene definito divino perché è pur sempre il nutrimento fondamentale e simbolo per eccellenza del *corpus Christi*. E' interessante rilevare come Nonno abbia mantenuto il cambiamento da *il pane* ai *pani*, già presente in Giovanni. Nella sezione eucaristica la folla aveva mangiato il pane (*Jo.* 6.23 ~ v. 97 θέσκελον ἦσθιεν ἄρτον), adesso, per sottolineare la sua ingordigia, si dice che ha mangiato dei pani (plurale), ma neppure questo basterà loro per comprendere la natura divina di Gesù. Sulla valenza di θεσπέσιος vd. Campbell¹ *ad Ap. Rh.* 3.443, p. 365. Il poeta lo adotta varie volte nelle *D.* (14x) e anche nella *P.* (19x), dove qualifica realtà in stretta relazione con la sfera divina e la cui origine scaturisce da Dio: cfr. e.g. Γ 53 ὁμῆς; Δ 117 πνεύματι; Π 7 e Υ 144 ζώῃ; Ι 141; Τ 165 Χριστοῦ; Κ 114; Φ 137 ἔργον.

- παλινάγρετος. Cfr. Aug., *Tract. in Io.* 25.10 *expectabas, credo, iterum panes manducare, iterum discumbere, iterum saginari*. Come a N 134; K 61; Z 116; Λ 47, 164; E 82; Π 81 questo *hapax* omerico (attestato in seguito in [Hes.], *Sc.* 93; Callim., *Hymn. Cer.* 103; *Ap. Rh.* 2.444; *Theocr., Id.* 29.28) è equivalente all'avverbio πάλιν; rispetto alle 8x della *P.*, figura 22x in *D.* Per l'analisi e la bibliografia dell'aggettivo cfr. Agosti *ad E* 82, p. 448 e Livrea *ad Ap. Rh.* 4.231, p. 80.

113

- εἰλαπίνην νήριθμον. Cfr. v. 96 λαὸς ... νήριθος con relativo commento.

- ἐμῆς κεκόρησθε τραπέζης. Cfr. Prudent., *Apoth.* 719-720 *crudus convivia resudat / congeriem ventris, gemit et sub fasce minister*. La notazione ilica dei Cafarnaiti è stata evidenziata da Nonno al v. 106 εἰλαπίνης μνηστήρα ed enfatizzata adesso con l'intento di rimarcare la natura tutta materiale del banchetto, a cui questa folla aspira. Eracleone interpretava la discesa a Cafarnao di Gesù come un *descensus* nel mondo ilico: cfr. Or., *Cm. in Jo.* 10.11 (GCS 10, *Origenes Werke* IV, p. 180) οὐκ ἀργῶς τοῦ «Κατέβη» εἰρημένου καὶ φησι τὴν Καφαρναοὺμ σημαίνειν ταῦτα τὰ ἔσχατα τοῦ κόσμου, ταῦτα τὰ ὑλικά εἰς ἃ κατήλθεν (vd. Livrea¹ *ad B* 63-64, p. 243 e Agosti *ad E* 1, pp. 268-269). L'ingordigia

della moltitudine che pensa a saziare e riempire il ventre è rimarcata dai commentatori antichi: cfr. Cyr. Al. 480C τὸ μὲν γὰρ τὰς τοῦ σώματος ἀποθαυμάζειν τρυφάς, καὶ μηδὲν ἡγεῖσθαι τὸ ἄμεινον τῶν περὶ γαστέρα πλεονασμῶν [al. πλησμονῶν], θηριῶδες ὄντως, καὶ τῆς ἐπὶ τοῖς ἐσχάτοις ἀλογίας, οὐκ ἀμοιροῦν; Jo. Chrys. 248, 258 οὐ τὸ θαῦμα ὑμᾶς ἐξέπληξε τὸ ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλὰ τὸ ἐμπλησθῆναι e ancora εἰ δὲ μόνον ἐβούλοντο, γαστρίζεσθαι μηδὲν ποιοῦντες; Aug., *Tract. in Io.* 25.10 (cit. *supra*, v. 112). E' un tratto che percorre tutta la parte del canto, precedente il discorso di Cafarnao: cfr. v. 20 ἄρτοι δηναρίων οὐκ ἄρκειοί εἰσι κορέσσαι, vv. 40-41 ἀλλ' ὅτε λαῶ / πειναλέῳ κόρος ἔσκε πολυφλοίσβοιο τραπέζης, 105-106 ἀρπαλέης δὲ / εἰλαπίνης μνηστῆρα μετήλυδα λαὸν ἐλέγχων.

114

- **πολυπλανέεσσιν ... ἐάσατε ... αὔραις.** In precedenza Gesù aveva rivolto lo stesso invito ai discepoli impauriti: cfr. v. 78 ἐάσατε τάρβος ἀήταις (cfr. commento *ad locum*). I venti per il loro carattere aereo si prestano ad accogliere ogni tipo di affezione: cfr. Ap. Rh. 1.1334-1335 ἀλλ' ἀνέμοισι / δώομεν ἀμπλακίην. L'abbandono nell'aria dell'ἀπιστία può essere memore del carattere aereo delle entità demoniache, cfr. [Plat.], *Epin.* 984E δαίμονας ἀέριον δὲ γένος; Posid. II p. 318 Theiler; *Eph.* 2.2 κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, mentre sulla natura aerea e demoniaca dell'ἀπάτη (= διάβολος) vd. *Just.* (PBodmer 31) 11, 66, 68, 74, 78, 84, 90, 94. L'incredulità, realtà demoniaca, viene espulsa e si immerge nuovamente nel suo elemento originale, l'aria: cfr. Eud., *Cypr.* 1.171-172 ἀπὸ στομάτων δὲ τ' ἀήτην / πέμψασ', ἐλέγχιστον βαρυδαίμονα ὦσεν ἀπ' οἴκου. Per altri riferimenti cfr. Livrea¹ *ad B* 114, p. 306. Sull'aggettivo *πολυπλανής* cfr. commento v. 49.

- **σύνδρομον αὔραις.** Cfr. *D.* 37.684. Un completo panorama sulle ricorrenze e sulla costruzione sintattica di σ. è offerto da Kreutz, p. 42, mentre per Nonno cfr. Chuvin *ad D.* 8.99, p. 188. Nella *P.* figura la costruzione con il dativo soltanto in questo caso e in *A* 36, oppure l'uso assoluto (*A* 186; *M* 198; *P* 31; *Σ* 14 e 73).

115

- **δαῖτα ταχὺ φθιμένην.** Cfr. v. 45 ὄφρα κε μηδὲν ὄλοιτο e v. 107 μινυνθαδίης ἀπὸ φορβῆς. Questo *Leitmotiv* che percorre tutto il capitolo giovanneo è stato recepito dal parafraste che non si esime dal testimoniare il contrasto tra il pane che Gesù dona e il nutrimento ricevuto dagli Ebrei nel deserto; essi hanno mangiato a sazietà, ma la manna il giorno seguente non durò (*Ex.* 16.3). Cfr. *Introduzione*, cap. I.3.

- **ἀνύσσατε.** Heinsius e poi Marcellus proposero di correggere la *vulgata* in ἀρέσσατε. E' possibile che l'intervento sia stato suggerito sulla base del passo di *D.* 25.370-372 (il lidio Attis) εἰλαπίνης ἔψαυσεν· ἀρεσσάμενος δὲ τραπέζην / θυμὸν ἐὼν παλίνορσον ἐμάστιε νῶτα λεόντων, / νόστιμον εἰς Φρυγίην ὄρεσίδρομον ἄρμα νομεύων. Tuttavia, appare una correzione non necessaria, vista l'alta frequenza del vb. ἀνύω nella *P.* (13x); al vb. ἀρέσκω sembra fra l'altro inerire una sfumatura più terrena, indicando la ricerca di un piacere, di una soddisfazione, in contrasto pertanto con l'elevatezza tutta spirituale verso cui mira il discorso di Cristo. In questo contesto è più appropriato un suo invito ad abbandonare l'aspirazione ad un banchetto corruttibile, indirizzando il loro desiderio da quello terreno a quello incorruttibile; ἀνύσσατε rispetto ad ἀρέσσατε sembra *lectio difficilior*. Per il significato del vb. cfr. Soph., *OT.* 166 ἠνύσατ' ἐκτοπίαν φλόγα πῆματος.

116

- **ειλαπίνην μίμνουσαν ἀειζώοιο τραπέζης**. Cfr. il precedente tetracolo al v. 44 κλάσματα πυκνωθέντα περισσοβότοιο τραπέζης e *D.* 17.62 (Bacco presso Brongo) ειλapίνην ἐλάχειαν ἀναιμάκτοιο τραπέζης (su cui cfr. Callim., *Hec. fr.* 82 Hollis, pp. 266-268). La ripetizione di ειλapίνην ... τραπέζης, nuovamente all'inizio e alla fine del verso (cfr. v. 113 ειλapίνην... τραπέζης), dimostra l'importanza che il banchetto eucaristico assume in Nonno. La mensa del Figlio di Dio è sempre ricca e sovrabbondante; sulla χύσις come prerogativa divina si rinvia al v. 14. Il vb. giovanneo μένειν (6.27 τὴν βρώσιν τὴν μένουσαν εἰς ζῶην αἰώνιον) esprime non tanto l'idea che il cibo debba durare per sempre, ma che è imperituro, giacché offre la vita eterna. Nonno infatti non ha tralasciato di specificare che si tratta ἀειζώοιο τραπέζης. Cfr. inoltre Cyr. Al. 481D ἐπιδώσειν μὲν γὰρ τὴν βρώσιν αὐτοῖς τὴν εἰς ζῶην ἀποτρέφουσιν τὴν αἰώνιον e anche Jo. Chrys. 250, 260 ἔθρεψα ὑμῶν τὰ σώματα, φησὶν, ἵνα ἀπὸ τούτου τὴν ἑτέραν ἐπιζητήσητε τροφήν, τὴν μένουσαν, τὴν τρέφουσιν ὑμῶν τὴν ψυχὴν. Il cibo promesso si caratterizza per tre elementi: - 1. è duraturo; -2. è destinato alla vita eterna; -3. verrà dato dal Figlio di Dio. Ma che cosa è precisamente questo cibo? Per molto tempo si è pensato all'Eucarestia, ma se si confronta *Jo.* 6.27 con 4.14 si comprende che Cristo donerà anche la salvezza, la ζωὴ αἰώνιος. Cfr. *Introduzione*, cap. I.3.1.

- **ἀειζώοιο τραπέζης**. Cfr. Prudent., *Ditt.* 148 *aeternae ...mensae* per il banchetto della moltiplicazione in chiave eucaristica (vd. anche *Introduzione*, cap. I.1.3). Il pane imperituro è τύπος del mistero eucaristico, condizione ultima per fruire della vita eterna. Cfr. Theod. Mops., p. 98.25-27 Vosté: *scilicet (cibum illum) vitam dare aeternam, non quidem ad breve tempus corpus nutrientem, sed incorruptibile hoc facientem* e p. 98.33-37 Vosté: *ipse sane qui, iuxta inscrutabile Dei consilium, post mortem resurgit, propter suam unionem cum Deo Verbo, illos, qui secundum eius mentem ad Sacramentum accedunt, iure ac merito ad vitam istam invitat.*

117

- **μόνος**. Molto importante l'aggiunta nonniana di μόνος. Il Panopolitano precisa che soltanto Cristo è l'unico e vero datore della vita eterna, a dispetto dunque di tutte le altre divinità.

- **ἀνθρώποιο φερέσβιος υἱός**. Cfr. E 105 ἀνθρώποιο φερέσβιος υἱός ἀκούει; sull'aggettivo φερέσβιος cfr. v. 99. L'espressione giovannea il «Figlio dell'Uomo» è sempre conservata da Nonno: cfr. A 216 υἱέος ἀνθρώποιο διάκτορον; Γ 75 καὶ πάις ἀνθρώποιο βροτοῖς ὑψούμενος ἔσται; N 128 νῦν πάις ἀνθρώπου φαεσίμβροτον ἔλλαχε τιμήν.

- **ὀπάσσει**. La παράδοσις evangelica oscilla tra il futuro δώσει e il presente δίδωσιν. Hanno δίδωσιν ὑμῖν soltanto testimoni del cosiddetto testo occidentale e i codd. vicini ad esso: S D e ff² j sy^{cpal} Chrys^{pt}. La lezione con il futuro si trova nei principali testimoni del testo egiziano fra cui P⁷⁵ e una parte dei codd. veterolatini, in Vg sy^{shp} arm. geog., in K e in molti minuscoli. L'utilizzo da parte di Nonno di ὀπάσσει chiarisce che in *No** doveva esserci la forma del verbo al futuro δώσει (è anche nel testo egiziano!). Sul fatto che nel vangelo giovanneo non si parli mai di un'attività salvifica del Figlio dell'uomo nel presente cfr. *infra*, v. 135.

118

- **σφρήγιζε**. La tradizione manoscritta è bipartita tra σφρήγιζε di LV e σφρήγισσε del ramo γ, presente nelle edizioni precedenti quella di Scheindler. Sembra preferibile la lezione di L e V perché σφρήγισσε potrebbe essere stato dettato da una maggiore aderenza al testo evangelico (6.27 τοῦτον γὰρ ὁ πατήρ ἐσφράγισεν ὁ Θεός), nonché dalla più ampia presenza di questa forma in Nonno (cfr. *infra*, passi citati). Anche dal punto di vista paleografico, è facile un errore di lettura nella scrittura; è più probabile che un originario σφρήγιζε si sia corrotto in σφρήγισσε, piuttosto che il contrario. Dal significato burocratico-

legale di «sigillare», «chiudere con un sigillo» (cfr. Eur., *IA* 38; fr. 781.10 Kannicht [*TrGF* 5.2, p. 817] μόνη δὲ κληθρ' ἐγὼ σφραγίζομαι), in ambito cristiano essere marcato con un sigillo da Dio significa essere consacrato dal Signore (cfr. *2 Cor.* 1.22; *Ex.* 28.11; *Cant.* 8.6). Qui Dio ha posto un sigillo agli atti di Gesù: *Jo. Chrys.* 250, 260: οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἄλλο τό, ἐσφράγισεν ὁ Πατήρ, ἀλλ' ἢ ἀπέδειξεν, ἐξεκάλυψε διὰ τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας. Cirillo d' Alessandria lo interpreta come una unzione, cioè facendo riferimento al carattere di ipostasi impresso dal Padre al Figlio: ἢ τὸ Ἐσφραγίσθαι πάλιν ἀντὶ τοῦ Χεχρίσθαι τεθεικώς, κατασφραγίζεται γὰρ ὁ χριόμενος, ἤγουν ὅτι μεμόρφωται φυσικῶς πρὸς τὸν Πατέρα δεικνύς (481D). Richiamandosi al *Ps.* 44.8, Agostino vi scorge il segno distintivo che impedisce di assimilare Gesù agli altri uomini: *Tract. in Io.* 25.11 *hoc est enim signare, imponere aliquid quod non confundatur cum ceteris... proprium quiddam illi dedit, ne ceteris comparetur hominibus.* Di fatto, poiché il verbo nel vangelo è all'aoristo, alcuni commentatori pensano a un'azione particolare, all'incarnazione (Spicq) o al battesimo (Bernard) oppure alla consacrazione al sacrificio (Westcott). Molti altri pensano al Figlio che porta l'immagine-sigillo del Padre (*Col.* 1.15). Su tutto ciò vd. Brown, I, p. 338. È possibile ricavare in che modo Nonno abbia inteso questa σφραγίς? In aiuto sovviene il passo di *Jo.* 10.36, dove il poeta aggiunge che il Padre ha inviato il Figlio nel cosmo καὶ καθαρῆς παλάμης ἀγίῳ σφρηγίσσατο δεσμῶ (K 129); Gesù è stato santificato dal Padre all'atto del battesimo con il santo sigillo dello Spirito Santo. Infatti, allorché lo Spirito è disceso su Gesù, è rimasto lì, in un certo senso si è impresso in Lui: cfr. A 118 (lo Spirito Santo ~ *Jo.* 1.32) ἦλθε καὶ αὐτόθι μίμνεν. È grazie a questo santo sigillo che si realizza quanto espresso da *Jo.* 1.34 μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Il carattere di consacrazione mediante lo Spirito Santo è confermato dall'esegesi di Ammonio a questo passo: fr. 196 Reuss, p. 246 τοῦτον ἐσφράγισεν, ὃ ἐστὶν ἔχρισεν ἀγίῳ πνεύματι τὴν σάρκα τοῦ κυρίου τὴν ἀνθρωπίνην, οὐ τὴν θεότητα. Negli altri brani della *P.* in cui il vb. viene impiegato vi soggiace un lessico battesimale e indica la σφραγίς del battesimo: Γ 159 ἀψευδῆς βροτὸς οὗτος ἐῶ σφρηγίσσατο μύθῳ; E 130 ἀλύτῳ σφρηγίσσατο δεσμῶ (su cui vd. Agosti, pp. 497-497); N 140 ἀλλήλων φιλίην ὁσίῳ σφρηγίσσατε δεσμῶ; O 68 δεσμὸν ἐς ἀλλήλους φιλίης ἀλύτῳ φυλάσσειν. Per Cristo σφραγίς del Padre cfr. Greg. Naz., *Carm.* 1.1.1.31 (PG 37, 400.13) (scil. Gesù) σφρηγίς κιννυμένη πατρώιος e Syn., *Hymn.* 3.621 πατρὸς σφραγίς (cfr. Gruber-Strohm, p. 201). Sul tema cfr. F. Dölger, *Sphragis, eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911.

- **πατήρ θεός.** Nella redazione giovannea appare molto strana l'aggiunta di ὁ θεός dopo Padre. Si tratta di un caso unico in tutto il vangelo; forse l'espressione è dovuta perché se il Padre può corrispondere anche all'autodefinizione del Figlio, ὁ θεός precisa che soltanto Dio è principio e fine di tutte le cose, anche del Figlio. Nonno probabilmente ne ha recepito l'importanza. L'espressione πατήρ θεός figura in altri tre casi, laddove il vangelo giovanneo ha infatti soltanto ὁ θεός: Γ 87 οὐ γὰρ ἐὼν λόγον νῖα πατήρ θεός ὠπάσε κόσμῳ ~ *Jo.* 3.17; I 149 ἴδμεν, ὅτι ξύμπαντα πατήρ θεός ἠνιοχεύων ~ *Jo.* 9.31; Λ 77 καὶ νῦν ὡς ἅμα πάντα πατήρ θεός ἐγγυαλίζει ~ *Jo.* 11.22.

- **εἰρόμενος δέ.** Clausola frequente nella *P.*: A 185 - ω δέ, E 126 -οι δέ, H 57 -οις δέ, Σ 159 - ω δέ (su cui vd. Livrea, p. 188); cfr. anche *D.* 26.279 (Golega, p. 43).

119

- **λαὸς Ἰουδαίων.** Per questa precisazione cfr. Cyr. Al. 497A ἐκκαλύπτεται κατὰ βραχὺ τῶν Ἰουδαίων ἡ γνώμη. Al pari di Giovanni, anche in Nonno la folla da anonima (ὁ λαός), quando manifesta la sua ostilità e incredulità, assume il nome tipico dei nemici di Gesù, i Giudei.

- **φιλοπευθέα ... φωνήν.** Attestato 4x nelle *D.* (3.244; 38.54 e 104; 40.422), secondo Livrea a Σ 96, pp. 156ss. l'aggettivo «esprime un'ansia di sapere... carica di attesa soteriologica» («indefinite quibusvis me audiendi cupidis» Nansius, p. 200). Un'attesa soteriologica pervade il λαός giudaico di A 81 e 113, le parole della Samaritana (Δ 33), la voce dei Giudei (Θ 60, I 54. 134 ~ 40.422), la richiesta di Pietro (Φ 123), così che il valore tradizionale filosofico dell'agg. (Sext. Emp., *M* 1.42; Plut., *De cur.* 515E) appare risemantizzato. In questo punto della narrazione la folla non ha compreso la portata del miracolo dei pani, σύμβολον di una rivelazione salvifica, e così indaga mossa soprattutto da *curiositas*, come sottolinea lo stesso Cirillo 493B: οὐκ ἐξ ἀγαθῆς διανοίας ἢ πεῦσις, ἀλλ' οὐδέ, ὡσπερ ἄν τις ὑποτοπήσαι τυχόν, ἐκ φιλομαθείας αὐτοῖς πρόεισιν ἢ ἐρώτησις, γέγονε δὲ μᾶλλον ἐκ πολλῆς ἄγαν τῆς ἀλαζονείας ὁ λόγος. Il desiderio dell'uditorio di voler sapere si concluderà con una nuova incomprendimento, giacché non comprenderà che Cristo stesso è il vero pane di vita.

- **φιλοπευθέα ῥήξατο φωνήν.** Per il nesso cfr. I 54 e T 30, mentre per ῥήξατο φωνήν cfr. Y 130 e *D.* 1.426.

120

- **εἰπέ, τί κεν ῥέξωμεν / ... τελέσοιμεν.** Cfr. *Il.* 19.90 ἀλλὰ τί κεν ῥέξαιμι; θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ. È significativo che Nonno faccia parlare i Giudei con espressioni che rievocano *in primis* Omero: l'antichità della poesia corrisponde al loro attaccamento alla tradizione e all'insegnamento della Legge. La domanda cela l'ansia tutta terrena del popolo giudaico di operare in vista della salvezza futura. Si tratta di uno sforzo e di un'azione personale e materiale. Per l'espressione cfr. inoltre *D.* 1.487 εἰπέ, τί κεν ῥέξεται e su τί ῥέξ- vd. commento v. 27.

- **θεοτερπέι θεσμῷ.** Cfr. [Apolin.], *Met. Pss.* 24.25 θεοτερπέα θεσμὸν ἀνύσσοι (~ 129.8; 77.1). La prima attestazione di questo raro composto sembra risalire a un frammento di Philoxen., *fr.* 2.9 Bergk, riportato da Ateneo nei *Deipn.* 4.147A: πλήρες θεοτερπές. Figura inoltre in Greg. Naz., *Carm.* 2.1.1.117 (PG 37, 979.1) θεοτερπέα πίστιν e nell'*A.P.* 1.82.1 οὐρανῆς σοφίης θεοτερπὲς δῶμα κιχῆσας; 1.88.3 ζωοσόφων λογίων θεοτερπέα πυρσὸν ἀνάπτεις e 9.197.5 κάλλιπες, ὃς βιοτὴν θεοτερπέα σεῖο λιγαίνων (secondo Tissoni², p. 135 dietro l'incerta paternità dell'epigramma si potrebbe davvero nascondere il filosofo neoplatonico Marino) ed è presente in prosa in Jo. Chrys., *In Genesim sermo III* (PG 56, 525.26) ψαλμοὺς καὶ ὕμνους θεοτερπεῖς. Tanto nella *P.* a Θ 80 (οἶμον ἀληθείης θεοτερπέος) e O 18 (θεοτερπέα / ... καρπὸν αἰεὶ θαλέθοντα), quanto nelle due presenze di *D.* 44.101 (Κάδμος Ἀγηνορίδης θεοτερπέα βωμὸν ἀνάψας) e 47.726 (ἀλλὰ θυηπολίην θεοτερπέα ῥέξατε Βάκχω) inerisce all'aggettivo un senso sacrale, vista la sua presenza in contesti culturali. In questo canto l'aggiunta nonniana rivela la volontà di contrastare la concezione giudaica legata alla Legge, in netta opposizione con il credere. Al θεσμός giudaico Nonno contrappone la πίστις (v. 122), in linea con la visione paolina (cfr. *Introduzione*, cap. I.3).

121

- **ὅπως ... ἔργα θεοῦ τελέσοιμεν.** Koechly scrisse a margine della sua edizione di Nonno un -σω-?* (τελέσωμεν) al posto di τελέσοιμεν (vd. De Stefani¹, p. 295), ma l'ottativo con ὅπως è normale nel poeta (cfr. Peek, *s.v.* ὅπως e Fajen, IV, p. 1770). Per ἔργα θεοῦ cfr. I 18, 20; Λ 188 ἔργα θεοῦ Χριστοῦ. Specialmente negli scritti di Qumran il concetto di opere di Dio è assai frequente (cfr. *QS* 4.14; *I QH* 5.36; *Dam.* 1.1), ma indica per lo più gli atti compiuti da Dio di fronte ai quali l'uomo deve provare meraviglia, non compierli. Qui si tratta invece di opere volute da Dio, che i Giudei devono fare e che richiedono una loro partecipazione attiva. Cfr. *Jo.* 3.21 ~ Γ 107ss. ὃς δὲ θεουδείησιν ἐτήτυμα πάντα φυλάσσει,

/ ἴζεται αὐτοκέλευστος, ὅπη φάος, ὄφρα φανείη / ἔργα, τάπερ ποίησε θεοῦ τετελεσμένα βουλῆ. Su ἔργον cfr. Nicol, pp. 116-119.

- **ἡμείβετο μῦθος**. La *iunctura* ricorre in *D.* 33.41; 41.338; 46.52; 48.439.

122

- **ὀρθὴν πίστιν ἔχοντες**. Secondo Livrea* dopo il v. 121 è necessario postulare una lacuna, laddove era presente l'evangelico τοῦτό ἐστιν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ (*Jo.* 6.29). La costruzione sintattica del verso 122 con l'ellissi della principale lascia in effetti supporre una caduta, perché manca una proposizione principale con un verbo finito. Pensare che la risposta di Cristo si possa aprire con un participio non rientra nella dizione nonniana. Intervenire su ἔχοντες sembra impossibile, perché un'altra qualsiasi forma verbale diversa dal participio (scil. ἔχοιτε) darebbe luogo ad uno iato, assai sgradito al poeta. Anche modificare la disposizione dei termini è impossibile, perché come si deduce dagli esempi citati subito dopo (vd. quelli sottolineati), ὀρθὴν πίστιν ἔχ- è l'*ordo* normalmente impiegato da Nonno (cfr. anche *A.P.* 1.10.13 ὀρθὴν πίστιν ἔχουσα φιλοχρίστοιο μενοιῆς). Potrebbe trattarsi di un errore causato da dittografia; il verso precedente contiene un riferimento agli ἔργα τοῦ θεοῦ, che compare anche nel dettato giovanneo del versetto 29, non parafrasato da Nonno. Il poeta avrebbe potuto fare un nuovo riferimento alle opere di Dio subito dopo il v. 121, restituendo così anche il mancante versetto, e questo potrebbe aver provocato un salto nella trascrizione. Si segnala dunque una lacuna nel testo.

Alla domanda dei Giudei, Gesù presenta, come necessaria per il Regno di Dio, una sola opera e di gran lunga opposta: la fede. Cfr. Apolin. Laod., *fr.* 26 Reuss, p. 12 θεοῦ μὲν ἔργον ἐνταῦθα λέγεται τὸ ἀνήκον εἰς θεόν. τοῦτο δὲ εἶναί φησιν ὁ κύριος τὴν πίστιν τὴν εἰς αὐτόν, ἔργον τὴν πίστιν ἀποφαίνων ἱερώτερόν τε καὶ τέλειον. διὸ καὶ ἄνευ τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων εἰκότως δικαιοὶ τε καὶ ἀγιάζει ἅτε τὴν καλλίστην ἐνέργειαν ἔχον τῆς ψυχῆς, οὐκ ἀργίαν τινὰ καὶ ἀπραξίαν. La fede è più importante e viene a completare quanto professato secondo il θεοτερπῆς θεσμός: cfr. Cyr. Al. 496D Ἔργον οὖν ἄρα τῆ φιλοθέω ψυχῆ πίστις ἢ εἰς Χριστόν, καὶ ἀξιολογώτερον σφόδρα τὸ ἐπείγεσθαι μᾶλλον τοῖς περὶ αὐτοῦ κατασοφοῦσθαι λόγοις, ἤγουν ταῖς ἐν τύπῳ προσεδρεύειν σκιαῖς.

Il tema della fede è uno dei concetti portanti del vangelo giovanneo, restituito sempre dal poeta, a tal punto che un *pathos* fideistico sembra pervadere l'intera *P* (cfr. *Introduzione*, cap. I.3.7): A 206 πίστιν ἔχεις, ἓνα μοῦνον ἀθαμβέα μῦθον ἀκούσας; B 115 Χριστοῦ πίστιν ἔχοντες ἕς οὖνομα; Γ 92 ὀρθὴν πίστιν ἔχων οὐ κρίνεται; H 145 πᾶς γὰρ ὁ πίστιν ἔχων σόος ἔσσειται; Λ 52 ὄφρα κε πίστιν ἔχοιτε, 146 ὀρθὴν πίστιν ἔχουσα e 153 ὄφρα κε πίστιν ἔχοιεν ἀρείονα μᾶλλον ἀκούειν; M 183 πίστιν ἔχων ἀτίνακτον ἐν ἀχλύι μή ποτε μίμνη; O 36 οὐπω πίστιν ἔχεις, ὅτι σύζυγός εἰμι τοκῆς; P 65 ὀρθὴν πίστιν ἔχουσιν; Y 135 μείζονα πίστιν ἔχουσι e 141 ὄφρα κε πίστιν ἔχοιτε βιοσσόον; vd. inoltre Δ 248, nonché le attestazioni riportate da De Stefani *ad A* 19, pp. 121-122, il quale nota come Nonno utilizzi per la πίστις gli stessi toni adoperati per Venere (Kuiper, p. 234, nt. 1) nelle *D.* 33.42; 41.315. Ὀρθὴ πίστις è un'espressione assai ricorrente nel lessico cristiano (vd. Lampe, *s.v.* ὀρθός).

- **ὅπως δέξησθε**. Sul rapporto uomo-fede e accettazione della divinità cfr. *Introduzione*, cap. I.3.3. Che gli uomini debbano accogliere la divinità è un tema recepito nella *P.*: cfr. A 31-32 (con commento di De Stefani, p. 132); E 164 καὶ θεὸν οὐ με δέχεσθε, 168 γνήσιον ἠρνήσαντο, νόθον δ' ἐδέχοντο φανέντα; H 87 εἰ δὲ τομὴν ὀσίην δέχεται βροτὸς ἠθάδι χαλκῶ; Y 98 ἀγνὸν πνεῦμα δέχεσθε e ugualmente nelle *D.*: cfr. 7.161 δεδεγμένος ἔνθεον ὀμφήν; 31.262 (Σπάρτη) δεχέσθω /... Ἀφροδίτην; 44.167 οὐ δέχομαι βροτὸν ἄνδρα νόθον θεόν. La ricezione del concetto può derivare al poeta anche dall'ambito neoplatonico e dalla spiritualità tardoantica, all'interno della quale è comune la formula δέχεσθαι τὸ θεῖον: Syn., *Enc.* 7 (202.12ss. Terzaghi) αὕτη, κἂν τι δέχεται θεῖον, οὐκ εὐθὺς ὅσον ἐστὶν ἐδέξατο.

Savelli, Diss. Univ. di Firenze 1997-1998 ad O 61, p. 174, nt. 316 avanza l'ipotesi di un utilizzo del vb. δέχομαι nell'ambito misterico come termine tecnico per l'accettazione di un nuovo fedele da parte della divinità: cfr. N 80 ἀμεμφέας ἄνδρας ἐδέγμην per la scelta di Cristo dei discepoli (su cui vd. Greco, p. 126).

- **φανέντα**. Si tratta dell'epifania futura di Cristo, come precisato anche in seguito ai vv. 190-191 εἰ δέ κεν ἀθρήσητε συναστράπτοντα τοκῆι, / αἰθερίων e per una situazione analoga cfr. Π 67 καὶ πάλιν εἰσέτι βαιὸν ἐσαθρήσητε φανέντα. Anche negli altri due casi, in cui compare, la forma participiale del verbo figura in clausola e indica: l'apparizione della testimonianza del Battista ad E 138 κείνου μαρτυρήσει ἐφαιδρύνασθε φανέντος e l'accoglienza dell'illegittimo e non del Legittimo da parte di coloro che non credono al Figlio dell'Uomo ad E 168 (cit. *supra*). Ad eccezione di D. 4.447 dove indica l'apparizione fino al ventre di un Gigante, nei restanti brani viene applicato a Dioniso, oppure al sole o a Fetonte: 2.244 ἡελίου δὲ φανέντος; 5.76 Φαέθοντος... φανέντος e 19.24 Διωνύσοιο φανέντος. Del resto, il vb. dell'Epifania φανερῶ è tipico per gli astri. Anche l'ἐφανήρωσεν giovanneo, restituito da Nonno con ἀνέφηεν, è da collocare sulla stessa linea d'uso, dato che indica l'apparizione di Cristo: cfr. B 58 Ἑβραίοις δ' ἀνέφηεν ἔην ὑψαυχένα τιμήν (su cui vd. Livrea¹, pp. 233-234), Φ 1 ἄμβροτον εἶδος... ἀνέφηεν, cfr. inoltre Y 120 ἀνεφαίνετο μέσσον ἐταίρων e Ξ 29 ὦ ἄνα, σὸν γενετήρα τεοῖς ἀνάφαίνε μαθηταῖς. Per la parusia di Cristo cfr. 2 *Thess.* 2.8; 1 *Tim.* 2.14; 2 *Tim.* 4.18.

123

- **ὄντινα κείνος ἔπεμπεν**. Koechly, come annota De Stefani¹, p. 295, congetturava a margine un non necessario ἔπεμψεν: cfr. Keydell, p. 68* «interdum imperfecto et aoristo promiscue utitur (scil. Nonnus), eo potissimum consilio, ut metri legibus satisficiat ... sed sunt loci, quibus sine metri necessitate tempora inter se mutantur». Per la libertà nella resa dei tempi verbali del modello cfr. Golega, pp. 117-119 e *Introduzione*, cap. II. Il concetto che il Figlio è stato inviato dal Padre è espresso varie volte da Nonno con una *iunctura* esclusiva della P. : cfr. πέμψαντα τοκῆα E 153; Ξ 97-98 τοκῆος / ... πέμψαντος; Η 127= Ξ 114 = Π 109 πέμψαντι τοκῆι; E 153 = Θ 29 = Ν 93 = Ο 90 πέμψαντα τοκῆα. Per la forma κείνος del pronome nella P. cfr. A 20 οὐ μὲν κείνος ἔην νοερὸν φάος; Θ 126 αἰεὶ κείνος ἔην ἀνδροκτόνος; K 148 ὀππὸσα κείνος ἔρεξε; T 112 ἀλλ' ὅτι κείνος ἔλεξεν.

- **ἐπεφθέγγαντο δὲ λαοί**. Cfr. B 96 (su cui vd. Livrea¹, p. 282); Θ 157; Λ 230 ἐπεφθέγγοντο δὲ λαοί e nelle D. 19.106; 36.471. Una variazione di questa formula si trova in Λ 27, Π 110 ἐπεφθέγγαντο μαθηταί e vd. inoltre I 112; M 87; D. 5.285 ἐπεφθέγγαντο γυναῖκες con la congettura di Keydell (ἀνεκρούσαντο L), che poggia su Callim., *Hymn. Cer.* 1 ἐπιφθέγγαστε γυναῖκες. Hopkinson², p. 77-78 nota che il significato «give the ritual cry», «sing the refrain» in Nonno è diventato un sinonimo di «dire». Il verbo, attestato per la prima volta in Aesch., *Ch.* 457, è applicato dal parafraste alla sfera umana.

124

- **ποῖον ... σημήιον ... τελέσσεις**. Non è forse privo di motivo il mantenimento di σημεῖον in questo punto della narrazione. Durante la sua storia, il popolo d'Israele è stato testimone di numerosi segni, che hanno mostrato la δύναμις divina; esso è ben consapevole di che cosa sia un σημεῖον. Un segno dal cielo, di cui era stato partecipe, fu quello di Elia, che aveva aperto le cateratte del cielo dopo tre anni di siccità (*I Reg.* 18.44ss.) oppure quello di Isaia, che aveva fatto ritirare l'ombra sul quadrante di Acas (*Is.* 38.7-8). Analoga richiesta era stata avanzata dai Giudei dopo la cacciata dei mercanti dal tempio (*Jo.* 2.18). Nonno ha colto il parallelismo tra i due episodi, come dimostra la somiglianza con cui sono stati parafrasati i

due passi: B 92-93 ποῖα παρ' Ἑβραίοις ἑτερότροπα σήματα δείξεις, / ὅτι σὺ ταῦτα τελέσσας ~ Z 124. Sul segno in *Jo.* cfr. Vanni, pp. 39-58; Nicol, pp. 113-116.

- **ἐελδομένοις ... ἄμμι.** Il desiderio dei Giudei è tutto proiettato verso un'ansia materiale, legata alle opere e alla Legge, non alla vera fede.

125

- **ὄφρα κε πειθοίμεσθα.** Caprara *ad Δ* 97, p. 214 prospetta che nella letteratura cristiana si possa avere una distinzione tra πιστεύω, credere per fede, e πείθομαι, essere convinti razionalmente: cfr. Iust., *I Apol.* 17.4 πιστεύοντες, μᾶλλον δὲ καὶ πεπεισμένοι; 18.2 μὴ ἀμελήσητε πεισθῆναί τε καὶ πιστεῦσαι ὅτι ἀληθῆ ταῦτά ἐστι. I Giudei per essere convinti e dopo credere richiedono un segno, ossia una prova visibile e tangibile del fatto che Gesù sia il nuovo Messia. Dunque, è l'incapacità di credere per fede che impedisce ai Giudei di comprendere e accogliere le parole della Scrittura: cfr. E 164 dove Nonno nel rimprovero di Gesù ai Giudei unisce il vb. δέχομαι con πείθομαι: καὶ θεὸν οὐ με δέχεσθε καὶ οὐ πείθεσθε τοκῆι: non lo hanno accettato e dunque non hanno prestato fede a lui. Sul rapporto tra accettare e credere cfr. *Introduzione*, cap. I.3.3. L'irriducibile incredulità del popolo giudaico nei confronti delle opere di Cristo era già stata predetta dai profeti, dove la citazione di *Is.* 6.9 τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς viene così restituita dal poeta a M 157 ὀφθαλμούς ἀλάωσεν ἐμῶν ἐπιμάρτυρας ἔργων.

- **θεόσσυτον ἔργον.** L'aggettivo è un δις λεγόμενον pseudoeschileo: cfr. *Prom.* 116 θεόσσυτος, ἢ βρότειος, 643 θεόσσυτον χειμῶνα καὶ διαφθοράν (i mss. oscillano fra la forma θεόσσ- e θεός e per quest'ultima cfr. *Prom.* 596 θεόσυτόν τε νόσον), considerato tra i precedenti formali di θεόρρυτος (*Opp.*, *Hal.* 5.8 e *P.* Θ 10). Nella *P.* è applicato a ciò che viene ispirato da Dio ed è attinente alla sfera divina: la voce ispirata A 83 θεόσσυτον... φωνήν (su cui vd. De Stefani, p. 163), l'ora del sacrificio Θ 36 θεόσσυτον ἵχνιον ὄρης, la predicazione Θ 169 θεόσσυτα χεῖλα λύσας e M 184 θεόσσυτα χεῦματα μύθων. Figura sette volte nelle *D.* 16.399 θεόσσυτος ...κούρη; 20.96 ἀτραπὸς Οὐλύμποιο θεόσσυτος; 25.261 ἄσθμα θεόσσυτον; 40.273 θεόσσυτος... Βάκχη; 44.43 θεόσσυτος... ἰδρώς; 45.280 θεόσσυτος... αἴγλη; 47.610 θεόσσυτον... πῦρ. Nell'*A.P.* 1.123.1 (*Sophon.*) è detto del sangue di Cristo: πέτρα τρισμακάριστε θεόσσυτον αἷμα λαχοῦσα.

- **ιδόντες.** Nell'apparato di Scheindler si legge che, mentre tutti gli altri mss. hanno la lezione ιδόντες, «utramque scripturam ιδόντες et ἐλόντες P». Passow stampava ancora ἐλόντες, ma avvertiva della lezione *a.c.* ιδόντες di **P** e della congettura del Nansius. L'umanista (cfr. Nansius, p. 62 «nam ab ιδ in ἐλ facilis est lapsus») e in seguito Marcellus («Évidemment c'est ιδόντες et non ἐλόντες qu'il faut lire pour le ἵνα ἴδωμεν du texte» p. 322) proponevano con decisione la lettura ιδόντες; infatti in *Jo.* 6.30 si pone l'attenzione sul vedere: ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι. In realtà anche il ms. **P** reca già questa lezione; tuttavia, la forma verbale scritta un po' alla rinfusa è stata letta erroneamente in ἐλόντες. Sylburg notando la lettura ιδόντες in **P**, perché si leggesse correttamente, l'ha riscritta nel margine sinistro. Che questa sia la lettura esatta ci è stato confermato anche da mons. Canart*: «sono d'accordo: il copista non scrive mai il gruppo epsilon-lambda in questa maniera». Vedere-credere è un *Leitmotiv* del vangelo giovanneo e della *P.*, cfr. *Introduzione*, cap. I.6.

126

- **τί πρήξεις προτέροισιν ὁμοίον.** Il punto interrogativo, assente forse per errore nell'edizione del Passow, fu indicato da Koechly e ripreso giustamente dallo Scheindler. Sul piano esegetico il più generico τί ἐργάζη di *Jo.* 6.30 viene esplicitato da Nonno in linea col pensiero giudaico, nella cui ottica il segno compiuto dovrà essere uguale a quello degli antenati. Esso viene considerato come un'opera, da inserire nella linea delle opere precedenti,

e pertanto deve essere analogo a quello operato da Mosè, quando liberò il popolo d'Israele dalla schiavitù egiziana. E' un concetto riportato anche nell'esegesi cristiana da Cyr. Al. 497C σημείον γὰρ ἀπαιτοῦσι τὸν Ἰησοῦν, οὐχ ἀπλῶς τὸ τυχόν, ἀλλ' ὅπερ, ὡς ῥοντο, πεποίηκεν ὁ Μωσῆς, οὐκ εἰς μίαν ἡμέραν, ἀλλ' ἐν ὅλοις τοῖς ἔτεσι τεσσαράκοντα τὸν ἐξ Αἰγύπτου λαὸν διαθρέψας κατὰ τὴν ἔρημον, διὰ τῆς τοῦ μάννα χορηγίας e poco oltre: αἰτοῦσι τοιγαροῦν τὸ ἴσον ἐκείνῳ παρὰ Χριστοῦ σημείον e Jo. Chrys. 251, 262 μηδὲν ἕτερον ποιῆσαι, ἀλλ' ἢ τοιοῦτον, οἶον ἐγένετο ἐπὶ τῶν προγόνων.
 - **ἡμέτεροι γὰρ.** Cfr. D. 30.26.

127

- **αιθέρος ἄφθιτον εἶδαρ.** Corrispondente al giovanneo βρῶμα, l'omerico εἶδαρ fin dalle sue prime ricorrenze indica sempre un alimento divino (Il. 5.369; 13.35; Od. 9.84; Hhom. Ven. 260 e ugualmente in Callim., fr. 1.34 Pf.; Ap. Rh. 1.456; Lith. Orph. 735). Significativo che nella P. compaia nel canto della Samaritana, laddove Cristo dichiara che il suo cibo è la parola, la sua bevanda le opere del padre: Δ 156 εἶδαρ ἐμὸν πέλε μῦθος (su cui vd. Caprara, pp. 256ss.) e nel canto Z, più oltre, al v. 164 ζῶης γὰρ πέλεν εἶδαρ ἐτήτυμον ἡμετέρη σάρξ (vd. commento *ad locum*). Nella P. l'aggettivo ἄφθιτον designa, oltre che la manna e il pane di Cristo, la casa celeste del Paradiso: Γ 86 ἄφθιτον οἶκον ἐν εὐδένδρῳ παραδείσῳ e il Figlio: Ξ 35 πᾶς βροτός, ὅς με νόησε, καὶ ἄφθιτον εἶδε τοκῆα. Anche nelle D. viene applicato a persone o a un dio ἀθάνατός τε καὶ ἀθανατίζων oppure a oggetti che di fatto sono intimamente connessi con la sfera divina: in 7.366 ἄφθιτον υἷα λόχευε è detto di Dioniso, in 8.414 καὶ βίον ἄφθιτον ἔσχεν Ὀλύμπιον è Semele che ottiene la vita immortale; in 25.253 παμφαῆς υἷε Μέλητος, Ἀχαιίδος ἄφθιτε κῆρυξ è Omero, in 32.95 ἔδρακεν ἄφθιτα λέκτρα è il letto degli amori di Zeus ed Era, in 45.27 si specifica che Dioniso è stato generato da un' ἄφθιτος εὐνή, mentre a 47.430 il dio, nel consolare Arianna abbandonata da Teseo a Nasso, afferma che adesso ha uno sposo immortale, al posto di uno dalla vita breve (ἀντὶ μινυνθαδίου πόσιν ἄφθιτον). Nell'uso di ἄφθιτον a proposito della manna Heinsius, p. 1018 vi scorgeva una contraddizione: «parum circumspicte, manna, ἄρτον ἄφθιτον vocavit. Non enim ignorare poterant Judaei, de hoc pane in sacro dici contextu, *computruisse ac vermibus scatere coepisse*, ὅτι ἐξέζεσε σκώληκας καὶ ἐπώζεσε. Item, *cum incaluisse sol, liquefieri coepisse*, Exodi XVI». Tuttavia, secondo la visione dei Giudei, dal momento che non conoscono il vero mistero della Sacra Scrittura, la manna è il pane dal cielo. Poiché Dio è immortale e tale è tutto ciò che da Lui proviene, anche la manna per loro è ἄφθιτον e cibo celeste dell'anima: Philo, Leg. All. 3.162ss. ὅτι δὲ οὐ γήινοι ἀλλ' οὐράνιοι αἱ ψυχῆς τροφαί, μαρτυρήσει διὰ πλειόνων ὁ ἱερός λόγος. "Ἴδου ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους <ἐκ> τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐξελεύσεται ὁ λαὸς καὶ συνάξουσιν τὸ τῆς ἡμέρας εἰς ἡμέραν, ὅπως πειράσω αὐτούς, εἰ πορεύσονται τῷ νόμῳ μου ἢ οὐ (Ex. 16.4)". Ὁρᾶς ὅτι οὐ γήινοις καὶ φθαρτοῖς τρέφεται ἡ ψυχὴ, ἀλλ' οἷς ἂν ὁ θεὸς ὀμβρήσῃ λόγοις ἐκ τῆς μεταρσίου καὶ καθαρᾶς φύσεως, ἦν οὐρανὸν κέκληκεν. Sul contrasto ricreato da Nonno tra la manna e il vero pane immortale disceso dal cielo, cfr. *Introduzione*, cap. I.3 e v. 143.

- **ἐρημάδος ἐγγύθι πέτρης.** La tradizione manoscritta presenta la lezione ἐγγύθι, ad eccezione di N che tramanda un erroneo ἐνύθι; ἔνδοθι è una correzione del Bordatus, accolta da Scheindler nella sua edizione. Il nesso ἐρημάδος ἔνδοθι πέτρης figura in clausola nella P. ad A 84 per il deserto del Battista, φωνὴ ἐγὼ βοῶντος ἐρημάδος ἔνδοθι πέτρης, nonché in D. 6.263; probabilmente la correzione è stata accolta da Scheindler perché anche ad A 84 rende ugualmente il giovanneo ἐν τῇ ἐρήμῳ. Non è semplice operare una scelta; tuttavia tra le due *lectiones* si preferisce mantenere la lezione trādita ἐγγύθι perché trasmessa da ben tre codici, tra cui L, e fra l'altro l'errore di N sembrerebbe inclinare a favore di ἐγγύθι piuttosto che di ἔνδοθι. Inoltre, come osservava già Golega², p. 18, nt. 7, ἐγγύθι πέτρης è presente in

D. 32.295 e in *Opp.*, *Hal.* 3.347. La correzione di Bordatus sembra voler uniformare il dettato nonniano e sopprimere la *ποικιλία* di cui il poema è portatore. Al v. 174 il poeta inserisce, per esempio, la precisazione *ἐρημαίη παρὰ λόχμη*, espressione che ugualmente si è cercato di “normalizzare” (vd. commento *ad locum*). Per *ἐγγύθι* + genitivo cfr. *supra*, v. 95. Il luogo selvaggio e desertico è presentato nella *P.* nel canto iniziale per la figura del Battista; oltre *ad A* 84 cfr. *A* 14 *ἐρημάδος ἀστὸς ἐρίπνης* (su cui vd. De Stefani, pp. 118ss.). Poiché lo scenario desertico e roccioso è un elemento anche del paesaggio dionisiaco per eccellenza, come tale è frequente nelle *D.*: 11.198 *ἐρημάδος ὑπόθι πέτρης* (vd. Golega, p. 39); 15.169 *ἐρημάδι ... ὕλη*; 18.45 *ἐρημάδα πέζαν ὀδεύων*; 25.271ss.; 32.125; 36.81 *ἐρημάδος ἔνδοθι λόχμης*; 45.231 (su cui vd. Gigli⁴, p. 251; cfr. anche Σ 9), mentre per la *P.*, oltre ai passi citati, cfr. *A* 61; Γ 71; Z 61; M 1. Vd. inoltre Scheindler⁵, p. 235.

128

- *μάννα πολυκλήστον*. Si tratta di un *primum dictum* nonniano, che trova un precedente di significato nel pindarico *πολύκλειτος*, «molto famoso» cfr. *O.* 6.71; *fr.* 194.4 Schroeder = 231 Turyn. Nella *P.* fa, per così dire, *pendant* con Λ 223 la Pasqua: *πάσχα πολυκλήστον*. La manna infatti era associata con il tempo pasquale. Il Midrash Mekilta di *Es.* 16.1 afferma che essa cade per la prima volta nel 15° giorno del secondo mese, una data associata con la celebrazione della Pasqua da parte di tutti coloro che hanno mancato la data regolare (*Num.* 9.11). *Ios.* 5.10-12 sostiene che la manna cadde per l'ultima volta la vigilia di Pasqua. Da siffatte interpretazioni si andava credendo sempre di più che il Messia sarebbe venuto nella Pasqua e che la manna sarebbe nuovamente caduta nel tempo pasquale (cfr. commento v. 135). L'importanza sacrale di questo cibo è restituita da Nonno anche sul piano metrico tramite il tetracolo. Il composto è utilizzato anche *ad I* 156, dove connota lo sguardo nell'episodio del cieco nato: ὄμμα πολυκλήστον ἀφωτίστοιο προσώπου.

- *ἐθoinήσαντο*. La lezione corretta *ἐθoinήσαντο* è restituita da **L** e **V**, ma era stata già congetturata da Bordatus e Nansius, p. 62 che spiega: «ita omnino & hic & infra 229 legendum esse iam olim ante notavi quam vidissem editionem Bordati, in qua sic recte legitur. Nam aliae omnes utrobique ἐθηήσαντο exhibent». Del resto, *ἐθηήσαντο* di **γ** (nel mg. s. **P** reca *θoin* scritto da **P**⁴, ossia Sylburg, come testimonia il commento della sua edizione, p. 79, in cui specifica che è stato scritto a margine, perché «aptius videtur ἐθoinήσαντο») è priva di senso, giacché il vangelo concentra l'attenzione, non sul vedere, ma sul nutrirsi: *Jo.* 6.31 οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον. Anche Abram la restituisce nella sua edizione, p. 26: «e quibus ita rescribo, audacius fortasse, sed tamen rescribo. Μάννα πολυκλήστον ἐθoinήσαντο τοκῆς». A questa tradizione filologica aderì anche Marcellus (ma appunto non solo lui come si legge nell'apparato di Scheindler!), p. 322: «et ici, au lieu de ἐθηήσαντο, voir, c'est ἐθoinήσαντο, consommer, comme au vers 175». La presenza del vb. omerico, utilizzato anche in seguito (cfr. *Od.* 4.36; *Eur.*, *Cycl.* 377), è confermata da *D.* 5.331, dove il poeta descrive l'avidità con cui i cani, pieni di furia dissennata, sbranano Atteone: στικτὸν ἐθoinήσαντο νόθον δέμας ἄφροني λύσση.

129

- *γραπτὸς ἄπερ πέλε μῦθος*. La lezione del ms. **L** ἄπερ πολύμυθος significherebbe *sicut est sermo saepe multumque scriptus* e in effetti l'episodio della manna ricorre molto spesso nella Sacra Scrittura. Sulla stessa linea si colloca l'intervento di Baumgarten-Crusius¹, p. 215, *γραπτὸν ὅπερ πολύμυθον*. Si tratterebbe tuttavia di una inutile ripetizione, perché poco sopra è già stato detto *μάννα πολυκλήστον*. Quanto invece riportato dal ramo **β** ἄπερ πόρε μῦθος sembra essere un errore di dittografia dal verso seguente, v. 130 οὐρανὸθεν πόρεν ἄρτον e

inoltre πόρε parafrasa il più delle volte il vb. δίδωμι del testo giovanneo. La difficile tradizione di questo verso è testimoniata dalle varie annotazioni fatte a margine del ms. P, il quale ha trādito ἄπερ πόρε μῦθος ma in mg. sinistro reca πολυμυ (P³) e ὄπερ scritto da P⁴ (Sylburg). Nansius propose di correggere in γραπτὸς ἄπερ πέλε μῦθος. Che ἄπερ, insieme a καθά e καθάπερ, possa corrispondere come καθώς e ὡς a *sicut* è dimostrato secondo l'umanista (pp. 63-64) da un passo degli *Scholia* agli *Acarnesi* v. 759 ἄπερ τοὶ θεοὶ· ἀντὶ τοῦ ὥσπερ οἱ θεοὶ πολυτίμητοὶ εἰσι καὶ τίμιοι, οὕτω καὶ ὁ σῖτος πολλῆς τιμῆς ἐστι, oppure da *Ran.* 833-834 ἀποσεμνυνεῖται πρῶτον, ἄπερ ἐκάστοτε / ἐν ταῖς τραγωδίαισιν ἕτερατεύετο. Si può citare anche un verso delle *D.* 2.107-108 ὄφρα θάνω πρὸ γάμοιο καὶ ἄιδι παρθένος ἔλθω, / εἰσέτι νῆις Ἔρωτος, ἄ περ Πίτυς, οἷά τε Δάφνη. Quindi, l'originario πέλε si è corrotto in πολύ- e in seguito è stato corretto in πόρε. Per il nesso πέλε μῦθος nella stessa sede metrica cfr. Δ 156 ed E 123. Γραπτὸς ἄπερ πέλε μῦθος restituisce l'evangelico καθώς ἐστὶν γεγραμμένον. In *Jo.* 6.30 non è riportata una citazione scritturistica precisa; infatti se guardiamo i brani in cui si menziona la manna (cfr. *Ex.* 16.4 e 15; *Num.* 11.7; *Ps.* 77.24; *Sap.* 16.20), nessuno corrisponde alla citazione giovannea (cfr. Schnackenburg, II, p. 81, mentre sull'indeterminatezza delle Scritture in Giovanni vd. S.J. Beutler, *The Use of «Scripture» in the Gospel of John*, in A. Culpepper-C.C. Black, *Exploring the Gospel of John. In Honour of D. M. Smith*, Louisville 1996, pp. 147-162, in part. pp. 152-155). L'indeterminatezza della citazione lascia sottintendere che non è importante un preciso passo della Scrittura, perché conta la μαρτυρία della Scrittura in sé. Essa è vista da Nonno come un libro unico, che nella sua interezza preannuncia la venuta di Cristo (cfr. anche *supra*, v. 57), in linea con il pensiero patristico. In Clemente Alessandrino la consonanza fra Chiesa, Legge, profeti e Vangelo e quindi il «canone ecclesiastico» è la συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδόμενη διαθήκη (*Str.* 6.15.125.3, ed. O. Stählin, GCS 52, p. 475.10 e p. 495.6). Un altro grande cantore dell'accordo fra A.T. e N.T. è Origene per il quale αἱ προφητεῖαι οὐ διηρέθησαν, ἀλλ' ὡς ὑπὸ ἐνὸς πνεύματος καὶ μιᾶς φωνῆς ἐν μιᾷ ψυχῇ ἀληθῶς συμφώνως ἐνεργοῦντος, καὶ εἰρηνται, καὶ ἐγράφησαν (*Cm. in Mt.* 18.19 [-20], tom. 14.1 = GCS 40, *Origenes Werke* X, p. 275.4ss.). Le corde della Legge e quelle del Vangelo risuonano all'unisono, perché la Sacra Scrittura è un meraviglioso concerto in cui le diverse parti, che possono sembrare dissonanti per colui che non rimuove il velo che le copre, in realtà sono regolate da un'armonia divina interna (cfr. *Philocalia* VI. Intr., texte, trad. et notes par M. Harl, SC 302, Paris 1983, pp. 307-321). Cfr. Or., *Philoc.* 5.5-6 (SC 302, pp. 292-293= περὶ Χριστοῦ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἐν ἐνὶ γέγραπται βιβλίῳ, κοινότερον ἡμῶν τὰ βιβλία νοούντων. Γέγραπται γὰρ καὶ ἐν πεντατεύχῳ εἴρηται δὲ καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν προφητῶν καὶ τοῖς ψαλμοῖς, καὶ ἀπαξαπλῶς, ὡς φησὶν αὐτὸς ὁ σωτὴρ, ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς... 6 τὰ ἅγια μίαν τυγχάνειν βίβλον, τὰ δὲ ἐναντίως ἔχοντα πολλάς, τὸ ἐπὶ μὲν τῶν ζώντων μίαν εἶναι τὴν βίβλον. Riferita ai libri biblici, si trova in Metodio in un passo del *De res.* 1.56.5 (GCS 27, p. 316.8) οἱ μάρτυρές εἰσιν οἱ ψάλλοντες. δύο δὲ τῶν καλλινίκων οἱ χοροὶ μαρτύρων, εἷς μὲν τῆς διαθήκης τῆς καινῆς, θάτερος δὲ τῆς παλαιᾶς, ἀντίφθογγον ὕμνον συμφώνως τῷ ὑπερμάχῳ θεῷ καὶ βασιλεῖ τῶν ὅλων ἀναπέμποντες [...]).

- **γραπτὸς**. Indica la Sacra Scrittura ad E 154 γραπτὰ θεωρητῶν μαστεύετε θέσφατα βίβλων. Anche per *Jo.* 5.39, Nonno non fa riferimento ad un passo preciso della Bibbia, ma la concepisce come libro unico (con commento di Agosti, p. 521). Sul metodo di indagine della Sacra Scrittura, detto ἔρευνα, che prende il nome da *Jo.* 5.39 vd. M. Harl in Origène, *Philocalie* 1-20 Paris 1983, p. 132.

- **ἀμετρήτω ποτὲ λαῶ**. Cfr. Rom. Mel. 24.11.6 ἀμέτρητός ἐστιν / ὄχλος ὁ συνηγμένος per la folla della moltiplicazione. Per la presenza di una grande moltitudine come elemento tipico degli scritti sulla moltiplicazione cfr. *supra*, commento v. 11 e v. 96. Sull'interpretazione tipologica della manna cfr. *Introduzione*, cap. I.3 e commento v. 135. Equivalente all'omerico δῆμος ἀπείρων (*Il.* 24.776) e allo pseudo-esiodico λαὸς ἀπείρων ([*Sc.*] 472), ἀμέτρητος viene utilizzato per ciò che è impossibile calcolare (cfr. *Od.* 19.512; 23.249; Aristoph., *Nub.*

264), usato nella tarda letteratura greca per ἀνάριθμος: A.P. 1.10.31; (Maced.) A.P. 5.233.6; (Paul. Sil.) A.P. 5.301.4; A.P. 15.48.3). È adottato in relazione a una massa innumerevole di popoli stranieri da Anna Comn., *Al.* 15.4.2 πλῆθὺν ἀμέτρητον ... βαρβάρων. Per una innumerevole schiera di uomini nelle *D.* cfr. 13.120 Βοιωτῶν τόσος ἦλθε ἀμετρήτων στόλος ἀνδρῶν; 48.9 Γηγενέων ... ἀμετρήτων νέφος Ἴνδῶν; 48.95 ἀμετρήτους... / μελλογόμεους μνηστήρας (i pretendenti di Pallene).

130

- οὐρανόθεν πόρεν ἄρτον. Per la manna come pane dal cielo cfr. *Ex.* 16.4 εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν Ἴδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; *Ps.* 77.24 καὶ ἔβρεξεν αὐτοῖς μάννα φαγεῖν καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς; 104.15 e 40 ἤτησαν καὶ ἦλθεν ὀρτυγομήτρα, καὶ ἄρτον οὐρανοῦ ἐνέπλησεν αὐτούς; *Sap.* 16.20 καὶ ἔτοιμον ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ παρέσχες αὐτοῖς ἀκοπιάτως. Il libro della *Sapienza*, chiamando la manna *cibo degli angeli* (*Sap.* 16.20), inizia la sua rilettura in chiave spirituale, una rilettura che raggiunge nel discorso di Cafarnao il suo vertice, poiché è presentata come figura dell'Eucarestia.

- πόρεν. Traduce ἔδωκεν di *Jo.* 6.31, sul significato del quale cfr. Borgen, p. 172: «The true meaning of the Old Testament text “Bread from heaven he gave (ἔδωκεν/ ἦν) them to eat” (v. 31b) is not the external event of the manna miracle in the past, but the spiritual bread of the present... Not the external sphere of the past in which Moses gave you the external bread from heaven, but the spiritual sphere of the present in which my Father gives you the true spiritual bread from heaven».

- ἀφειδέι δαιτυμονῆι. Il sostantivo è un conio nonniano sull'omerico δαιτυμών (*Od.* 4.621; 9.7) creato in virtù dell'esigenza di posizionarlo in clausola. Nella *P.* viene impiegato per il banchetto divino: cfr. Δ 227 σὺν υἱεὶ δαιτυμονῆι (su cui vd. Caprara, p. 311 e *infra*, v. 133). Il valore semantico assunto dal sostantivo è recepibile, allorché si confronta con *D.* 2.577 ἥπατος ἡβώντος ἀφειδέα δαιτυμονῆα, dove si parla del θρασὺς ὄρνις della pena di Prometeo (Vian *ad locum*, p. 126). A proposito dell'aggettivo così annotava Nansius, p. 64: «non recte *copioso* verterunt. Vertendum enim erat *non parcenti* hoc est, non leviter panem gustanti, aut parce eo utenti, sed affatim de eo ad saturitatem usque comedenti». Il Panopolitano lo impiega per sottolineare l'avidità dei commensali che non risparmiano il cibo, concesso loro in abbondanza. La comunità d'Israele, mormorando contro Mosè e Aronne, aveva manifestato il suo desiderio di mangiare a sazietà: *Ex.* 16.3 ὄφελον ἀπεθάνομεν πληγέντες ὑπὸ κυρίου ἐν γῆ Αἰγύπτῳ, ὅταν ἐκαθίσασαμεν ἐπὶ τῶν λεβήτων τῶν κρεῶν καὶ ἡσθίομεν ἄρτους εἰς πλησμονήν, cupidigia che viene accontentata da Dio, come riferisce lo stesso Mosè: *Ex.* 16.8 ἐν τῷ διδόναι κύριον ὑμῖν ἐσπέρας κρέα φαγεῖν καὶ ἄρτους τὸ πρῶτ' εἰς πλησμονήν. Sull'interpretazione tipologica dell'evento della manna nell'ottica di Nonno cfr. *Introduzione*, cap. I.3. Nel significato di *senza risparmio* cfr. Aesch., *Ag.* 196, mentre nell'accezione passiva di *non risparmiato* cfr. Callim., *Hymn. Cer.* 127 (oro); (Maced.) A.P. 11.59.3 (doni). Nonno lo impiega varie volte nella *P.*: cfr. H 28 ἀφειδέι μάρτυρι φωνῆ; 112 παλάμησιν ἀφειδέσιν; 123 ἀφειδέι χειρὶ πιέζειν (cfr. *D.* 15.296 ἀ. χ. πιέζων e 16.42 ἀ. χ. πιέζω); K 34 ἀφειδέι ... μαχαίρη (= T 179 e *D.* 21.228); M 98 ζείδωρον ἀφειδέα καρπὸν ἀέξει; Φ 112 ἀφειδέες ἀνέρες ἄλλοι.

131

- Ἰησοῦς δ' ὀάριζεν. Sul verbo cfr. commento v. 78.

- ἀγήνορα λαὸν ἐλέγχων. Cfr. T 49 καὶ οἱ Χριστὸς ἔλεξεν ἀγήνορα κόσμον ἐλέγχων. Il nuovo rimprovero di Gesù alla folla è espresso da Cirillo: cfr. 500A πληκτικώτατα καὶ νῦν ὁ Σωτὴρ ἀσυνέτους ὄντας ἐλέγχει, καὶ πολὺ λίαν ἡγνοηκότας τὰ ἐν τοῖς Μωσαικοῖς

συγγράμμασι. Già a partire da Omero, l'epiteto oscilla tra due significati: «eroico», ad esempio per il θυμὸς ἀγήνωρ (*Il.* 2.276; 12.300), e «arrogante» con una valenza negativa in *Od.* 1.106 per gli animati preteendenti, in Hes., *Th.* 641 per i Titani, in Aesch., *Th.* 124 per i Sette a Tebe, Pampr., *fr.* 3.130 Livrea ἀγήνορα δῆμον. A differenza delle *D.* dove mantiene questa duplice valenza (vale arrogante per Deriade in 18.317; 40.31, mentre quando connota Dioniso esprime il suo coraggio, per esempio a 33.316; 37.484; 48.887), nella *P.* si carica sempre di una sfumatura negativa. In Ξ 121 e Π 35 designa l'arrogante principe di questo mondo, alla stessa stregua di Eud., *Cypr.* 1.190, dove a 2.277 si parla fra l'altro della vacuità della tracotanza, ἀγνηορίας κενότηας, uno dei peggiori vizi dell'uomo (cfr. Hesych., α 491 Latte ἀγήνωρ ὑπερήφανος). In altri passi della *P.*, come in questo caso, Nonno vuole recriminare contro il carattere di arroganza che anima la folla giudaica, un atteggiamento più volte condannato anche da Cirillo nel suo commentario: cfr. E 43 Ἰουδαίων... λαὸς ἀγήνωρ; Θ 141-142 καὶ θρασὺς Ἑβραίων ἐπεπάφλασε λαὸς ἀκούων / ἄφροني λωβητήρι χέων ἔπος ἀνθερεῶνι e poco dopo Θ 149-150 dove Gesù li rimprovera nuovamente: ἀτιμὴ δέ με πολλῇ / ὑμεῖς ἀφραδέοντες ἐλέγχετε κέντορι μύθῳ; I 165-166 Ἰησοῦς δ' αἰέσκε δαήμονι τυφλὸν ἀκουῆ, / ὅττι μιν ἐκτὸς ἔλασσαν ἀγήνορες ἀρχιερεῖς; O 69 ὑμέας εἰ στυγέει σφαλερῇ φρενὶ κόσμος ἀγήνωρ. Sull'arroganza dei Giudei vd. commento v. 119.

132

- **Μωσῆς οὐ πάρος ὕμιν.** Cfr. H 69-70 οὐ πάρος ὑμῖν / Μωσῆς θεσμὸν ἔδωκε φόνου ποινήτορα φωτῶν. L'accostamento dei due passi induce a pensare che nell'ottica nonniana Mosè rappresenti il legislatore, colui che ha dato la manna e la legge. Borgen, p. 173: «Since ideas from the Torah and the theophany at Sinai have been associated with the bread from heaven in the present, it is quite logical that the bread from heaven in the past also combines in itself the manna miracle and the giving of Torah at Sinai». In altri contesti della *P.* Mosè è presentato come θεσμοθέτης: cfr. A 52-53 θεμίστων / βίβλον ὄλων γενέτης διὰ Μωσέος ὅπασε λαῶ (vd. De Stefani, p. 145), 178-179 σοφὸς ἀνὴρ / Μωσῆς ἀρχιγένεθλος ἐπέγραφε θέσπιδι βίβλω; E 175 Μωσῆς θεσμοθέτης πρωτόθορος (vd. Agosti, pp. 538-539); H 81 Μωσῆς θεσμοφόροιο, 86 Μωσῆος... θεσμά; I 145 θεσμοτόκου Μωσῆος.

- **ἐρημαίη παρὰ πέτρῃ.** La determinazione locale giovannea ἐν τῇ ἐρήμῳ è sempre restituita nel corso del dialogo: cfr. v. 127 ἐρημαίη παρὰ λόχημ; v. 174 ἐρημαίη παρὰ λόχημ.

133

- **αἰθέρος ἄρτον ... μελίρρυτον.** Cfr. v. 175 ὑμέτεροι γλυκὺν ἄρτον ἐθοινήσαντο τοκήες. L'immagine della manna, dolce come il miele, trova il suo fondamento in *Ex.* 16.31 dove si legge che τὸ δὲ γεῦμα αὐτοῦ ὡς ἐγκρίς ἐν μέλιτι. Cfr. inoltre *Or. Sib. fr.* 3.49 Geffcken γλυκὺν ἄρτον; Philo, *Fug.* 138: "τί ἐστι τοῦτο" (*Ex.* 16.15), ὃ μέλιτος γλυκύτερον, χιόνος δὲ λευκότερον εἶναι πέφυκε; *Det.* 117 ὅταν μὲν οὖν ἡρέμα κατέρχηται, μέλιτος γλυκαίνει τὸν τρόπον. Gli Arabi chiamano ancora oggi *man* questa sostanza resinosa e spessa come il miele che cola dalla *tamerix mannifera*, un alberello del Sinai. E' significativo che μελίρρυτος venga adottato in *D.* 26.185ss. per indicare l'albero del miele presente nel giardino di Arizanteia, con toni che rievocano la descrizione della manna: ἡερίης ζείδωρον ἕωιον ἀρδμὸν ἔερσης / δένδρεα χαιτήεντα μελίρρυτον, ὡς ἀπὸ σίμβλων. Si tratta infatti di un albero collegato negli autori antichi al giardino del paradiso e all'aurora. Da ricordare che nell'età dell'oro il miele si produceva spontaneamente: Verg., *Ecl.* 4.30; Ov., *Met.* 1.110-112; il fiume di miele è un *topos* nelle descrizioni di paesi edenici e dell'età dell'oro, vd. G. Agosti, *Contributi a Nonno, Dionisiache* 25-39, in «MEG» 3, 2003, pp. 1-22, in part. p. 4 e *Introduzione*, cap. I.2.

- **ὄπαζε**. Nonostante sia considerata dai Giudei come il vero e attuale pane della vita, la manna data da Mosè ha preannunciato la venuta del solo e autentico pane del cielo, Gesù Cristo. Impiegato già da Omero, il vb. ὄπάζω si ritrova in Solone (*fr.* 1.74 Gentili-Prato = 1D; 11.5 Gentili-Prato = 7D; °40.2 Gentili-Prato = 28D). E' presente in poesia cristiana in *A.P.* 10.6; 29.5, 4 volte nel poema *Just.* (PBodmer 31) 17, 19, 55, 14 e 6 volte in *Doroth., Vis.* (PBodmer 29) 2, 270, 274, 296, 303, 323.

- **εἰλαπινάζειν**. Il verbo omerico εἰλαπινάζω (*Il.* 14.241; *Od.* 2.57; 17. 410) assume nella *P.* un significato molto importante. Esso figura, oltre che qui, anche in Δ 226-227 in un contesto pervaso dalla gioia di cui godranno il funzionario regio e suo figlio nel prendere parte come commensali ai doni ricevuti. l'uno alla fede, l'altro alla salute, παρ' ὑμετέρῃ δὲ τραπέζῃ / ἄσμενος εἰλαπίναζε σὺν νίει δαιτυμονῆι (su questa lettura cfr. Caprara, pp. 310-311). Nel canto Z siamo autorizzati a pensare che, introducendo nuovamente l'immagine del banchetto, Nonno intenda ricreare lo sfondo veterotestamentario assai frequente per il discorso del pane di vita: il banchetto messianico della Sapienza. Infatti, nell'ottica israelitica le gioie dei giorni messianici erano raffigurate con l'immagine di un intimo banchetto tra i convitati e Jahvé o il Messia: *Is.* 25.6 καὶ ποιήσει κύριος σαβαωθ πάσι τοῖς ἔθνεσι ἐπὶ τὸ ὄρος τοῦτο; *Ps.* 22.5 ἠτοιμάσας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξ ἐναντίας τῶν θλιβόντων με; *Or. Sib. fr.* 3.46-49 Geffcken: Οἱ δὲ θεὸν τιμῶντες ἀληθινὸν ἀέναόν τε / ζωὴν κληρονομοῦσι, τὸν αἰῶνος χρόνον αὐτοὶ / οἰκοῦντες παραδείσου ὁμῶς ἐριθηλέα κῆπον / δαινύμενοι γλυκὴν ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ ἀστεροέντος. Cfr. inoltre *Pr.* 9.1-6; *Sir.* 24.19-22; *Sir.* 51.13-16 e 23-26. All'epoca di Gesù uno dei simboli più ricorrenti per designare il futuro regno di Dio era proprio quello del banchetto. Ciò permette di comprendere l'affermazione di *Lc.* 14.15 (Beato chi mangia il pane nel Regno di Dio), così come la presenza nelle parabole di Gesù del festino messianico per connotare il futuro regno di Dio: cfr. *Lc.* 6.21 (= *Mt.* 5.6) la beatitudine degli affamati e assetati; *Mt.* 8.11-12 (= *Lc.* 13.28-29) coloro che vengono dall'Oriente e dall'Occidente prendono parte al banchetto con Abramo, Isacco e Giacobbe; *Lc.* 14.15-22 (= *Mt.* 22.2-11) il convito nuziale; *Mt.* 25.1-13 le dieci vergini; *Ap.* 3.20 cena dell'amico con Cristo. Su questa tematica cfr. Feuillet, pp. 44-51. Sull'importanza in questo canto del banchetto cfr. anche v. 35 e v. 172. Come sembra esplicitare la versificazione nonniana, Gesù mostra che il festino offerto proprio prima della Pasqua era messianico in un modo che ancora non avevano compreso: la Sapienza (αἰθέρος ἄρτον ... φέρτερον / οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον) era venuta per tutti coloro che la cercavano (cfr. *infra*, v. 135 e v. 144). Per il banchetto della Sapienza cfr. Feuillet, pp. 53-63. In maniera molto diversa lo stesso verbo sarà utilizzato dalla folla, cfr. *infra* v. 140.

134

- **ἀλλὰ πατήρ ἐμός ἦεν**. Qui ἦεν = ἐστί, come in Hes., *Op.* 11 οὐκ ἄρα μόνον ἦεν (vd. commento *ad locum* di West, p. 143 che menziona per un poema o un discorso con una simile scoperta: *Dem.* 55.1; *Nicias ap. sch. Theocr.* 11.1). *Jo.* 6.32 è formato da un'antitesi tra Mosè e Dio, oltre che tra i due pani donati. La contrapposizione è perfettamente mantenuta anche dal poeta: Μωσῆς οὐ ~ ἀλλὰ πατήρ, αἰθέρος ἄρτον ~ αἰθέρος ἄρτον ... φέρτερον / οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον e ὄπαζε ~ ὄπάσσει. Sul ruolo del Padre cfr. v. 150.

- **αἰθέρος ἄρτον ... φέρτερον**. Nelle altre ricorrenze della *P.* φέρτερος designa una realtà superiore e migliore: cfr. A 205 καὶ μιν ἄναξ θάρσυνεν ἐς ἐλπίδα φέρτερον ἔλκων; E 10 φέρτερον ἠτηῆρος ἰδὼν ὀδυνήφατον ὕδωρ; Z 216 πρὸς τίνα φέρτερον ἄλλον ἰκάνομεν e Δ 203 οὐδὲ νόω φράζεσθε, τί φέρτερον. Nelle *D.* si sposta su un piano diverso, perché connota invece un desiderio più impetuoso indotto da Eros in Arianna al fine di facilitare la sua unione con Dioniso: cfr. 47.423 παρθενικὴν δὲ / φέρτερον εἰς πόθον ἄλλον ἐμάστιε κέντορι κεστῶ / θεοῦρος Ἔρος περίφοιτος.

- οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον. L'immagine del cibarsi, nel significato di recepire intellettualmente il pane di vita, risale alla tradizione giudaica, a cui appartengono *Pr.* 9.5 ἔλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν; *Sir.* 15.3 ψωμιεῖ αὐτὸν ἄρτον συνέσεως καὶ ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν e 24.21 οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν, καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν. Mediante l'aggiunta dell'aggettivo σοφός Nonno dimostra di aver colto il grande tema alla base di *Jo.* 6.35ss. Nella letteratura sapienziale e giudaica la manna simboleggiava il dono della legge mosaica e della scienza (cfr. S.-B. II, pp. 483ss.). Il pane è il simbolo della Torà. Filone Alessandrino interpreta questo cibo divino in termini di θεῖος λόγος (oppure come σοφία o οὐράνιος ψυχῆς τροφή) e come espressione della Parola divina: *Leg. All.* 3.169, dove commentando il passo di *Ex.* 16.13-16, l'Alessandrino afferma: ὅρας τῆς ψυχῆς τροφήν οἷα ἐστὶ λόγος θεοῦ συνεχῆς, εἰκῶς δρόσω, κύκλω πᾶσαν περιειληφῶς καὶ μηδὲν μέρος ἀμέτοχον αὐτοῦ ἐῶν; *Sacr.* 86 οἱ τροφή θεία τὴν ψυχὴν τραφέντες τῷ λεγομένῳ μάννα; *Det.* 118 μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον; *Her.* 79 εἰς τὸν μάννα [...] τὸν θεῖον λόγον. La tematica della manna come simbolo del Logos o della Sapienza è molto frequente nel pensiero filoniano: cfr. *Leg. All.* 2.86; *Her.* 191; *Congr.* 170; *Mut.* 259-260: «qual è il cibo di cui si può dire, come per la legge, che cade dal cielo come la pioggia, se non è la sapienza eterna?». La sapienza è dunque il cibo spirituale, che in alcuni casi nutre anche il corpo. Questa visione trova già il suo precedente nell'AT: *Sap.* 16.20 ἀνθ' ὧν ἀγγέλων τροφήν ἐψώμισας τὸν λαόν σου καὶ ἔτοιμον ἄρτον ἀπ' οὐρανοῦ παρέσχες αὐτοῖς ἀκοπιάτως πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα καὶ πρὸς πᾶσαν ἀρμόνιον γεῦσιν e *Sap.* 19.21 φλόγες ἀνάπαλιν εὐφθάρτων ζώων οὐκ ἐμάραναν σάρκας ἐμπεριπατούντων, οὐδὲ τηκτὸν κρυσταλλοειδὲς εὐτηκτὸν γένος ἀμβροσίας τροφῆς. Nella visione nonniana il Padre donerà un altro pane, spirituale e vero, σοφός non come la manna. Al pane della Torà subentra il vero pane di sapienza, Cristo. Cfr. *Introduzione*, cap. I.3.

L'aggettivo σοφός si colloca su quella linea di ispirazione neoplatonica, alla quale aderiscono epiteti del tipo ἔμφρων, νοερός, νοήμων, che qualificano molto spesso oggetti inanimati, ai quali viene affidato il dono della sapienza. All'immagine dell'ἄρτος σοφός nella *P.* si affianca quella della bevanda di saggezza (σοφὸν πότον), sotto la cui forma è presentata l'acqua della Samaritana (*Δ* 47) e il frutto sapiente in *O* 16 σοφῶ... καρπῶ. In tutti questi contesti si fa dunque riferimento alla trasmissione di una energia intellettuale, così che σοφός può essere inteso nell'accezione di «comunicatore della sapienza divina» (Caprara, p. 183), per giungere infine ad esprimere un tema portante del cristianesimo quello di Cristo = Sapienza, che concede all'uomo una forza intellettuale, divina (cfr. Caprara², pp. 63-64). Dipende probabilmente dalla forza neoplatonizzante dell'epiteto, il fatto che la presenza di alimenti dispensatori di sapienza affascinino Nonno, non solo nella *P.* ma anche nelle *D.*, dove a proposito di Cadmo (4.267) viene riproposta l'immagine della bevanda di saggezza, in una veste ancora più elaborata grazie all'accostamento della simbologia del latte come metafora del nutrimento spirituale, secondo la concezione neotestamentaria, *I Petr.* 2.2 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν. In qualità di latte sono le parole proferite da Giuseppe d'Arimatea in *T* 195 ἐκ στόματος ζαθέοιο σοφὸν γάλα πιστὸν ἀμέλγων. È importante ricordare che succhiare il latte è un'immagine applicata proprio all'insegnamento divino (cfr. Gigli⁶, pp. 110-112; Gigli⁸, pp. 154-157). Al pari di ἔμφρων, anche σοφός può assumere una duplice valenza; significa sia ispirato (cfr. *H* 160 σοφὴ βίβλος la Scrittura) sia saggio (cfr. *A* 178 σοφὸς ἀνὴρ = Mosè). Per altri riferimenti vd. Caprara *ad Δ* 47, pp. 181-183.

- οὐρανόθεν. Nei *Proverbi* la Sapienza, un essere divino, invita tutti al suo banchetto (*Pr.* 1.20-23; 8) e il libro stesso della *Sapienza* parla dell'invio sulla terra del Logos divino (*Sap.* 7.22-28; 9.10-17), per punire i nemici del popolo d'Israele (*Sap.* 18.14-16). Se pensiamo che

anche Cristo-Logos è inviato nel mondo, la sua venuta si riallaccia al tema sapienziale. Egli porta a compimento e realizza in pienezza ciò che era stato detto della Parola, della Sapienza, ossia della Legge mosaica (cfr. Panimolle, II, p. 208). L'invio di Cristo è dunque anche per Nonno un richiamo antitetico e progressivo con la Sapienza-Torà data da Mosè (cfr. M. Scott, *Sophia and the Johannine Jesus*, Sheffield 1992).

- **ἄλλον**. Questa precisazione nonniana sul fatto che il Padre donerà un altro pane si presterà invece ad essere letta da parte dei Giudei in un senso diverso da quello a cui Cristo si riferisce. Pensano che si rinnoverà il miracolo della manna, senza percepire il significato spirituale del nuovo pane (v. 140). Cfr. *Introduzione*, cap. I.3. Dal futuro Messia si attendeva infatti che facesse scendere nuovamente la manna, come fece Mosè: cfr. Midrash a *Qoh.* 1.9 «Come il primo redentore fece scendere la manna (*Ex.* 16.4) [...], così anche l'ultimo redentore farà scendere la manna» (vd. *Ps.* 72.16); *Apoc. Bar. Syr.* 29.8 «Ecco che ricadono dall'alto grandi quantità di manna, essi se ne nutrono in quegli anni». Il regno del Messia è prefigurato in 2 *Baruch* 29.1-8 dall'immagine del pasto: «In questo tempo, ecco che scenderà, nuovamente, il tesoro della manna e mangeranno durante questi anni, poiché saranno giunti alla fine dei tempi». Per altri passi cfr. S.-B., II, p. 481.

- **ἐτήτυμον ἄρτον**. Cfr. v. 140 e v. 173. La manna scesa dal cielo, benché miracolosa, cessò di esistere e si corruppe il giorno seguente; era βρώσις ἀπολλυμένη, mentre il pane offerto da Gesù è da collocarsi sullo stesso piano di πνεῦμα καὶ ἀλήθεια (*Jo.* 4.23). Già in Giovanni la posizione di ἀληθινός è enfatica e ogni volta la sua presenza connota la vera realtà, in opposizione a quella falsa e apparente: φῶς ἀληθινόν, ἄρτος ἀληθινός, ἄμπελος ἀληθινή; sono tutti predicati di Gesù, l'ἀλήθεια finale. Nonno ha rispettato la portata teologica sottesa alla sua *Vorlage*, attraverso l'uso dell'aggettivo omerico ἐτήτυμος, legato sempre a contesti di veridicità di un discorso (cfr. *Il.* 22.438; *Od.* 23.62; *Hes., Op.* 10 ἐτήτυμα μυθησαίμην). Ciò è in consonanza peraltro con l'esegesi di Cirillo (501 A) che ricorda come la manna non fosse il vero pane del cielo: μὴ γὰρ δὴ τις οἰέσθω, φησί, κατ' ἀλήθειαν ἐκεῖνον εἶναι τὸν ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ, nonché *Jo. Chrys.* 252, 263 ἄρτον δὲ ἀληθινὸν καλεῖ ἐκεῖνον, οὐκ ἐπειδὴ ψευδὲς ἦν τὸ θαῦμα τὸ ἐπὶ τοῦ μάννα, ἀλλ' ὅτι τύπος ἦν, οὐκ αὐτοαλήθεια e *Aug., Tract. in Io.* 26.13 *de caelo descendit et manna; sed manna umbra erat, iste veritas est*. L'aggettivo ἐτήτυμος è molto usato nella *P.* per connotare Gesù, le sue parole, le sue azioni e coloro che credono alla verità. Tra le varie occorrenze cfr. e.g. il nesso ἐτήτυμα πάντα per indicare la Rivelazione Γ 107; Δ 128; K 147, oppure ἐτήτυμον ἀρχέγονον φῶς A 24 (~ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν); Γ 53 ἐ. ἐγκυον ὀμφῆς, 137 ἐ. ἀνὴρ Giovanni; Δ 6 ἐτήτυμος ... φήμη (su cui vd. Caprara, pp. 147-148); E 136 λύχνος ἐτήτυμος (su cui vd. Agosti, 491); Z 164 εἶδαρ ἐτήτυμον; Θ 98 ἡμᾶρ ἐλευθερίας πανετήτυμον ὅψε λαχόντες. Nelle *D.* l'agg. è presente in soli tre casi: 37.238 (Eaco); 47.257 (avverbio) e 448 (Dioniso). Ciò testimonia come il lessico, usato nella *P.* per configurare la verità cristiana, sia avulso dal mondo dionisiaco: «il concetto di verità è sostanzialmente estraneo al mondo dionisiaco, che rappresenta una realtà mutevole, cangiante, che fa della metamorfosi il principio della rigenerazione e dello straniamento il momento più alto dell'unione col divino» (Gigli⁶, p. 181, nt. 163).

- **ὀπάσσει**. Per tutte le forme di ὀπάζω la clausola, fin da Omero, è quasi sempre la sede predisposta; conclude il verso anche in *Callim., Hec. fr.* 74.18 Hollis = *SH* 288.59C = 260.59 Pf. Sul dono del pane dal cielo cfr. *Introduzione*, cap. I.3.1. Inoltre nella *P.* la comparsa della forma verbale al futuro dimostra la ricezione nonniana del fatto che nel vangelo giovanneo non si parla mai di un dono o di un'attività salvifica del Figlio dell'uomo nel presente, perché prima Egli dovrà morire e poi potrà regalare la vita eterna: cfr. A 124 οὗτος ἀφωτίστοισι φάος μερόπεσιν ὀπάσσει; Z 117 (εἰλαπίνην) ἦν μόνος ἀνθρώποιο φερέσβιος υἱὸς ὀπάσσει; Θ 81 ὑμῖν πειθομένοισιν ἐλεύθερον ἡμᾶρ ὀπάσσει; T 190 ὕπονται πρὸς ἐκεῖνον, ὃν οὐτάσαν, ὅστις ὀπάσσει.

- οὐρανόθεν καταβαίνων. Anche nella *P.* καταβαίνω e ἀναβαίνω conservano quella stessa importanza, rivestita nel quarto vangelo, visto che sono deputati ad esprimere il tema della discesa e della salita al cielo. Il poeta li ha quasi sempre conservati; per καταβαίνω vd. A 122-123 εἰς ὃν ἐσαθρήσειας ὑπηνέμιον καταβαῖνον / πνεῦμα θεοῦ νοεροῖο καὶ ἔμπεδον αὐτόθι μίμνει ~ *Jo.* 1.33 ἐφ' ὃν ἂν ἴδης τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν; E 27-28 προφθάμενος βροτὸς ἄλλος ἐλαφρότερος καταβαίνει / ἀφρὸν ἀερσιπότητον ἐρευγομένης ἀσαμίνθου ~ *Jo.* 5.7 ἐν ᾧ (scil. κολυμβήθρα) δὲ ἔρχομαι ἐγὼ ἄλλος πρὸ ἐμοῦ καταβαίνει. La definizione del Figlio dell'Uomo come ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς esprime nella cristologia giovannea l'origine e l'abbandono del luogo divino. Fuori del capitolo 6, in Giovanni troviamo un primo accenno a questo tema nel colloquio con Nicodemo (*Jo.* 3.13, cfr. commento v. 191). Per l'espressione καταβαίνειν ἐξ οὐρανοῦ cfr. *Charit.* 6.3.4 (ed. Reardon, p. 102) ἐξουσία δὲ ἔρωτα καταλύει, πλὴν εἰ μή τις ἐξ οὐρανοῦ καταβέβηκε τῶν ἄνωθεν ἢ ἐκ θαλάττης ἀναβέβηκεν ἄλλη Θεέτις; *Doroth., Vis.* (PBodmer 29) 1-2 ἡ μάλα μοι τῷ ἀλιτρῷ ἀπ' οὐρανόθεν θεῖος ἄγνος / Χριστόν, ἄγαλμα ἐοῖο, δῖον φάος ὠπ[ασε κόσ]μω; *Just.* (PBodmer 31) 10 σήματα δ' ὑψίστου οὐρανόθεν καταβάς; *Choric. Gaz., Laud. Marc.* I 48 (l'angelo Gabriele in una pittura dell'annunciazione) ἐξ οὐρανοῦ καταβάς; *Verg., Aen.* 8.423 *caelo descendit ab alto*; *Juvenc.* 5.357 *descendit ab alto* (su cui vd. Fichtner, p. 76); *M. Cl. Victor, Aleth.* 3.251 *nisi qui caelo descendit ab alto*; *Alcuin., Carm.* 1.150 *descendit ab alto*; *Vita Erasm.* 8.5 *nuntius altithroni caelo descendit ab alto*. Sulla gravidanza di ἀναβαίνω nella *P.* cfr. Agosti, p. 268, nt. 6.

- ζῶν πασιμέλουσαν. Cfr. A 10 ζῶη πασιμέλουσα, il principio creatore del Logos. L'epiteto trae origine da *Od.* 12.70 per la nave Argo «cantata dappertutto dagli aedi», un passo riportato da Strabone 1.2.40 che lo interpreta nel senso di «conosciuta da tutti». L'accezione assunta dal composto nella *P.* è «a tutti cara» e non «celebrata da tutti»; nel significato di «celebrata da tutti» figura a *D.* 5.128 per Era e a 19.195 quando Marone afferma di volere il vino della vittoria, celebrata da tutti. La lezione πασιμέλουσαν del ramo β, rispetto a quella di L che presenta il composto con geminazione del λ (oppure alcune volte sciolto in πᾶσι μέλουσα come ad A 10), è sostenuta dall'*usus scribendi* nonniano. Ricorre infatti in questa forma a O 51 ψυχὴν πασιμέλουσαν e a T 179 per il fianco di Cristo, πλευρὴν πασιμέλουσαν, mentre nelle *D.* a 4.92 (Armonia); 5.128 (Era); 19.195 (la vittoria) ecc. Sulla possibilità che Nonno leggesse in Omero, *Od.* 12.70 Ἄργῳ πασιμέλουσα, παρ' Αἰήταο πλέουσα e non πᾶσι μέλουσα si rinvia alla trattazione di De Stefani ad A 10, p. 114 con relativa bibliografia. La vita cara a tutti è chiaramente la ζῶη αἰώνιος: *Jo. Chrys.* 252, 263 διὸ καὶ οὐκ εἶπεν ἀπλῶς τροφήν, ἀλλὰ ζῶν ἐτέραν τινά. Il dono elargito da Cristo è la vita, connaturata in lui per natura: *Cyr. Al.* 501B ἦν γὰρ οὐκ ἐκεῖνο τὸ μάννα κυρίως, ἀλλ' αὐτὸς ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὁ ἐκ τῆς οὐσίας ἐρχόμενος τοῦ Πατρὸς, ἐπεὶπερ ἐστὶ κατὰ φύσιν ζῶη, τὰ πάντα ζωογονῶν. Ἐπειδὴ γὰρ ἐκ ζῶντος ἀνέφυ Πατὴρ, ζῶη καὶ αὐτὸς κατὰ φύσιν ἐστὶ, καὶ ἐπεὶπερ ἔργον τῆ κατὰ φύσιν ζῶῆ τὸ ζωοποιεῖν, ζωοποιεῖ τὰ πάντα Χριστός. Cfr. inoltre *Introduzione*, cap. I.3.1.

- ὄλω ... κόσμω. Nella precisazione nonniana che il pane offerto dal cielo è donato al mondo intero (ὄλος; cfr. *Jo.* 6.33 ζῶν διδοὺς τῷ κόσμω) si può cogliere quella stessa nota di disappunto nei confronti della tradizione giudaica, che anima le pagine cirilliane. Infatti mentre secondo l'ottica giudaica la manna era stata donata soltanto al popolo eletto, nell'interpretazione cristiana il dono vero di Dio è elargito a tutta l'umanità: cfr. *Cyr. Al.* 500D-501A καὶ συνεσταλμένην οὕτω τὴν φιλανθρωπίαν ἐλογίσασθε θέλειν ἀποδείξαι θεόν, ὡς ἐνὶ καὶ μόνῳ λαῷ χορηγήσαι τροφάς: τύποι μὲν γὰρ ἐκεῖνα τῶν γενικωτέρων,

καὶ τῆς καθόλου φιλοτιμίας εἰς τὸ κατὰ μέρος ἐπίδειξις ἦν e poco dopo aggiunge: 501A κατανευέτω [al. κατανεμέτω] δὲ μάλλον ἐκείνω τὴν ψῆφον, ὥπερ ἂν φαίνοιτο προσὸν τὸ πᾶσαν ἀποτρέφειν δύνασθαι τὴν οἰκουμένην, καὶ ὅλω χαρίζεσθαι τῷ κόσμῳ τὴν ζωὴν. Cfr. inoltre Jo. Chrys. 252, 263 οὐκ Ἰουδαίοις μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν τῇ οἰκουμένῃ. Il κόσμος, che già secondo Plotino è τὸ πρῶτον κακόν (1.8.3), diventa in ambito giudaico-cristiano luogo dei peccatori e teatro presso cui si svolge la storia della salvezza e della Rivelazione di Cristo: cfr. 2 Cor. 5.19 θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν e I Jo. 4.14 ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου.

- 134 ... **φέρτερον** ... / 137 ... **δωρήσατο**. Cfr. II. 10.557 ἵππους **δωρήσασαι**’, ἐπεὶ ἡ πολὺ **φέρτεροι** εἰσιν. Su dono del pane celeste e della vita eterna cfr. *Introduzione*, cap. I.3.1.

138

- **καὶ πάλιν ᾧδ’ ἀγόρευεν Ἰουδαίων χορὸς ἀνδρῶν**. Il discorso di Gesù inizia con un dialogo tra lui e la moltitudine, caratterizzato dal triplice: Essi gli dissero (6.28.30.34) e dal triplice: Egli disse loro (6.29.32.35). Cfr. Schlier, p. 125. Nonno ha conservato pienamente questa struttura tra i due interlocutori: vv. 118-119 εἰρόμενος δὲ / λαὸς Ἰουδαίων φιλοπευθεὰ ῥήξατο φωνήν ~ v. 121 ἄναξ δ’ ἡμίβετο μῦθος; v. 123 ἐπεφθέγγξαντο δὲ λαοί ~ v. 131 Ἰησοῦς δ’ ὀάριζεν ἀγήνορα λαὸν ἐλέγχων; v. 138 καὶ πάλιν ᾧδ’ ἀγόρευεν Ἰουδαίων χορὸς ἀνδρῶν ~ vv. 141-142 Ἰησοῦς δ’ ἐπέτασσε θεηγόρον ἀνθερεῶνα / καὶ χάριτος πλήθουσιν ἀνήρυγε χεῖλεσι φωνήν. Al riguardo cfr. anche *Introduzione*, cap. II.

139

- **ζωῆς, κοίρανε**. Tranne Marcellus, che interpunge dopo ζωῆς, Scheindler e gli editori precedenti interpungono dopo κοίρανε e intendono che i Giudei si rivolgono a Cristo, chiamandolo «Signore della vita». Sebbene sia molto difficile operare una scelta, si opta per una interpunzione dopo ζωῆς perché leggendo ζωῆς κοίρανε si cade in due problemi. Il primo consiste nel fatto che nella *P.* il vocativo Signore non si accompagna mai in nessun caso ad un complemento di specificazione: cfr. Δ 71, 88, 125; I 169, 172; Λ 89; M 153; N 147; Ξ 86; Π 20; Φ 86 e ugualmente ἄνα (Δ 49; Ξ 29). Il passo qui in questione sarebbe un *unicum*, l’unico a presentare una specificazione. In secondo luogo l’affermazione «Signore della vita» sembra in contrasto con lo svolgimento del dialogo. I Giudei non possono chiamarlo adesso «Signore della vita», in primo luogo perché Cristo non ha ancora proclamato se stesso come «pane della vita». Si definirà così dopo, in Jo. 6.35 ~ v. 143. Nel racconto giovanneo il discorso del Maestro procede, infatti, per gradi: prima si dichiara il vero pane del cielo (22-40), poi pane di vita (48), che è la sua carne (51), concludendo con la necessità di mangiare la sua carne e bere il suo sangue (53-58). Inoltre, poiché essi non prestano fede alla natura divina di Cristo, come possono riconoscerlo datore della vita? Infine al v. 136 si è affermato che è il pane che dà la vita, non il Signore. Per siffatte ragioni è necessario porre un segno di interpunzione dopo ζωῆς e intendere: «Signore, questo pane della vita ecc.». Si crea, fra l’altro, un parallelo con l’episodio della Samaritana. La donna intende l’acqua viva come una realtà terrena e la desidera per non essere costretta a recarsi spesso al pozzo di Giacobbe; ella proferisce nella versione nonniana: Δ 71 δός μοι, κοίρανε, τοῦτο πιεῖν βιοτήσιον ὕδωρ (~ Jo. 4.15 κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ). Ugualmente i Giudei intendono il pane celeste come un alimento terreno, non hanno compreso il senso della Rivelazione e domandano: ζωῆς, κοίρανε, τοῦτον ὃν ἔννεπες ἔμπεδον εἶναι / αἰθέρος ἄρτον. Per l’unione di due genitivi ad un sostantivo come si verifica qui (ζωῆς .../ 140 αἰθέρος ἄρτον) cfr. Γ 35 πνεύματος

αὐτογόνοιο πέλει καθαροῖο λοετροῦ (defendit Livrea, su cui vd. Livrea¹¹, pp. 287-288) e 64 οὐρανίης αἰόντες ἀθηήτου φύσιν ὕλης.

- **τοῦτον ὃν ἔννεπες ἔμπεδον εἶναι.** Si tratta di una solidità tutta materiale per il popolo giudeo; cfr. Jo. Chrys. 252, 263 ἔτι γὰρ αἰσθητόν τι πρᾶγμα ἐνόμιζον εἶναι, ἔτι γαστρὸς ἀπολαύειν προσεδόκων· διὸ καὶ ταχέως προσέδραμον; Theod. Mops., p. 102.9-10 Vosté: *quia hucusque gula tenebantur, audientes de pane vero, putabant Dominum promittere materialem cibum semper ipsis dandum.*

140

- **ἐτήτυμον.** Inteso in senso avverbiale, acquista una sfumatura molto diversa da quella evidenziata al v. 135: la realtà spirituale viene percepita e riportata dagli interlocutori ad un ambito tutto terreno e materiale. Del resto, uomini di ogni tempo hanno sempre sognato un posto sulla terra, dove si potesse trovare la pianta della vita (epopea di Gilgamesh) o dove potesse esser prodotto un elisir della vita: cfr. Porph., *V. Pyth.* 34 (p. 35.11ss. Nauck); Porph., *Abst.* 4.20.

- **εἰλαπινάζειν.** E' la tirannia del ventre che li guida. L'atteggiamento negativo dei Giudei dipende dal loro unico proposito di mangiare e bere: cfr. Jo. Chrys. 252, 263 ἐλέγχων δὲ αὐτούς, ὅτι ἕως μὲν αἰσθητὴν ὑπόπτειον εἶναι τὴν τράπεζαν, ἐπέτρεχον· ὅταν δὲ ἔμαθον, ὅτι πνευματικὴ τίς ἐστίν, οὐκ ἔτι. Nonno in questo dialogo tra Gesù e la folla sembra aver conservato la struttura della *Vorlage*, basata sull'equivoco di linguaggio, tipico delle composizioni del quarto vangelo. Il verbo assume una sfumatura di gran lunga diversa da quella del v. 133 (cfr. *supra*).

141

- **ἐπέτασσε θεηγόρον ἀνθερεῶνα.** Per lo stesso nesso cfr. Θ 47, mentre sulla presentazione del Cristo nonniano in un atteggiamento imperativo, rispetto ai semplici toni del dettato evangelico cfr. v. 29 e v. 42.

- **θεηγόρον ἀνθερεῶνα.** Oltre a Θ 47, cfr. A 21 (su cui De Stefani, p. 123); vd. inoltre Γ 158 μάρτυρα μῦθον ἔδεκτο θεηγόρον ἀνθερεῶνος. La gola di Deriade a *D.* 36.378 è connotata come θεουδέος ἀνθερεῶνος (Golega, p. 39), mentre nella *P.* cfr. Γ 94 θεημάχον ἀνθερεῶνα per l'uomo ostile alla fede. Per la voce omerica ἀνθερεῶν che significa «mento» (*Il.* 1.501; 3.372), a cui si affianca l'accezione di «gola» in età ellenistica, si rinvia ai passi citati da De Stefani, p. 123. Θεηγόρος, la cui valenza oscilla tra «ispirato da Dio» e «pronunciato da Dio», figura 10 volte nelle *D.*, mentre nella *P.* a Λ 229; Ν 33 e 127 per Gesù (su cui vd. Greco, p. 99); Η 162; Σ 160 (con commento di Livrea *ad locum*, pp. 188-189 che richiama fra l'altro Eud., *Cypr.* 1.270); Τ 128 per la Sacra Scrittura e in Φ 83 per la parola divina. E' probabile che Nonno lo abbia ricavato da Cirillo, il quale lo usa spesso nei suoi scritti: cfr. *Trin.* 504.17 (SC 237, p. 138) τοὺς τῶν θεηγόρων... λόγους e 554.34 (SC 237, p. 266) τὰς τῶν θεηγόρων φωνάς.

142

- **χάριτος πλήθουσσαν ... φωνήν.** Le parole di Cristo sono piene di Spirito Santo, tratto del θεὸς ἀνήρ; cfr. A 45 καὶ χάριτος πέπληθε (per il Figlio); Φ 116 καὶ σοφίης πλήθοντι θεὸς πάλιν ἔννεπε Πέτρῳ. Per questo concetto vd. *Ps.* 44.3 ἐξεχύθη χάρις ἐν χεῖλεσίν σου; *Lc.* 1.28 (annunciazione a Maria) χαῖρε, κεχαριτωμένη; 4.22 (predicazione di Gesù in Galilea) ἑθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος; *Act.* 6.8 πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως (Stefano); *Act.* 20.24.32; *Iust., Dial.* 9.1 οὐ κενοῖς ἐπιστεύσαμεν μύθοις οὐδὲ ἀναποδείκτοις λόγοις, ἀλλὰ μεστοῖς πνεύματος θείου καὶ δυνάμει βρούουσι καὶ τεθηλόσι χάριτι; *Mart. Polyc.* 7.3 σταθεῖς προσήξατο πλήρης ὦν

τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ οὕτως ε 12.1 πρόσωπον... χάριτος ἐπληροῦτο; Herm., *Mand.* 11.9 ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφητικοῦ πληροῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πλησθεὶς ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ.

- **ἀνήρυγε χεῖλεσι φωνήν.** L'espressione introduce la risposta decisiva e conclusiva di Gesù ed ha una solennità quasi oracolare, cui aveva già alluso il verso precedente. Il verbo figura varie volte nella *P.* senza che vi sia insita una valenza negativa: cfr. A 194 κοίρανος ὀμφήεντος ἀνήρυγεν ἀνθερεῶνος; B 91 ἀνήρυγε λαὸς ἰωήν; Γ 19 καὶ κεράσας Νικόδημος ἀνήρυγε θαύματι φωνήν (cfr. *D.* 7.225) e 49 καὶ Χριστὸς ἀνήρυγε θέσκελον ὀμφήν; I 59 χεῖλεσι γὰρ σοφὸν ἀφρὸν ἀνήρυγεν; Λ 57 ἀνήρυγεν πενθάδα φωνήν. È probabile che, rispetto a verbi di dire del tipo εἰπεῖν, ἐρεύγεσθαι sia percepito da Nonno come un «dire con forza». L'origine dell'*abusio* di ἐρεύγεσθαι (parlare) è individuata da Smolak¹, pp. 8ss. in *Ps.* 44.2 ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον (cfr. Ξ 40 ἐκ κραδίης ὅτε μῦθον ἐρεύγομαι parafrasi di *Jo.* 14.10 ἃ ἐγὼ λαλῶ). Tuttavia secondo De Stefani *ad A* 194, p. 227, il fenomeno avrebbe un'estensione più ampia; oltre ad essere rinvenuto nella presenza di numerose altre attestazioni veterotestamentarie (*Ps.* 18.2; 118.171), si sarebbe già sviluppato nella poesia alessandrina (*Callim.*, *Aet.* 3 *fr.* 75.7 Pf.; *fr.* 714.4 Pf.). Alla base di questo uso non si troverebbe *Il.* 20.403ss. dove la metafora non è ancora sviluppata (αὐτὰρ ὁ θυμὸν ἄϊσθε καὶ ἤρυγεν, ὡς ὅτε ταῦρος / ἤρυγεν), ma la tendenza della *koiné* ad utilizzare espressioni forti rispetto a quelle più generiche, del tipo «κραυγάζειν *pro* καλεῖν et πιέζειν *pro* tangere, ψηλαφᾶν et σκαλεύειν *pro* inquirere, et χορτάζεσθαι *pro* epulari» (C.A. Lobeck, *Phrynichi eclogae nominum et verborum Atticorum*, Lipsiae 1820, p. 64). Per la relativa frequenza di ἐρεύγεσθαι con il valore di λέγειν, soprattutto in età tardoantica, si rinvia alle numerose attestazioni di De Stefani, pp. 227-228.

143

- **ζωῆς ἄφθιτος ἄρτος ἐγὼ πέλον.** Nella sua edizione così trascrisse il verso Passow: ζωῆς ἄφθιτος ἄρτος ἐγὼ πέλω. Scheindler riporta nell'apparato che πέλον è attestato in **LVMa**, mentre «πέλω cet. et ed.» intendendo probabilmente il ms. **P** e il suo apografo **R**. In realtà, nel ms. **P** un originario πέλον è stato in seguito corretto in πέλω (f. 161^v) e riprodotto nelle edizioni della *Parafrasi* antecedenti quella di Scheindler. La lezione corretta πέλον, rinvenuta negli altri mss. **LVN**, era già stata congetturata da Ludwig², p. 511 e indicata a margine da Koechly (presso De Stefani¹, p. 296). Rispetto a πέλω essa consente di evitare un abbreviamento in iato, sgradito al poeta, che generalmente tenta «jedem Worte seine natürliche und ursprüngliche Prosodie möglichst zu wahren» (Ludwig², p. 511). Laddove non sia possibile restituire a πέλω una scansione giambica (cfr. O 15; P 50, 83) compare πέλον come avviene *e.g.* *ad A* 76 (su cui vd. De Stefani, p. 160); Δ 131 (restituito da Tiedke¹, p. 11); Θ 50; I 53. L'imperfetto πέλον di stile oracolare (cfr. *Or. Chald.* 52.1 des Places) conferisce solennità all'intera espressione.

Gesù chiarisce il dubbio dei Giudei: non si tratta della manna, ma della sua stessa persona in grado di offrire la vita eterna. L'uso di ἐγὼ εἰμι con un predicativo del tipo ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς è una caratteristica dello stile giovanneo, presente oltre che in questo capitolo (vv. 41, 48 e 51) a 8.12; 10.7.9.11.14; 11.25; 14.6 e 15.1.5. Nonno, ben consapevole dell'importanza svolta da questa formula, la arricchisce e ne enfatizza ogni volta la portata esegetica: *Jo.* 8.12 ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου ~ Θ 2 εἰμὶ φάος κόσμιοιο λιπαυγέος; *Jo.* 10.7 ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων ~ K 24 πανδόκος εἰμὶ θύρη προβάτων πολυχανδέος ἀλλῆς. A K 38-39, sebbene l'espressione evangelica sia conservata, viene enfatizzata dall'uso dell'*enjambement* e dalla disposizione del predicato e del soggetto che finiscono per racchiuderla: *Jo.* 10.11 ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός ~ K 38-39 εἰμὶ δὲ ποιμὴν / καλὸς ἐγὼ, mentre a Λ 84 l'importanza di Gesù quale datore della vita e della resurrezione è posta all'inizio e alla fine del verso, ζῶ ἐγὼ γενόμεν καὶ ἀνάστασις ~ *Jo.* 11.25 ἐγὼ εἰμι

ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ. A Ξ 20-21 l'ordine degli attributi evangelici è invertito e il pronome ἐγὼ è ripreso insieme a ζωὴ al verso successivo, con un chiaro intento esegetico: *Jo.* 14.6 ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ ~ ζωὴ ἀληθεῖη τε καὶ ὄρθιός εἰμι πορείη / ζωὴ ἐγὼ βιώτοιο καὶ ἀτραπός. Infine a O 1-2 il poeta utilizza l'*enjambement*, colloca in posizione iniziale e finale il soggetto e il predicato, mentre l'aggiunta di παλιναυξέει κόσμω marca l'importanza della vita di colui che rinasce nella fede: *Jo.* 15.1 ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή ~ ἐγὼ παλιναυξέει κόσμω / ζωῆς ἄμπελός εἰμι. In questo ultimo caso l'omissione di ἀληθινός va spiegata con l'adesione all'esegesi cirilliana e con una interpretazione in senso cosmico, senza tralasciare forse un'eco di *Gen.* 2.9 ξύλον ζωῆς nella comparazione ἀληθινός = ζωῆς (cfr. Savelli, Diss. Univ. di Firenze 1997-1998, pp. 71-74 e Gigli⁹, p. 82).

Il poeta doveva avere una certa familiarità con questa formula evangelica, vista la sua presenza tanto nella Sacra Scrittura quanto nella letteratura pagana (cfr. commento v. 79), motivo che potrebbe in parte giustificare il mantenimento nella versificazione. Del resto, essa svolge un ruolo rilevante. Nell'AT ἐγὼ εἰμι è una parola divina di autorivelazione o di comando: cfr. *Ex.* 3.6 ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου, 3.14 ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, 20.2 ἐγὼ εἰμι κύριος ὁ θεὸς σου, presente anche nei profeti: e.g. *Is.* 51.12. La formula è molto ricorrente nell'aretologia di Iside, cfr. *Introduzione*, cap. I.5. Anche in apertura del *C.H.* Poimandres rivela se stesso ad Hermes usando la medesima formulazione: 1.2 ἐγὼ μὲν, φησίν, εἰμι ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς; 6 τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔφη, ἐγὼ Νοῦς, ὁ σὸς θεός. Per la bibliografia sulla formula giovannea cfr. commento v. 79, mentre per una parodia di questo ἐγὼ εἰμι cfr. E. Livrea, *PKöln 179 Adespota: Testo con illustrazioni*, in B. Kramer-C. Römer-D. Hagedorn, *Kölner Papyri IV = Papyrologica Coloniensia 7,4*, Opladen 1982, pp. 121-127.

- **ἄφθιτος.** A differenza di Paolo, che non esita a impiegare termini propri della concezione greca dell'immortalità e dell'incorruttibilità quali ἀθανασία (*I Cor.* 15.53-54) e ἀφθαρσία (*I Cor.* 15.42.50.53.54; *Rm.* 2.7; *2 Tim.* 1.10), perché scrive a una comunità pagano-cristiana, Giovanni non utilizza mai per il pane di vita ἀθανασία o ἀφθαρσία, in quanto si tratta piuttosto di una restaurazione escatologica del privilegio primitivo, perduto per colpa dell'uomo. Questa restaurazione la manna del deserto non l'aveva procurata; il ruolo era riservato al Messia (cfr. Feuillet, p. 42 e nt. 35). Nonno con l'agg. ἄφθιτος, pregno dell'atmosfera pagana greca, esprime da un lato la superiorità del Verbo sulla manna, perché non corruttibile (cfr. *supra*, v. 127), non destinato a perire e vivifica coloro nei quali è presente offrendo l'incorruttibilità, dall'altro si tinge di sfumature eucaristiche, visto che l'Eucarestia è l'antidoto, il farmaco dell'immortalità: cfr. Ign. Ant., *Rm.* 7.3 ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἀφθαρτος; *Eph.* 20.2 ἓνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός; Ps.-Athan., *Disp. contra Ar.* (PG 28, 457B.19-22) καὶ ἐπ'αὐτῷ ἄρτον οὐράνιον καὶ ἀφθαρτον, καὶ πᾶσι ζῶν χαριζόμενον τοῖς μεταλαμβάνουσιν ἐξ αὐτοῦ, τὸ ἅγιον καὶ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα, οἶνόν τε εὐφραίνοντα καρδίαν; Melit., *Pasch.* 16 (ed. S.G. Hall, Oxford 1979, p. 2) ἀφθαρτον διὰ τὴν τοῦ κυρίου ζῶν. Quest'ultima linea esegetica presente in Nonno risente, peraltro, anche dell'interpretazione di Cirillo, nel quale il concetto di incorruttibilità applicato all'Eucarestia è centrale e dominante: *In Jo.* PG 73, 520D-521A φθαρτὸν μὲν οὐδέν, εὐλογίαν δὲ μᾶλλον τὴν ἐν μεταλήψει τῆς ἀγίας σαρκὸς τε καὶ αἵματος, ὀλοκλήρως εἰς ἀφθαρσίαν ἀνακομιζούσης τὸν ἄνθρωπον, ὡς οὐδενὸς ἐπιδεισθαι τῶν ὅσα τὸν τῆς σαρκὸς ἀπελεύθει θάνατον, τροφῆς δὲ δηλονότι φημι καὶ ποτοῦ... Ζωοποιεῖ τοιγαροῦν τὸ ἅγιον σῶμα Χριστοῦ τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο, καὶ συνέχει πρὸς ἀφθαρσίαν, τοῖς ἡμετέροις ἀνακιρνάμενον σώμασι; *In Jo.* 15.1 (Pusey II, p. 542.28-31) οὐ γὰρ ἦν ἐτέρως ζωοποιηθῆναι δύνασθαι τὸ φθείρεσθαι πεφυκός, εἰ μὴ συνεπλάκη σωματικῶς τῷ σώματι τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς, τουτέστι, τοῦ Μονογενοῦς; *In Mt.* 26.27 (PG 72, 452B) ἔδωκεν ἡμῖν τὸ ἴδιον σῶμά τε καὶ αἷμα, ἵνα δι' αὐτῶν τὸ τῆς φθορᾶς καταλύηται κράτος. Su questo tema vd. G. Langevin, *Le thème de l'incorrupibilité dans le commentaire*

de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'évangile selon Jean, in «Sciences Ecclésiastiques» 8, 1956, pp. 295-316; Meunier, pp. 167 e 189; E. Gebremedhin, *Life-Giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Uppsala 1977. Per ἄφθιτος come attributo di Cristo cfr. *Jes.* (PBodmer 32) 9 Ἰητήρ Ἰησοῦς πέλεν ἄφθιτος e 20 ὑπόθι ναιετάων πέλεν ἄφθιτος [...]νίοιο.

- **αἶθοπι λιμῶ.** Questa fame ardente si colloca sullo stesso piano di quell'arsura spirituale menzionata al v. 146 (cfr. *infra*). Allorché si riferisce agli oggetti di metallo o al fuoco, αἶθοψ significa, già a partire dalla poesia omerica, «brillante, risplendente»: cfr. *Il.* 4.495; 5.562, 681; *Od.* 21.434; Hes., [*Sc.*] 135 per designare χαλκός; Eur., *Suppl.* 1018 per φλογμός; *Bac.* 594 per λαμπάς, un'accezione impiegata anche da Nonno e.g. in *D.* 2.188 φλόγες αἶθοπες ἄστρον oppure per gli ἵπποι del Sole in *D.* 38.321; può anche significare «oscuro, nero» come in *Od.* 10.152 per καπνός, cfr. inoltre Opp., *Hal.* 1.133 κορακῖνον ἐπώνυμον αἶθοπι χροίῃ. Connota inoltre il vino, l'οἶνος di *Il.* 1.462; 4.259; 5.341 *et saepius*, vd. Mette, s.v., in *LexfrEp* 300; Hes., *Op.* 592, un nesso esperito dal Panopolitano per il vino delle nozze di Cana: B 35 εἰς χύσιν αἶθοπος οἴνου (vd. Livrea¹, p. 207). Accanto a questi significati, αἶθοψ assume anche un valore figurato, per indicare ciò che è ardente o atroce: cfr. Hes., *Op.* 363 λιμός; (Agath.) *A.P.* 5.218.10 βασκανίη e su questa falsariga si inserisce il nostro verso, nonché l'unico altro impiego del termine nella *P.* ossia Λ 13 Λάζαρος, ὃν φιλέεις, ἐλελίζεται αἶθοπι νόσῳ, mentre appare di gran lunga più frequente nelle *D.* (vd. Peek, s.v.) dove si può citare 15.7-10 ὃς δὲ παρὰ προχοῆσι, κατάσχετος αἶθοπι δίψη, / πορφυρέω προβλήτα γενειάδα κύματι βάπτων, / στήθος ἐφαπλώσας ποταμίδος ὑπόθεν ὄχθης, / οἰγομένοις στομάτεσσιν ἀνήφυσεν ἰκμάδα Βάκχου, senza dimenticare la presenza del nesso αἶθοπι δίψη a 22.80 e 48.572.

144

- **οὔποτε πεινήσειεν ... / οὔποτε διψήσειεν.** L'immagine non è un semplice ornamento retorico né in Giovanni né tanto meno in Nonno. Già in *Ex.* 16 e 17 la fame e la sete sono unite mediante il dono della manna e dell'acqua che sprizza dalla roccia; cfr. inoltre *Is.* 49.10 οὐ πεινάσουσιν οὐδὲ διψήσουσιν, nonché la letteratura sapienziale *Pr.* 9.5 ἔλθατε φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων καὶ πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν, inviti che sottolineano la preziosità del nutrimento offerto. Per il cibo e la bevanda di saggezza cfr. *Is.* 55.1-3; *Sir.* 15.3 e Brown, I, pp. 106-107. Certamente Nonno non aveva in mente questi testi, ma senza dubbio l'attenzione rivolta ai versi seguenti all'ardore della fame e all'incrollabilità della fede precisa che si tratta di un alimento capace di soddisfare le vere necessità dell'uomo. Colui che si dirige verso Cristo, ossia crede in Lui, riceve il pane duraturo della vita, così che non soffrirà mai più la fame e la sete, perché partecipe di un cibo molto importante: il Verbo incarnato, donato per mezzo della fede.

- **εἰς ἐμὲ βαίνων.** Si lega al seguente εἰς ἐμὲ κάμψει (v. 150), per giungere infine al v. 162 εἰς χορὸν ἔλθῃ. Andare verso Cristo è un'espressione frequente in Giovanni ed equivale a credere in lui. Nei contesti fideistici in cui compare questa idea, l'immagine dell'avvicinarsi a Cristo è mantenuta anche da Nonno con la stessa valenza: *Jo.* 3.20 καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς ~ Γ 104-105 οὔποτε βάλνει / εἰς φάος ἀγκικέλευθος; *Jo.* 5.40 καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με ~ E 158-159 οὐ σπέρχεσθε μαθόντες /... εἰς ἐμὲ βάλνειν; *Jo.* 7.37 ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς ἐμέ ~ H 143 εἴ τις δίψαν ἔχει θυμοφθόρον, εἰς ἐμὲ βάλνων. Ciò avviene anche in questo canto. Cfr. *Introduzione*, cap. I.6. Per il nesso εἰς ἐμὲ βάλνων nelle *D.* cfr. 47.596.

145

- **καὶ πᾶς ἡμετέρην ἀστεμφέα πίστιν ἀέξων.** Il verso figura uguale a Ξ 50. Sulla incrollabilità della fede cfr. Γ 167 ἀκαμπέα πίστιν ἀέξων, mentre sulla clausola πίστιν ἀέξ- cfr. Λ 86 καὶ ὃς φρεσὶ πίστιν ἀέξει e Μ 155 οὐκ ἐδύναντο θεουδέα πίστιν ἀέξειν. L'aggettivo ἀστεμφής ricorre due volte nelle *D.* unito a δεσμός: cfr. 40.324 καὶ πόλιν Ἐννοσίγαιος ἔχων ἀστεμφεὶ δεσμῶ e 48.176 μὴ μιν ἀποκτείνειεν ἔχων ἀστεμφεὶ δεσμῶ. L'epiteto è un δις λεγόμενον omerico (cfr. *Il.* 2.344 e 3.219); fra le sue occorrenze successive si vedano Hes., *Th.* 812; Theocr., *Id.* 13.37; Ap. Rh. 4.1375 ἀστεμφεὶ τε βίη; Opp., *Hal.* 2.446; 4.613; [Opp.], *Cyn.* 4.174; (Dourid.) *A.P.* 9.424.2 νυκτὶ σὺν ἀστεμφεὶ πάντα κατεκλύσατε; Eus., *P.E.* 9.22.7 ἀστεμφές δὲ τέτυκται, ἐπεὶ θεὸς αὐτὸς ἔειπε.

146

- **οὔποτε διψήσειεν.** Si tratta della stessa arsura tutta spirituale e fideistica che permea: Β 58-59 (Cristo) Ἐβραίοις δ' ἀνέφηνεν ἔην ὑπαύχενα τιμὴν / διψαλέην παρὰ δαίτα (su cui Livrea¹, p. 236) ~ *Jo.* 2.11 καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ; Δ 65-69 οὔποτε διψήσειε πῶν αἰώνιον ὕδωρ / ἀλλὰ οἱ ἐν πραπίδεσσι μενεὶ ῥόος, ἔμφρονι παλμῶ / ἀλλόμενον νοεροῖο βυθοῦ θεοδινεὶ ῥιπῇ / πηγῆς ἐνδομύχοιο παλιμφυές ἔμπεδον ὕδωρ, / ζωῆς ἀενάοιο καὶ οὐ χθονίου ποταμοῖο ~ *Jo.* 4.14 ὃς δ' ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὐ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον; Η 143-144 εἴ τις δίψαν ἔχει θυμοφθόρον, εἰς ἐμὲ βαίνων / πηγῆς ἡμετέρης πιέτω ψυχοσσόον ὕδωρ ~ *Jo.* 7.37 ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρὸς ἐμὲ καὶ πινέτω.

- **καμπύλος ἔρπων.** Gigli⁶, pp. 119-121 ha giustamente notato come Nonno, per rappresentare l'immagine del tempo che striscia come un serpente, ricorra a verbi quali ἔρπω e ῥέω (su quest'ultimo per ὁ χρόνος vd. Plot., *Enn.* 3.7.8 οὐδ' ἐνταῦθα χρόνος φανεῖται οὐδὲ προσπίπτει, ἀλλὰ κίνησις πάλιν καὶ πάλιν, ὡσπερὶ ὕδωρ ῥέον πάλιν καὶ πάλιν): Κ 62 χρόνος ἔρπων / πανδαμάτωρ; Ν 37-38 εἰς ὅσον ἔρπει / αἰὼν πουλυέλικτος, 86 ὄφρα, μιν ἦν τελέσειεν ἔλιξ χρόνος ἐγγύθεν ἔρπων (su cui vd. Greco, pp. 101-102); Ξ 117 ἔλιξ χρόνος ἄστατος ἔρπων. L'immagine dello «strisciare» del tempo, presente fin da Pindaro, trova la sua efficacia in testi teosofici e oracolari (cfr. Lewy, p. 102, nt. 151 e p. 406; Golega, p. 64; vd. inoltre *Theos. Tub.* 13.10 Erbse: ἔρπων εἰλίγδην; Procl., *In Tim.* 3.20.25). In *D.* 36.423, dove l'incedere a spirale del serpente ricorda la circolarità del tempo, sono presenti insieme ἐλίσσομαι e καμπύλος: ἰππεύων ἔτος ἕκτον ἐλίσσετο καμπύλος Αἰών. L'idea del perenne ritorno del tempo, cara a Nonno, torna sempre con le stesse immagini: cfr. 3.255-256 ἐπεὶ παλινάγρετος ἔρπων / εἰς νέον ἐκ πολιοῖο ῥέει μορφούμενος Αἰών; 40.374 γήραϊ καὶ νεότητι ῥέει μορφούμενος αἰών. Cfr. anche Pampr., *fr.* 3.33 e 36 Livrea (vd. *D.* 1.190).

147

- **Αἰὼν εὐρυγένειος.** Nella cosmologia orfica accanto a Cronos vi era anche Aion ad esprimere il senso del Tempo che πάντα περιέχει, come è attestato in Orph., *fr.* 231.1-2 Bernabé = 142.2 Kern ὑπὸ Ζηνὶ Κρονίῳνι / ἀθάνατόν <τ'> αἰῶνα λαχεῖν e *H. Orph. prooem.* 28 Αἰῶνος μέγ' ὑπείροχον ἰσχὺν / καὶ Χρόνον ἀέναον. Dopo la consacrazione del termine ad opera di Platone e Aristotele, ben presto diventa una divinità: cfr. Plot., *Enn.* 3.7.5 σεμνὸν ὁ αἰὼν, καὶ ταῦτόν τῷ θεῷ ἢ ἔννοια λέγει... καὶ καλῶς ἂν λέγοιτο ὁ αἰὼν θεὸς ἐμφαίνων καὶ προφαίνων ἑαυτὸν οἷός ἐστι. In realtà, la deificazione era già avvenuta ai tempi di Aristotele; lo dimostra il frammento di un vaso apulo del IV sec. nel quale si scorge la testa di un vegliardo designato ΑΙΩΝ (cfr. *LIMC* I/2, p. 310, n. 1; I/1, pp. 400 e 409). Questa più antica rappresentazione godrà nei secoli successivi di grande fortuna, come è testimoniato dalla vasta documentazione iconografica (*LIMC* I/2, pp. 310-319; I/1, pp.

399-411). Si distinguono in genere due tipi di raffigurazioni: un Aion vecchio e barbato, la cui capigliatura è spesso ornata da fiori e che regge la ruota zodiacale e un Aion giovane ed imberbe che si presenta con i simboli dell'abbondanza (cornucopia, caduceo), entrambi garanti ed espressione della stabilità e del perenne rinnovamento. Su Aion vd. E. Degani, *AION da Omero ad Aristotele*, Padova 1961; E. Degani, *AION*, Bologna 2001, pp. 45-51; G. Zuntz, *Aion Gott des Römerreichs*, Heidelberg 1989, *Aion in Römerreich. Die Archäologischen Zeugnisse*, Heidelberg 1991 e *Aion in der Literatur der Kaiserzeit*, Wien 1992 (vd. anche Gigli¹, pp. 513-514). Nonno aderisce alla prima raffigurazione, quella di un Aion vegliardo: cfr. più oltre vv. 178-179 ἔως δολιχοῖο γενεῖου / ἀμφιλαφῆς πολιῆσι κόμην λευκαίνεται Αἰών e Γ 79 εἰς ὅσον εὐρυγένειος ἐλίσσεται ἔμπεδος αἰών. Anche nelle *D.*, dove Aion figura come protagonista all'inizio del canto settimo, preposto alla generazione (cfr. vv. 7-109 su cui Chuvin *ad locum*, pp. 67-71 con bibliografia), è rappresentato come un vecchio: cfr. 7.22-23 ἀλλὰ Διὸς πετάσας ἐπὶ γούνασι λευκάδα χαίτην / Αἰὼν ποικιλόμορφος, ἔχων κληῖδα γενέθλης e vd. inoltre 41.180ss. ὅτι γῆρας ἄχθος ἀμείβων, / ὡς ὄφις ἀδρανέων φολίδων σπείρημα τινάξας, / ἔμπαλιν ἠβήσειε λελουμένος οἴδμασι θεσμών. Gigli⁹, p. 170, nt. 120, ritiene che in quest'ultimo passo il poeta giochi sull'anfibolia di γῆρας che può significare sia «vecchiaia» sia «spoglia» (di serpente). Cfr. inoltre Horap. 2 dove il serpente, simbolo dell'eternità (Αἰών), per gli Egiziani è καθ' ἑκάστον δὲ ἐνιαυτὸν τὸ γῆρας ἀφείς, ἀποδύεται, καθ' ὃ καὶ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ ἐνιαύσιος χρόνος, ἐναλλαγὴν ποιούμενος, νεάζει; (Christod.) *A.P.* 2.135 εἰδώς, ὅτι πάντα γέρων παραμείβεται Αἰών. Nei "poeti nonniani" Aion sembra perdere le sue prerogative per essere assimilato al Tempo (χρόνος): cfr. Jo. Gaz., *Ekphr.* 1.142 (Αἰών) ποιμαίνει λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἐλίσσω e anche Pampr., *fr.* 3.36 Livrea ὠδίνων λυκάβαντας ἀμειβομένησι λοχείαις. Interessante nel nostro verso questa rappresentazione "paganeggiante" del Tempo sulla bocca di Cristo, che sembra operare un legame stretto tra tempo e Dio Padre (vd. qui v. 149 τοκῆι e v. 179 τοκῆος). A K 134 la nozione temporale prevale nella designazione di Dio Padre γενετήρ ἀτέρμων.

Per ciò che concerne εὐρυγένειος, è doveroso ricordare la diversa maniera di traduzione. Bordatus lo interpreta come «habens latam barbam», mentre Hedenecius «amplae generationis». Sicuramente la presenza dell'epiteto qui e a Γ 79 ove «planum est non barbam sed generationem latam indicari, ita ut altera vocabuli pars a stirpe γέν- deducta sit» (Preller, p. 153), rende possibile l'ambivalenza, accresciuta fra l'altro dall'applicazione dell'aggettivo ad Anna in Σ 92, con «l'implicazione ironica della numerosa discendenza sacerdotale» (Livrea *ad locum*, p. 154). L'elemento della lunga barba come segno distintivo della vecchiaia è attribuito nelle *D.* a Cronos (18.229; 24.234), a Tritone (6.294; 36.93; 43.205), a Pithos (18.345; 20.13), a Glauco (39.98) e a un τράγος (19.116).

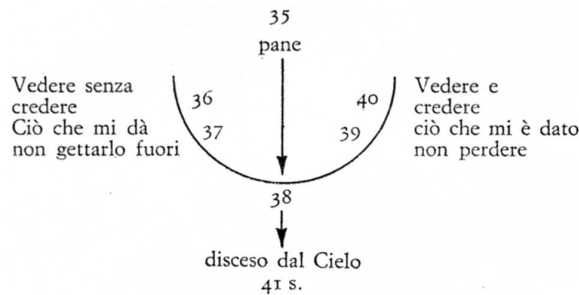
- **ἀτέρμονα νόσσαν ἀμείβει.** Cfr. *D.* 19.280 ἀτέρμονα νόσσαν ἀμείβων e in riferimento al tempo in Γ 31 οὐρανίην αἰῶνος ἀτέρμονος ἤλικα τιμήν. E' sviluppata la metafora del tempo come carro che corre, presente in Q.S. 12.194 ἄρματος αἰὲν ἐόντος ὃ οἱ κάμεν ἄμβροτος Αἰών e nelle *D.* a 24.267 ἠνίοχος βιότοιο... Αἰών = I 9 e a Θ 93-94 ἔως χρονίη παρὰ νόσση / ἰπεύων ἀκίχητος ἐλίσσεται ἔμπεδος αἰών. Νύσσα vale come «circuito» al pari di *D.* 11.165 ἀτέρμονι κυκλάδι v. (Vian *ad locum*, p. 164) e B 101 τοσσατίην μετὰ νόσσαν (Livrea¹, pp. 289ss.). Su νόσσα cfr. Gigli⁶, pp. 153ss. e 180-181. Per l'immagine del Tempo col carro, derivata dalla sovrapposizione Chronos/Helios cfr. l'ampio commento di Caprara *ad Δ* 24, pp. 164-165 con bibliografia e D. Accorinti, *ΠΙΠΙΟΤΗΣ ΩΡΗ*, in «ZPE» 91, 1992, p. 52. Sull'uso nonniano dell'attributo ἀτέρμων vd. Kreutz, pp. 25-26, Preller, p. 154 e Livrea *ad Σ* 33, p. 128. Secondo Stegemann, p. 146, l'epiteto serve «zur Umschreibung des Endlosen = Unendlichen, Ewigen des Kosmos, der Zeit und des Aion». Vd. inoltre A 4 (Logos) πατρὸς ἔην ἀμέριστος, ἀτέρμονι σύνθρονος ἔδρη e 19 (scil. πίστις) ἀτέρμονα μητέρα κόσμου; Θ 52 ἐν ἀτέρμονι τιμῆ; P 53 ἀτέρμονος ἔκτοθι κόσμου; Σ 33 ἀτέρμονος ἐλπίδα κόσμου.

θαύματα φωνῆς ... / ὄμμασι θηήσασθε. Cfr. [Apolin.], *Met. Pss.* 106.48 ὄμμασι θηήσαντο ... ἔργα θεοῦ. Sul potere miracoloso della voce di Cristo cfr. commento v. 4.

- **ἀλλ' ὑμῖν ἀγόρευον, ἐμῆς ὅτι θαύματα φωνῆς ... / ὄμμασι θηήσασθε.** Le parole che si suppone Gesù abbia proferito non sembrano trovarsi tali e quali in ciò che precede. Bultmann, pp. 232-233 propone di mettere i versetti 36-40 dopo 41-46, ottenendo forse una successione migliore; un'altra possibilità è di collocare il versetto 36 dopo 40. Sulle varie soluzioni cfr. Schnackenburg, II, p. 103. Per ciò che concerne il Panopolitano, sembra che egli abbia posto questa affermazione in relazione con *Jo.* 6.26, come traspare dalla uguaglianza nella resa parafrastica: vv. 109-11 νουσαλέων γὰρ / οὐ διὰ θαύματα κείνα, τάπερ κάμον ἠθάδι μύθῳ / ὀππόσα θηήσασθε ~ vv. 148-9 θαύματα φωνῆς... / ὄμμασι θηήσασθε.

Addendum su *Jo.* 6.35-40

Secondo Lagrange, p. 176 il versetto 36 sarebbe fuori posto e dovrebbe essere spostato dopo il v. 40; infatti apparirebbe più logico il legame dei vv. 37-40 direttamente col v. 35, in quanto sono un invito del Figlio alla salvezza. Al v. 35 aveva affermato che il credente non avrà mai sete, proprio perché il Padre si propone la salvezza degli uomini e per questo motivo li affida al Figlio (37-40). All'interno di questa ricostruzione, il versetto 36 sarebbe dunque fuori posto. Altri ancora uniscono il v. 36 a quelli che seguono. Bultmann, pp. 222-234, addirittura non sposta soltanto un versetto come Lagrange, ma rimaneggia tutto il capitolo 6 in questo modo: vv. 27-34-35-30-33-47-51a-41-46-36-40. A differenza di Lagrange e di quanti hanno proposto una successione diversa dei versetti 36ss., X. Léon-Dufour, *Trois Chiasmata johanniques*, in «NTS» 7, 1960-61, pp. 249-255, in part. pp. 251-253, partendo da un'analisi di struttura, recupera il versetto 36 senza ricorrere a spostamenti. Egli dimostra che la sezione di *Jo.* 6.36-40 è costruita in forma chiasmica e include come filo di congiunzione il v. 35, trovando così un legame tra le pericopi precedenti (vv. 32-34) e quelle seguenti (36-40):



Secondo Segalla, pp. 119-120, invece, il tema della fede legherebbe insieme i vv. 35-36 e 40, quello del dono i vv. 37 e 39. Il v. 38 rimarrebbe il punto centrale di questa pericope e mediante il v. 42 si collegherebbe con quella seguente:

- | | |
|---------------|--------|
| A. (35b)- 36 | A'. 40 |
| B. 37 | B'. 39 |
| C. 38 __ (42) | |

Come si vedrà dal commento, in Nonno le pericopi giovanee 37 e 40 si legano insieme per mezzo del tema del dono e del non voler perdere nessuno (cfr. commento v. 150 e v. 156), mentre il tema del non vedere/ vedere con fede lega i vv. 149 e 160, ossia *Jo.* 6.36 e 40. Inoltre, il versetto 35 è unito al v. 37 mediante l'immagine dinamica del dirigersi: v. 144 ἀνὴρ βροτὸς εἰς ἐμὲ βαίνων ~ v. 150 πᾶς βροτὸς, ὄν

μοι ὄπασσε πατήρ ἐμός, εἰς ἐμέ κάμψει, mentre i versetti 39 e 40 si legano insieme, come dimostra la restituzione sinonimica ai vv. 155 e 159 (cfr. commento v. 155). Anche in Nonno il v. 38 resta isolato, come traspare fra l'altro dalla quasi *reductio ad unum*: vv. 153-154 οὐ γὰρ ἐέλωρ / ἤλυθον οὐρανόθεν τελέων ἐμόν, ἀλλὰ τοκῆς. Esso rappresenta la parte centrale di questa sezione, è ragione di quanto precede e punto di inizio di quanto segue.

149

- ὄμμασι θήσασθε καὶ οὐ πείθεσθε τοκῆι. Il tema vedere/ non vedere unisce questo verso al v. 160 πᾶς ὁρώων με πανίλαον ὄμμα τιταίνων. Già a partire dalla tradizione antica gli occhi sono considerati testimoni veritieri e migliori delle orecchie: cfr. Heracl., *fr.* 22B- 101a [15] D-K (I, p. 173) ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὠτῶν ἀκριβέστεροι μάρτυρες; Plat., *Phdr.* 250D; Hdt. 1.8.2 ὦτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισιν ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν. Vista e udito sono associati anche da Callim., *Hec. fr.* 109 Hollis ὀκκόσον ὀφθαλμοὶ γὰρ ἀπευθέες, ὄσσον ἀκουῆ / εἰδυλὶς che tuttavia rovescia la situazione, dicendo che gli occhi non sono testimoni veritieri quanto l'udito. L'importanza del vedere con gli occhi è recepita da Nonno nella *P.*: cfr. A 192 Natanaele dice a Gesù: πῶς φρεσὶ γινώσκεις με, τὸν οὐ πάρος εἶδες ὀπωπῆ; a K 135 Gesù invita i Giudei, se non desiderano credere in lui, a prestar fede alle sue opere, ἔργοις ἡμετέροις, τάπερ ἔδρακε μάρτυς ὀπωπῆ. «Quando il contenuto sensoriale supera la semplice percezione e approdando alle soglie della coscienza diventa idea, contenuto intellettuale, allora l'udito (E 151, 177 ἀπλανέεσσι... ἀκουαῖς) e la vista (K 147 ὄμμασιν ἀπλανέεσσιν) diventano vie sicure e salde, adatte alla conoscenza del divino» così Rotondo, p. 302. Spesso il vedere si associa al credere, tema peculiare del quarto vangelo e sempre riproposto da Nonno, al fine di dimostrare la gravità dell'atteggiamento dei Giudei o dei presenti: cfr. I 186ss. νῦν δὲ φῶς ὁρώωντες ἀλήμονές ἐστε καὶ ὑμεῖς / τυφλοὶ δ' ἐστέ νόφ βλεφάρων πλέον· οἴσι γὰρ ἀνδρῶν / ἀμπλακίαι μίμνουσι, μάτην ὁρώωσιν ὀπωπαῖς. Tale rimprovero suona ancora più grave se letto alla luce di *Jo.* 20, allorché dopo la sua apparizione, Cristo biasima la vacillante mente di Tommaso: *Jo.* 20.29 ἐώρακάς με πεπίστευκας, μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες ~ Y 133-135 πείθεαι ἀθήσας με καὶ ὄμμασι δέξο πειθῶ. / κεῖνοι μᾶλλον ἔασι μακάρτεροι, οἱ μὴ ἰδόντες, / μείζονα πίστιν ἔχουσι καὶ οὐ χατέουσιν ὀπωπῆς (su cui vd. Accorinti, pp. 225-226). Cfr. anche *Introduzione*, cap. I.6.

150

- πᾶς βροτός, ὃν μοι ὄπασσε. La *correptio in hiatus* viene generalmente ammessa soltanto al 1° e al 5° piede (Lehrs, pp. 272-273). Per questo motivo lo studioso avanza dei dubbi sul verso in questione: «An Z 150 πᾶς βροτός, ὃν μοι ὄπασσε πατήρ ἐμός, et Σ 58 αὐτὸς ὅπερ μοι ὄπασσε hoc modo a Nonno profecta sint nescio». Lo stesso fenomeno si riscontra infatti anche a Σ 58 dove Scheindler³, p. 898 per ambedue i casi aveva proposto con molte riserve di scrivere δῶκε al posto di ὄπασσε. In seguito Scheindler⁵, p. 236, piuttosto che pensare a un duplice errore della tradizione, pensò a una «rilassatezza metrica» di Nonno e pertanto sostenne che non bisognava modificare niente. In effetti, un caso analogo si registra in *D.* 41.336 τοῦτο γέρας μοι ἔοικε (vd. la discussione su queste problematiche in Livrea *ad* Σ 58, p. 138) e in *Musae.* 126 difeso da Kost, p. 319.

- πᾶς βροτός. L'evangelico πᾶν ὃ, utilizzato per enfatizzare l'aspetto collettivo del dono dei credenti elargito dal Padre al Figlio (cfr. 6.39; 10.29; 17.2.24), è reso da Nonno, come ci si aspetterebbe, con il maschile.

- ὃν μοι ὄπασσε. Cfr. v. 156 ὦν γενέτης ἐμός ὄπασσε. Nel vangelo il dono è espresso sia qui sia al versetto 39 mediante due forme diverse del verbo διδόναι: in questo caso (*Jo.* v. 37) al presente, πᾶν ὃ δίδωσιν μοι, al v. 39 al passato, πᾶν ὃ δέδωκέν μοι. Convincente è la

spiegazione fornita da Westcott, p. 103: mentre nel primo caso il presente si rapporta all'aspettativa attuale del Figlio nei riguardi della Fede, nel secondo il dono, poiché è concepito in relazione alla volontà del Padre che naturalmente precede l'esecuzione nel tempo, dovrà porsi al passato. Poiché si tratta di un dono del Padre al Figlio, il poeta non solo ha utilizzato un verbo appropriato per tale teologia, ma sembra aver mantenuto anche la diversità di azione: ὅπασσε sottolinea l'esecuzione attuale di questa volontà nel tempo in cui parla e agisce Gesù, mentre ὄπασσε (v. 156) si riferisce alla volontà precedente del Padre. Sui credenti affidati a Gesù dal Padre cfr. commento v. 156.

- **πατήρ ἐμός.** Formula ricorrente 15x in *P.* e 11x in *D.* L'importanza in Giovanni della figura del Padre che manda, dona e attira, è conservata anche nella *P.*, giacché il poema non si esime dal precisare come Egli sia il soggetto principale designato all'invio del vero pane del cielo e nell'attirare gli uomini alla fede. In tutti i casi Nonno non ha tralasciato di parafrasare il soggetto, anche laddove non riportato dall'evangelista: v. 132 ἀλλὰ πατήρ ἐμός ἦεν ~ *Jo.* 6.32 ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; v. 150 πᾶς βροτός, ὃν μοι ὅπασσε πατήρ ἐμός ~ *Jo.* 6.37; πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ πρὸς ἐμὲ ἦξει; v. 156 ὧν γενέτης ἐμός ὄπασσε ~ *Jo.* 6.39 ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι.

- **εἰς ἐμὲ κάμψει / ἴχνος ἐόν.** Sulla *iunctura* ἴχνος κ. Peek, s.v., nota che non appare prima di Nonno e il suo significato oscilla fra: 1. «die Füße (Beine) heben, bewegen» e 2. «die Beine (zum Sitzen) beugen» = «den Fuß ruhen lassen». Si tratta molto probabilmente di un rifacimento del noto nesso omerico γόνυ κ.: cfr. *Il.* 7.118; 19.72; *Od.* 5.453; per altre attestazioni vd. Hollis a Callim., *Hec. fr.* 24 (= 311 Pf.). Nella *P.* cfr. B 64 νόστιμον ἴχνος ἔκαμψε (~ 45.286); Δ 116 ἀκροπαγὴ κάμπτουσι συνήορα γούνατα γαίῃ; H 37 ἔνθεον ἴχνος ἔκαμψε; Λ 34ss. οὔποτε κάμπτει / ταρσόν e 186 εἰς πόλιν ἴχνος ἔκαμψαν; Y 3 πρῶτιον ἴχνος ἔκαμπτεν (su cui vd. Accorinti, p. 117); Φ 110 καὶ ποδὸς ἴχνος ἔκαμπτες. Il vb. κάμπτω designa sia un movimento generico come qui (B 64; Δ 138; H 37; Λ 34 e 186; Y 3; Φ 21, 110) sia l'atto della genuflessione (Γ 84; Δ 95, 116; I 173). Sull'incerto valore assunto in T 196 ὑπώροφιον γόνυ κάμπτων si rinvia ad Accorinti, p. 118.

151

- **κάμψει / ἴχνος ἐὸν θεόθεν πεφορημένος.** Per la stessa idea di movimento cfr. v. 144. Così Tiedke¹, p. 8: «cuius generis versus ex Paraphrasi removendus esse affirmare nolum, cum et Π 34 εἵνεκα δὲ κρίσιος ποινήτορος, εἵνεκα (l. οὔνεκα cum Bord.) κόσμου Κέκριται - ἀρχός vereor ut probabili coniectura emendari possit et Z 151 κάμψει / ἴχνος ἐὸν θεόθεν πεφορημένος repetatur Θ 120 καὶ γὰρ ἐγὼ θεόθεν πεφορημένος». Per il concetto che è attraverso il Figlio che l'uomo perviene a Dio cfr. Ξ 21-24 οὐ δύναται δὲ / εἰς θεόν, εἰς γενετήρα μολεῖν γαιήιος ἀνὴρ, / εἰ μὴ τις δι' ἐμεῖο θεόσσυτον ἴχνος ἐπείγει / στείχων ὀρθὰ κέλευθα δι' υἱέος εἰς γενετήρα. Il verbo ἤκειν di *Jo.* 6.37 secondo Lagrange, p. 178, nt. 37 sarebbe un verbo tecnico dal significato di «venerare una divinità», come dimostrerebbe il testo da lui riportato, presente in Dittenberg, *Or. gr.* 186.6 ἤκω πρὸς τὴν κυρίαν Ἰσιν. Secondo Barrett, p. 294 si tratta invece di un sinonimo di ἔρχεσθαι. Che Nonno abbia voluto in qualche modo esaltare l'unione tra il credente e la divinità sembra trasparire da questa inserzione; colui che crede è accompagnato e guidato nel suo cammino per volontà divina. Cfr. Cyr. Al. 525C-D εἰκὸς δὲ δὴ πάλιν ὑποδηλοῦν τό, «οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω τὸ ἐρχόμενον πρὸς με», τὸ μὴ παραδοθήσεσθαι τῇ κρίσει τὸν πιστεύοντα καὶ τῇ θεῖα προσερχόμενον χάριτι. In questa prospettiva si può cogliere un accenno alla volontà del Padre. Questa e quella dell'uomo sono legate insieme in un equilibrio logico, ma non sono sullo stesso piano. La volontà del Padre è assoluta e deve prevalere; quella dell'uomo, se vuole riuscire ad ottenere la salvezza, deve sottostare all'azione del Padre e seguire la strada da lui stabilita (sul rapporto uomo-fede cfr. *Introduzione*, cap. I.3.3). L'avverbio θεόθεν, presente in Nonno solo nella *P.*, viene utilizzato per un movimento di origine e ispirazione

divina, la cui provenienza scaturisce ovviamente dall'άνω: cfr. Γ 139 εἰ μὴ τοῦτο γέρας θεόθεν κεχαρισμένον εἶη; Η 62 ἔστι τις οὐρανή θεόθεν δόσις; Ι 79 οὐ θεόθεν πέλεν οὔτος, ὃς ἱερά θεσμά πατήσας; Ν 16 καὶ θεόθεν πάρος ἦλθε καὶ εἰς θεὸν αὐτίς ἰκάνει e 92 πεμπόμενον θεόθεν με λαβὼν προσπτύσσεται ἀνήρ.

152

- **ἀνέρας ἐρχομένους νεοπειθέας.** L'esplicita precisazione rispetto alla *Vorlage* non è un semplice idiotismo, ma si spiega assai bene nell'ottica del nuovo credente, un uomo nuovo, rinnovato nella fede. Che questa sia la strada è testimoniato dall'uso della crezione *ex officina nonniana* νεοπειθής, giacché figura soltanto in un altro passo, laddove l'evangelista precisa che alcuni Giudei avevano creduto a Gesù: *Jo.* 8.31 ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους ~ Θ 77 Ἰησοῦς δ' ἀγόρευεν ἔπος νεοπειθεί λαῶ. Nonno si pone in linea con Cirillo. L'Alessandrino afferma che colui il quale si avvicina a Cristo con fede non sarà scacciato, ma accolto: 528A οὐκοῦν ὅταν λέγη Χριστός, «τὸν ἐρχόμενον πρὸς με, οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω», τὸ μηδαμόθεν περιπεσεῖσθαι κολάσει τὸν διὰ πίστεως αὐτῷ προσιόντα λαὸν παραδεξώμεθα e *Amm. Al., fr.* 206 Reuss, p. 248 οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἢ πίστις ἢ εἰς αὐτόν, ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν δεῖται ῥοπῆς καὶ ψυχῆς τινος γενναίας καὶ θεόφρονος καὶ εὐγνώμονος δεχομένης πίστιν, τὴν τοῦ πατρὸς ἀποκάλυψιν. Nella *P.* è costantemente mantenuto un *trait d'union* tra l'essere persuaso e poi credere, perché solo colui che si è lasciato convincere perviene alla fede: cfr. *e.g.* Θ 78ss. αἶ κεν ἐμοὶ πείθησθε, κυβερνητῆρι δὲ μύθῳ / ἡμετέρῳ μίμνητε, τότε γνώσεσθε καὶ αὐτοὶ / οἶμον ἀληθείης θεοτερπέος· ἀτρική δὲ / ὑμῖν πειθομένοισιν ἐλεύθερον ἡμᾶρ ὀπάσσει.

- **ἐρχομένους.** La descrizione giovannea è spiegabile, se esaminata alla luce di Gesù come centro, verso cui tutto deve convergere. Il venire e l'allontanare lo definiscono come polo verso cui gli uomini devono dirigersi per ottenere la salvezza (cfr. Segalla, p. 136), concetto non estraneo anche a Nonno (cfr. commento v. 8 e v. 211). Al pari di Giovanni, anche il poeta di Panopoli in questa prima sezione del discorso rispetta l'uso di una terminologia dinamica, poiché si è in un contesto di movimento: venire, allontanare (cfr. *Introduzione*, cap. I.6).

- **ἐκτός ἐλάσσω.** Cfr. *Od.* 14.11 σταυροῦς δ' ἐκτός ἔλασσε διαμπερὲς ἔνθα καὶ ἔνθα e nelle *D.* cfr. 33.128 Ἄρτεμιν οἰστρήσοιμι, καὶ αἰθέρος ἐκτός ἐλάσσω mentre nella *P.* I 166 ὅτι μιν ἐκτός ἔλασσαν ἀγήγορες ἀρχιερεῖς; ἔξω in Giovanni è pleonastico e pertanto viene omesso in alcuni codici (S D sy, etc.). Esso doveva essere presente in *No** data la sua resa con ἐκτός; è in verità significativo perché rinvia alla terminologia escatologica delle parabole sinottiche (*Mt.* 8.12; 22.13; 25.30).

153

- **ἀλλὰ νόῳ χαίροντι δεδέξομαι.** Per una possibile lettura di questa aggiunta nonniana cfr. *Introduzione*, cap. I.5. Si tratta della stessa disposizione che qualifica anche il credente cfr. I 115ss. συνθεσίην κήρυξαν ὅλῳ πειθήμονι λαῶ / ὄφρα μιν ὃς δέξοιτο νόῳ καὶ Χριστὸν ἐνίψη, / μὴ ζαθέου ψαύσειε θεοκλήτιοι μέλαθρον e P 21ss. ἀσπάσιοι δὲ / σὸν λόγον ἰθυνητῆρα νόῳ δέξαντο καὶ αὐτοὶ / καὶ μάθον, ὡς παρὰ σεῖο προήλυθον. Molto spesso nella letteratura classica si chiede alla divinità di venire benevola: cfr. Saffo 1.5.25 e Anacreonte 357.6ss. Page σὺ δ' εὐμενῆς ἐλθὲ ἡμῖν; Aristoph., *Thesm.* 313ss. Frequente è la richiesta di un atteggiamento benevolo della divinità anche negli inni orfici, elemento che non stupisce in quanto si tratta di composizioni legate al rito (vd. Ricciardelli, p. 245): cfr. *e.g.* *H. Orph.* 16.10 (Era); 30.9 (Dioniso εὐμενὲς... ἔχων); 64.13 (Legge); 31.6; 35.6 κλῶθι, θεὰ δέσποινα, καὶ ἴλαον ἦτορ ἔχουσα; 42.11; 75.4; 81.5, mentre a 70.1 si chiede di ascoltare con volontà benevola (εὐφρονη βουλή). Sul versante cristiano nel verso nonniano vi è sotteso

il tema del Cristo gioia. Già nell'AT i termini gioia e sinonimi sono legati al mondo divino; l'uomo biblico chiede e attende la gioia da Dio, vuole godere di Dio stesso (*Is.* 58.14; *Jer.* 31.12ss.; *Ps.* 13.7), sua Esultanza (*Ps.* 31.7). La stessa concezione si ritrova nel NT, applicata soprattutto a Cristo. Egli è il *gaudium* di Dio Padre (*Mt.* 3.17; 12.18; 2 *Pt.* 1.17), di Maria (*Lc.* 1.28.45; 11.27ss.), della Chiesa sposa (*Eph.* 5.25ss.) e di quanti credono in lui (*Lc.* 1.41-44; 13.17; *Jo.* 3.29; 8.56; 15.11; 16.22-24; 17.13. Su questa tematica vd. L. Cignelli, *Il tema del «Cristo-Gioia» nella chiesa patristica*, in *Studia Hierosolymitana*, I- III, nell'Ottavo Centenario francescano [1182-1982] a cura di G.C. Bottini, Jerusalem 1982, vol. III, pp. 169-193. Soprattutto ogni atto di bontà di Dio spinge alla conversione: *Rm.* 2.4 ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ Θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει e 2 *Pt.* 3.9 dove si afferma, in un contesto di cui la *P.* sembra memore, che Cristo non vuole perdere nessuno ma indurlo alla conversione: μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινος ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. Anche in cielo si fa festa per i peccatori che si convertono (*Lc.* 15.7.10.22-24). Ireneo spiega che Cristo offre a coloro che credono in lui molta gioia: *Haer.* 4.11.3 (SC 100, pp. 503-505) Οἱ μὲν γὰρ διὰ τῶν θεραπόντων ἀκούσαντες ἐλεύσεσθαι τὸν Βασιλέα μετρίως ἔχαιρον καθ' ὃ ἠλπίζον ἐλεύσεσθαι αὐτόν· οἱ δὲ καὶ παρόντα ἰδόντες αὐτὸν καὶ τῆς ἐλευθερίας τυχόντες καὶ ἀπολαύσαντες τῆς δωρεᾶς αὐτοῦ, μείζονα τὴν χαρὰν καὶ πλείονα τὴν ἀγαλλίασιν ἔχουσιν εὐφραϊνόμενοι τῇ τοῦ Βασιλέως παρουσίᾳ, καθὼς καὶ ὁ Δαυὶδ λέγει· «Ἡ ψυχὴ μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ Κυρίῳ, τερφθήσεται ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ αὐτοῦ» (*Ps.* 34.9). Cristo stesso è la nostra gioia progressiva fino all'incontro definitivo, quando dirà: «Entra nel gaudium del tuo Signore» (*Haer.* 4.11.1); avverrà così l'ingresso dei credenti nell'incorruttibilità e nel refrigerio eterno (*Haer.* 4.6.5 = SC 100, p. 447) καὶ εἰς τοῦτό γε τὸν Υἱὸν ἀπεκάλυψεν ὁ Πατήρ, ἵνα δι' αὐτοῦ τοῖς πᾶσι φανερωθῇ καὶ τοὺς μὲν πιστεύοντας αὐτῷ δικαίως εἰς τὴν ἀφθαρσίαν καὶ εἰς τὴν αἰώνιον προσδέξηται ἀνάψυξιν.

154

οὐ γὰρ ἐέλδωρ / ἦλθον οὐρανόθεν τελέων ἐμόν, ἀλλὰ τοκῆος. Cfr. Amm. Al., *fr.* 208 Reuss, p. 249 οὐκ ἴδιον θέλημα ἔχων παρὰ τοῦ πατρὸς ἦλθον· πάντα γὰρ τὰ ἐμὰ τοῦ πατρὸς ἐστί καὶ τὰ τοῦ πατρὸς ἐμὰ καὶ οὐκ ἄλλο τι πράξων ἦλθον εἰ μὴ ὅπερ καὶ ὁ πατήρ βούλεται. L'importanza della volontà del Padre viene sottolineata da Nonno attraverso l'*enjambement* tra ἐέλδωρ (v. 153) ed ἐμόν (v. 154), nonché dalla collocazione finale dell'avversativa, ἀλλὰ τοκῆος. L'enfasi assegnata alla negazione della volontà del Figlio in questo versetto potrebbe risentire dell'importanza assunta dal passo nell'esegesi antica, la quale si prefiggeva di indagare di quale volontà di Gesù si trattasse in *Jo.* 6.38. Se gli Ariani abusavano di questo passo per dimostrare che il Figlio era inferiore al Padre, perché faceva la volontà di quest'ultimo e non la sua, molti Padri pensarono alla volontà divina di Gesù, in quanto, se nega di fare la sua volontà, vuol dire che non la possiede (Nazianzeno, Crisostomo, Ammonio). Cirillo Alessandrino (529A-544C) dedica al problema un ampio commento. Scaturita dalla polemica con Eutiche, la sua trattazione prende lo spunto da una distinzione su ciò che è volontario (θελητόν) e ciò che è involontario (ἀνεθέλητον), sulla Passione e sulla morte in croce, che è involontaria. Gesù non avrebbe voluto la sua morte in croce, se non fosse stata necessaria per volontà del Padre, in vista della salvezza degli uomini. Questa sua involontarietà dipende dalla debolezza della carne: Cyr. Al. 532B ὁρᾶς ὅπως ἀτονοῦσα μὲν πάλιν ἢ ἀνθρώπου φύσις, καὶ ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ, τὸ ὅσον εἰς ἐαυτήν, εὐρίσκεται· ἀνακομίζεται δὲ διὰ τοῦ ἐνωθέντος αὐτῇ Λόγου πρὸς εὐτολμίαν θεοπρεπῆ, καὶ εἰς φρόνημα νεανικὸν μεταπαιδεύεται, ὡς μὴ τοῖς ἰδίοις τὸ δοκοῦν ἐπιτρέψαι θελήμασιν, ἀλλὰ σκοπῶ μάλλον ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ πρὸς ἐκεῖνο τρέχειν ἐπέιγεσθαι, πρὸς ὅπερ ἂν ἡμᾶς ὁ τοῦ πεποιηκότος ἀνακαλῆ νόμος. Gesù ebbe paura della morte non come Dio, ma come uomo, per cui lo «Spirito è pronto» secondo la natura

divina, mentre «la carne è debole» in base alla natura umana (541A-D). L'obbedienza al Padre, pur essendo volontaria, passò dall'involontarietà alla volontarietà per dimostrare l'inferiorità della natura umana. Cirillo, dunque, ammette una volontà umana di Gesù in disaccordo con la volontà positiva del Padre, riguardante la morte in croce. L'oggetto della volontà che nega di fare è la croce, che provoca dolore e paura della morte, per via della Sua natura umana. Per ulteriori informazioni sul passo di *Jo.* 6.38 nei Padri si rinvia alla dettagliata analisi di Segalla, pp. 205-214.

E' possibile comprendere come questa volontà sia percepita da Nonno? Soltanto due passi in Giovanni parlano della volontà del Figlio in maniera negativa e considerano la volontà del Padre come norma della volontà e della vita del Figlio; si tratta di *Jo.* 5.30 e 6.38. Nella resa nonniana di *Jo.* 5.30 (οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με ~ E 119-120 οὐ γὰρ ἰκάνω / κῦδος ἐμὸν τελέειν διζήμενος, ἀλλὰ τοκῆος), come notava già Baumgarten-Crusius, p. 13, colpisce la restituzione di θέλημα con κῦδος: «θέλημα ipsius et patris, male per κῦδος et τιμὴν reddit, licet sensum scriptoris magis quam ipsius verba exprimere voluerit». Più appropriata la resa di θέλημα a Δ 157 attraverso ἐέλδωρ (~ *Jo.* 4.34; vd. commento di Caprara *ad locum*, p. 258) e nel canto Z al v. 159 con νεῦμα. In realtà la parafrasi nonniana di *Jo.* 5.30 appare appropriata se letta alla luce dell'esegesi di *Jo.* 6.38 fornita da Crisostomo. Dopo aver affermato l'identità della sua volontà con quella del Padre (254), il commento crisostomico prosegue con un altro tono: (255, 266) τὸν Πατέρα μὲν οὖν τὸν ἐμὸν παροξύνετε: Τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκε μοι, μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ. Δείκνυσιν ἐνταῦθα οὐκ αὐτὸν δεόμενον τῆς αὐτῶν θεραπείας, οὐδὲ δι' οἰκείαν χρεῖαν παραγενόμενον, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐκείνων σωτηρίαν, οὐ διὰ τὴν παρ' αὐτῶν τιμὴν... ὁ γὰρ ζητῶν, φησί, τὸ θέλημα τὸ ἑαυτοῦ, τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ· ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτὸν ἀληθῆς ἐστὶ, καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν αὐτῷ. Viene negata una volontà di Gesù, la propria utilità, il proprio onore. Dunque, anche *Jo.* 6.38 sembra essere stato recepito in tal senso dal poeta, facendo così cadere la difficoltà nella resa di *Jo.* 5.30; i due passi sono stati giustamente collegati fra loro nella mente del poeta e nella sua esegesi: Gesù non ricerca il proprio onore nel compiere la volontà paterna. Nonno sembra aderire non tanto all'interpretazione di Cirillo, ma a quella di Crisostomo.

- ἦλθον. In virtù dell'importanza del καταβαίνω giovanneo, colpisce la resa con il verbo ἔρχομαι; altrove, infatti, καταβαίνω è preservato dal poeta (cfr. commento v. 136).

- οὐρανόθεν. Esprime l'origine divina di Gesù, che si presenta preesistente all'invio da parte del Padre: Γ 68 οὐρανόθεν κατέβαινε ἀθήει σαρκὶ συνάπτων; Μ 181 οὐρανόθεν φάος ἦλθον ἐγὼ λιποφεγγεῖ κόσμῳ e 182 οὐρανόθεν φάος ἦλθον; Ν 15 ὅτι καὶ οὐρανόθεν καὶ ἐς αἰθέρα δίζυγι θεσμῷ; Ξ 62 οὐρανόθεν πέμπειε παράκλητον μετανάστην e 98 οὐρανόθεν πέμψαντος ἐμὲ χραισμήτορα κόσμου.

- ἐέλδωρ / ... τελέων. La formula ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός è frequente nell'AT e nel giudaismo, nei sinottici, soprattutto in Matteo, in Paolo (*Mt.* 7.21; 12.50; 21.31; *Mc.* 3.35; *Lc.* 12.47; *Eph.* 2.3; 6.6; *Rm.* 12.2; 15.32; 2 *Cor.* 8.5) e nella lettera agli Ebrei (10.9). Di speciale in Giovanni c'è il fatto che viene applicata a Gesù (cfr. 4.34 e questo passo), mentre nei sinottici viene detto dei fedeli. Nonno nel rendere sia *Jo.* 4.34 sia questo luogo ha adottato una formula di solida tradizione omerica ed epica, ἐέλδωρ τελεῖν (cfr. *Il.* 15.74 τελευτηθῆναι ἐέλδωρ; *Od.* 21.200 τοῦτο τελευτήσεας ἐέλδωρ; 23.54 τόδε μακρὸν ἐέλδωρ ἐκτετέλεσται; Hes., [Sc.] 36; Ap. Rh. 1.282; vd. *ThGL*, s.v. ἐέλδωρ: «quibus in *Il.* ἐέλδωρ κραίνειν, ἐπικραίνειν, τελεῖν, τελευτᾶν vel sibi vel alii dicitur is qui desiderio et voto satisfacit, perficit s. complet desiderium»). Il nesso, mai presente nelle *D.*, compare soltanto qui e appunto a Δ 157-158, dove il poeta mantiene la corrispondenza tra il θέλημα di *Jo.* ed ἐέλδωρ (passo citato *supra*, v. 154, su cui vd. Caprara, p. 258). L'utilizzo da parte di Nonno del vb. τελέω rimarca come, non solo la persona di Gesù in quanto inviata è oggetto della volontà del Padre, ma anch'egli in quanto provvisto di volontà, comprende e compie

liberamente l'intenzione di colui che l'ha mandato. Se compie delle opere e azioni, si pone anche nell'ordine di intenzione del Padre. Non è quindi solo un fare la volontà del Padre, ma un *volerla fare*, ossia *portarla a compimento*, in modo da realizzare il suo compito. Altrove Nonno rende il giovanneo ποιέω con ἀνύσσω in E 75; Ξ 51; O 98, mentre in P 10 è reso con τελειώω (cfr. *infra*, v. 159). Sul significato neotestamentario di τελέω vd. G. Delling, s.v., in GLNT XIII, coll. 1036-1049.

- **τελέων ... τοκήος**. Analoghi nessi allitteranti in B 87 τελέσητε τοκήος (dove vd. Livrea¹, p. 272); E 73 τελέοντα τοκήα (dove vd. Agosti, pp. 435-436), 120 τελέειν... τοκήος; K 132 τελέω... τοκήος, ed inoltre D. 1.5 = 45.99; 7.54, 228 = 13.101; 8.198; 26.46; 32.58; 42.378.
- **ἀλλὰ τοκήος**. Cfr. E 120; H 59; Ξ 97; D. 2.679.

155

- **τοῦτο δὲ παμμεδέοντος ἐμοῦ πέλε πατρός ἐέλδωρ**. Il poeta si deve essere accorto del ruolo centrale assegnato alla volontà del Padre in Giovanni, provvedendo a rispettarne il parallelismo col v. 159: τοῦτο γὰρ αἰγλήεντος ἐμοῦ πέλε νεῦμα τοκήος (cfr. commento *ad locum*). In entrambi i casi la collocazione incipitaria di τοῦτο e la clausola con l'accento al θέλημα del Padre, enfatizzata in questo verso dalla «rahmende Stellung» tra τοῦτο ed ἐέλδωρ, dimostra l'insistenza di Nonno su questo aspetto così importante in questa parte finale del discorso di Cafarnao. Su παμμεδέων cfr. commento v. 98.

156

- **ὄφρα κεν ... μηδὲν ὀλέσσω**. Cfr. Koechly, *Op. latina*, I, p. 432: «Nonnum non invenisse, quod hodie ubique legitur ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, sed cum cod. D-μὴ ἀπολέσω μηδὲν accurata docet interpretatio ὄφρα κεν, ὧν γενέτης ἐμὸς ὥπασε, μηδὲν (sic! v. male μηδέν') ὀλέσσω» e la ripresa in Ludwig¹, p. 17: «wofür Köchly in seiner "dissertatio de evangelii Joannei paraphrasi a Nonno facta" (Züricher Univers.- Progr. Sept. 1860) S. 12 richtig μηδὲν besserte». La lezione della *vulgata* μηδέν' (β) doveva necessariamente essere emendata in μηδὲν, poi restituito dal Laurenziano, sia per l'impossibile elisione (cfr. Golega, pp. 23-25) sia per restare in conformità alla pericope evangelica (*Jo.* 6.39). Il parallelismo con altri passi affini dimostra la correttezza della forma μηδὲν: Z 45 ὄφρα κε μηδὲν ὀλοίτο; Σ 50 τούτων οὐδὲν ὀλωλε, τά μοι πόρες. Janssen, p. 23 proponeva come testo di *No** ἵνα ὧν δέδωκέν μοι ὁ πατήρ μὴ ἀπολέσω μηδέν, ma in realtà non ci sono varianti così significative nell'*ordo verborum* della tradizione evangelica da indurre a una siffatta ricostruzione. Il poeta ha conservato il neutro utilizzato da Giovanni in due circostanze nel capitolo sesto: *Jo.* 6.12 ἵνα μὴ τι ἀπόληται ~ Z 45 (cit. *supra*); *Jo.* 6.39 ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ ~ v. 156 ὄφρα κεν ... μηδὲν ὀλέσσω. L'accostamento tra il v. 156 e il v. 45 dà vita a un forte legame con l'episodio della moltiplicazione: come il pane consacrato non deve andare perduto, così i credenti presentati al Figlio non devono essere perduti. Di fatto, Nonno ha recepito il concetto dell'andare perduto, che corrisponde a una perdizione e a una rovina totale. Nei contesti in cui l'evangelista lo propone, esso è sempre reso con il verbo ὀλλυμι. Esemplificativo appare il brano del Buon Pastore che, mosso dal desiderio di custodire le sue pecore, si mostra ben attento a non smarrirne nessuna. Chi non appartiene al gregge va in rovina e chi lo abbandona è perduto: cfr. K 100ss. οὐποτε ποιίμνη, / οὐποτε πάεα ταῦτα διόλλυται, εἰσόκε μίμνει / αὐτομάταις ἀψίσιν ἔλιξ κυκλοῦμενος αἰών. / οὐδέ τις ἀρπάξειεν ἐμὴν πινυτόφρονα ποιίμνην / χειρὸς ἀφ' ἡμετέρης, γενέτης ἐμὸς ὅτι νομεῦειν / ὅς μοι πάεα δῶκεν ὑπέρτερος ἔπλετο πάντων ~ *Jo.* 10.28-29 καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ οὐχ ἀρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου. ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μείζόν ἐστιν, καὶ οὐδεὶς δύναται ἀρπάξειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός. Alla fine del suo ministero, poco

prima della sua glorificazione, Gesù confesserà al Padre di non aver perduto nessuno di coloro che gli erano stati affidati, tranne il figlio della perdizione: P 39ss. οὐδέ τις αὐτῶν / ὄλετο δυσσεβίης σφαλερῶ δεδονημένος οἴστρω, / εἰ μὴ δαιμονίου φθισήνορος υἱὸς ὀλέθρου, / ὄφρα νόμου γραφικοῦ λόγος τετελεσμένος εἴη ~ *Jo.* 17.12 καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπόλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ e prima dell'arresto si rivolge al Padre dicendo di non aver perso niente: Σ 50 (cit. *supra*) ~ *Jo.* 18.9 ὅτι οὐδὲ *ἔδωκάς μοι, οὐκ ἀπόλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα (anche se non è sicuro che in *No** l'*ordo verborum* sia stato questo, cfr. Livrea *ad locum*, p. 135).

- ὦν γενέτης ἐμὸς ὄπασε. Da notare l'azione primaria del Padre; è Egli che agisce per prima e affida gli uomini al Figlio, proprio come fa con le pecore (10.29) e con i discepoli, traendoli dal mondo (17.6.9). Se in *Jo.* 6.35 e 37 (cfr. vv. 151-152) dominava una terminologia dinamica, adesso Nonno fa giustamente prevalere una terminologia del possesso (ὄπασε), per esprimere che l'uomo è un dono affidato dal Padre al Figlio. Cfr. inoltre P 6-7 ὅσους πάρος ὄπασας αὐτός ~ *Jo.* 17.2 πᾶν ὃ ἔδωκας αὐτῷ.

157

- ἀλλά μιν ἀχλύεντος ἀναστήσοιμι βερέθρου. Si riscontra ἀναστήσοιμι in L e Koechly contro ἀναστήσοιμι del ramo β; quest'ultima forma è stata giustamente accolta da Passow e da Scheindler perché *lectio difficilior* e rientra in uno di quei casi in cui Nonno: «in optativo aoristi formando o vocali pro α utitur, ut pro aoristo futurum effici videatur» (Keydell, p. 47*). I principali testi biblici che agiscono sullo sfondo sono rappresentati da LXX *Dan.* 12.2-3 καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς ζωὴν αἰώνιον, οἱ δὲ εἰς ὀνειδισμόν, οἱ δὲ εἰς διασπορὰν καὶ αἰσχύνην αἰώνιον; *Ez.* 37.1-14; *Mt.* 22.29-33; *Ap.* 20.4-6.13. Fra i luoghi della P, particolarmente vicini cfr. Λ 184 Λάζαρον ἀχλύεντος ἀναθρώσκοντα βερέθρου; M 44 Λάζαρον ἀχλύεντι πάλιν πέμψωσι βερέθρω; Y 41-44 ὅτι ταχὺς μετὰ πότμον ἀνόστιμον οὐδᾶς ἐάσας / εἰς τρία φάεα μόνον ἐγέρσιμον ὕπνον ἰαύων, / νόστιμος ἐκ νεκῶν ἀναβήσεται εἰς πόλον ἄστρον / ἀκλινέος θανάτοιο παλίλλυτα δεσμὰ πατήσας; B 104-105 ἀλλ' ὅτε δὴ μετὰ κόλπων ἀνοστήτοιο βερέθρου / νόστιμος ἐξ Ἄϊδαο παλινζῶω τινὶ πότμῳ (su cui vd. Livrea¹, pp. 293-295); E 97 αὐτίς ἀναζήσουσιν ἀνοστήτων ἀπὸ κόλπων e 109 ἀνοστήτων ἀπὸ τύμβων. Nonno si allinea chiaramente alla visione classica dell'Ade, una cavità buia e tenebrosa: cfr. *Od.* 12.94 δεινοῖο βερέθρου; *Ap. Rh.* 2.642 δι᾽ Ἄϊδαο βερέθρων; 4.1698 μυχάτων ἀνιοῦσα βερέθρων (vd. Hilhorst, p. 74); *Theogn.* 709-710 κυανέας τε πύλας παραμείψεται αἶτε θανόντων / ψυχὰς εἴργουσιν, nonché al Τάρταρον ἠερόεν di *Il.* 8.13; *Hes., Th.* 119, 682, 721; *Orph., fr.* 121.3 Kern = 178F.3 Bernabé, 167b.3 Kern = 241F.7 Bernabé, 168.30 Kern = 243F.30 Bernabé; *Just.* (PBodmer 31) 82. Molto vicino appare il passo di *D.* 30.158 che mostra le ultime parole di Tectafo ucciso in battaglia: ὄφρα πύλας Ἄϊδαο καὶ ἐν πολέμοισιν ἀλύξω, / εἰ πέλε νόστιμος οἶμος ἀνοστήτοιο βερέθρου e 35.65 ἐξ Ἄϊδος... ἀνοστήτοιο. Sulla concezione dell'Ade presso i Padri, mai identificato come un dio ma come sede infernale, cfr. G.L. Prestige, *Hades in the Greek Fathers*, in «JThS» 24, 1923, pp. 476-485.

158

- νόστιμον ἐκ νεκῶν. Per la *iunctura* cfr. Λ 185 νόστιμον ἐκ νεκῶν ταχινῶ ποδί; M 45 νόστιμον ἐκ νεκῶν ἐτέρω κτείνοντες ὀλέθρω; T 43 νόστιμος ἐκ νεκῶν ἀναβήσεται εἰς πόλον ἄστρον; Φ 79 νόστιμος ἐκ νεκῶν, χθονίους κευθμώνας ἐάσας e inoltre *Greg. Naz., Carm.* 2.2.7.197 (PG 37, 1566.8) ἐκ νεκῶν παλίνοσος ἀναστήσειε θανόντας.

Sullo stesso piano si colloca l'espressione νέκυας μετὰ πότμον presente in E 79 ὥσπερ γὰρ γενέτης νέκυας μετὰ πότμον ἐγέρει (su cui vd. Agosti, pp. 441-442); Λ 52-53 πίστιν ἔχετε νέκυν μετὰ πότμον ὀδίτην / δερκόμενοι ζῶντα; Υ 41 ἀνόστιμον οὔδας ἐάσας (vd. Accorinti, pp. 155-156), 75 μετὰ πότμον ἐμῶ νόστησα τοκῆι; 12x in D. Sulla ripresa del sintagma in Eud., *Cypr.* 1.125 ὃς νέκυας μετὰ πότμον ὑπότροπον ἐς φάος ἦξας e sulle possibilità di relazione tra i due poemi vd. la discussione di Agosti *ad E 79*, pp. 441-443.

- **ὄτε λοῖσθιον ἦμαρ ἰκάνει.** La *iunctura*, che parafrasa il giovanneo ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, si proietta sempre su uno sfondo escatologico come confermano altri brani: Β 53-54 σὺ δὲ τοῦτον ὑπέρτερον ἐνδοθεν οἴκου / οἶνον ἔχων ἐφύλαξας, ἕως πέλε λοῖσθιος ὥρη ~ *Jo.* 2.10 σὺ δὲ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι (vd. commento di Livrea¹, p. 229); Ε 107-112 ὅτι λοῖσθιος ἔρχεται ὥρη / καὶ νῦν ἄγχι βέβηκεν (su cui vd. Agosti, pp. 476-477) ἀλλέες ὀπότε νεκροὶ / ζωοτόκων αἰόντες ἀνοστήτων ἀπὸ τύμβων / Χριστοῦ φθειρομένοιο δεδεγμένοι ἐνθεον ἠχῶ / πάντοθεν αἰσσοῦσι, καὶ ὄψιμος ἄλλος ἐπ' ἄλλω / ἀρχαίη πελάσειε παλιγγενὲς ἴχνος ἀρούρη; Θ 35-36 ἐπεὶ θανατηφόρον αὐτῶ / οὐπω λοῖσθιον ἦλθε θεόσσυτον ἴχνιον ὥρης ~ *Jo.* 8.20 ὅτι οὐπω ἐλήλυθει ἡ ὥρα αὐτοῦ. Mentre Omero conosce soltanto la forma λοῖσθος (*Il.* 23.536), λοῖσθιος, dopo un largo impiego nella poesia lirica e tragica, figura in Ap. Rh. 2.264 e 559; 3.523; Theocr., *Id.* 5.13; 23.16; Opp., *Hal.* 3.114; 5.306; Dorothea., *Vis.* (PBodmer 29) 97; *Blem.* 38 Livrea, pp. 76-77. Nonno lo adotta 6x nelle D. (4.21; 10.430; 11.241; 13.253; 23.104; 37.651) e nella P., oltre a questi citati, cfr. H 140 per l'ultimo giorno della festa; Θ 36 l'ultima ora di Gesù e N 25 l'ultimo della lavanda dei piedi.

159

- **αἰγλήεντος ... τοκῆος.** Sullo splendore del Padre cfr. Or., *fr. in Jo.* 94 (GCS 10, *Origenes Werke* IV, p. 558.2ss.) καὶ ὁ νοητὸς ἥλιος τὸ φῶς τὸ ἄδυτον καὶ ἀνέσπερον ἐπιδημήσας τῷ κόσμῳ καὶ διὰ τῶν θεοπρεπῶν τε καὶ ὑπὲρ λόγον θαυμάτων ἐναστράψας αὐτοῦ τῆς θεότητος τὴν αἰγλήν ἐπὶ πλέον διήλεγξεν τῶν ἀγνωμόνων Ἰουδαίων τὸ προκατασχὸν αὐτῶν τὰ τῆς ψυχῆς ὄμματα σκότος καὶ τὴν ἀβλεψίαν. Nella P. l'aggettivo viene adoperato per le vesti splendenti del Figlio nell'episodio della lavanda dei piedi: N 19 καὶ χροὸς αἰγλήεντος ἐοὺς ἀπέθηκε χιτῶνας, e nella scena della crocifissione: T 119 αἰγλήεντα χιτῶνα. Sullo splendore come attributo divino cfr. Greg. Naz., *Carm.* 2.1.45.287 (PG 37, 1373.11) αἰγλήεις πρώτιστα Θεὸς μέγας; Georg. Mon., *Chron.* 120.25 De Boor-Wirth θεῖαν αἰγλήν τε καὶ δόξαν, mentre sul versante classico cfr. e.g. Or. *Chald.* 213.4 des Places αἰθερίης πατρὸς αἰγλής; 218.3-5 κείναι δ' ὀλβισταὶ τε καὶ οὐ φατὰ νήματ' ἔχουσαι, / ὄσσαι ἀπ' αἰγλήεντος, ἀναξ, σέθεν, ἠδὲ καὶ αὐτοῦ / ἐκ Διὸς ἐξεγένοντο, μίτου κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης; (Christod.) *A.P.* 2.77 Φοῖβος ἀναξ καθαρὴν δὲ φέρει τηλέσκοτον αἰγλήν (con commento di Tissoni¹, p. 122).

- **νεῦμα.** Nonno ha voluto precisare l'importanza della volontà del Padre nell'attività salvifica del Figlio, tema peculiare del discorso di Cafarnao. Del resto, che Cristo sia venuto per compiere la volontà paterna è sempre stato reso dal poeta con espressioni volte a sottolineare la partecipazione del Figlio nel portare a termine l'opera del Padre: I 19-20 ἡμέας ὑψίστοιο πέλει χρέος ἔργα τελέσσαι, / ἔργα θεοῦ ζῶντος ~ *Jo.* 9.4 ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με; Ξ 40-41 εἰς ἐμὲ μίμων / ξυνὸς ἐμοὶ λαλέοντι πατὴρ ἐμὸς ἔργον ὑφαίνει ~ *Jo.* 14.10 ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ; P 10 αὐτὸς ἐγὼ σε γέραιρον ἐπὶ χθονὸς ἔργον ἀνύσσας ~ *Jo.* 17.4 ἐγὼ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω. Egli è perciò allo stesso tempo Dio e interprete della volontà paterna (cfr. anche *supra*, v. 154, mentre su νεῦμα espressione del Padre cfr. v. 170). Per il comando divino del Padre cfr. Eus., *H.E.* 1.2.5 πατέρα ... πανηγεμόνα βασιλικῶ νεύματι προστάττοντα e 10.4.54 θεοῦ τοῦ παμβασιλέως νεύματι;

P.E. 7.8.17 πάντων ἐνὶ νεύματι διαφθείρεσθαι μελλόντων; 7.16.1 τὰς μὲν οὖν θείας δυνάμεις, νεύματι τοῦ πατρὸς τῷ σύμπαντι ἐφεστώσας κόσμῳ; Ath., *Inc.* 44 (ed. R.W. Thomson, p. 244) ἴσως... θελήσουσι... λέγειν ὅτι ἔδει τὸν Θεόν, ... σῶσαι θέλοντα τοὺς ἀνθρώπους, νεύματι μόνον ποιῆσαι, καὶ μὴ σώματος ἄψασθαι τὸν... λόγον. Cfr. inoltre *Or. Chald.* 44.2 des Places.

160

- ὄφρα κε πᾶς ὁρόων με πανίλαον ὄμμα τιταίνων. Nel quarto vangelo il vb. θεωρεῖν qualifica spesso il senso di una particolare percezione di Cristo (2.23; 6.62; 12.45; 14.19; 16.10.19). Cfr. in merito *Introduzione*, cap. I.6. Per spiegare questa peculiarità in *Jo.* 6.40, gli studiosi hanno proposto varie possibilità. Maldonado (commento *ad locum*) ritiene che θεωρεῖν esprima la visione di cose divine e cita a sostegno un passo di Lattanzio, *Div. inst.* 7.9 (CSEL 19, pp. 612-613) *quam spectationem Trismegistus θεοπτίαν rectissime nominavit: quae in mutis animalibus nulla est*. Strathmann, p. 121 ricorre al tema veterotestamentario del serpente di bronzo (*Num.* 21.8ss.), presente in *Jo.* 3.14-15. In realtà in questo brano figura il participio πιστεύων e non θεωρῶν. Segalla, p. 144, dopo aver ripercorso le varie ipotesi, ritiene che qui θεωρεῖν abbia il significato teologico giovanneo, ossia il vedere che offre la possibilità di contemplare il Figlio, come rivelatore del Padre. La parafrasi nonniana sembra aderire a quest'ultima interpretazione, perché sottolinea che il credente contempla veramente il Figlio e vede in lui il Padre. Anche nell'episodio della lavanda dei piedi, sempre in un contesto di accoglienza del Padre e del Figlio, viene sottolineato lo sguardo benevolo del credente: cfr. N 90-91 ὅστις ἐμὸν δέξοιτο διάκτορον, ὄντινα πέμψω / ἴλαον ὄμμα φέρων, ἐμὲ δέχνυται (su cui vd. Greco, p. 131). Sull'importanza soteriologica del *vedere*, aspetto tipico dell'età tardoantica ed evidenziato dal parafraste anche altrove, cfr. *Introduzione*, cap. I.6.

- πανίλαον ὄμμα τιταίνων. Cfr. A 103 ἀντόπιον ὄμμα τιταίνων = 4.248; Γ 93 νοσφαλῆς ὄμμα τιταίνων. L'aggettivo πανίλαον costituisce un *unicum* nella produzione nonniana, presente soltanto in questo passo della *P.*; cfr. inoltre [Opp.], *Cyn.* 1.45-46 δεξιτερὴν ὀπάσαιο πανίλαον ὀλβοδότειραν / γαίη καὶ πολίεσσι καὶ εὐθήροισιν αἰοδαῖς e *Hal.* 2.40 πανίλαον ἦτορ ἔχοιεν. La clausola ὄμμα τιταίνων è frequente anche nelle *D.*: cfr. 4.248; 9.32; 12.344; 25.408; 33.199, 288; 34.5; 35.103; 40.353; 42.40 e 45; 48.395 e 501. Cfr. inoltre (Christod.) *A.P.* 2.60, 225, 353. Marcellus, non percependo l'importanza che lo sguardo assume in Nonno (cfr. *Introduzione*, cap. I.6), così scriveva a proposito di πανίλαον: «cette espèce de superlatif, fort peu usité, et excessif ici dans sa signification, fait tort à la phrase d'une copulative dont elle ne peut se passer; et πᾶς est deux mots plus haut. Il vaut mieux dire καὶ ἴλαον» (p. 322).

161

- ζωῆς ἐσσομένης αἰώνιον εἰς χορὸν ἔλθῃ. La lezione ἐς è dei mss., il Ludwig², p. 499 ristabilì il più frequente εἰς in quanto presenta 198 occorrenze come *quinto longum*, contro le 24 di ἐς. L'emendamento era già stato proposto dal Koechly (presso De Stefani¹, p. 297). Per l'intera espressione sempre all'interno di un contesto escatologico: K 37 ζωὴν ἐσσομένην e 100 ζωὴν ἐσσομένην αἰώνιον; cfr. inoltre Greg. Naz., *Carm.* 1.1.8.105 (PG 37, 454.13) ζωὴ δ'οὐράνιη πέλεται παράδεισος ἕμοιγε. Cirillo definisce il pane del cielo χορηγὸν τῆς αἰώνιου ζωῆς (581D). Sull'importanza della vita eterna in Nonno cfr. *Introduzione*, cap. I.3.1.

- αἰώνιον εἰς χορὸν ἔλθῃ. Il vb. χορεύω in Nonno esprime sempre la gioia della danza (cfr. F. Vian, *XOPEYEIN*, «*Aller*», *chez Nonnos? XOPEYEIN*, «*To Go*», in *Nonnus*, in «*RPH*» 51, 1987, pp. 13-17). Sulla scia evangelica, i Padri apostolici ricordano il premio che attende gli eredi del regno: ad essi sarà concesso di vedere Cristo e vivere con lui (*Barn.* 7.11) e toccherà

loro in sorte una felicità infinita (Clemente, *I Cor.* 34.7-8) e il godimento di Dio (Ign. Ant., *Eph.* 10.1; *Rm.* 4.1) La divisione del Paradiso in cori angelici fu compiuta dallo Pseudo Dionigi l'Areopagita che nel *De coelesti hierarchia* (VI) diede una disposizione dei cori, accolta dai maggiori filosofi, come Pietro Lombardo, S. Tommaso e seguita anche da Dante, *Par.* 3.26ss.; 28.124-129.

162

- **ἀναστήσω παλινάγρετον**. Insieme alla vita eterna, viene offerta anche la resurrezione, un tema che ha affascinato molto il poeta (cfr. *Introduzione*, cap. I.3.1). Il caso della storia di Tylos in *D.* 25 (su cui vd. Vian *ad locum*, pp. 36ss.), per certi aspetti affine al racconto di Lazzaro nella *P.*, e lo stesso canto Λ lo dimostrano ampiamente. Nonno si sofferma spesso sul tema del ritorno alla vita; sull'immagine e sull'attività di Cristo che fa risorgere i morti, oltre ai luoghi citati al v. 157, si vedano: E 79ss. ὡσπερ γὰρ γενέτης νέκυας μετὰ πότμον ἐγείρει / ζωγρήσας παλινόρσον ἀκινήτων δέμας ἀνδρῶν / οὕτως, οὓς ἐθέλει, καὶ ὁμοίος υἱὸς ἐγείρει / ζωγρήσας φθιμένων παλινάγρετα σώματα φωτῶν e 96-97 ἀναυδέες ... νεκροὶ / ... ἀναζήσουσιν ἀνοστήτων ἀπὸ κόλπων (su cui vd. Agosti, pp. 441ss. e 460-462); Λ 39-41 ὕπνον ἀναγκαῖον καὶ ἀμεμφέα Λάζαρος εὔδει, / φίλτατος ἡμείων ξινηδόκος· ἀλλὰ περήσω, / ὄφρα μιν ἐξ ὕπνοιο παλινδίνητον ἐγείρω, 79 γνωτὸς σὸς παλινόρσος ἐγείρεται e 160ss. ἄπνοον ἄνδρα κάλεσσε, καὶ ἔτρεχε νεκρὸς ὀδίτης, / στείχων αὐτοκέλευθος ὁμοπλέκτω χθόνα ταρσῶ· / ἄπνοον ἄνδρα κάλεσσε, καὶ ἐν φθιμένοισιν ἀκούσας/ ἐξ Ἄιδος νόστησε φυγὰς νέκυς, ὄψιμον ἄλλην / ἀθρήσας μετὰ τέρμα βίου παλινάγρετον ἀρχὴν / θαμβαλέην. Ἄιδης δὲ μάτην παρὰ γείτονι Λήθη / πανδαμάτωρ ἀδάμαστον ἐδίξετο νεκρὸν ἀλήτην. E' interessante che Dioniso, ugualmente artefice di guarigioni dalla morte, non promette mai nelle *D.* la resurrezione, in linea con quanto emerge dalle iscrizioni funerarie della tarda età imperiale, dove il dio non è il salvatore che concede la rinascita, ma piuttosto espressione della gioia di vivere (cfr. S. Guettel Cole, *Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead*, in T.H. Carpenter-C.A. Faraone [eds.], *Masks of Dionysus*, Ithaca 1993, pp. 276-295). Soltanto Cristo è in grado di offrire la resurrezione del corpo e dell'anima e resuscitare i morti da quel luogo *unde negant redire quemquam*. Il raro composto omerico παλινάγρετος è utilizzato spesso in contesti risurrezionali: oltre a E 82, cfr. K 61 εἰς ἐμὲ νεισομένην παλινάγρετον (l'anima di Cristo tornerà a lui); Λ 47 ἠδὺν ὑπὲρ λεχέων παλινάγρετον ὕπνον ἰαύειν e 164 ἀθρήσας μετὰ τέρμα βίου παλινάγρετον ἀρχὴν (la vita che rianima Lazzaro, cfr. *D.* 6.175 e 25.545). Sull'*hapax* omerico vd. inoltre commento v. 112.

- **ὄπποτε κείνης /... ὅτε φέγγος (v. 163)**. Nansius, p. 66 propendeva per il mantenimento del testo tràdito, in quanto la ripetizione di una congiunzione temporale in due versi consecutivi poteva essere ascritta all'uso nonniano dell'anafora. Non accetta pertanto l'emendamento proposto da Bordatus di leggere al verso seguente γλυκύ in luogo di ὅτε: «Si Nonnus scripsisset ὄπποτε κείνης / ὄπποτε ὑστατίης φάος ἔρχεται ἠριγενείης non mutassent fortasse isti docti scilicet correctores. Sed *indocti corruptores* dicere debuissent». Segnala la lacuna dopo il v. 163 e oltretutto, dopo il v. 162, inserisce i versi forgiati da Bordatus, a cui ne aggiunge anche qualcuno coniato da lui stesso (pp. 86-90). Heinsius, p. 800 accettava il testo tràdito e, come accade nella tradizione ms. di **P** e **N**, poneva anch'egli una lacuna dopo il v. 163. In effetti, sul mantenimento della clausola ὄπποτε κείνης si può citare *D.* 3.370 πᾶσι περικτιόνεσσι τιθεῖς φάος, ὄπποτε κείνου. Cfr. inoltre Ludwich², p. 502.

Nella sua edizione critica Scheindler, p. 72 pone una lacuna dopo il v. 162. In realtà questa viene segnalata dal ms. Marciano (**N**) dopo il v. 163 (f. 107^r), lasciando 13 righe vuote

disposte su due colonne, e la stessa operazione viene compiuta dal ms. Vaticano Palatino (P, f. 152^r), che però la segnala con un solo rigo vuoto sulla colonna di destra; il ms. Laurenziano (L, f. 185^r) e il Vaticano greco (V, f. 67^r) trascrivono tutto il testo di seguito senza porre nessuna lacuna. E' necessario stabilire una lacuna dopo il v. 162, perché se essa non viene segnalata e si preferisce conservare il testo come viene trådito da L e V, si susseguono due proposizioni temporali, senza essere rette da una principale (ὁπότε κείνης / ὑστατίης ὅτε φέγγος). Anche intervenire sul verso seguente, v. 163, è impossibile (cfr. *infra, ad locum*). Ponendo una lacuna dopo il v. 162, bisogna riconoscere la perdita della versificazione dei versetti di Jo. 6.41-54. In effetti, tenendo presente il modo nonniano di riscrittura della *Vorlage*, sembra strano che il poeta non li abbia volutamente parafrasati; anche laddove comprime la versificazione, a tal punto da restituirla con un solo verso, il dettato giovanneo è pur sempre mantenuto. L'unico altro caso di omissione di parecchie pericopi giovannee è rappresentato dall'ultimo versetto del canto H e da quelli iniziali del canto Θ, dove la parafrasi nonniana non restituisce Jo. 7.53-8.11, ma sicuramente essi mancavano già in *No**. Infatti, buona parte della tradizione manoscritta evangelica tralascia Jo. 7.53-8.11 (D 700 28s 1582 118s 954 7-1579 U al. 245s Γ pl. K Λ rel. pl. eb* cffjrzvq syiar¹ bo¹ Ev. Hebr. Hier^c Aug al.), a cui bisognerà aggiungere anche l'esemplare nonniano. Per il canto sesto si potrebbe pensare ad una certa autonomia nonniana nei confronti del dettato evangelico, per ovviare a delle ripetizioni. Il discorso di Jo. 6.35-58 mostra alcune riprese:

Confronto

<p>6.35-50</p> <p>35 «Io sono il pane di vita.</p> <p>Chi viene a me non avrà più fame, e chi crede in me non avrà più sete.</p> <p>36 Ma io ve l'ho già detto: mi avete visto e ancora non credete.</p> <p>37 Tutto ciò che il Padre mi dà verrà a me e colui che viene a me io non lo respingerò,</p> <p>38 perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di Colui che mi ha mandato.</p> <p>39 Ora, questa è la volontà di Colui che mi ha mandato:</p> <p>che io non perda nulla di quanto Egli mi ha dato, ma lo risusciti nell'ultimo giorno».</p> <p>40 Questa infatti è la volontà del Padre mio: che chiunque vede il Figlio</p> <p>e crede in lui abbia la vita eterna</p>	<p>6.51-58</p> <p>51. Io sono il pane vivo,</p> <p>che discende dal cielo.</p> <p>Se uno mangia di questo pane, vivrà in eterno. E il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo.</p> <p>54 Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna,</p>
---	--

e io lo risusciti nell'ultimo giorno.

e io lo risusciterò nell'ultimo

41 Ma i Giudei mormoravano di lui perché egli aveva detto: «Io sono il pane disceso dal cielo» 42 e dicevano: «Costui non è forse Gesù il figlio di Giuseppe, di cui conosciamo il padre e la madre? Come può ora dire: “Sono disceso dal cielo”? ». 43 Gesù disse loro: «Non mormorate fra voi.

52 Allora i Giudei si misero a discutere tra di loro dicendo: «Come può costui darci la sua carne da mangiare? » 53 Allora Gesù disse loro:

47 In verità in verità vi dico:

«In verità in verità vi dico:

Chi crede ha la vita eterna.

Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete la vita in voi.

48 Io sono il pane della vita.

44 Nessuno può venire a me se non lo attira il Padre che mi ha mandato, e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. 45 Sta scritto nei profeti: *E tutti saranno ammaestrati da Dio*. Chiunque ha udito il Padre e ha accolto il suo insegnamento viene a me.

55 La mia carne infatti è vero cibo e il mio sangue vera bevanda.

56 Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui

46 Non che alcuno abbia visto il Padre se non colui che viene da Dio,

lui ha visto il Padre.

57 Come il Padre, che ha la vita eterna, ha mandato me e io vivo grazie al Padre, così anche colui che mangia di me vivrà grazie a me.

**49 I vostri padri hanno mangiato la manna
nel deserto e sono morti.**

**50 Questo è il pane che discende dal cielo,
perché lo si mangi e non si muoia.**

58 Questo è il pane disceso dal cielo;

**non come quello che i padri
mangiarono e sono morti.**

**Chi si ciba di questo pane,
vivrà in eterno».**

Come evidenziano le parti in neretto, alcune tematiche vengono ripetute: il concetto del pane di vita disceso dal cielo; il dono della vita eterna mediante la fede e il nutrirsi del corpo e del sangue di Cristo; la corruttibilità della manna, senza contare che i versetti 48-51 rivelano un'affinità strutturale con i vv. 32-35 (cfr. Schnackenburg, II, p. 116). Tuttavia, fra le pericopi di *Jo.* 6.41-54 non parafrasate da Nonno, ne restano escluse alcune molto importanti dal punto di vista teologico. Si tratta in primo luogo del paradosso di una gente che crede di conoscere i genitori di Gesù, eppure in realtà non sa niente della sua vera discendenza (v. 42); la citazione scritturistica al v. 45 che rimanda a *Is.* 54.13, secondo la quale nessuno può venire al Figlio senza aver ricevuto l'insegnamento del Padre, un apprendimento che non consiste, come potrebbero pensare i Giudei, nella lettura della Torà, ma nell'ascoltare il Figlio (v. 45), l'unico che veramente ha conosciuto Dio e che consente anche al credente di percepirlo (v. 46); il fraintendimento dei Giudei che credono di dover realmente mangiare la carne (v. 52; Schnackenburg, II, pp. 109ss.). Per quanto riguarda la discussione sui versetti giovannei 51-58, ossia se essi siano un'inserzione posteriore e su quale valore debbano assumere (vd. al riguardo Schnackenburg, II, pp. 122-127; Brown, I, pp. 369-375), è chiaro che questi erano presenti in *No**, perché non viene tralasciata dal parafraste la sezione; in origine erano stati parafrasati da Nonno, anche se adesso, a causa di una lacuna nella tradizione manoscritta, restano soltanto i versetti finali. Dopo siffatte argomentazioni, bisogna concludere che è impensabile da parte del poeta una così ampia autonomia dalla *Vorlage*, non solo perché mostra sempre una precisa aderenza al testo evangelico, ma anche per la portata teologica dei versetti giovannei, mancanti nel testo nonniano. Fra l'altro, il commento di Cirillo da cui Nonno dipende e quello crisostomico spiegano tutta la sezione (Cyr. Al. 564ss.; Jo. Chrys. 253ss.). La lacuna risale probabilmente all'archetipo; dovrebbero essere caduti per un errore di trascrizione, causato da omoteleuto e favorito dall'analogia concettuale tra i vv. 162-163, sicuramente una sessantina di versi.

Ammettendo questa lacuna, si può ipotizzare che il canto sesto fosse in origine, sulla falsariga giovannea, il più lungo di tutta la *P.* L'altro canto altrettanto esteso, quello della Samaritana, nel quale sono ugualmente presenti due ampie lacune (dopo il v. 133 e dopo il v. 188, su cui vd. Caprara, pp. 240-241; 283-284), consta di ben 254 versi; non stupisce allora la maggiore lunghezza del canto sesto, anche in ragione della sua portata teologica. In questo capitolo evangelico è affrontata una tematica che caratterizza l'intero complesso narrativo e drammatico, distinguendolo nettamente dalle altre pericopi del quarto vangelo: *Gesù pane di vita*. Questo tema non compare altrove negli scritti giovannei ed è sapientemente anticipato dal miracolo della moltiplicazione dei pani e suggellato dal discorso di Cafarnao, volto a mettere in luce l'*unio* mistica che si crea tra Cristo e il vero credente, nutritosi del pane spirituale. Se pensiamo inoltre che in Giovanni non viene narrato il rito eucaristico, il capitolo acquista senza dubbio una importante valenza teologica, maggiormente accresciuta da Nonno, vista l'interpretazione eucaristica conferita da lui al miracolo (cfr. *Introduzione* I.1.2 e vv. 37ss.).

- **ύστατίης ὅτε φέγγος ἐλεύσεται ἠριγενείης.** Juvenis e Bordatus, per sanare la difficoltà della presenza di queste proposizioni temporali, emendarono ὅτε del v. 163 in γλυκύ e, sulla base del ms. P, posero una lacuna dopo tale verso. Probabilmente l'intervento si fonda su un parallelo verbale con D. 42.52, dove φέγγος è designato γλυκύ: γλυκὺ φέγγος. Nonostante la soluzione prospettata sia ottima dal punto di vista metrico e trovi un appoggio valido nelle stesse D., il confronto con un altro passo della P. induce a ritenere sano il nesso ὅτε φέγγος, giacché compare nella stessa sede metrica ed esprime anche in questo caso l'apparire dell'aurora: cfr. H 84 ἐβδομάτης ὅτε φέγγος ἐθήμονος ἔρχεται ἠοῦς. Fra l'altro, Bordatus, pp. 60-61, per ovviare alla mancanza di questa lunga sezione giovannea in Nonno, conio ben 38 versi inseriti nella sua edizione:

Καὶ τότε λαὸς Ἰουδαίων γόγγυζε χολωθεὶς / ἀμφὶ θεοῦ ὅτι ἔειπεν ἐῆ ζωαρκεί φωνῆ, /
 κεῖνος ὁ οὐρανόθεν καταβάς ἐγὼ ἄρτος ὑπάρχω. / Κ' ὄσσην ὀμφήεντος ἀνήρυγεν
 ἀνθερεῶνος, / ἦ ῥά νυ κεῖνος ἔφυ θεοειδέος υἱὸς Ἰωσήφ, / οἶδαμεν οὐ γενετήρα φίλον
 καὶ μητέρα κεδνήν; / πῶς γοῦν οὗτος ἔλεξεν ἐῆ σημάντορι φωνῆ, / ἦλυθον οὐρανόθεν;
 καὶ ἄναξ ἠμείβετο μύθῳ· / βυκτάων ἀνέμων γόγγυσμόν ἔασατ' ἀέλλαις· / οὐ δύναται
 μερόπων τις ἐκούσιος εἰς ἐμὲ βαίνειν, / εἰ μὴ ὁ με πέμπσας γενέτης ἐμὸς αὐτὸν ἐρύσση,
 / καὶ μιν ἀναστήσω ὅτε λοίσθιον ἡμαρ ἰκάνει. / Ἔστι θεογλώσσων βίβλωφ
 κεχαραγμένον ἀνδρῶν, / καὶ μέγαλοιο θεοῖο διδασκτοὶ ἅπαντες ἔσσονται. / Πᾶς γὰρ ὁ
 παμμεδέοντος ἐμοῦ πατρὸς ἀκούσας / καὶ ὁ μαθῶν, ἐὼν ἴχνος ἐτήτυμον εἰς ἐμὲ
 κάμπτει. / Οὐχ ὅτι ἀνθρώπων τις ἐν ὄμμασιν εἶδε τοκῆα, / εἰ μὴ ὁ μουνογενῆς θεόθεν
 πεφορημένος ἐλθῶν. / Μάρτυρος ἐμπεδόμυθος Ἀμὴν ἀμὴν λόγος ἔστω, / εἷς με ὁ
 πιστεῦων ζωὴν αἰώνιον ἔχει, / τὴν ἀμέλει δρεπανηφόρος οὐ χρόνος οἶδεν ὀλέσσαι. /
 Ζωῆς ἀφθίτος ἄρτος ἐγὼ πέλον. Ὑμέτεροι δὲ / μάννα πολυκλήϊστον ἐθοινήσαντο
 τοκῆες, / καὶ θάνον ἐν σκοπέλοισιν ἐρημάδος ἐγγύθι πέτρης. / Ἄρτος ὁ οὐρανόθεν
 καταβάς ἐγὼ αὐτὸς ἀκούω, / εἷ τις ἀνὴρ ἐφάπαξ σὺν πίστει τοῦτον ἐρέψη / ὄψεται οὐ
 κεῖνός ποτε μόρσιμον ἡμαρ ὀλέθρου. / Ἡμετέρη πέλεται σὰρξ ἄρτος ὃν ὕμμιν ὀπάσσω,
 / ἦν περ' ἀλιτροβίου ζωῆς κόσμοιο παρέξω. / Ἀλλήλοισ δ' ὀάριζον Ἰουδαῖοι τι μύθῳ· /
 οὗτος ἐὼν ἡμῖν δύναται πῶς σάρκα πορῆσαι / εἰλαπιναζέμεναι; καὶ ἄναξ ἠρεύγετο
 φωνῆν, / μάρτυρος ἀστυφέλικτος Ἀμὴν ἀμὴν λόγος ἔστω, / εἰ μὴ σάρκα φάγητε γλυκὺ
 τε καὶ αἷμα πίητε / ὑέος ἀνθρώπου, ζωὴν ἔχετε· οὐκ ἐν ἑαυτοῖς. / Ὅς δὲ κε σαρκὸς
 ἐμῆς γεύσαιτο καὶ αἵματος ἀνὴρ / οὔποτε λήγουσαν, ζωὴν πανακῆρατον ἔξει / καὶ μιν
 ἀναστήσω ὅτε λοίσθιον ἡμαρ ἰκάνει.

I versi forgiati da Bordatus furono ripresi e inseriti anche in alcune delle edizioni nonniane. Nansius, pur ritenendo di non dover correggere il v. 163 e considerando la ripetizione della congiunzione temporale in linea con lo stile nonniano, riportò i versi del Bordatus, a cui ne aggiunse anche qualcuno coniato da lui. Stessa cosa accade per esempio nell'edizione anonima. Passow, pp. 61-62, invece, accettò la correzione del v. 163 proposta da Juvenis e Bordatus, ossia di correggere ὅτε del v. 163 in γλυκύ, e poi segnalò una lacuna. Marcellus, p. 92 adottava la soluzione di Juvenis e Bordatus, emendare ὅτε del v. 163 in γλυκύ ma non poneva nessuna lacuna dopo il v. 163. Correggeva il v. successivo 164 in questo modo: Ζωῆς γὰρ πέλεν ἄρτος ἐτήτυμος ἡμετέρη σὰρξ, e secondo il conte «ce remède suffira pour guérir à lui seul la blessure des manuscrits, traduire le texte, et remplacer les quinze versets supprimés par le poète, ce dont un commentateur l'a loué, pour éviter, dit-il, les répétitions» (p. 322). Lo Scaligero, p. 1197, propose di emendare ὅτε del v. 163 in πότε, una soluzione non accettabile perché la successione ὀππότε / πότε in una stessa proposizione non rientra né nell'uso classico, né in quello nonniano. Nel Panopolitano si ripete all'interno di uno stesso verso ὀππότε / ὀππότε, ma senza che ciò possa creare problemi, giacché si tratta di frasi temporali in sé compiute, dipendenti da una principale: cfr. D. 25.148-151 (battaglia di Minosse, dove la vittoria a Megara fu vinta grazie al tradimento di Scilla) οἶδα μόθον Μίνωος, ὃν ὄπασσε θῆλυς Ἐνωῶ / κεστὸν ἐλαφρίζουσα καὶ οὐ τελαμῶνα βοεῖης, / ὀππότε Κύπρις ἔην κορυθαίολος, ὀππότε Πειθῶ / χάλκεον ἔγχος ἔπαλλε e 27.269-274 (il

vagabondare di Letò alle prese con le doglie del parto) οὐ σε διδάξω / μητέρος ὑμετέρης λόχιον πόνον, ἠνίκα παίδων / δίζυγα φόρτον ἔχουσα πολύπλανος ἦε Λητώ, / κέντροις παιδογόνοισιν ἰμασσομένη τοκετοῖο, / ὅπποτε Πηνειοῖο φυγὰς ῥόος, ὅπποτε Δίρκη / μητέρα σὴν ἀπέειπεν, ὅτε δρόμον εἶχε. Si potrebbe caso mai pensare alla correlazione ὅπποτε / τότε, ma anch'essa si rinviene sempre, già a partire dalla letteratura classica (cfr. τ... ὅπποτε in *Il.* 16.244-245; *Od.* 23.257 e anche ὅτε... τ. in *Soph.*, *OC.* 778), all'interno di due proposizioni correlate: cfr. *D.* 11.227-230 οὐ τόσον Ἡρακλῆς δρόμον ἦνυεν, ὅπποτε Νύμφαι / ἀβρὸν Ὑλαν φθονεροῖσι κατεκρύψαντο ῥεέθροις / νυμφίον ἰκμαλέη πεφυλαγμένον ἄρπαγι κούρη, / ὡς τότε Βάκχος ὄρουσεν ὀριδρόμος.

Bisogna ammettere una lacuna dopo il v. 162, ma a differenza di Scheindler ritengo che l'espressione del v. 163 (ὑστατίης ὅτε φέγγος ἐλεύσεται ἠριγενείης) non parafrasi la parte finale di *Jo.* 6.40: καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, bensì la fine di *Jo.* 6.54 che ribadisce come chi mangia la carne e beve il sangue di Cristo avrà la vita eterna e sarà risuscitato nell'ultimo giorno: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Nonno ha parafrasato tutto il lungo passo evangelico (*Jo.* 6.41-54); la sua assenza è dovuta a una lacuna nella tradizione manoscritta. Durante la fase di trascrizione si è verificato con ogni probabilità un errore per omoteleuto, (v. 162) κείνης /...ἠριγενείης (v. 163), ulteriormente favorito dall'analogia contenutistica e dalla ripresa concettuale delle stesse tematiche: la resurrezione nell'Ultimo giorno, tema a cui fa riferimento sia la parte conclusiva di *Jo.* 6.40 sia quella di *Jo.* 6.54. Anche MacCoull nel suo articolo scrive: «Although it is usually stated that Nonnus just omitted treating verses 41-54 in his paraphrase, I think what happened was a simple jump from like to like, since verse 54 also ends with "... at the last day"» (p. 495). A proposito della lunga lacuna il Koechly riportò in margine l'opinione di Hermann: «καὶ μιν ἀναστήσω παλινάγρετον, ὅπποτε κείνης /***** / ὑστατίης ὅτε φέγγος ἐλεύσεται ἠριγενείης. Ζωῆς γὰρ πέλεν εἶδαρ ἐτήτυμον etc. Versibus similibus falsus est librarius. Cfr. *Joh.* 40.54» (presso De Stefani², p. 297).

Per altre espressioni simili cfr. T 168 ἔβδομον ὅπποτε φέγγος ἐλεύσεται; Y 114 ὀγδοάτης μετὰ φέγγος ἐπήλυδος ἠριγενείης (vd. *Accorinti*, p. 215). La medesima cura nel rendere l'accento della luce dell'ultimo giorno si osserva anche in altri contesti: *Jo.* 11.24 οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ ~ Λ 81-82 οἶδα καὶ οὐ με λέληθεν ἀνάστασις, ὡς ἐν ἐκείνῃ / ἔγρεται ὀπιτέλεστος, ὅτε δρόμος ἔσχατος ἠοῦς; *Jo.* 12.48 ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ ~ M 191-192 λόγος οὗτος ἀπειθέα τοῦτον ἐλέγξει / κρινων, ὀπιτέλεστος ὅτε δρόμος ἔσχατος ἠοῦς.

164

- **ζωῆς γὰρ πέλεν εἶδαρ ἐτήτυμον ἡμετέρη σάρξ**. Rispetto agli incompleti e ametrici ζωῆς γὰρ πέλεν ἐτήτυμον di **V** e ζωὴ γὰρ πέλεν ἐτήτυμον di **γ** - tanto che, se l'edizione Aldina stampava quest'ultima senza segnalare niente dopo πέλεν, Passow pensò di lasciare uno spazio bianco tra πέλεν ed ἐτήτυμον - la versificazione corretta, restituita da **L** e già congetturata da Juvenis Bordatus Nansius Scaligero (ζωῆς γὰρ πέλεν εἶδαρ, cfr. inoltre Hermann, p. 996), ci mostra la raffinatezza dei versi nonniani. Per rendere la sacralità della carne di Cristo, l'unico vero cibo, il poeta non utilizza semplicemente ἄρτος, come invece aveva congetturato Passow e stampava in seguito Marcellus (ζωῆς γὰρ πέλεν ἄρτος ἐτήτυμος), ma l'omerico εἶδαρ, esperito in genere per il cibo divino (cfr. commento v. 127). Non solo. Nonno ha mantenuto il perfetto parallelismo tra questo verso e il successivo, presente già in Giovanni e fondato sull'aggettivo «vero», da porsi probabilmente in antitesi con la manna, che non era il vero cibo spirituale: *Jo.* 6.55 ἢ γὰρ σάρξ μου ἀληθῆς ἐστὶν βρωσῖς, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθῆς ἐστὶν πόσις ~ ζωῆς γὰρ πέλεν εἶδαρ ἐτήτυμον

ήμετέρη σάρξ, / αἷμα δ' ἐμὸν νημερτές ἔφν ποτόν. Da ricordare che l'associazione di cibo e bevanda risale già ad Omero: cfr. *Il.* 19.210 οὐ πόσις οὐδὲ βρώσις; *Od.* 10.176; 12.320 etc.

Soltanto la carne di Cristo è vero cibo e il suo sangue vera bevanda. Ma come si deve intendere tutto ciò? Si tratta di un reale mangiare e bere, oppure questi cibi offrono la vita eterna per coloro che li gustano? E come è stato recepito da Nonno? Il testo giovanneo presenta una variante significativa. Accanto ad ἀληθής, alcuni mss. riportano la variante ἀληθώς: S Δ Θ 0250 pc K VL (tranne q) Vg sy Tat Orig^{pt} Greg Nyss Padri latini. Gli editori accolgono ἀληθής, perché attestata maggiormente nei Padri Greci e anche nel testo egiziano. Nella *P.* la presenza di ἐτήτυμον qui e di νημερτές al v. seguente dimostra che in *No** doveva essere tradata la forma ἀληθής. Ma come è stata interpretata da Nonno questa idea di verità? L'utilizzo di ἐτήτυμος, che nella *P.* connota le vere realtà divine (cfr. *supra*, v. 135), induce a pensare che il poeta lo abbia recepito non nel senso di mangiare e bere realmente, ma come un cibo e una bevanda che offrono davvero ciò che promettono come nutrimento: la ζωὴ αἰώνιος. Per avere la vita eterna bisogna gustare il corpo e il sangue del Figlio dell'uomo e questa promessa di vita, insita nei doni eucaristici, sussiste realmente per chi li gusta, perché la carne e il sangue di Gesù sono un vero e autentico nutrimento (cfr. Schnackenburg, II, p. 132 e *Introduzione*, cap. I.3.6). L'interpretazione nonniana potrebbe risentire anche dell'esegesi cirilliana, che nega alla manna il valore di cibo autentico per tributarlo al santo corpo di Cristo: 581D οὐκ ἦν οὖν ἄρα βρώσις ἀληθής, καὶ ἄρτος ἐξ οὐρανοῦ τοῦτ' ἔστι· τὸ δὲ ἅγιον σῶμα Χριστοῦ, πρὸς ἀθανασίαν καὶ ζωὴν αἰώνιον ἀποτρέφον, βρώσις ὄντως ἔσται ἀληθής.

165

- αἷμα δ' ἐμὸν νημερτές ἔφν ποτόν. Cfr. *Od.* 9.205 ἠδὺν ἀκεράσιον, θεῖον ποτόν, detto da Ulisse del vino, mentre il Ciclope dice al v. 359: τόδ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρός ἐστιν ἀπορρώξ. Nelle *D.* il vino è la versione terrestre del nettare: cfr. 7.76-77 νέκταρ ἔα μακάρεσσιν καὶ ἀνδράσιν ἄλκαρ ἀνίης / αὐτοχύτω γλυκὺν οἶνον εὐικότα νέκταρι δώσω; 12.38-40; 14.435-437; 17.76; 24.227-229; 31.238-239; 47.78. Per l'ambrosia/nettare cfr. Vian *ad D.* 12.207, p. 198. Sulla presenza del passo evangelico di *Jo.* 6.55 nella trama delle *D.* cfr. *Introduzione*, cap. I.5. L'aggettivo νημερτής, utilizzato 32x in *Hom.* per la veridicità di un discorso (*Il.* 3.204) o della βουλή, nella *P.* è riferito sempre alla piena verità della divinità: cfr. Δ 97 νημερτέι μύθῳ per le parole di Gesù; Θ 135 εἰ νημερτές ἐνίψω (*Jo.* 8.46 εἰ ἀλήθειαν λέγω); il giudizio di Gesù che gli viene dal Padre in E 119 νημερτές δέ μοί ἐστιν κρίσις (su cui vd. Agosti, pp. 487-488) Θ 19 νημερτής καὶ ἄμεμπτος ἐμὴ κρίσις; allo Spirito in Δ 119 πνεῦμα θεὸς νημερτές. Non a caso è assente nelle *D.* dove il poeta sembra, quasi volutamente, escludere quella terminologia tecnica del linguaggio cristiano caratterizzante l'ἀλήθεια. Sull'elisione della particella δέ alla seconda breve del I dattilo, cfr. *Introduzione*, cap. II.1.

- ἔφν. Per il significato di essere cfr. A 9, 66, 91, 108; Γ 46; Θ 53, 132; K 7, 49; N 77 e nelle *D.* 2.506; 32.86; 40.399.

- ὄς δέ κεν ἀνήρ. Per la clausola cfr. Γ 169 (ὄς α: εἰ correxit Livrea, vd. Livrea¹¹, pp. 292-294) e Λ 84.

166

- σαρκὸς ἐμῆς γεύσασαίτο καὶ αἵματος. Gli studiosi discutono sul significato del τρώγειν giovanneo. Probabilmente non va inteso come un realismo estremo (masticare); non ha tale significato neppure in 13.18, una ripresa del *Ps.* 41(40).10, tradotto con ὁ ἐσθίων dai LXX. Il

verbo, molto attestato nella letteratura profana, è con tutta probabilità un sostituto di ἐσθίειν. Nonno lo ha parafrasato con un verbo già omerico, γεύω, che oltre all'atto del mangiare, denota un gustare, un assaggiare qualcosa: cfr. Hdt. 7.46.4; 4.147.3; Od. 17.413; Plat., *Resp.* 559D. Che indichi il gustare è testimoniato da un passo delle *D.* 12.268-269, dove colui che soffre gravi patimenti ὅτε γεύσεται ἠδέος οἴνου, / στυγνὸν ἀεξομένης ἀποσείσεται ὄγκον ἀνίης, mentre per l'uso di γεύομαι in riferimento al vino "inventato" dopo la metamorfosi di Ampelo vd. 12.204-205 ἐγεύσατο Βάκχος ἐέρσης, / γεύσατο καὶ καρποῖο. Il poeta dunque non ha inteso τρώγειν nella concezione realistica del mangiare il pasto sacramentale, ma nel senso di gustare il cibo eucaristico, un alimento in grado di procurare la comunione personale con Cristo. In ciò il poeta potrebbe aver risentito anche del linguaggio cirilliano: 577B ἀμέτοχοι γὰρ παντελῶς καὶ ἄγευστοι μένουσιν τῆς ἐν ἀγιασμῷ καὶ μακαριότητι ζωῆς, οἱ διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας οὐ παραδεξάμενοι τὸν Υἱόν... e poco oltre 577C ὅταν αὐτῆς (la carne) ἀπογευσόμεθα (per il passo intero cfr. commento seguente).

- εἶν ἐνὶ θεσμῷ. Si tratta della κοινωμία del corpo e del sangue di Cristo, che si realizza nel mistero eucaristico: cfr. Hesch. H., *fr. Ps.* 49.23 (PG 93, 1197D) κ. τοῦ δεσποτικοῦ σώματός τε καὶ αἵματος; Bas., *Ep.* 217 *Class.* 82 (PG 32, 808A) ἀποκαταστήσονται εἰς τὴν κοινωμίαν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ; *Ep.* 93.1 (PG 32, 484B) καὶ τὸ κοινωεῖν δὲ καθ' ἐκάστην ἡμέραν καὶ μεταλαμβάνειν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ καλὸν καὶ ἐπωφελές; Greg. Nyss., *Ep. can.* I (ed. E. Mühlenberg, *Opera dogm. min.*, III, pars V, p. 4 = PG 45, 225C); Mac. Aeg., *Carit.* 29 (PG 34, 932C) κ. τοῦ σώματος; vd. inoltre Lampe, *s.v.* La formula nonniana preannuncia il concetto di *unio* mistica sviluppato nel tetrastico. Per l'unione della carne col Verbo cfr. Cyr. Al. 577B-C: οὐ ταυτὸν μένοντα τῇ φύσει, οὐ γὰρ ὁμοούσιον τῷ ἐκ Θεοῦ Λόγῳ τὸ σῶμα, εἶν δὲ τῇ συνόδῳ καὶ ἀπερινοήτῳ συνδρομῇ· καὶ ἐπεὶ περ ζωοποιὸς γέγονε τοῦ Σωτῆρος ἡ σὰρξ, ἅτε δὴ τῇ κατὰ φύσιν ἠνωμένη ζωῇ, τῷ ἐκ Θεοῦ δηλονότι Λόγῳ, ὅταν αὐτῆς ἀπογευσόμεθα, τότε τὴν ζωὴν ἔχομεν ἐν ἑαυτοῖς συνενούμενοι καὶ ἡμεῖς αὐτῇ, καθάπερ οὖν αὐτῇ τῷ ἐνοικήσαντι Λόγῳ. La clausola εἶν ἐνὶ θεσμῷ è esperita varie volte anche nelle *D.* cfr. 29.29; 30.192; 34.43; 39.145; 41.420; 42.524, mentre nella *P.* compare a Γ 27 per indicare, come in questo caso, l'unione stretta e la compenetrazione di Spirito Santo e acqua: Γ 26ss. εἰ μὴ τις καθαροῖσι δέμας λουτροῖσι καθαίρων / πνεύματος ἐξ ἁγίου καὶ ὕδατος εἶν ἐνὶ θεσμῷ, / ὀπλοτέρην δέξειτο γενέθλιον ἄσπορον ἀρχὴν / ἀντίτυπον μίμημα γυναικείου τοκετοῖο.

167

- οὗτος ἀνὴρ ἐν ἐμοὶ μένει. L'AT attribuisce la permanenza a Dio e a tutto ciò che gli appartiene in contrapposizione alla mobilità e alla caducità di ciò che è terreno: *Is.* 40.8; *Ps.* 101.13. Mentre il NT parla della permanenza dell'uomo pio nelle realtà salvifiche (*1 Tim.* 2.15; *2 Tim.* 3.14), i testi giovannei danno vita ad espressioni originali. Μένειν è infatti una delle più importanti parole in Giovanni. Come nota Schnackenburg, II, p. 133, in *Jo.* 6.56 compare per la prima volta una formula di immanenza, volta a descrivere la stretta unione del cristiano con Gesù. Questa formula si presenta all'interno del quarto vangelo sotto un doppio registro: la relazione tra Gesù e Dio e quella tra Gesù e i discepoli (cfr. Schnackenburg, II, pp. 133-134). Si tratta di un concetto ben conservato e recepito anche da Nonno. Il Padre risiede nel Figlio in *Jo.* 14.10-11: οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν; τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ· ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ. πιστεῦτέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· εἰ δὲ μὴ, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεῦτε (~ Ξ 36ss. οὐπω πίστιν ἔχεις, ὅτι σύζυγός εἰμι τοκῆος, / καὶ γενέτης μεθέπει με μὴ συναρηρότα μορφῇ; / ἐκ κραδίης ὅτε μῦθον ἐρεῦγομαι, εἰς ἐμὲ μίμνων / ξυνὸς ἐμοὶ λαλέοντι πατὴρ ἐμὸς ἔργον ὑφαίνει. / οὐπω μάρτυρα μῦθον

ἐπιστώσασθε μενοινῆ, / ὡς σὺν ἐμοὶ τελέθει γενέτης ἐμός, ὅτι καὶ αὐτὸς / σύμφυτός εἰμι τοκῆς, ἐγὼ λαλέων, ὃ δὲ ῥέζων), Io Spirito presso Gesù in 1.32ss.: καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν (~ A 118 Io spirito ἦλθε καὶ αὐτόθι μίμνεν), i credenti in Cristo ed Egli in loro in 15.4: μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν (~ O 8-14 μίμνετε συμπεφυῶτες ἐμῷ παλιναυξέει θάμνω, / μίμνετε συμπεφυῶτες ἐμοί, βλαστήματα κόσμου. / ἡμερίδων ὡς κλῆμα δυνήσεται οὐποτε τίκτειν, / εἰ μὴ ἐν ἀμπελόεντι φυτῷ δενδρούμενον εἶη, / βοτρυόεν μίμημα πολυπτόρθοιο κορύμβου, / εἰ μὴ συμπεφυῶτες ἐμοὶ μίμνητε καὶ αὐτοί, / ὑμέας οὐ σθένος ἐστὶ θεουδέα καρπὸν ἀέξειν; sulla mancata resa nonniana di κἀγὼ ἐν ὑμῖν, forse inteso soltanto come un completamento dell'invito ai discepoli a rimanere in Gesù vd. Savelli, Diss. Univ. di Firenze 1997-1998, pp. 98-99). Ci sono anche delle variazioni dello stesso pensiero: la parola di Cristo dimora presso i cristiani ed essi nella sua parola in 8.31: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ (~ Θ 78-79 αἶ κεν ἐμοὶ πείθησθε, κυβερνητῆρι δὲ μύθῳ, / ἡμετέρῳ μίμνητε) e in 15.7: ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνη, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν (~ O 27-30 εἰ δ' ἐν ἐμοὶ μίμνητε, καὶ ἡμετέρης ῥόος αὐδῆς / ὑμέας ἀρδεύων ὑποκάρδιος ἔμπεδος εἶη, / ὅσσα λαβεῖν ἐθέλητε καὶ αἰτίζητε τοκῆα, / ὑμῖν εἰν ἐνὶ πάντα τελείεται; su cui Savelli, Diss. Univ. di Firenze 1997-1998, pp. 127ss.); Cristo rimane nell'amore di Dio e i discepoli nell'amore di Cristo in 15.9ss.: μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (~ O 36 ἐμῷ δ' ἐπιμίμνετε φίλτρῳ). Per altri testi evangelici che agiscono sullo sfondo cfr. *1 Jo.* 4.16 καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει, καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει; *Ap.* 21.7 καὶ ἔσομαι αὐτῷ Θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.

- **μενέει.** Non bisogna pensare che in *No** ci fosse μενεῖ, come ritiene Scheindler, p. 72, perché rientra nella tendenza poetica nonniana sostituire il presente col futuro; si avverte anche in Ξ 69 ὅτι μεθ' ὑμείων μενέει καὶ ὁμόστολον ἔσται / ὑμῖν ~ *Jo.* 14.17 ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται (cfr. anche Janssen, pp. 24, 56, solo in Δ 66 compare μενεῖ su cui Caprara, p. 196). In merito alla difficoltà testuale rappresentata dalla forma contratta del vb. nei contesti nonniani cfr. Tiedke⁵, p. 8: «formam quae est μενεῖ contractam vitavit omnibusque locis aut μενέει dixit (velut Z 167, Ξ 69) aut praesenti tempore usus est». Sul *praesens pro futuro* come costruito tipico della poesia tardoantica cfr. N. Banescu, *Die Entwicklung des griechischen Futurums*, München 1915, pp. 66ss.

- **ὁμόζυγος αὐτῷ.** Nel mondo classico già l'espressione ἐν θεῷ indica una completa dipendenza da una persona, sia umana sia divina: cfr. Soph., *OT.* 314; Pind., *O.* 13.104 νῦν δ' ἔλπομαι μὲν, ἐν θεῷ γε μὰν / τέλος. Nel *Corpus Hermeticum* qualifica il rapporto tra Dio e l'universo: *C.H.* 8.5 ὁ μὲν κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ θεῷ, ὃ δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ κόσμῳ ἀρχὴ δὲ καὶ περιοχὴ καὶ σύστασις πάντων ὁ θεός. Questo linguaggio è proprio del panteismo stoico: Marc. Aurel. 4.23 πᾶν μοι καρπὸς ὃ φέρουσιν αἰσαὶ ὦραι ὧ φύσις· ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα; Dio. Chrys. 12.28 ἅτε γὰρ οὐ μακρὰν οὐδ' ἔξω τοῦ θείου διωκισμένοι καθ' αὐτούς, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ μέσῳ πεφυκότες, μᾶλλον δὲ συμπεφυκότες ἐκείνῳ, καὶ προσεχόμενοι πάντα τρόπον (cfr. *Act.* 17.28 ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν). Vd. Dodd, pp. 239-254. La maggior parte delle formule di immanenza, presenti anche in altri contesti del quarto vangelo, sono state recepite dal poeta ed enfatizzate attraverso ὁμόζυξ/ ὁμόζυγος. A K 138 compare l'unione ipostatica col Padre: ὁμόζυγός εἰμι τοκῆς, al momento della crocifissione l'unione delle due nature di Cristo: T 177 πόδας... ὁμόζυγας, a Ξ 5 la posizione delle μοναὶ celesti: εἰσὶ μοναὶ στοιχηδὸν ὁμόζυγες, l'unità dei credenti a P 37, 58, 66, 69 e dei discepoli a N 100 e Φ 92, l'affollarsi delle genti a H 52 e Λ 176, dei Samaritani a Δ 142, dei Giudei a K 85, mentre a O 15 indica l'intima unione tra i discepoli e Gesù, ossia la partecipazione spirituale del Λόγος di Dio che scorre come linfa nei tralci e concede loro di portare frutto (cfr. Savelli Diss. Univ. di Firenze 1997-1998, pp. 106-107). Per il tributo nonniano a Gregorio di Nazianzo cfr. Livrea¹ ad B 25, p. 192.

Nel contesto del discorso di Cafarnao il termine ὁμόζυγος, usato da Nonno nel momento dell'Eucarestia, sancisce l'unio mistica tra Cristo e il credente ed esalta l'esistenza del corpo mistico (cfr. *1 Cor.* 12.12 e 27): cfr. Jo. Chrys., *Ep. I ad Corinth. Hom. XXIV* (PG 61, 200.30ss.) ὁ ἄρτος, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶ; Διὰ τί μὴ εἶπε, Μετοχή; Ὅτι πλέον τι δηλώσαι ἠβουλήθη, καὶ πολλὴν ἐνδείξασθαι τὴν συνάφειαν. Οὐ γὰρ τῷ μετέχειν μόνον καὶ μεταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐνοῦσθαι κοινωνοῦμεν. Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἐκεῖνο ἦνται τῷ Χριστῷ, οὕτω καὶ ἡμεῖς αὐτῷ διὰ τοῦ ἄρτου τούτου ἐνούμεθα. Nella sottolineatura così forte dell'unione tra Cristo e il fedele, Nonno è influenzato da Cirillo, il quale per spiegare questa *unio mystica* ricorre all'immagine della cera e utilizza un vb. di chiara ascendenza platonica, συνάπτω: 584B ὡσπερ γὰρ εἴ τις κηρὸν ἐτέρῳ συνάψει κηρῷ, πάντως δῆπου καὶ ἕτερον ἐν ἐτέρῳ γεγονότα κατόψεται: τὸν αὐτόν, οἶμαι, τρόπον καὶ ὃ τὴν σάρκα δεχόμενος τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ, καὶ πίνων αὐτοῦ τὸ τίμιον αἶμα, καθά φησιν αὐτός, εἰ ὡς πρὸς αὐτὸν εὐρίσκεται συνανακιννάμενος ὡσπερ καὶ ἀναμιγνύμενος αὐτῷ διὰ τῆς μεταλήψεως, ὡς ἐν Χριστῷ μὲν αὐτὸν εὐρίσκεσθαι, Χριστὸν δὲ αὖ πάλιν ἐν αὐτῷ (~ Γ 67-70). Cfr. inoltre Cyr. Al., *In Jo.* 15.1 (Pusey II, p. 542, 1.24-28): ὡσπερ γὰρ εἴ τις κηρὸν ἐτέρῳ συναναπλήξας κηρῷ, καὶ πυρὶ συγκατατήξας, ἐν τι τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἐργάζεται, οὕτω διὰ τῆς μεταλήψεως τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ τιμίου αἵματος, αὐτὸς μὲν ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς δὲ αὖ πάλιν ἐν αὐτῷ συνενούμεθα; *In Lc.* 22.17 (J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1984, Cyr. Al. I, 329.44-46, p. 209): οὐκοῦν ἐσθίοντες τὴν σάρκα τοῦ πάντων ἡμῶν Σωτῆρος Χριστοῦ, καὶ πίνοντες αὐτοῦ τὸ τίμιον αἶμα, ζωὴν ἔχομεν ἐν ἑαυτοῖς, εἰ ὡς πρὸς αὐτὸν ἀποτελούμενοι, καὶ ἐν αὐτῷ μένοντες, ἔχοντες δὲ αὐτὸν καὶ εἰ ἐν ἑαυτοῖς. Sul tema dell'unione mistica in Cirillo cfr. Meunier, pp. 188-193; M.-O. Boulnois, *L'eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie: les modèles d'union trinitaire et christologique*, in «RechSR» 74, 2000, pp. 147-172.

168

- ἔσσομαι ἔμπεδος οἶκος. Cfr. [Apolin.], *Met. Pss.* 30.4-5 θεὸς ἔσσο... / οἴκῳ ἀοσητήρι πανείκελος. L'idea di permanenza del verso precedente viene espressa questa volta mediante la similitudine della dimora: Cristo si unirà e resterà fisso, come una casa saldamente costruita, in colui che crede. Se già nel mondo pagano era possibile parlare di una «casa del dio» (cfr. Herond., *Mim.* 1.26), ciò diventa peculiare nell'AT per indicare il santuario di Dio (*Gen.* 28.17; *Iud.* 17.5, 18.31; *Sir.* 24.8-10). In Filone l'anima purificata è l'οἶκος di Dio: *Somn.* 1.149 ὅσα δὲ ἐξοικίζεται κακῶν οἰκητόρων στίφη, ἵνα εἰς ὃ ἀγαθὸς εἰσοικίσηται, δῆλόν ἐστι. σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχὴ, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον, mentre per l'immagine del dimorare in unità col credente e dell'uomo come dimora e tempio di Dio cfr. *Jer.* 38.33 αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, φησὶν κύριος Διδουὺς δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτούς: καὶ ἔσσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν; *Hebr.* 3.6 Χριστὸς δὲ ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ: οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς; *Rm.* 8.9-11; *1 Cor.* 3.16ss.; *2 Cor.* 6.16; *Eph.* 2.22; *Ap.* 21.3 ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ Θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ'αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ ὁ αὐτὸς Θεὸς μετ'αὐτῶν ἔσται; *Clem. Al., Paed.* 3.1.1 ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὃ σύνοικος ὁ λόγος, οὐ ποικίλλεται, οὐ πλάττεται, μορφήν ἔχει τὴν τοῦ λόγου, ἔξομοιοῦται τῷ θεῷ, καλὸς ἐστίν, οὐ καλλωπίζεται. Cristo nella sua dignità di Figlio (υἱός) e Signore (κύριος) è il costruttore e l'edificatore dell'οἶκος: in quanto Figlio di Dio è preposto alla sua casa e l'uomo può gloriarsi di essere la dimora di Dio. Nonno sembra professare una devozione individualistica, secondo la quale il singolo credente diviene dimora di Dio: Gesù è la chiave di volta di questa casa, nella quale l'uomo è coedificato ad abitazione della divinità; il μένειν giovanneo equivale all'οἰκεῖν paolino. Sul tema del dimorare cfr. J.

Heise, *Menein in den johanneischen Schriften*, Tübingen 1967; E. Malatesta, *Interiority and Covenant*, Rome 1978.

Già in Omero l'aggettivo ἔμπεδος indica l'immobilità e la stabilità: cfr. *Il.* 7.157 εἴθ' ὡς ἥβωοιμι, βίη δέ μοι ἔμπεδος εἶη; *Od.* 11.393 ἀλλ' οὐ γάρ οἱ ἔτ' ἦν ἴς ἔμπεδος οὐδέ τι κῆρυξ. Nonno lo impiega 9x nelle *D.* (vd. Peek, *s.v.* e Fajen, II, p. 822) e altrettante nella *P.* per indicare la stabilità: cfr. A 123 la discesa dello Spirito Santo; Γ 79 e Θ 94 αἰών; Δ 68 lo ὕδωρ nell'episodio della Samaritana; E 144 ἀδὴ e 177 μῦθος; Θ 6 la luce; M 101; Ξ 63; O 28 la costanza dei discepoli se le parole di Gesù rimarranno fisse; Σ 154 e T 185 per ἔπος.

- **ἀειρόμενος καὶ ἀείρων.** E' significativo che la stessa *iunctura* compaia per la lotta tra Dioniso e Ampelo in *D.* 10.346, memore di quella tra Odisseo e Aiace in *Il.* 23.725-728 (cfr. per le riprese dell'episodio Gigli¹, p. 721). Il poeta, sfruttando le potenzialità erotiche che derivano dal contatto tra i corpi, specifica che Dioniso percepisce un duplice piacere erotico, quello di essere sollevato e di sollevare: εἶχε δὲ δισσην / τερπωλὴν ἐρόεσσαν, ἀειρόμενος καὶ ἀείρων. Nella *P.* invece si tratta di un piacere tutto spirituale, che deriva dall'unione mistica tra il credente e Cristo.

169

- **πατὴρ ζῶων με.** Sulla particolarità metrica del verso cfr. *Introduzione*, cap. II.1. In *Jo.* 6.57 il Padre è definito «vivente» da Giovanni (ὁ ζῶν πατὴρ), perché possiede anche una vita in sé direttamente, ossia è sostanza e principio della vita e degli esseri. A questa visione aderisce la resa nonniana.

- **βοηθῶν.** Cfr. Γ 161 οὗτος, ὃν εἰς χθόνα πέμψε θεὸς χρισμῆτορα κόσμου. Il fatto che Dio doni al mondo il Figlio Unigenito significa l'incarnazione e la manifestazione più palese dell'amore divino per l'uomo, tanto più quando si considera che lo dona alla morte per salvare i peccatori, suoi nemici, affinché nessuno si perda, ma abbiano la vita eterna. Che si tratti di una offerta divina per la salvezza del mondo, è stato recepito da Nonno come dimostra l'uso di ὄπασε. Sull'invio del Figlio per la salvezza del mondo tramite la sua morte cfr. *Introduzione*, cap. I.3.1. Il significato originario dell'aggettivo βοηθός è «che accorre al grido di guerra, bellicoso» cfr. *Il.* 17.481; 13.477, in seguito assume il senso di «soccorritore, che viene in aiuto»: Pind., *N.* 7.33; Theocr., *Id.* 22.23; Callim., *Hymn. Del.* 27; Greg. Naz., *Carm.* 2.1.19.65 βοηθῶν ἐσθλὸν ὀπάσσας (PG 37, 1276.7; vd. Simelidis, p. 204). Nel lessico cristiano compare la classica forma βοηθός (vd. Lampe, *s.v.*): cfr. *I Clem.* 36.1 Ἰησοῦν Χριστόν, ... βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν; Iust., *Dial.* 30.3.

- **ὄπασε κόσμῳ.** Per la clausola cfr. Γ 87; E 180 γράμμασιν οὐ πείθεσθε, τάπερ θεὸς ὄπασε κόσμῳ (vd. Agosti, p. 545); K 128 λόγον... ὃν ὑψιμέδων πόρε κόσμῳ, mentre nelle *D.* cfr. 12.168-169 a proposito di Ampelo ὄφρα.../ τερπωλὴν ὀπάσειας ὄλω τετράζυγι κόσμῳ. Un precedente di questo sintagma può essere rinvenuto in Doroth., *Vis.* (PBodmer 29) 2 (θεὸς) ὄπ[ασε] κόσμῳ (Hurst-Reverdin-Rudhardt, ma θυ]μῶ Livrea⁵, p. 706). Cfr. inoltre Diosc., *Carm.* 17.9 (vd. Fournet, II, p. 570).

170

- **ὑψιμέδωντος ... τοκῆος.** Nella letteratura classica è epiteto esornativo di Zeus che regna nel cielo: Hes., *Th.* 529, *fr.* 156 M.-W.; Aristoph., *Nub.* 563; Colluth. 51. Nella tradizione cristiana diventa un attributo di Dio: cfr. *Or. Sib.* 1.347 e 2.309; Greg. Naz., *Carm.* 1.1.7.38 (PG 37, 441.10); 1.1.7.71 (PG 37, 444.6), 1.2.1.6 (PG 37, 522). Per altri passi si rinvia ad Agosti, p. 451. L'aggettivo, impiegato varie volte nelle *D.* (x 33) come epiteto di Zeus, nella *P.* è sempre riferito al Padre (cfr. Γ 56, 81, 143, 165; Δ 115; E 86; Θ 20, 72; I 127; K 66, 128; N 4, 14; Ξ 4, 26, 27; O 102; Π 11, 90, 100).

- **ἔμοῦ διὰ νεῦμα τοκῆος.** Διά con accusativo del testo giovanneo significa «per mezzo», come in *Rm.* 8.20; *Ap.* 12.11; 13.14. Sarà da interpretare nell'accezione già classica di causa efficiente: cfr. Nansius, p. 70: «verti *per voluntatem patris*, non (ut alii) *propter*, nam *per*, efficientiam dicit: *propter* autem, finem». Cfr. Epict., *Diss.* 4.1.150 ἐγὼ μὲν οὐδὲ ζῆν ἤθελον, εἰ διὰ Φηλικίωνα ἔδει ζῆσαι; Dionys. Hal., *Ant. Rom.* 8.33.3 μέγας διὰ τοὺς θεοὺς ἐγενόμην; Plut., *Alex.* 8.4, 668D δι' ἐκεῖνον μὲν ζῶν, διὰ τοῦτον δὲ καλῶς ζῶν; Long. 2.30 διὰ τὰς Νύμφας ἔζησε. Per un uso simile nella *P.* si può citare *P* 65 ὀρθὴν πίστιν ἔχουσιν ἐμῶν διὰ μῦθον ἐταίρων. Quello stesso νεῦμα che è all'origine dell'invio del Figlio (cfr. v. 159), gli permette anche di vivere e vivificare.

171

- **ισόζυγι θεσμῶ.** Per il nesso cfr. *E* 104 τελέειν ἰσόζυγι θεσμῶ e *D.* 3.384 νόθην ἰ. θ. Termine grammaticale (*Apoll. Dysc.*, *Pron.* 69.8) indicante lo stesso numero e persona di un nome, si trova come glossa di ἀντίζυγα in Hesych., α 5410 Latte e saltuariamente nella patristica (*Hipp.*, *Haer.* 6.36; *Eriph.*, *Haer.* 66.2.10 Holl). Nonno impiega il composto in *D.* 1.183 ἰσόζυγον ἡμαρ, 191 ἀστράϊαις παλάμησιν ἰσόζυγα κύκλον ἐλίξας; 37.325 ἄρματι δ' ἄρμα πέλασεν ἰσόζυγον; 38.275 ἐντύνω παλινόρσος ἰσόζυγον ἡμαρ ὁμίχλη; 40.507 ἰσόζυγι μορφῇ e nella *P.* oltre ai luoghi sopra menzionati connota lo stesso onore che detiene il Figlio nei confronti del Padre a *E* 85 υἷα τιμήσωσιν ἰσόζυγον ᾧ γενετήρι; in *Ξ* 71 l'aiuto offerto da Gesù ai discepoli ἰσόζυγος... ἀρωγῆς. Per la predilezione nonniana sui composti in ἰσο- vd. Ludwich¹, pp. 99ss. e N. Hopkinson, *Nonnus and Homer*, in Hopkinson², p. 15. Come è logico, la letteratura patristica utilizza molto ἴσος e i suoi composti, per sottolineare l'uguale natura che accomuna il Padre e il Figlio (cfr. Lampe, s.v. ἴσος), uguaglianza espressa anche nelle *D.* per bocca di Dioniso a 35.350: ἴσος ἐμῶ γενετήρι φανήσομαι. Sull'uso nella poesia cristiana di composti in ἰσο- (e.g. ἰσόθεος nel poemetto *Jes.* [PBodmer 32] 21 riferito a Gesù), cfr. Agosti *ad E* 85, pp. 450-451, mentre su quelli in – ζυγος vd. Preller, pp. 140-141.

172

- **ἐξ ἐμέθεν ζήσειεν.** L'*incipit* è già omerico: *Il.* 5.653 ἐξ ἐμέθεν τεύξεσθαι, ἐμῶ δ' ὑπὸ δουρὶ δαμέντα; *Il.* 9.456 ἐξ ἐμέθεν γεγαῶτα: θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαράς; *Il.* 21.217 ἐξ ἐμέθεν γ' ἐλάσας πεδίον κάτα μέρμερα ῥέζε; cfr. inoltre Aristoph., *Plut.* 470 ὑμῖν δι' ἐμέ τε ζῶντας ὑμᾶς. Questa trasmissione di vita dal Padre al Figlio, può essere donata anche dal Figlio a colui che crede in lui, in quanto il Figlio ha le stesse prerogative del Padre, perché gli ha concesso di aver vita in sé con la stessa pienezza e originarietà. Cfr. *Cyr. Al.* 593B ζωοποιεῖ τὰ ὅσα πέρ ἐστι τῆς παρ' αὐτοῦ δεόμενα ζωῆς, διὰ ζωῆς ἰδίας καὶ ἐξ αὐτοῦ προχομένης, τοῦτ' ἔστι, τοῦ Υἱοῦ. Gesù professa di donare la vita anche a *Ξ* 76 καὶ δι' ἐμὲ ξύμπαντες ὅτι ζῶοιτε καὶ ὑμεῖς.

- **ἐμόν δέμας εἰλαπινάζων.** Cfr. *D.* 12.49 νόθον δέμας εἰλαπινάζων per la pietra inghiottita da Crono con funzione emetica. Nella *P.* tuttavia l'espressione si tinge di una forte coloritura teologica, per esprimere l'idea che il Figlio dona la vita a colui che lo riceve nell'eucarestia; εἰλαπινάζω rimanda al banchetto eucaristico. L'interpretazione eucaristica della sezione di *Jo.* 6.53-58 si trova soprattutto in Cirillo Alessandrino e Ammonio. Il primo, dopo aver ricordato le frasi fulcro della istituzione eucaristica (*Mt.* 26.26-28), commenta che ai non credenti οὐκ ἐξηγεῖται τοῦ μυστηρίου τὸν τρόπον (577A) e spiega in seguito come la mensa con i pani sia figura del corpo di Cristo: 624B συσχηματίζεται γὰρ ἐν τραπέζης τρόπῳ, προκειμένους ἐχούσης τοὺς ἄρτους, διὰ τὸ ἐν αὐτῷ πάντα εἰς ζωὴν αἰώνιον ἀποτρέφεσθαι, μετασχόντας δηλονότι τῆς ἀγίας αὐτοῦ σαρκός, κατὰ τὸ εἰρημένον παρ' αὐτοῦ: «ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ.

Ἐάν τις φάγη τοῦ ἄρτου τούτου, ζήσεται εἰς τὸν αἰώνα. Καὶ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστίν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς» (*Jo.* 6.51). Οὐκοῦν τῆς τραπέζης ἢ πρόθεσις, τοῦτ' ἐστίν, οἱ ἄρτοι, τὸ ἅγιον σημαίνουνσι σῶμα Χριστοῦ, τὸ πάντας εἰς ζωὴν ἀποτρέφον τὴν αἰώνιον. Per Ammonio cfr. *fr.* 220 Reuss, p. 252 ἄρτον καλεῖ τὴν ἑαυτοῦ σάρκα διὰ τὸ ἐσθίεσθαι αὐτὴν ἐν τοῖς μυστικοῖς; *fr.* 222 Reuss, p. 252 οὐ σαρκοφαγεῖν λέγει, ἀλλὰ τὸ μετασχεῖν τῶν μυστικῶν; *fr.* 223 Reuss, p. 252; *fr.* 225 Reuss, p. 253 ὥσπερ αἱ αἰσθηταὶ τροφαὶ ἡμῖν ἀνακιρνάμεναι συνιστῶσι τὸ σῶμα, οὕτω καὶ ἡ μυστικὴ μετάληψις ὥσπερ τινὰ φυσικὴν συνάφειαν ποιεῖ τὸν πιστὸν μετὰ τοῦ Χριστοῦ ἀνακιρνῶσα. Sull'interpretazione antica di *Jo.* 6.51-58 vd. *Introduzione*, cap. I.3.4 e per un quadro sintetico in Nonno cap. I.3.5, mentre sul banchetto eucaristico cfr. *supra*, v. 35 e v. 133.

173

- **ζωῆς ἄφθιτος ἄρτος ἐτήτυμος οὗτος ἀκούει.** E' significativo che rispetto al dettato evangelico Nonno, non solo abbia mantenuto il pronome dimostrativo οὗτος, ma vi abbia aggiunto la specificazione di ἄφθιτος ed ἐτήτυμος. A differenza della manna, di cui si attendeva il ritorno nella nuova era messianica, *questo e solo questo* è il vero e incorruttibile pane disceso dal cielo. La frase, riprendendo le definizioni dei vv. 134-135 e v. 143 stabilisce che tutto ciò che offriva e si attendeva dal pane celeste (vita eterna, superamento della morte) adesso si realizza perché, poiché egli è eterno, concede non l'uso di un cibo temporaneo ma eterno. La manna adombrava la vera realtà, l'Eucarestia. Nella concezione del pane come ἄφθιτος ed ἐτήτυμος, Nonno è sicuramente debitore del pensiero di Cirillo. L'Alessandrino, commentando proprio il brano di *Jo.* 6.59, ricorda che il pane disceso dal cielo è incorruttibile: 596A εἶη γὰρ ἂν ἀπόδειξις αὕτη σαφῆς τοῦ εἶναι τὸν ἄρτον ἐξ οὐρανοῦ, τοῦτ' ἐστίν, παρὰ Θεοῦ· ἐπεὶ καὶ πρέπειν ἐροῦμεν αἰώνια τῷ αἰωνίῳ χαρίζεσθαι, καὶ μὴ πρὸ καιροῦ [ἴσ. προσκαίρου] τροφῆς ἀπόλαυσιν, εἰς ὀλιγιστὸν κομιδῆ τὸν καιρὸν καὶ μόλις ἀντέχειν ἰσχύουσιν. Λογιεῖται γὰρ τις οὐκ ἔτι σοφῶς ἄρτον εἶναι τὸν παρὰ Θεοῦ καὶ ἄνωθεν, ὃν βεβρωκότες οἱ πρόγονοι θανάτῳ νενίκηνται, καὶ τὴν ἀπὸ τῆς φθορᾶς οὐκ ἀπεκρούσατε βλάβην. Καὶ θαυμαστὸν οὐδέν· ἄρτος γὰρ ἀπαθανατίζει ἰσχύων ἐκεῖνος οὐκ ἦν e prefigurato dalla manna, non vera immagine della realtà: 596B-C ἐν μικροῖς δὲ ὁ νόμος τὰ μεγάλα διετύπου, σκιὰν ἔχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, καθὰ γέγραπται· ὡς ἐν τῇ τοῦ μάννα τροφῆ τὴν εὐλογίαν ὀράσθαι τὴν διὰ Χριστοῦ· σκιὰ γὰρ τῶν μελλόντων ἐκεῖνα τοῖς ἀρχαιοτέροις προκατεγράφετο.

- **ἀκούει.** Per il senso di «chiamarsi, essere» cfr. nella *P.* A 34; B 56; E 105; H 164; Θ 177.

174

- **ἐρημαίη παρὰ λόχη.** Marcellus nella sua edizione corresse λόχη in πέτρη e così lo spiega: «les déserts n'ont pas de *bois touffus* en Orient. Il faut donc remplacer λόχη par le terme employé déjà deux fois (vers 127 et 132), πέτρη» (p. 322). Sebbene l'osservazione dello studioso sia comprensibile, tenendo conto anche della presenza in questo canto di un'espressione assai simile ἐρημάδος ἐγγύθι πέτρης (cfr. v. 127), tuttavia non è accettabile. In primo luogo, perché πέτρη sembra *lectio facilior* rispetto a λόχη e in secondo luogo per il nesso si possono citare *D.* 32.125 ἐρημάδος ἔνδοθι λόχης e 33.10 ἀγχιπόρῳ παρὰ λόχη. La presenza della boscaglia sarà da inquadrare all'interno dell'esodo, compiuto dal popolo ebreo in fuga dall'Egitto verso la terra promessa, un itinerario che prevede sì il deserto, luogo del miracolo della manna, ma anche altre tappe in località animate da vegetazione, come per esempio Elim, ricca di acque e di palme (*Ex.* 15.27).

175

- οὐχ οἶον τὸ πάροιθεν ... γλυκὺν ἄρτον ἐθoinήσαντο τοκῆς. In *Jo.* la manna nominata in precedenza al v. 49 trova finalmente il suo antitipo in questo pane, che dona la vita eterna. Il mangiare eucaristico è la realizzazione e il compimento di quel mangiare, di cui si faceva menzione nella citazione scritturistica del versetto 31. In Nonno, la specularità che si crea tra questo verso e i vv. 126ss. ἡμέτεροι γὰρ / αἰθέρος ἄφθιτον εἶδαρ ἐρημάδος ἔνδοθι πέτρης / μάννα πολυκλήιστον ἐθoinήσαντο τοκῆς, dimostra che nella sua ottica la manna è stata intesa come prefigurazione terrena del pane celeste. Per τὸ πάροιθεν cfr. *D.* 20.399; Δ 236; Z 208. La lezione corretta ἐθoinήσαντο è restituita da **L** (cfr. commento v. 128), contro il ramo **β** che tramanda ἐθήσαντο.

176

- ἐν σκοπέλοισιν ὀριπλανέες. Contro l'errato ἄριπλανέες di **γ**, anche se **P**³ lo ha corretto sopra in ὀρι, probabilmente sulla base di una collazione con un ms. imparentato con il Laurenziano, la forma corretta del composto ὀριπλανέες è restituita da **L** e da **V**. Equivalente di ὀριπλαγκτος (il composto varia tra ὀρεί- ed ὀρί-: vd. Aristoph., *Th.* 326 Νύμφαι τ'ὀρείπλαγκτοι; [Opp.], *Cyn.* 3.224 οὐ σκύμνον πανάθεσμον ὀριπλάγκτοιο λεαίνης; *D.* 21.189 ὀριπλάγκτοισι δὲ χηλαῖς), ὀριπλανής sembra fare il suo ingresso con Nonno; per la sua presenza nelle *D.* cfr. 5.407 ὀριπλανέων δ'ἀπὸ μόχθων; 9.291-292 ὀριπλανέες δὲ καὶ αὐταί/ δμοῖδες ἐστιχόωντο; 14.100 χεῖρας ἐλαφρίζοντες ὀριπλανέος γενετῆρος; 45.230 ἴχνια μαστεύοντες ὀριπλανέος Διονύσου. Il poeta continua a insistere sul luogo montuoso in cui il popolo ebreo morì; da ricordare che anche il paesaggio dionisiaco è costituito da boschi, monti e rocce (cfr. *supra*, commento v. 127).

- μετανάσται. Ἰ. ἄ. λ. omerico μετανάστης (*Il.* 9.648 ἀτίμητον μετανάστην), è destinato a diventare, dopo Arat., *Phaen.* 457; Parth., *SH* 609 b 5; [Apolin.], *Met. Pss.* 38.30, un *Lieblingswort* nonniano. Viene utilizzato nella *P.* ad A 71; Ξ 62.

177

- τοῦτον ...ἐτήτυμον ἄρτον ἐρέπτων. Cfr. N 82 χρυσομανῆς ἄστοργος ἀνὴρ ἐμὸν ἄρτον ἐρέπτων. Come nota giustamente Greco *ad locum*, p. 127, Nonno «stabilisce un rapporto tra la Cena giovannea e il discorso eucaristico di *Jo.* 6 e così attribuisce alla prima un carattere sacramentale che dal Vangelo non è desumibile con certezza». Per gli stretti richiami nella *P.* tra questi versi nonniani e la Cena giovannea cfr. *Introduzione*, cap. I.3.5. Il dimostrativo τοῦτον svolge una funzione deittica, perché specifica che l'unico vero cibo è soltanto il pane celeste offerto da Cristo e rimanda a οὔτος del v. 173.

- ἀνὴρ ἐπάρουρος. Cirillo nel commento a *Jo.* 6.58 conclude la trattazione con una reminiscenza dal Credo, «luce da luce», per spiegare che la vita è la vita (593B). Cristo dona la luce e la vita, Egli è εὐφυές... καὶ γνήσιον γέννημα (593C). «Nonnus takes this imagery further into the realm of the Egyptian countryside in having Christ say that even an ἐπάρουρος, a farmer in the fields measured by Egyptian arouras, who consumes the true bread will see life (note «see» [*P.* 6.177-178]). This creates an unforgettable mental picture of Panopolite eucharistic congregations taking part in Wisdom's banquet as enacted in a set-apart liturgical space, a space constructed so as to enable the participant to witness simultaneously the μεταστοιχείωσις of both his own self and his deity» (MacCoull¹, p. 497). Sul piano linguistico, Nonno riesuma un *hapax legomenon* omerico *Od.* 11.489 βουλόιμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω (verso citato da Plat., *Resp.* 386C; 516D; Eus., *P.E.* 13.14.7). Il sostantivo è ripreso da Iambl., *Protr.* 15 (81P., ed. Des Places S.J., Paris 1989, p.

108); Luc., *De mort.* 26.1.399 (ed. M.D. Macleod, LCL, VII, p. 154) ἠκροώμην γάρ, ὅποτε ἔφης βούλεσθαι ἐπάρουρος ὦν θητεύειν παρά τινι τῶν ἀκλήρων. Apollonio, *Lex. Hom.* 70.31, ed Esichio, ε 4236 Latte, lo glossano così: ἐπάρουρος: ἐπίγειος. L'uomo terrestre può partecipare del divino, del pane celeste.

178

- **ζωὴν ὄψεται οὖτος**. Si tratta del godimento della vita eterna: cfr. Γ 168 ζωὴν ὄψεται οὖτος ἔχων ὑψηλόρα τιμήν e Cyr. Al. 568B κυριώτερον τοιγαροῦν ζωὴν ὄντως τὴν ἐν Χριστῷ νοητέον, τὴν ἐν ἀγιασμῷ, καὶ μακαριότητι, καὶ ἀδιαπτῶτῳ θυμηδία· ἐπεὶ καὶ ταύτην ἀληθῶς οὖσαν τὴν ζωὴν ἐξεπίσταται καὶ ὁ σοφὸς Ἰωάννης, λέγων· «ὁ πιστεύων τὸν Υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ Υἱῷ οὐκ ὄψεται τὴν ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ μενεῖ ἐπ'αὐτόν» (*Jo.* 3.36). Ἴδου γάρ, ἴδου τὸν ἐν ἀπειθείᾳ κατειλημμένον τὴν ζωὴν οὐκ ὄψεσθαί φησι.

- **δολιχοῖο γενείου**. Nonno conclude il discorso con l'immagine classica del Tempo, ricreata mediante l'utilizzo di termini epici. Sull'aggettivo cfr. v. 72, mentre per il sostantivo che qualifica il mento dai peli bianchi cfr. *Il.* 22.74; *Od.* 16.176; Soph., *OT.* 1277; Aesch., *Pers.* 1056 γενείου πέρθε λευκήρη τρίχα.

179

- **ἀμφιλαφῆς πολιῆσι κόμην λευκαίνεται Αἰών**. Marcellus non trovava molto appropriata all'interno di un contesto cristiano la rievocazione di Αἰών: «Ici, il faut en convenir, la passion de la mythologie se fait jour, et poursuit assez mal à propos le poëte jusqu'au sein même de l'Évangile. La barbe blanche de Αἰών, le Temps, qui joue autour de son menton, est un peu déplacée pour désigner la vie éternelle» (p. 322). Si tratta in verità di una presenza costante nei papiri magici, nei contesti oracolari, fino ad arrivare a una coincidenza con Jahvé, con Dio. Dio ellenistico, raffigurato nella statuaria e realmente oggetto di culto (*Syll*³ 1125), nei papiri magici Aion è presentato come un Dio cosmico personificato (cfr. *PGM* I 196ss.; I 309ss. Preisendanz; del resto in Plat., *Tim.* 31B è assimilato al mondo), una identificazione che lo porta ad assumere appellativi propri di Dio: ἀυτογέννητος e ἀόρατος (*PGM* XIII 63ss. Preisendanz), ἄφθεγκτος (*PGM* XIII 979ss. Preisendanz). Al riguardo vd. Festugière, vol. 4, pp. 176-199; M. Zepf, *Der Gott Αἰών in der hellenistischen Theologie*, in «ARW» 25, 1927, pp. 225-244. Che nel V secolo Aion potesse venir letto in chiave cristiana emerge del resto dall'oracolo di Apollo Clario conservato in *Theos. Tub.* 14 Erbse, su cui vd. E. Livrea, *Sull'iscrizione teosofica di Enoanda*, in «ZPE» 122, 198, pp. 90-96. Come visto in precedenza, è una figura presente nei due componimenti nonniani. Su Aion, oltre alla bibliografia citata al v. 147, cfr. L. Foucher, *Aion, le Temps absolu*, in «Latomus» 55, 1996, pp. 5-30; G. Casadio, *Dall'Aion ellenistico agli eoni-angelici gnostici*, in «Avallon» 42, 1997, pp. 45-62. Sull'aggettivo ἀμφιλαφῆς si rinvia al v. 31.

180

- **βαθυκρήπιδι Καφαρναούμ**. Il composto è un *primum dictum* nonniano, utilizzato soltanto in questo passo della *P.* e in Musae. 229 πλωε βαθυκρήπιδος ἐπ'εὔρεα δῆμον Ἀβύδου. Questa *creatio ex officina* nonniana, che costituisce un'aggiunta autonoma rispetto al dettato giovanneo, è difficile da intendere viste le scarse attestazioni. Sarà senza dubbio un'anticipazione del tempo, di cui si parla al verso seguente. Tuttavia potrebbe essere interpretata anche, non tanto come una notazione geografica ma teologica, sulla base di *Lc.*

10.15 καὶ σύ, Καφαρναούμ, ἡ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα, ἕως Ἰερουσαλὴμ καταβιβασμένη (cfr. Jo. Chrys. 158). Del resto, l'interpretazione di Cafarnao come luogo ilico, καταβίβατις οἶμος, traspare anche in B 63-64 ἀλλὰ Καφαρναοῦμ ἀλιγείτονος ἔδρανα βαίνων / νόστιμος ἔχνος ἔκαμψε, καταβίβατιν οἶμον ὁδεύων (vd. Livrea¹, p. 243). Nel nostro canto ai vv. 105-106 e ai vv. 112-113 Nonno non si era astenuto dal rimarcare la natura ilica del banchetto a cui aspira la folla che assiste al discorso di Cafarnao. Nansius nella sua edizione corresse il composto in βαθυκρηπίδι (cfr. Nansius, p. 71) e ugualmente ἀλικρήπις di H 3 in ἀλικρηπίδα e sempre al canto H al v. 161 in ἀλικρηπίδος. In realtà l'ampio uso nonniano (e non solo) dei composti in -κρήπις dimostra la correttezza della forma proparossitona con accento acuto e non di quella properispomena; vanno menzionati ἀλικρήπις di D. 1.289; 13.61; 24.115; 48.36; H 3, 161; θεοκρήπις in 24.96 (Atene); τανυκρήπις in 28.206; εὐκρήπις in 40.258 e 43.222. Per altre formazioni vd. μονοκρήπις in Pind., P. 4.75 ripreso da Lycophr. 1310; A.P. 16.127; μελάγκρηπις in Paul. Sil., S. Soph. 261.

181

- **ἔννεπε.** Sull'uso del vb. cfr. commento v. 1.

- **εὐλάιγγος ἔσω νηοῦ.** Cfr. E 35 = H 51* ἐν εὐλάιγγι δὲ νηῶ; T 68 ἐπ' εὐλάιγγι θεόκωφ (seggio di Pilato), 217 ἐν εὐλάιγγι δὲ τύμβω. Basata sul δ. λ. odissiaco λαιγξ (5.433; 6.95 vd. Ardizzoni¹, p. 148 e Livrea *ad Ap. Rh.*, p. 460), la neoformazione εὐλαίγις è assai usata nelle D., in cui assume il significato di «decorato con pietre preziose» (5.134, 189; 11.122; 16.403; 35.9; 36. 228, 242, 438). E' da respingere la precisazione di Peek, s.v. secondo cui in tre casi (16.403; 35.9; 36.438) significherebbe «con belle pietre», mentre negli altri «con pietre preziose», in quanto l'aggettivo in tutti i casi fa riferimento a delle pietre preziose o dei marmi (vd. Agosti, p. 376). Questo è il significato assunto anche nei testi di altri autori: cfr. Colluth. 46; (Jul. Aeg.) A.P. 7.605.1; (Agath.) A.P. 9.767.1 = 58 Viansino ἐζόμενος μὲν τῆδε παρ' εὐλάιγγι τραπέζῃ e per altri richiami si rinvia ad Agosti, p. 376. Per la sinagoga di Cafarnao farà riferimento alla decorazione originaria della struttura, in calcare bianco e finemente decorata e scalpellata. Era un edificio rettangolare (m. 24.40 per 18.65), orientato da Nord a Sud, e costruito con blocchi di calcare bianco. I capitelli del colonnato reggevano un architrave, sul quale poggiavano le colonne dell'ordine superiore, terminato da un fregio e una cornice riccamente decorati. La più grande ornamentazione era profusa sulle porte e sulle finestre della facciata. Motivi di decoro erano grappoli d'uva, melagrane, rami d'ulivo e simboli giudaici come il pentagramma o sigillo di Salomone, l'esagramma e il candelabro a sette braccia. Non mancavano elementi pagani, come il liocorno con coda di mostro marino, aquile, leoni. Una parziale ricostruzione, al fine di permetterne una veduta d'insieme, fu a cura dei Padri Francescani nel 1926. Recenti scavi hanno ripresentato il problema cronologico di questo edificio, portandone la datazione alla seconda metà del IV secolo d.C. Cfr. V. Corbo, *Resti della sinagoga del primo secolo a Cafarnao*, in *Studia Hierosolymitana*, I-III, Jerusalem 1976, III, pp. 313-358; V. Corbo-S. Loffreda- A. Spijkerman, *La sinagoga di Cafarnao dopo gli scavi del 1969*, Gerusalemme 1970.

- **διδάσκων.** Per il vb. in clausola cfr. Γ 25; E 132; I 163; M 199; Ξ 19, 88. Nella P. viene spesso rivalutato l'insegnamento delle realtà divine: cfr. Γ 25 Ἰησοῦς δ' ἀπάμειπτο διδάσκαλον ἄνδρα διδάσκων. In Ξ 19 e 88 si sottolinea l'apprendimento della verità di fede, mentre in Σ 95 la διδαχή implica «il riconoscimento che solo chi crede in Cristo comprenderà se la sua dottrina risale ἐκ τοῦ θεοῦ» (Livrea *ad locum*, p. 156 menziona anche Mt. 7.28-29; Mc. 1.27). Cristo è il messaggero dell'insegnamento che proviene dal Padre (Γ 57 μαρτυρίας κήρυκι διδάσκομεν ἴδμονι φωνῇ e H 59-60 οὐ διδαχὴ πολύιδρις ἐμὴ πέλεν, ἀλλὰ τοκῆος, / ὅστις ἐμὲ προέηκεν) e la sua importanza di signore e maestro gli è tributata a N 62-63 ὑμεῖς διχθαδίω με σοφῶ κικλήσκετε μύθω / κοίρανον ὑμείων τε διδάσκαλον (su cui vd. Greco, pp. 118-119, che non solo ricorda l'uso nella letteratura cristiana del termine

διδάσκαλος per Cristo, Iust., *I Apol.* 12.9; Clem. Al., *Str.* 7.10, ma nota anche la stretta analogia della definizione del νοῦς come διδάσκαλος dell'anima, nonché gli attributi di Cristo in Porph., *Ad Marc.* 26.11-14). Egli si pone come tramite di una verità superiore e nascosta, svolgendo la funzione dei θεῖοι ἄνδρες (cfr. Porph., *V. Pyth.* 3.17; 57.9).

182

- πολλοὶ δ' εἰσαΐοντες ἀμερσινόω τινὶ λύσση /... γινώσκων, ὅτι λαὸς ὑποτρύζεσκεν ἑταίρων. Gerhard, p. 203, seguito da Hilberg, p. 170, pensò che dal v. 182 fino al v. 186 ci fossero delle interpolazioni. In realtà, non vi è motivo di dubitare della paternità nonniana dei versi visto che le espressioni e l'intensità teologica dei suddetti versi sono in linea con la visione del poeta, cfr. *infra*.

- πολλοὶ δ' εἰσαΐοντες. Cfr. per l'incipit H 154 πολλοὶ δ' εἰσαΐοντες ὁμοφραδέων τότε λαῶν. Oltre a Sapph., *fr.* 5.13 e 62.7 Voigt; Theocr., *Id.* 7.88 φωνᾶς εἰσαΐων e la letteratura medica (vd. LSJ, *s.v.*); (Antip. Sid.) *A.P.* 7.34.3, il vb. è molto utilizzato nella poesia alessandrina: Apollonio Rodio lo impiega 14x (cfr. il *dossier* raccolto da Campbell *ad Q.S.* 12.121, p. 45); vd. inoltre Callim., *Hymn. Jov.* 54; Nic., *Al.* 220. Nonno ne fa un *Lieblingswort*: 30x nelle *D.* e 11x nella *P.* (vd. De Stefani *ad A* 152, pp. 204-205).

- ἀμερσινόω τινὶ λύσση. Cfr. Cyr. *Al.* 597B τοῦτο τοῖς ἀνοήτοις ἔθος e 600D ἐλεγχθήσεσθε γὰρ οὐ μετρίως ἀφραίνοντες. Per l'epiteto, così glossato da Hesych., α 3594 Latte ἀμερσινόου ἀποτυχόντος τοῦ νοῦ, è doveroso richiamare Greg. Naz., *Carm.* 2.1.46.17 ἀμερσινόου Βελίαο (PG. 37, 1379.5). Per la clausola nonniana cfr. Π 9ss. καὶ τὰ μὲν οἰστροθέντες ἀμερσινόω τινὶ λύσση / δυσσεβέες τελέσουσιν ἐς ἡμέας· οὐδὲ γὰρ αὐτοὶ / υἷα γινώσκουσι καὶ ὑψιμέδοντα τοκῆα e *D.* 45.165 ἀμερσινόω δ' ὑπὸ λύσση; 46.101 ἀμερσινόοιο Σελήνης; 15.26 Ἴνδος ἀμερσινόοιο μέθης δεδονημένος οἴστρο e 29.278 καὶ τις ἀμερσινόοιο κατάσχετος ἄλματι λύσσης (cfr. 32.110; 43.351). La motivazione psicologica dell'allontanamento dei discepoli, riscontrato nell'ira, è evidenziato anche in seguito: v. 197 ἀλλὰ τινες γεγάασιν ἀπειθέες ἄφρονι λύσση (vd. commento *ad locum*).

183

- εἰς χόλον οἰστροθέντες. Oltre a Π 9 (cit. *supra*), cfr. *D.* 8.48 dove Phthonos prende le sembianze di Ares e acuisce l'ira di Era: καὶ φθοερὴν οἴστροσεν ἔτι πλέον εἰς χόλον Ἥρην. Per la struttura cfr. *D.* 6.11 εἰς ἔριν οἴστροθέντας; 12.383 εἰς χορὸν οἴστροθέντες; 29.217 εἰς μόθον οἴστροθέντες; 45.153 εἰς φόβον οἴστροθέντες e nella *P.* Δ 145 εἰς θεὸν οἴστροθέντες.

184

- σκληρὸς ἐμοὶ λόγος οὔτος. L'aggettivo, mai utilizzato nelle *D.*, è desunto in questo caso dal testo evangelico, di cui è mantenuta anche la costruzione: cfr. *Jo.* 6.60 σκληρὸς ἐστὶν ὁ λόγος οὔτος. Più in generale, per il mantenimento del *Wortlaut* cfr. *Introduzione*, cap. II. I presenti trovano duro il suo discorso, perché sembra loro difficile e inaccettabile per la fede; potrebbero udirlo ma non vogliono, ossia accettarlo interiormente. Σκληρὸς compare di frequente per un discorso: cfr. *Gen.* 21.11; 42.7; *Deut.* 1.17. Nel commentare l'aggettivo, Nansius, p. 71 riporta quanto menzionato dalla Suda, *s.v.* σκληροί· αἰλιανός· οἱ ἄνεμοι οἱ σκληροί τε καὶ ἐχθροὶ παραχρήμα ἐκόπασαν· τὸ δὲ κῦμα ἐστορέσθη. Καὶ παροιμία· σκληρότερον ὑλακτῶν Ἡπειρώτου κυνὸς συμφορὰς προσετρίβετο καὶ ἐμεμήνει. Nella *P.*

viene impiegato anche in N 21 per indicare, però, la rozzezza del panno di lino con cui Cristo si cinge al momento della lavanda dei piedi: σφίγξας σκληρὸν ὕφασμα, τόπερ φάτο Θυμβριάς αὐδὴ (vd. l'ampio commento di Greco, pp. 84-85).

- **ἐμοὶ**. Sulla intercambiabilità in Nonno delle forme ἐμός ed ἡμετέρος, così come σός ed ὑμετέρος cfr. *Introduzione*, cap. II.

- **τίς ἀκούειν... δυνήσεται**. Come già aveva fatto Nicodemo, quando ancora mostrava delle incertezze (Γ 48-49 ταῦτα γενέσθαι / πῶς δύναται ~ *Jo.* 3.9 πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι), anche qui gli increduli manifestano il loro disapprovo con simili locuzioni (chi può, come può, quale), perché non prestano fede alla rivelazione di Gesù: cfr. inoltre v. 105 ῥαββὶν ἀναξ, πότε δεῦρο παρέπλεες; v. 124 ποῖον ἐελδομένοις σημήιον ἄμμι τελέσσεις (cfr. anche *Introduzione*, cap. II). «Ascoltare» in questo passo al pari di *Jo.* 8.47 (ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστὲ ~ Θ 136ss. πᾶς σοφὸς ἀνὴρ / εἰς θεὸν αὐτογένεθλον ἔχων νόον ἡδεὶ θυμῶ / μύθους οὐρανίου θεοῦ ζώντος ἀκούει / ὑμεῖς δ' εἰσαΐειν οὐ σπεύδετε θέσκελον ὁμφὴν) e 10.26 (ἀλλὰ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε ~ Κ 94-95 ἀλλά που ὑμεῖς / ἐν βλεφάροις δέρκεσθε καὶ οὐ πείθεσθε μνοιναίς), indica il «credere», così come il «non ascoltare» equivale a «non credere». Le orecchie di coloro che non accolgono la veritiera testimonianza sono definite da Cristo come βαρυνπειθέες (Γ 61).

185

- **αὐτοῦ φθεγγομένοιο**. Per il tipo di emistichio cfr. Γ 145; E 110 Χριστοῦ φθεγγομένοιο; non solo per i sinottici, ma anche per il quarto evangelista Gesù insegna. Non è privo di significato l'osservazione che per Giovanni Gesù insegna esclusivamente in luoghi sacri, cioè nella sinagoga (*Jo.* 18.20) o nel tempio di Gerusalemme (*Jo.* 7.14.28; 8.20); egli detiene e offre testimonianza di un veritiero e sacro insegnamento. Anche Nonno ribadisce la sua funzione di maestro (cfr. *supra*, v. 181).

186

- **αὐτόματος δὲ / γινώσκων**. Cfr. *D.* 2.318 αὐτόματος δέ. La prescienza di Gesù, caratteristica del quarto vangelo, è stata recepita anche dal Panopolitano che tutte le volte non si esime dal notarla (cfr. commento v. 17 e v. 58); qui dipende probabilmente da Cyr. Al. 600C συνεῖς τοιγαροῦν ὁ Χριστὸς τὰ ἐν αὐτοῖς βουλευόμενα: «πάντα γὰρ γυμνά καὶ τετραηλισμένα ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ», θεραπεύει πάλιν εἰς κατάληψιν τῶν ἀγνοουμένων ἔτι πολυτρόπως χειραγωγῶν. Su αὐτόματος cfr. v. 55.

- **ὑποτρύζεσκεν**. Il ms. L offre ὑποδρῆς ἔσκεν, il ramo β e gli editori prima di Scheindler hanno la lezione ὑποδρῆς ἔσκεν. Hermann, p. 996 congetturò ὑποδρήσσεσκεν, rifiutato su solide argomentazioni da Ludwig¹, p. 124 et Tiedke¹, p. 28 («sed ὑποδρήσσειν quamquam Nonno in maximo usu est, tamen hic ubi discipuli clam magistro inter se collocuti dicuntur, sententiae parum convenire videtur»; cfr. anche Tiedke⁴, p. 422) che restituirono ὑποτρύζεσκεν. Infatti, laddove il vangelo presenta, come in questo caso, il vb. γογγύζειν, esso viene parafrasato da Nonno con ὑποτρύζειν: cfr. H 39-40 ὑποτρύζοντι δὲ λαῶ / μυρίος ἔρρεε μῦθος ἀσιγήτων ἀπὸ λαιμῶν ~ *Jo.* 7.12 καὶ γογγυσμὸς ἦν περὶ αὐτοῦ πολὺς ἐν τῷ ὄχλῳ; H 119ss. πολυγλώσσοιο δὲ λαοῦ / μεμφομένην ἀχάλινον ὑποτρύζοντος ἰωὴν / ἔκλυε λαὸς ἄπιστος ἁμαρτινῶν Φαρισαίων ~ *Jo.* 7.32 ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι τοῦ ὄχλου γογγύζοντος περὶ αὐτοῦ ταῦτα. Del resto, il vb. τρύζω viene così spiegato da Hesych., v 778 Schmidt: ὑποτρύζει· ὑποβάλλει, ὑποψιθυρίζει, γογγύζει e ugualmente τρύζει (τ 1553 Schmidt)· γογγύζει, ψιθυρίζει. Anche nelle *D.* assume la stessa funzione: cfr. 12.75-76 καὶ ἰστοπόνος Φιλομήλη / ἔσσειται αἰολόδειρος ὑποτρύζουσα χελιδῶν; 17.373ss. ἄλλους δ' οὐταμένους ἰήσατο Φοιβάδι φωνῆ/ φρικτὸν ὑποτρύζων

πολώνυμον ὕμνον ἀοιδῆς; 39.357ss. δαιμονίη χεῖρ / λυσιπόνου Βραχμῆνος ἀκέσσατο Φοιβάδι τέχνη/ θεσπεσίη λάλον ὕμνον ὑποτρύζοντος ἀοιδῆ. La congettura di ὑποτρύζειν per indicare il γογγυσμός dei Giudei, invece di ὑποδρήσσειν, trova inoltre un valido appoggio in Callim., *Aet.* 1 *fr.* 1.1-2 Pf. dove viene prospettato il gradire degli invidiosi Telchini:]ι μοι Τελχίνες ἐπιτρύζουσιν ἀοιδῆ, / νήιδες οἱ Μούσης οὐκ ἐγένοντο φίλοι. Il vb. τρύζειν ha un antecedente in Theocr., *Id.* 7.139-140 τέττιγες λαλαγεῦντες ἔχον πόνον· ἅ δ' ὄλολυγῶν / τηλόθεν ἐν πυκιναῖσι βάτων τρύζεσκεν ἀκάνθαις (cfr. Lehrs, p. 328). Agostino, commentando *Jo.* 6.43 (μὴ γογγύζετε μετ' ἀλλήλων), ricorda come il mormorare dei Giudei sia stata l'offesa più grande che abbiano arrecato al Signore, cfr. *Tract. in Io.* 26.11 *Nam de nulla re magis Dominum offendisse ille populus dictus est, quam contra Deum murmurando. Ideo et Dominus eos volens ostendere talium filios, hinc ad eos coepit: Quid murmuratis in invicem, murmuratores, filii murmuratorum?* Nell'AT γογγύζω e γογγυσμός indicano la contestazione di Dio da parte del popolo, che esprime la sua disobbedienza e malvagità: cfr. *Ex.* 16.7-9.12; *Num.* 11.1; 14.27; 17.20. Sul valore del silenzio umano in Nonno cfr. Rotondo, pp. 308-310.

Non sembra allora di potere accettare ὑποδρήσσειν, proposto da Hermann, perché il significato dell' ἄ. λ. apolloniano (vd. Campbell¹ *ad Ap.* Rh. 3.274 ὑποδρήσσω βασιλῆι, pp. 241-242) nei contesti nonniani in cui figura coincide con quanto glossato da Hesych., v 619 Schmidt: ὑποδρῆσ(σ)ουσιν· ὑπουργοῦσιν, ὑπηρετοῦσιν: cfr. l'isolata attestazione nella *P.* di M 105-106 ὅστις ὑποδρήσσειεν, ἐμοῖς θεσμοῖσι πιθήσας, / οὔτος ὑπαντήσειεν ἐμοὶ καὶ ὁμόστολος ἔσται e nelle *D.* i seguenti passi: 2.587-588 σύζυγα δ' Ἐννοσίγαιον ἀποξευχθέντα θαλάσσης / ὑμετέρη μετὰ πόντον ὑποδρήσσοντα τραπέζῃ; 15.124-125 καὶ βριαρῶ γόνυ δοῦλον ὑποκλίνας Διονύσω / Ἴνδος ὑποδρήσσειεν ἐμῇ θιασώδει Ῥεῖη; 20.388-389 καὶ θρασὺς εἰς ἐμὸν οἶκον ὁμαρτήσειε Παλαίμων / ἀβρέκτοις μελέεσσιν ὑποδρήσσω Λυκοόργω (vd. inoltre 33.136; 34.329; 36.418; 40.157, 189; 43.88, 104, 116, 365; 44.205; 48.297). La stessa valenza in Musae. 143 παρθένον οὐκ ἐπέοικεν ὑποδρήσσειν Κυθερείη (vd. Kost, pp. 335-336); Paul. Sil., *S. Soph.* 270, 340, 554; Greg. Naz., *Carm.* 1.2.1.34 (PG 37, 524.13); [Apolin.], *Met. Pss.* 77.27. Vd. anche Preller, p. 151, mentre su δρηστήρ Livrea a Σ 171, pp. 193-194 e Fournet a Diosc., *Carm.* 24.21, II, p. 607.

187

- λαθριδίην ἀχάλινον ὑποκλέπτοντες ἰωήν. Cfr. *D.* 22.46 ὑποκλέπτοντες ἰωήν detto dello strepitare degli uccelli. Il tetracolo vuole sottolineare il mormorio dei discepoli, che si comportano come i Giudei. Sul mormorare, che esprime già in Giovanni, l'atteggiamento ostile verso Gesù e le sue parole e azioni, cfr. i seguenti passi nonniani: H 120 (cit. *supra*); I 99; Π 54-56 καὶ ἐφθέγγοντο μαθηταὶ / μῦθον ὑποκλέπτοντες ἔσω φρενὸς ἔγκυον ἀὐδῆς, / γλώσσης ἀγκικέλευθον, ἀμιλλητῆρα σιωπῆς. Se nei tragici è attestata la forma λαθραῖος (Aesch., *Ag.* 1230; *Soph.*, *Tr.* 377), λαθρίδιος «tenere nascosto» (cfr. anche LSJ, s.v. λάθριος; in Callim., *Hymn. Ap.* 105 λάθριος εἶπεν significa «dire in segreto») fa la sua comparsa in *Triph.* 224-225 ὁ δ' ἐκκριδὸν οἶος ἀπ' ἄλλων / λαθρίδιος πυκνοῖσιν ὑπὸ πτόρθοισι δεδυκῶς; Musae. 106 (Ero) νεύμασι λαθριδίοισιν ἐπαγγέλλουσα Λεάνδρω. Nelle *D.* è esperito sempre per sottolineare un atteggiamento furtivo: 3.377 λαθριδίη φιλότῃ γαμοκλόπος ἤροσεν Ἄρης; 5.308 ὄμματι λαθριδίω; 42.134 ὄμμασι λαθριδίοισιν ἐδέρκετο γείτονα κούρην. Nella *P.* assume lo stesso significato in Θ 100, allorché Cristo si rivolge al popolo giudaico, sostenendo che vogliono ucciderlo furtivamente: ἀλλὰ με λαθριδίω κτανέειν μαστεύετε πότμω. In questa scena di defezione dei discepoli la caratterizzazione di furtività, enfatizzata anche mediante il vb. ὑποκλέπτοντες, dimostra come Nonno abbia voluto marcare l'atteggiamento ostile e un parlare nascosto, dietro le spalle, dei discepoli, che non osano esprimere apertamente i loro dubbi. Cfr. *Pr.* 11.13 ἀνήρ

δίγλωσσος ἀποκαλύπτει βουλὰς ἐν συνεδρίῳ, πιστὸς δὲ πνοῇ κρύπτει πράγματα; *Pr.* 26.26 ὁ κρύπτων ἔχθραν συνίστησιν δόλον, ἐκκαλύπτει δὲ τὰς ἑαυτοῦ ἀμαρτίας εὐγνωστος ἐν συνεδρίοις.

- **ἀγάλινον**. Di natura soprattutto tragica, è ampiamente ripreso in seguito (cfr. Eur., *HF.* 382; *Bac.* 386; Aristoph., *Ran.* 838; Plat., *Leg.* 701C; Greg. Naz., *Carm.* 2.2.6.80 (PG 37, 1548.6); 2.1.2.21 (1019.3). L'aggettivo indica l'essere privo di briglie e spesso qualifica στόμα, cfr. (Lucil.) *A.P.* 11.177.5; (Theodor.) *A.P.* 16.132.7; Luc., *Pseud.* 32. Qui vuole evidenziare il mormorio degli stolti discepoli che confabulano tra di loro senza farsi sentire: cfr. Aug., *Tract. in Io.* 27.3 *sic enim apud se ista dixerunt, ut ab illo non audirentur*. Nella *P.* ricorre soltanto altre due volte: Θ 87 (γαλήνην); Μ 64 (ὄνον), mentre in *D.* 12x e tra queste attestazioni a 21.134; 33.117; 34.195 è attribuito di ἰωή.

188

- **ἔπος ξύνωσε / μαθηταῖς**. Cfr. Υ 80 πᾶσιν ὑπόφοροις ἔπος ξύνωσε μαθηταῖς. Se il vb. risulta poco sfruttato nella prosa (cfr. LSJ, s.v.), a partire dall'età imperiale con Opp., *Hal.* 5.8 è utilizzato più frequentemente. Gregorio di Nazianzo non si esime dal suo impiego (*Carm.* 1.2.5.13; 2.1.50.43; 2.2.6.23 con la nota di Bacci) e allo stesso modo Nonno, nelle cui opere compare molto spesso (Peek, s.v.), soprattutto insieme a forme con εἶς (*D.* 1.260, 377; 3.385). L'uso nonniano del vb. e il suo composto ἐπιξύνω sono indagati da Accorinti *ad T* 15, p. 132; vd. anche De Stefani *ad A* 143, p. 201.

- **ἀμαρτινόοισιν...μαθηταῖς**. Cfr. Α 88 καὶ χορὸς ἄλλος ἄπιστος ἀμαρτινῶν Φαρισαίων (su cui vd. De Stefani, p. 166) e Η 121 ἔκλυε λαὸς ἄπιστος ἀμαρτινῶν Φαρισαίων (cfr. *Od.* 7.292). L'aggettivo, che connota qui i discepoli scandalizzati dal discorso di Cristo sul pane, fa la sua prima comparsa in Hes, *Th.* 511 e viene ampiamente ripreso in seguito (cfr. Sol., *fr.* 22a.2W²= 22.2 Gentili-Prato; Aesch., *Suppl.* 542). E' significativo che [Apolin.], *Met. Pss.* 1.13 e 15; 3.13 lo adotti per i peccatori. Sugli aggettivi in -voos nell'epica tarda cfr. Livrea, *Due note a papiri tardoepici*, in «ZPE» 17, 1975, p. 36.

189

- **ἀπειθέα θυμὸν ἀμύσσει**. Cfr. *Il.* 1.243 θυμὸν ἀμύξεις (Achille contro Agamennone) e Callim., *Aet.* 3 *fr.* 75.10 Pf. θυμὸν ἀμύξειν. Nelle *D.* bisogna rammentare il luogo di 38.165 dove Oceano, in seguito alla caduta di Fetonte nell'acqua nera, intuisce la sua triste fine, ma decide di non rivelare niente a Climene per non straziare il suo cuore (μὴ ... ἀπενθέα θυμὸν ἀμύξει). Qui il vb. evangelico σκανδαλίζειν è restituito con ἀμύσσειν, usato in genere per indicare il punzecchiare o pungere (ad esempio da parte di una mosca in Luc., *Musc. enc.* 6 o di una spina in Longo Sofista 1.14.2), oppure per lo straziare. Dunque il poeta vuole rendere il tormento provocato dal discorso di Cristo negli animi di coloro che vacillano. Non è difficile comprendere questa reazione degli ascoltatori, che si vedevano dinanzi un uomo in carne e ossa ed ai quali era severamente proibito servirsi del sangue anche di animali (*Lev.* 17.10-14; *Deut.* 12.23). Ma il ricordo del miracolo della moltiplicazione avrebbe dovuto indurli a pensare che Gesù poteva compiere quanto affermato, in un qualche modo a loro sconosciuto. Dopo ἀμύσσει l'edizione Aldina, Sylburg, Bordatus, Passow e Marcellus posero come interpunzione un punto, a differenza di Nansius che riteneva di collocare un punto interrogativo in linea con il dettato evangelico. In realtà è meglio, forse, mantenere un punto fermo, perché l'interrogazione è restituita al v. 192 mediante l'aggiunta autonoma di τί ρέξετε τοῦτο μαθόντες;

- **εἰ δέ κεν ἀθρήσητε.** Cfr. *Jo.* 6.62 ἐὰν οὖν θεωρήτε. E' possibile che Nonno abbia colto la sfumatura vb. θεωρεῖν di questo passo, dal significato di «contemplare e vedere attentamente», perché ἀθρέω indica «osservare» e «indagare con gli occhi» (cfr. *ThGL*, s.v., p. 855, «observavi, ἀθρεῖν ap. poetas ad oculos corporis magis referri [...]. Oculis pervestigo, oculis intentis cerno, per video, ut Horat. Serm. 1.3.25»); cfr. *Cyr.* Al. 600C ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῖν ἡ θεὰ στήσεται.

- **συναστράπτοντα τοκῆι.** Cfr. N 3-4 ὄφρα κεν ἐκ κόσμοιο μετάτροπος αἰθέρα δύνων / νόστιμος ὑψιμέδοντι συναστράψειε τοκῆι. Come rileva Greco *ad locum*, p. 72 si tratta di un vb. teologicamente importante, attestato in questi due unici passi della *P.*, per esprimere la luce gloriosa del Figlio accanto al Padre. Anche nelle *D.* le presenze del vb. si inseriscono in un contesto astrologico: e.g. 1.457 Tifeo con Cadmo; 8.77 Elettra con Selene. Fra i passi che si possono richiamare è doveroso menzionare 7.97-99 dove Zeus annuncia che Dioniso, dopo aver regalato con il vino la gioia agli uomini e aver sconfitto i Giganti e combattuto contro gli Indiani, sarà accolto in cielo e splenderà accanto a lui: τοῦτον ἀεθλεύσαντα μετὰ χθόνα σύνδρομον ἄστρον, / Γεγενέων μετὰ δῆριν, ὁμοῦ μετὰ φύλοπιν Ἴνδων / Ζηνὶ συναστράπτοντα δεδέξεται αἰόλος αἰθῆρ. Sull'apoteosi di Dioniso come catasterismo cfr. Chuvin *ad D.* 7.97-99, p. 89, nt. 1 e Fayant, p. 5. Dunque, come Dioniso dopo la sua missione splenderà in cielo, così anche Cristo, portata a termine la sua opera salvifica che prevede la sua morte redentrice, tornerà al Padre. Anche in *Syn.*, *Hymn.* 3.13-15 Cristo spezza i vincoli della materia e risplende accanto al Padre: συλλάμψας ἀκτῖς πατρί, / ῥήξας δ' ὀρφναίαν ὕλαν / ψυχᾶς ἐλλάμπεις ἀγναῖς.

- **ὄθεν ἦλθεν, ἑὼν ἐπιβήτορα θώκων.** Cfr. la versione in prosa della *P.* nel ms. Athous Dionysou (**D**): υἱὸν ἐπιβαίνοντα τοῦ ἑαυτοῦ οὐρανίου θρόνου. Il senso originario di ἐπιβήτωρ è quello di «montare su un animale»: cfr. *Od.* 18.263 (cavalli) ἵππων τ' ὠκυπόδων ἐπιβήτορας; 11.131= 24.278 (verro) συὼν τ' ἐπιβήτορα κάπρον; *Theocr.*, *Id.* 25.128 detto di un toro. A questo significato si affianca quello di «salire» sulle navi: vd. *A.P.* 7.498.3 νεὸς ἐπιβήτορα λαόν; *Opp.*, *Hal.* 5.298 νηῶν ἐπιβήτορας ἄνδρας. Anche nelle *D.* conserva l'accezione originaria: cfr. 9.161 ἄρματος ὠμοβόρων ἐπιβήτορα θῆκε λεόντων; 15.278 οὐρανίων λεχέων ἐπιβήτορές εἰσι νομῆες e per un'espressione analoga a questa della *P.* si veda 46.229ss. dove Agave, presa dall'estro dionisiaco che l'ha portata ad uccidere Penteo senza riconoscerlo, si rivolge a Cadmo, invitandolo a chiamare Penteo per vedere il suo trionfo: σὺ δέ, Κάδμε, τεῶν ἐπιβήτορα θώκων / Πενθέα δεῦρο κάλεσσον, ὅπως φθονερῆσιν ὀπωπαῖς / θηροφόνους ἰδρῶτας ὀπιπεύσειε τεκούσης. Inoltre da ricordare l'uso per connotare παλμός (vd. *D.* 4.367; 20.113; 30.82; 37.256; 41.8; 45.320 con la clausola ἐπιβήτορι παλμῶ) e per κισσός (16.280), dove in quest'ultimo caso descrive la posizione dell'edera rispetto alla pianta che la ospita e il gesto stesso della pianta che si attacca agli alberi (cfr. Gigli⁶, pp. 187ss.). Nella *P.* ricorre, oltre che qui, in altri due casi: nell'episodio della Samaritana per indicare probabilmente la salita compiuta da Gesù per giungere in città: Δ 28-29 δεῦρο, γύναι Σαμαρεῖτι, τεῆς ἐπιβήτορι πάτρης / δός μοι δίψαν ἔχοντι πιεῖν ξεινήιον ὕδωρ (con commento di Caprara, pp. 169-170) e nell'episodio della pesca miracolosa in Φ 63 per il balzo dei pesci: ἔγκυον ἀλλομένων νεπόδων ἐπιβήτορι παλμῶ. La menzione del ritorno al cielo di Cristo era già stata preannunciata nel dialogo con Nicodemo, allorché Cristo aveva affermato che nessuno è salito al cielo, se non colui che vi è disceso: *Jo.* 3.13 καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ ~ Γ 65ss. οὐποτε δὲ βροτὸς ἄλλος ὑπηρέμιον πόδα πάλλων / οὐρανίων ἐπάτησεν ἀνέμβατον ἄντυγα κύκλων, / εἰ μὴ

θέσκελος οὗτος, ὃς ἀθανάτην ἔο μορφήν / οὐρανόθεν κατέβαινεν ἀήθει σαρκὶ
 συνάπτων, / ἀνθρώπου μόνος υἱός, ὃς ἀστερόεντι μελάθρῳ / πάτριον οὐδάς ἔχων
 αἰώνιος αἰθέρα ναίει, concetto che sarà nuovamente espresso in *Jo.* 13.1 εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς
 ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα (su cui cfr.
 la resa nonniana di N 3-4, cit. *supra*, v. 190). In *Sir.* 24 la sapienza, prima di invitare i suoi
 discepoli a nutrirsi dei suoi prodotti, ricorda che era presso Dio, che è scesa per installarsi in
 Giacobbe e che la sua autorità è a Gerusalemme. *Baruch* 3.29 domanda: «Chi salì al cielo per
 afferrarla e farla scendere dalle nuvole? Chi passò il mare per farla scoprire?». Qui *Jo.* 6.62,
 dopo avere riportato il segno della moltiplicazione dei pani, il camminare di Gesù sul mare ed
 il suo discorso sul pane di vita, conclude: «Ciò vi scandalizza? E quando vedrete il figlio
 dell'uomo salire dove era prima?». Viene così portato a compimento in *Jo.* e soprattutto in
 Nonno, mediante l'esplicita sostituzione del Cristo-Sapienza alla Legge (cfr. v. 135), il tema
 della *discesa ed ascesa* della vera Sapienza.

- **αἰθέρων... θώκων.** Nella *P.* il poeta è solito soffermarsi sulla reggia celeste che Dio
 governa con la schiera angelica: cfr. A 200, 210; Γ 62 e 64.

192

- **τί ρέξετε τοῦτο μαθόντες.** Dopo aver capito l'incredulità dei suoi discepoli, il Maestro
 parla dell'evento conclusivo della sua esistenza terrena, che potrebbe essere motivo di uno
 scandalo maggiore. Chi sale al Padre è il Figlio dell'uomo, Gesù con la sua natura umana; lo
 scandalo dell'ascensione risiede nel fatto che un uomo sia salito presso Dio. Nel vangelo
 l'affermazione è ellittica, visto che presenta soltanto la protasi: 62. ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν
 υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον; Gli studiosi hanno proposto varie
 soluzioni di completamento: 1. un collegamento con lo scandalo e quindi l'apodosi sarebbe:
 «allora il vostro scandalo sarebbe grande» (Bultmann), oppure «il vostro scandalo sarà
 eliminato» (Bauer); 2. un riferimento a quanto detto in 48-50 e quindi avremmo qualcosa del
 tipo: «allora conoscereste il pane di vita che è disceso» (Thüsing); 3. un richiamo a 51-58:
 «allora giudichereste diversamente della mia carne» (sulle varie soluzioni presentate cfr.
 Brown, I, p. 382 da cui si è attinto). Ma come è stata completata da Nonno? Non con una
 affermazione, bensì con un quesito. Proprio per suscitare lo scandalo e la perplessità nei suoi
 ascoltatori, il Cristo nonniano completa il periodo ipotetico con τί ρέξετε (sull'uso in Nonno
 cfr. commento v. 27). Se prima era stato Andrea (v. 27 ἀλλὰ τί ρέξει), poi i Giudei (v. 120
 εἰπέ, τί κεν ρέξωμεν) ad esprimere le loro perplessità, adesso è Gesù che, con l'intento di
 metterli in difficoltà e vedere la loro reazione, propone loro τί ρέξετε. Questa volta nella *P.*
 il Maestro non offre una soluzione ma vuole ulteriormente σκανδαλίξειν, desiderio realizzato
 anche sul piano stilistico mediante l'allitterazione del suono τ. In questo punto la resa
 nonniana converge con l'esegesi cirilliana: Cyr. Al. 600D τί ἐρεῖτε πάλιν;

193

- **ὑπέρτερον.** Come ha notato Preller, p. 41, nt. 4 in *P.* l'aggettivo significa «superiore,
 nobile»: «voci ὑπέρτερος Nonnus hic tribuere videtur vim: "superior, nobilior", quam in
 Paraphrasi illi semper tribuit». Cfr. A 166 πρεσβυτέρην Σίμωνος ὑπέρτερον οὐνομα
 Πέτρου (cfr. *Il.* 11.786-787 γενεῆ μὲν ὑπέρτερός ἐστιν Ἀχιλλεύς, / πρεσβύτερος δὲ σύ
 ἐσσι); B 53-54 σὺ δὲ τοῦτον ὑπέρτερον ἐνδοθεν οἴκου / οἶνον ἔχων ἐφύλαξας (su cui vd.
 Livrea¹, pp. 227-228); E 141 μείζονα μαρτυρίην μεθέπω καὶ ὑπέρτερον ὁμῶν; Ξ 52
 ὑπέρτερα θαύματα.

- **ζωαρκές.** Sullo πνεῦμα che vivifica cfr. *2 Mac.* 14.46; *2 Cor.* 3.6 τὸ πνεῦμα ζωοποιεῖ;
 Philo, *Op. mund.* 30 ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα. Stesso concetto, espresso in maniera

pressoché identica a questa, è in Γ 36 πνεῦμα πέλει ζωαρκές. Per l'epiteto usato in questo caso da Nonno cfr. Procl., *Hymn.* 1.2 κλῦθι, φάους ταμία, ζωαρκέος, ᾧ ἄνα, πηγῆς. Il rapporto tra Proclo e Nonno era stato già evidenziato da Schneider, p. 599 e Golega, p. 102. Agosti, p. 362 avanza l'ipotesi che Proclo sia «piuttosto che l'imitatore ... l'imitato, dato che la sua metrica appare "prenonniiana" e dato l'interesse di Nonno per i motivi neoplatonici», un elemento già evidenziato da Gigli⁶, pp. 242-244. E' tuttavia possibile che dipendano entrambi da una *koiné* neoplatonica, come pensa anche Caprara, p. 308. L'aggettivo compare già in una iscrizione di Mileto del II sec. d.C. (vd. LSJ, s.v.), vd. anche *Or. Sib.* 8.443 ζωαρκέα πνοιήν e Greg. Naz., *Carm.* 1.2.1.106 (PG 37, 530.7) ζωαρκεί χειρί. Non meno interessante è l'uso in Cyr. Al., *Glaph. in Pent.* 4.3 (PG 69, 197B) ζωαρκές γάρ ἔδεσμα ψυχῆς, ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος in rapporto alla parola, cibo sufficiente per la vita dell'anima e *Theos. Tub.* 38.327 Erbse: Ζῆνα... ταμίην ζωαρκέα πνοιῆς. Nella *P.* ricorre a Z 228 e Λ 210 per connotare πότμω, come epiteto del Padre a K 132 ζωαρκέος ἔργα τοκῆος, per la resurrezione di Lazzaro in Λ 147 ζωαρκέα τιμήν, in O 91 ζωαρκεί πομπῆ per l'invio salvifico del Figlio. Per un'analisi degli altri aggettivi legati nella *P.* alla nozione di vita cfr. Accorinti *ad Y* 97, pp. 202-203.

- **ἀλλογενής.** L'aggettivo nei vari contesti in cui figura indica soprattutto la diversa razza, l'estraneità di un individuo o di un oggetto rispetto a un qualcos'altro: cfr. F. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten* 6235.6 πλησίον ἀλλογενῶν; Agath., *Hist.* 4.5.3 ἀλλογενεῖς καὶ ὀθνείους; *Gen.* 17.27; *Ex.* 12.43; *Lc.* 17.18 (detto del buon samaritano); *Iust., Dial.* 10.3; *Philo, Som.* 1.161 χαλδαίζουσαν ἀλλογενῆ καὶ ἀλλόφυλον γλώτταν; *Spec. Leg.* 1.124; 4.16 [ἐπ'] ἀλλοδαποῖς μόνον καὶ ἀλλογενέσιν ἀνδραποδισμὸν κατεσκεύασαν; *Virt.* 147. Oltre che qui, al fine di ricreare una contrapposizione tra carne e spirito, Nonno impiega l'aggettivo anche nell'episodio del Buon pastore: K 54-56 ἔστι μὲν, ἔστι καὶ ἄλλα πολύτροπα πάεα ποιμένης / ταύτης οὐ γεγαῶτα μίης θεοδέγμονος αὐλῆς / ἀλλογενῆ.

194

ἀλλογενής δὲ / σαρκὸς ἐπιχθονίης βροτέη φύσις. Bisogna notare tra *Jo.* 6.55-56 e 6.63 una sfumatura importante: nel brano eucaristico «carne» è sempre specificato dagli aggettivi *mio / suo* riferiti a Gesù, per indicare l'umanità del Verbo, ossia l'assunzione piena di natura fragile e debole. Invece in *Jo.* 6.63 il termine «carne» indica la natura umana nella sua caducità e incapacità di trascendere i propri limiti. Questa distinzione è stata perfettamente restituita anche dal parafraste: ai vv. 164ss. (~ *Jo.* 6.55-56) è mantenuta l'unione di σὰρξ con gli aggettivi e il sostantivo non si tinge di una dimensione negativa: ζωῆς γὰρ πέλεν εἶδαρ ἐτήτυμον ἡμετέρη σὰρξ, / αἷμα δ' ἐμὸν νημερτές ἔφυ ποτόν· ὃς δὲ κεν ἀνήρ / σαρκὸς ἐμῆς γεύσαιτο καὶ αἵματος εἶν ἐνὶ θεσμῶ, mentre in questo caso l'accumulo di termini che rimandano alla sfera terrestre (σαρκὸς ἐπιχθονίης βροτέη φύσις) vuole svalutare la dimensione umana, al fine di evidenziarne la caducità e la mutevolezza. La stessa opposizione tra carne e spirito è messa in luce in *Jo.* 3.5-6, dove si sottolinea come la σὰρξ rimanga sempre carne e non possa generare altro che carne. Il concetto è stato recepito e ulteriormente enfaticizzato da Nonno; nella parte iniziale della sua versificazione ha inserito molti termini che rimandano alla dimensione terrestre, la cui caducità viene accresciuta dalla «rahmende Stellung» al v. 33 tra σαρκὸς-σὰρξ, mentre nella seconda parte ha marcato l'importanza del nascere dallo Spirito: *Jo.* 3.6 τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν ~ Γ 30ss. οὐ δύναται βροτὸς οὗτος ἐπεσσομένοιο νοῆσαι / οὐρανίην αἰῶνος ἀτέρμονος ἥλικα τιμήν / καὶ γὰρ ὅπερ μερόπων χθονίη διεώσατο γαστήρ, / σαρκὸς ἀπὸ βροτέης μορφούμενον, ἀνδρομένη σὰρξ / τοῦτο πέλει· τὸ δὲ θεῖον, ὅπερ καθαροῖο λοετροῦ / πνεύματος αὐτογόνοιο πέλει καθαροῖο λοετροῦ (defendit Livrea, vd. Livrea¹⁰, pp. 287-288), / πνεῦμα πέλει ζωαρκές,

ἀμαιοῦτω τινὶ θεσμῷ / αὐτόματον βλάστημα παλιγγενέος τοκετοῖο. L'uguaglianza espressiva tra i due passi dimostra come Nonno li abbia giustamente collegati tra di loro. Vd. anche Cutino, pp. 232-233. Si tratta di un tema che sul versante classico non può non richiamare la filosofia platonica e neoplatonica, entrambe tese alla rivalutazione della realtà superiore contro quella materiale.

- **σαρκὸς ἐπιχθονίης**. Molto materiale sull'aggettivo è raccolto da Bintz, pp. 14-15. L'uso omerico dell'aggettivo lo riferisce agli uomini e la poesia epica successiva, fatta eccezione per Hes., *Op.* 120 δαίμονες ἐπ., aderisce a questo impiego: «Nonnus autem ut res terrenas significet ad partes, res, facta, opera humana transfert, ubi nos “irdisch” vertimus» (Bintz, p. 15 e Golega, p. 54). Nella *P.* infatti connota le opere che si compiono sulla terra: Γ 60ss. εἴ τινα μῦθον ἔειπον ἐπιχθονίων χάριν ἔργων, / καὶ τόσον ὑμείων βαρυπειθέες εἰσὶν ἀκουαί, / εἰ στρατιὴν πτερόεσσαν ἢ αἴθερος ἔργα βοήσω, / μᾶλλον ἀπειρήτοισι πόθεν πείθεσθε μενοιναῖς / οὐρανίης αἰόντες ἀθήτου φύσιν ὕλης, la fonte terrena dell'acqua della Samaritana in Δ 44-45 ἐπιχθονίης ἀπὸ πηγῆς... μινυώριον ὕδωρ in opposizione all'αἰώνιον... ζῶν ὕδωρ... σοφὸν ποτόν dei vv. 46-47 (vd. Caprara, pp. 10ss.) e la testimonianza terrena della voce degli uomini in E 131-132 ἐπιχθονίης δ' ἀπὸ φωνῆς / μαρτυρίην μερόπων οὐ δέχυνται (vd. Agosti, pp. 498-499). In tutti questi passi appare evidente come l'epiteto assolve ad una funzione esegetica, volta a contrapporre le due dimensioni, quella terrena e quella celeste, la vera realtà. Nel nostro verso è innegabile anche la presenza nell'aggettivo di una coloritura negativa, che viene accentuata da ἀλλογενῆς δὲ / ... βροτέη φύσις, per ricondurre alla materialità e alla dimensione terrena della natura umana, in netta opposizione con quella spirituale dello πνεῦμα. Del resto, anche la forma semplice χθόνιος è solitamente riferita a realtà che sono circoscritte all'ambito mondano, in contrapposizione a quello divino: cfr. B 5 χθονίω παρὰ παστῷ; Γ 32 χθονίη... γαστήρ; Δ 22 χθονίου διὰ κόλπου; Σ 168 οὐ χθονίη... ἀρχή, senza tralasciare I 27-28 dove il fango, miracoloso misto alla saliva, si contrappone alla terra arida da cui è stato tratto.

195-214. L'unico ms. che reca tutti i versi seguenti (195-214) al loro posto è il Laurenziano. Dopo il verso 194 **N** presenta uno spazio vuoto di tre versi (f. 107^v), a cui fa seguito l'omissione dei vv. da 195 a 214; non sono stati riportati neppure da **V**. Per la lacuna in **P**, cfr. *infra*, v. 198.

195

- **μῦθων δ' ἡμετέρων ῥόος ἔνθεος**. L'immagine dello scorrere delle parole risale già ad Omero: cfr. *Il.* 1.249 ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδὴ dove la dolcezza delle parole serve a sottolineare la venerabilità di Nestore. Ricorre inoltre in Hes., *Th.* 39-40 τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ / ἐκ στομάτων ἠδεῖα, a 83ss. dove il poeta, dopo aver bevuto presso le sorgenti dell'Elicona e del Parnaso ove dimorano le Muse, riversa dolci parole: τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔερσην, / τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλικα e al v. 97 γλυκερὴ οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδὴ; Aesch., *Th.* 73 e 556-557; Theocr., *Id.* 20.26-27 ἐκ στομάτων δὲ / ἔρρεέ μοι φωνὰ γλυκερωτέρα ἢ μέλι κηρῷ. In Nonno spicca il passo di *D.* 28.280-283 ὠκεανὸς δ' ἰάχησεν ἀπειλείων Διονύσω, / ὕδατόεν μύκημα χέων πολυπίδακι λαιμῷ, / καὶ ῥόον ἀενάων στομάτων κρουνηδὸν ἰάλλων / ἠίονας κόσμοιο κατέκλυσε χεύμασι μύθων. Gigli⁶, p. 105 nota come in questo luogo «la metafora del fluire, riferita alle parole dell'Oceano, che sgorgano come fontane, vale anche nel suo senso proprio, in quanto qui si gioca sulla sovrapposizione dell'elemento naturale e della sua personificazione». Nella *P.* l'immagine dello scorrere delle parole ricorre anche più avanti: vv. 216-217 ἀμφιέπεις γὰρ / ζωῆς ἀεναίοιο μελίρρυτα χεύματα μύθων e *ad O* 27-28 εἰ δ' ἐν ἔμοι μίμνητε, καὶ ἡμετέρης ῥόος αὐδῆς / ὑμέας ἀρδεύων ὑποκάρδιος ἔμπεδος εἶη. Nel

nostro canto segue subito dopo la precisazione che questa corrente di parole, oltre ad essere vita, è πνεῦμα... καὶ ἐτήτυμος ὁμφή; si tratta di una corrente profetica, come per il caso della fonte Castalia (cfr. *infra*, v. 196 e v. 218). Sul tema cfr. Gigli⁶, pp. 228ss., mentre su ἡμετέρων equivalente ad ἐμῶν cfr. *Introduzione*, cap. II.

196

- Ζωὴ ὁμοῦ καὶ πνεῦμα πέλει καὶ ἐτήτυμος ὁμφή. Nel ms. P πνεῦμα è scritto in compendio e presenta la parte finale να evanida, così che Sylburg ha riscritto nel mg. sinistro il termine, sempre in compendio, perché si potesse leggere più chiaramente. Rispetto a *Jo.* 6.63 τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν è interessante notare l'inversione dell'*ordo verborum*, in quanto Nonno ha preferito mettere al primo posto ζωὴ e poi πνεῦμα, seguito dall'aggiunta ἐτήτυμος ὁμφή. Sono tutti elementi che procedono dal Padre e legittimano la presenza nel mondo del Figlio. In effetti, che le parole di Gesù siano fonte di vita costituisce un *Leitmotiv* della P.: cfr. Δ 224 ἐὼ ζωαρκέι μύθῳ, 243 ζωαρκέι φωνῆ, 249 ἐὼ ζωαρκέι φωνῆ; in E 29 per il miracolo del paralitico ἐὼ ζωαρκέι φωνῆ; O 32 ζωαρκέι φωνῆ e P 60. Come professerà in seguito Pietro, Egli possiede parole di vita eterna (vv. 216-217).

Le parole di Gesù sono spirito, in quanto quest'ultimo è stato donato per ammaestrare i discepoli e per ricordare che tutto quanto professato dal Maestro è stato fatto con lo scopo di introdurli alla verità e alla vera conoscenza del Figlio: *Jo.* 15.26 ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμπω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ ~ O 105ss. ἐπὶ δ' ἐπιδήμιον ἔλθῃ / πνεῦμα θεοῦ νοεροῖο διορνούμενον γενετήρος, / πνεῦμα τόπερ παρὰ πατρὸς ἐς ὑμέας αὐτὸς ἰάλλω, / πολλά με κηρύξειε παρ' ἀνδράσι. Le parole diventano il mezzo col quale far scaturire una luce intelligibile sulla conoscenza umana, nella misura in cui l'afflato dell'ispirazione celeste vive in esse: solo lo spirito è in grado di offrire la vera testimonianza: cfr. Δ 117 πνεύματι θεσπεσίῳ καὶ ἀληθεί μάρτυρι φωνῆ e 119-120 πνεῦμα θεὸς νημερτές, ὅθεν χρέος ἀνέρας ἔλκει, / ἀτρεκίην; Λ 121 πνεύματι πατρώῳ δεδονημένος ἴαχε φωνῆν; Ν 95 πνεύματος οὐρανόσι δεδονημένος ἔμφρονι παλμῶ; Γ 164 μούνω πνεῦμα δίδωσιν ἀειλιβέος ῥόον ὁμφῆς. Si deve a Nonno l'aggiunta di ἐτήτυμος ὁμφή. Per ὁμφή = *vox Christi* vd. L. MacCoull, *The Panegyric of Justin II by Dioscorus of Aphrodito*, in «Byzantion» 44, 1984, p. 379; Fournet, II, p. 577, nonché cfr. *supra*, v. 58. Nel complesso l'espressione sembra evocare l'attività oracolare, che implica la presenza dello spirito profetico; ὁμφή, infatti, a parte il fatto che è frequente in fine di verso in Omero, qualifica una *vox* divina: cfr. e.g. *Il.* 2.41; 20.129; *Hhom. Mer.* 471, 532 ἐκ Διὸς ὁμφῆς; Doroth., *Vis.* (PBodmer 29) 220 πατέρ' ὁμφῆς e in Colluth. 320 νημερτέες ὁμφαί è detto della voce divina. La voce di Cristo, vero oracolo, si sostituisce a quella dell'oracolo pagano: cfr. Α 194 κοίρανος ὁμφήεντος ἀνήρυγεν ἀνθερεῶνος; Γ 49 Χριστὸς ἀνήρυγε θέσκελον ὁμφῆν; Ε 106-107 καὶ μὴ θάμβος ἔχητε, καὶ εἴ τινα θέσκελον ὁμφῆν / ἔννεπον ἐσσομένην e 141 μείζονα μαρτυρίην μεθέπω καὶ ὑπέρτερον ὁμφῆν; Θ 104 Ἰησοῦς δ' ἀπάμειπτο χέων ἀντίκτυπον ὁμφῆν e 139 ὑμεῖς δ' εἰσαΐειν οὐ σπεύδετε θέσκελον ὁμφῆν; Λ 83 καὶ οἱ Χριστὸς ἔλεξε βιοσσόος ἔνθεον ὁμφῆν; Ν 88 ἐσσομένον θέσπιζεν ἐμὴ πρωτόθροος ὁμφῆ, 94 εἶπεν ἄναξ ἐτάροισι· καὶ ὁμφῆν στόμα λύσας; Ξ 116 ὑμῖν δ' ἔννεπον ἄρτι προώριον ἔνθεον ὁμφῆν. Le doti profetiche delle parole di Cristo, che ne garantiscono la capacità di mediazione fra l'uomo e la divinità, oltre che sancire il carattere divino della sua persona divina, vivono in funzione della rivelazione, in quanto devono far penetrare la verità del Verbo incarnato: *Jo.* 16.13 ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ ~ Π 37ss. παράκλητος δ' ὅταν ἔλθῃ, / πάντα κυβερνήσειεν· ἀληθείη δ' ἐνὶ πάσῃ / ὑμείων ὀχετηγὸς ἐς ἀτραπὸν ἡγεμονεύσει. Cfr. anche commento v. 57.

Nell'età di Nonno la concezione della parola divina come oracolo è frequente e addirittura attorno alla sua veridicità si concentrò un dibattito molto acceso tra pagani e cristiani. La tradizione cristiana comunque non esitò a riutilizzare gli oracoli pagani. Eusebio, Lattanzio, Didimo il Cieco non si astennero dal riprenderli, con lo scopo di dimostrare che avevano già predetto la verità cristiana (sul tema cfr. J.M. Nieto Ibáñez, *Cristianismo y profecías de Apolo: los oráculos paganos en la Patrística griega [siglos II-V]*, Madrid 2010; A. Busine, *Paroles d'Apollon*, Leiden-Boston-Köln 2005, pp. 362-430; Gigli⁶, pp. 211ss.; Gigli¹¹). Agosti¹, pp. 24ss. ricorda che anche gli oracoli contenuti nella *Theos. Tub.* furono ripresi dai cristiani, in particolare un oracolo di Apollo del 511, piegato per esprimere la dottrina calcedoniana. L'imperatrice Eudocia nel San Cipriano pone al posto della fonte Castalia, un diacono che canta i veri oracoli, la Bibbia (I.12-19 Bevegni): ἦς ἀγχοῦ πέδον ἔστι δαφνοστεφὲς ἐσθλὸν ὀρᾶσθαι/ καὶ κυπαρισσήεντα πελώρια δένδρα δονεῖται, / Κασταλῆς δ'ἰερῆς ἔνθ' ἀργύρεαι ῥαθάμιγγες. / Χριστοφόρος τις ἀνήρ Πραῦλιος ἦεν ἐκεῖσε / σεπτὸς ἄγαν πινυτός τε διάκτορος οὐρανίωνος, / ὅστις εὐφροσύνη κεκορυθμένος ἠδὲ τε πίσται / βίβλους θεσπεσίας μετεκίαθεν αἰὲν ἀείδων / πίστιν τ' ἠγαθήν ὁμφὴν δ' ἀγίην ὑποφητῶν. Ὅμφῃ designa in Nonno la parola della Sacra Scrittura: K 127 καὶ γραφικῆς βίβλοιο παλίλλυτος ἔμμεναι ὁμφῇ e O 103 ἀλλὰ νόμου γραφικοῦ τόπερ φάτο θέσκελος ὁμφῇ e la voce dei profeti: E 127 Ἰωάννην θεοδέγμονος ἔγκυον ὁμφῆς e M 152 Ἡσαΐας τόπερ εἶπε χέων πρωτόθροον ὁμφῆν.

197

- **ἄφρονη λύσσα.** Ricorre sempre in clausola, sia nelle *D.* a 5.331; 26.155 (Golega, p. 43); 45.252 (corr. Marcellus: ἔμφρονη *L.*); 47.146; 48.732, sia nella *P.* ad A 30; cfr. inoltre Aesch., *Eum.* 377 ὑπ' ἄφρονη λύμα (λύσσα Portus). La mancanza di ragione che conduce al peccato è messa in luce da Procl., *Hymn.* 7.37-39 εἰ δὲ τις ἀμπλακίη με κακῆ βιότοιο δαμάζει / οἶδα γάρ, ὡς πολλοῖσιν ἐρέχθομαι ἄλλοθεν ἄλλαις / πρήξεσιν οὐχ ὀσίαις, τὰς ἤλιτον ἄφρονη θυμῷ. La λύσσα è costantemente riferita nella *P.* al cosmo degli increduli (A 30-31 del Logos con il commento di De Stefani, p. 129; B 114 con commento di Livrea¹, pp. 305-306; Γ 91; E 173; H 26; Π 9; P 64), ai Giudei (K 109, 117), ai Farisei (Δ 10), a Giuda (N 10 e 124) e come qui agli stessi discepoli incapaci di accogliere il messaggio cristiano. Il mondo incredulo si presenta come λυσσαλέος (Π 69) e λυσσώδης bolla Caifa in Σ 114 (vd. Livrea *ad locum*, p. 166). Nella *P.* la follia viene spesso associata all'incredulità e attribuita a coloro che non vogliono accogliere il messaggio salvifico divino: cfr. Θ 65 ἄφρονη κόσμος; I 176 ἐς ἄφρονα κόσμον ἀλήτην; Λ 188 ἄφρονες ἀρχιερεῖς; Σ 182 e T 17 ἄφρονη λαῶ e sulla stessa linea d'uso si colloca ἀφραδής: cfr. H 168 e K 140; Θ 150; T 2. De Stefani *ad A* 30, p. 129 ricorda che la λύσσα è una costante in Gregorio di Nazianzo, dove connota il diavolo in *Carm.* 1.1.9.9 (PG 37, 457); 2.1.1.52 (974.2), così come ad esempio nella *P.* a N 124 Giuda, di cui si è impossessato Satana, è detto μεθύων... φιλοκερδέι λύσσει; la brama di potere in 2.1.11.1556 (1137.8); la gola a 2.1.34.163 (1319.1). Nelle *D.* viene attribuita agli Indiani che si oppongono all'azione civilizzatrice di Dioniso (Fauth, pp. 112-131), elemento su cui forse agisce anche l'influsso di Dion. Bass., *fr.* 19 v. 43 Livrea, dove gli Indiani sono λύσσα ὑπ' ὀξειν βεβλημένοι. Lo stretto legame tra incredulità e follia è un tema ricorrente nella tradizione cristiana: la λύσσα connota i pagani e gli eretici (cfr. Lampe, *s.v.*). Per il collegamento tra pazzia e peccato cfr. Or., *Princ.* 3.2.2; *Hom. in Num.* 8.1; *Hom. in Jer.* 21.8, dove il peccato è paragonato a uno stato di ebbrietà. In questa connessione si può ravvisare l'influsso della dottrina stoica che considerava gli *insipientes* alla stessa stregua dei pazzi: SVF III, 164ss. (cfr. Origene, *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Torino 2002, p. 412, nt. 20).

198-214. A differenza di quanto accade in **N** e **V** (cf. *supra*, v. 195), i vv. 195-197 si trovano al loro posto (ossia disposti normalmente su due colonne al f. 152^r) in **P**, che sembra aver omesso soltanto quelli da 198 a 214, riscritti a margine in un secondo momento. In realtà, è possibile che la lacuna comprendesse anche i vv. 195-197, quindi la stessa omissione dei versi di **N** e **V**. Se così fosse, i vv. 195-214 mancavano nel ramo β , ma **P**¹ o **P**³ ha avuto modo di copiarli da un ms. della famiglia di **L**. Su tutto questo problema vd. *Introduzione*, cap. III.

198

- **νόον εἶχον ἀλήτην.** Per lo stesso nesso in clausola cfr. A 32 (su cui vd. De Stefani, pp. 131-132). Il modello formale deve essere rinvenuto in Greg. Naz., *Carm.* 2.1.85.7 (PG 37, 1432.1) μηκέτι πλάζω, θυμέ, νόου στροφάλιγξιν ἀλήτου. Mentre i veri discepoli sono caratterizzati dal sintagma ἤθεσιν ἀτρέπτοισιν (cfr. O 34), coloro che non prestano fede alla rivelazione di Cristo hanno un animo incostante. Si evoca il concetto di κόσμος ἀλήτης, ossia del mondo peccatore. L'idea dell'errare dei pianeti, in opposizione alla stabilità delle stelle, viene trasferita alla vita umana la quale, allorché devia dalla retta strada, erra, diventa soggetta al peccato e priva della stabilità della fede. Lo slittamento di significato del vb. ἀλάομαι si basa su una paraetimologia, dove entra in gioco la radice del vb. ἀλιταίνω. La pronuncia bizantina contribuisce a creare una sovrapposizione tra ἀλίτης e ἀλήτης. Per i due termini cfr. Doroth., *Vis.* (PBodmer 29) 1 ἡ μάλα μοι τῷ ἀλιτρῷ ἀπ'οὐρανόθεν θεῶς ἀγνός (cfr. [Apolin.], *Met. Pss.* 1.1) e 166 καί με γ' ἀλητεύοντα παρέστησαν ἄγχι θύρῃσι; *J.* (PBodmer 31) 6 ἤλιτε[ν ἀφρα]δίτη εἰς θεὸν ἀόρατον, 17 λυγρὸν ἀλήτην, mentre in Eud., *Cypr.* 1.92 e 2.217 ἀλίτης, coniato su ἀλιτρός, è colui che fa peccare. Cfr. Livrea, *Esichio* e la *Visione di Dorotheos*, in *Κρέσσονα βασκανίης. Quindici studi di poesia ellenistica*, Messina-Firenze 1993, p. 162 e Ludwig⁴ ad Eud., *Cypr.* 1.92. In età imperiale si svilupperà ampiamente il passaggio di termini quali πλάνη, πλανᾶσθαι dal senso di «vagare» a quello di «sbagliare». Nei *Carmina* di Gregorio di Nazianzo diviene comune l'uso metaforico del *vagare* nel senso di *peccare* (PG 37, 1304.5). La coincidenza tra l'*errare* e il *peccare* compare varie volte nella poesia bizantina: cfr. Geo. Pis., *Pers.* 1.25, 158, 161; 2.240; 3.12 (ed. Pertusi); *Van.* 157 (PG 92, 1593); *Sev.* 64 (PG 92, 1625); Sophr., *An.* 3.47-50. Per un'ampia rassegna cfr. De Stefani, pp. 131-132, nonché Agosti, pp. 482-484. Se nella *P.* Nonno utilizza ἀλήτης per il non credente, nelle *D.* ἀλάομαι connota il cosmo alla deriva, senza la presenza di Eros (1.399; 32.354); vd. Gigli¹, p. 169 e 209. Anche Giovanni di Gaza insiste su quest'ultimo aspetto, con termini connessi alla sfera del legare, del tenere unito, in opposizione all'errare del cosmo: πλαζομένην ἔστησεν ὅλην φύσιν ἄρπαγι ῥυθμῷ / ἐν ξυνοχῆ σοφίης ἐσπαρμένα πάντα φυλάσσω (Ekphr. 1.170ss.) e per evitarlo è indispensabile che la parte maschile sia unita a quella femminile: αὐτὰρ ὁ πουλυφανῆς τετελεσμένος ἔπλετο Κόσμος / φαιδρὸς ἀμετρήτων μελέων ὕψωμα κομίζων, / συνδήσας περίφοιτον ἀλωομένην ἀπὸ κόσμου / ἄρσενι θηλυτέρην γόνιμον φύσιν (Ekphr. 2.322-325). L'idea che il cosmo, se non governato, tende ad andare alla deriva è già in Platone (*Plt.* 270A).

199

πίστιν ἀλιπλανέεσσι ἐπιτρέψαντες ἀέλλαις. Cfr. *D.* 6.273 ἐ. ἀήταις; Pampr., *fr.* 3.192 Livrea, mentre sull'abbandono della πίστις o dell'ἀπιστία alle entità aeree che corrispondono ai demoni vd. commento v. 114 e v. 78. Coloro che non credono gettano al vento la fede, mentre chi crede abbandona la λύσσα alle entità aeree: cfr. Γ 90-99 dove l'uomo, se ha accolto la fede senza aver un animo errante, abbandona l'ἀπιστία e non viene giudicato, se invece non accetta la fede e muta la sua mente, viene giudicato: ὃς δέ μιν ἀπλανέος κραδίας μειλίξατο θεσμῷ / ῥίψας ἠερίοισιν ἀπειθέα λύσσαν ἀήταις, / ὀρθὴν πίστιν ἔχων οὐ κρίνεται· εἰ δέ τις ἀνήρ / ἀνδρομένη ἐπὶ σάρκα νοοσφαλὲς ὄμμα

τιταίνων / τολμήεις ἐπέτασσε θεημάχον ἀνθρεῶνα, / ἀνήρ κέκριται οὔτος, ὅτι βραδυπειθεὶ θυμῷ / οὔπω πίστιν ἔδεκτο καὶ οὐ μετέθηκε μενοινήν / υἱέος ὑψίστοιο θεοῦ γενέταο πιθήσας / τηλυγέτου βασιλῆος ἐς οὔνομα· δυσσεβέος δὲ / κόσμου σύγγονος ἦδε πέλει κρίσις. Su di essi vd. anche Cutino, pp. 239-240.

- **ἀλιπλανέεσσι**. Per ἀλιπλανῆς cfr. (Ioh. Barb.) *A.P.* 9.427.6 χαίρεθ' ἀλιπλανέες, χαίρεθ' ὄδοιπλανέες; (Lucil.) *A.P.* 11.390.5-6 φασὶ δὲ καὶ νήεσσι ἀλιπλανέεσσι χερείους / τὰς ὑφάλους πέτρας τῶν φανερῶν σπιλάδων e ἀλίπλανος in [Opp.], *Cyn.* 4.257-258 Εὐρίπου δ' ἴκανον ἐπ' ἥονας, ἔνθα κίχανον / πρέσβυν ὁμοῦ τεκέεσσι ἀλίπλανον e ἀλιπλανῆς in (Philip.) *A.P.* 6.38.7-8 ἀρχιθάλασσε Πόσειδον, Ἀμόντιχος ὕστατα δῶρα / θήκατ', ἐπεὶ μογερῆς παύσαθ' ἀλιπλανῆς; (Antip.) *A.P.* 6.223.1 λείψανον ἀμφίκλαστον ἀλιπλανέος σκολοπένδρης. Si tratta di un *hapax* nella *P.* mentre nelle *D.* è esperito 4 volte: 4.287 per i compagni di viaggio di Cadmo ora naviganti ora viandanti, ἐσμὸν ἀλιπλανέων ἐτάρων χερσαίων ὀδίτην; 14.41 per i Telchini demoni acquatici, Τληπολέμου μετὰ γαίαν ἀλιπλανέες μετανάσται; 36.420 ἦχι σοφοὶ Ῥαδαμῶνες, ἀλιπλανέες μετανάσται; 40.495 λύθρον ἐπισπένδοντες ἀλιπλανέεσσι κολώναις, detto nel contesto in cui l'oracolo chiede di sacrificare l'aquila a Poseidone e di versare il sangue in onore di Zeus.

200

- **καὶ τίς ἀνήρ μιν ἔμελλεν Ἰουδαίοις παραδώσειν**. In ἀνήρ **P** è stato riscritto nel mg. destro da Sylburg perché si potesse leggere senza difficoltà. Nel vangelo παραδίδομι è il vb. tecnico per designare la consegna di Cristo da parte di Giuda (*Mt.* 26.21; *Mc.* 14.18; *Lc.* 22.21); esso viene adottato da Nonno quando si parla della consegna: cfr. N 50 e Φ 125 Ἰουδαίοις παραδώσειν e in N 98 sempre in clausola εἰς βροτὸς ὑμείων με φίλων ἐτάρων παραδώσει. Dopo il tradimento in Σ 33 e 34; T 52 viene esperito παρέδωκεν che rende il giovanneo προδίδομι. Tuttavia Greco *ad* N 111 nega che Nonno attui consapevolmente una differenza semantica per rimarcare le fasi dell'evoluzione diabolica di Giuda. Per tale problema e sull'uso di παραδίδομι cfr. l'ampio commento di Greco, pp. 144-145.

201

- **ἀργυρῆς νόσοιο νόον δεδονημένος οἴστρω**. Cfr. Tiedke¹, p. 50, nt. 22: «divitiarum avidum ardentemque avaritia Nonnus numquam fere Christi proditorem describere neglexit ipso plerumque tacente evangelista»: cfr. M 24 κλέπτῃς ἦν κτεάνων νικώμενος; N 9ss. δαίμονος ἀντιπάλαιο φιλοκτεάνω τινὶ κέντρα/ ἀνδρομένη ἐπὶ λύσσαν ἀνοιστρήσαντος Ἰούδαν / τολμήεις ἵνα κεῖνος Ἰουδαίοισι παραδοίη / Χριστὸν ἐὸν θρεπτῆρα δεδωμένος ὦνον ὀλέθρου e 112-115 ἀναιδέι δῶκεν Ἰούδα / ἄρτον ἐοῦ κήρυκα φιλοκτεάνοιο φονῆος. / καὶ μετὰ θέσκελον ἄρτον ὑποσπείρων πόθον ὄλβου / πομπὸς ἀλιτροσύνης ὄλον ἀνέρα δύσατο δαίμων e 124 καὶ μεθύων... φιλοκερδέι λύσση (su tutti questi passi vd. Greco, pp. 76-77; 146-148; 154). L'avidità di Giuda per le ricchezze è puntualizzata anche nei *Centoni omerici*: *I HC* 1342 ὃς χρυσὸν φίλον ἀνδρὸς ἐδέξατο τιμήντος e *II HC* 1344 καὶ χρυσὸν φίλου ἀνδρὸς ἐδέξατο τιμήντα. Livrea¹ *ad* B 86, pp. 269-270 ricorda come l'avarizia fosse un vizio tipico fra i Giudei e cita Cyr., *In Jo.* PG 73, 229C: ἐξελέγχονται πάλιν καὶ διὰ τούτων Ἰουδαῖοι τῶν δοθέντων αὐτοῖς ὑπερφρονούντες νόμων, καὶ γραμμάτων μὲν Μωσαϊκῶν οὐδένα ποιοῦσι λόγον, εἰς μόνην δὲ βλέποντες τὴν φιλοκερδίαν... οἷς πλεονεξία τὸ ἐπιτήδευμα, καὶ τόκος, καὶ πλεονασμὸς ἐν ἐπιθυμίαις· ὄλος γὰρ ἐν τούτοις ὁ τῶν ἐμπορίων σκοπὸς συντείνεται. Lo studioso menziona anche la discussione viva all'epoca di Nonno, che emerge da Evagr. Pont., *Gnost.* 430 (SC 356, p. 142) sul problema della ricchezza: φιλάργυρός ἐστιν οὐχ ὁ ἔχων χρήματα, ἀλλ' ὁ ἐφιέμενος

τούτων τὸν γὰρ οἰκονόμον εἶναί φασιν βαλάντιον λογικόν. Giustamente Greco *ad N* 9, p. 77 nota l'accostamento che si crea tra la figura di Giuda e quella dell'indiano Melaneo. Egli viene convinto durante la battaglia a scagliare una freccia contro Dioniso, adducendo i seguenti motivi: Dioniso mente quando afferma di essere il figlio di Zeus; se lo ucciderà riceverà una lauta ricompensa e doni da parte di Deriade: cfr. 29.68-69 ὡς εἰπὼν παρέπεισεν οἰστοβόλον Μελανῆα, / ἄνδρα νοοπλανέων κτεάνων δεδονημένον οἴστρω. Perciò è detto φονεύς (v. 133), così come Giuda di Cristo (N 26).

Οἴστρος, per indicare la passione, un forte desiderio, è molto diffuso in poesia e in prosa: Hdt. 2.93; Plat., *Resp.* 577, *Phdr.* 240D; Lycophr. 405; (Maced.) A.P. 5.235.3; Opp., *Hal.* 1.473 e per altri paralleli cfr. la nota di Kost a Musae. 134, p. 325 e Plot., *Enn.* 3.5.7.19 e 6.7.22.9. Accanto a questo uso più classico, Nonno lo adotta in senso metaforico, soprattutto in contesti erotici. L'amore di Dioniso per Beroe è paragonato al tormento di un tafano, del quale il dio cerca di liberarsi senza successo: cfr. *D.* 42.182-195. Su questo passo e altri simili si rinvia a Gigli⁶, pp. 53ss. La clausola δεδονημέν- οἴστρω è assai frequente nelle *D.*: cfr. 7.256; 10.321; 12.119, 367, 386; 15.26; 18.109; 22.207; 28.305; 29.69; 32.53; 42.98; 47.116, mentre nella *P.* ricorre allorché Cristo afferma di non aver perduto nessuno di coloro che gli sono stati affidati, tranne il figlio della perdizione, Giuda: *P* 39ss. οὐδέ τις αὐτῶν / ὄλετο δυσσεβίης σφαλερῶ δεδονημένος οἴστρω./ εἰ μὴ δαιμονίου φθισήνορος υἱὸς ὀλέθρου, / ὄφρα νόμου γραφικοῦ λόγος τετελεσμένος εἴη.

203

- οὐ δύναται μερόπων τις ἐκούσιος εἰς ἐμὲ βαίνειν. Cristo precisa che questo concetto è stato da lui già discusso in precedenza (v. 202 ὅθεν πάρος ἔννεπον ὑμῖν); si tratta di *Jo.* 6.37. Il parallelismo instaurato dal poeta tra questo verso e i vv. 150-151 (πᾶς βροτός, ὄν μοι ὄπασσε πατὴρ ἐμός, εἰς ἐμὲ κάμψει / ἵχνος ἐὸν θεόθεν πεφορημένος), che appunto parafrasano 6.37, dimostra come il collegamento tra i due passi sia stato recepito. In entrambi i contesti è stato restituito il dinamismo, su cui vd. *Introduzione*, cap. I.6.

- μερόπων τις. Cfr. *D.* 8.89; 20.317; 48.27 e Q.S. 1.478.

- ἐκούσιος. Cfr. Cyr. Al. 632A προαιρετικὸν γὰρ ἐν ἀνθρώποις καὶ ἀυθαίρετον τὸ ἐπ' ἄμφω βαδίζειν. Molto importante dal punto di vista esegetico è questa aggiunta nonniana, che spiega il rapporto tra l'uomo e il Padre; in una prospettiva di sottomissione perfettamente libera e assoluta viene inquadrato l'agire umano. Cfr. *Introduzione*, cap. I.3.3.

204

- θεῷ πεφιλημένος ἀνὴρ. Cfr. N 107 dove figura ugualmente in clausola, πεφιλημένος ἀνὴρ. Greco *ad locum*, p. 142, nota che proprio con questo verbo «Nonno è solito indicare colui che ha un rapporto privilegiato con la divinità: in I 56 si tratta del cieco guarito, in E 81 colui che ama Cristo è amato dal Padre». Per l'amore di Dio verso l'uomo: cfr. Clem. Al., *Prot.* 10.94.1 οὐ παύεται ... φιλῶν e *Paed.* 1.3.8.1-2 φιλεῖται ἄρα πρὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος. Πῶς γὰρ οὐ φιλεῖται δι' ὄν ὁ μονογενῆς ἐκ κόλπων πατρὸς καταπέμπεται λόγος τῆς πίστεως. Indica un rapporto di amore anche nelle *D.*, dove si può citare per esempio il caso di Ampelo e Dioniso: 11.129 πεφιλημένε Βάκχω (Ampelo). Koechly evidenziava con un cerchio nero a lapis le due chiuse θεῷ -ἀνὴρ e χαριζόμενοι τοκῆς con un segno che sembrerebbe suggerire un'inversione: εἰ μὴ ἄφ' ἡμετέροιο χαριζόμενοι τοκῆς / τοῦτο γέρας δέξοιτο θεῷ πεφιλημένος ἀνὴρ (presso De Stefani¹, p. 297); in realtà l'*ordo* chiastico della tradizione è *difficilior* ed *elegantior*, dunque non ammissibile

205

- **τοῦτο γέρας**. Si tratta del dono della fede elargito da Dio agli uomini. Che l'uomo non possa usufruire delle realtà celesti senza l'intervento di Dio, è evidenziato a Γ 138-139 οὐδὲν ἐλεῖν δύναται τις ἐπουρανίων ἀπὸ κόλπων, / εἰ μὴ τοῦτο γέρας θεόθεν κεχαρισμένον εἶη.

- **χαριζόμενοι τοκῆος**. Cfr. Π 83-86 καὶ ὡς πάρος ἡματι κείνῳ / οὐδὲν ἔτι προτέρων με σοφῶ προσπύσσετε μύθῳ / ὅσσα γὰρ αἰτίζητε θεοκλήτῳ τινὶ φωνῇ, / ἔσεται ἔμπεδα ταῦτα χαριζόμενοι τοκῆος; Λ 36-37 ὅς δὲ διαστεῖχει λιποφεγγεῖ σύνδρομος ὄρφνη / ποσὶ χαριζόμενοις, σφαλερὴν ὁδὸν οὖτος ὁδεύει. Π vb. χαρίζω connota in ambito cristiano il dono offerto da Dio, la salvezza in Clem. Al., *Paed.* 1.11.96.2 τὴν σωτηρίαν ἀπάση χαρίζεται τὴν ἀνθρωπότητα; cfr. inoltre Athan., *Ar.* 3.13 (PG 26, 349B) κὰν ὁ υἱὸς λέγεται χαρίζεσθαι, ὁ πατήρ ἐστιν ὁ διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐν τῷ υἱῷ παρέχων. Del resto, Dio è fonte di grazia: *I Clem.* 23.1 (scil. πατήρ) τὰς χάριτας αὐτοῦ ἀποδίδοι τοῖς προσερχομένοις αὐτῷ ἀπλῆ διανοία; Serap., *Euch.* 13.5 πάτερ... ἡ πηγὴ πάσης χάριτος.

206

- **ἀστήρικτος**. Cfr. *D.* 2.225-226 Ἥφαιστος, ἀπειθέα γούνατα σύρων / ὁ βραδὺς ἀστήρικτον ἔχει δρόμον (Tiedke⁵, p. 10) e *P.* E 25 (paralitico) ὄφρα μὲν ἀστήρικτον ἐμὸν πόδα νωθρὸν ἐρέσσω (su cui vd. commento di Agosti, pp. 349-350). In Nonno l'aggettivo significa «senza appoggio, debole» (Hesych., α 7858 Latte: ἀστηρίκτους· ἀσθενεῖς; cfr. inoltre Kost, p. 503). Qui si tratta di quella stessa instabilità che avvolge il peccatore in *Doroth., Vis.* (PBodmer 29) 153 οὐδ' ἐστάμεν ὀρθὸς ἀνέτλην; i discepoli non trovano un valido appoggio nell'insegnamento di Cristo.

- **ὀπισθοπόρῳ ποδὶ βαίνων**. Cfr. *Cyr.* Al. 609A-B ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, καθάπερ φησὶν ὁ εὐαγγελιστής, καὶ τὸ περιπατεῖν ἔτι σὺν αὐτῷ παραιτούμενοι τοῦτο γὰρ ὄντως ἐστὶ τό, ὀπίσω πεσεῖν. Probabilmente è formato su ὀπισθόπους, presente in *Aesch., Ch.* 713; *Eur. Hipp.* 54 e ὀπισθοβάμων in *A.P.* 6.196.2 (Stat. Flacc.). Per la resa dell'evangelico ἀκολουθέω con ὀπίστερος in A 136 e Φ 121 cfr. *Accorinti ad Y* 26, pp. 141-142. Ricorre nella stessa clausola a N 153 (su cui vd. Greco, pp. 172-173) e a K 15 (βαίνει), mentre in Λ 102 compare ὀπισθοπόροισι πεδίλοις. Nelle *D.* viene impiegato 9 volte, tra le quali si possono menzionare: 5.264-267 πλαζομένων δ' ἀκίχητον ἀπειθέα φοιτάδι χηλῇ / ἐσπομένων βραδὺν οἶμον ὀπισθοπόρων στίχα μῆλων / εἰς νομὸν ἀνθεμόεντα μιῇ ξύνωσε κελεύθῳ / αἶγα λαβὼν προκέλευθον ὁμοζήλοιο πορείης e 10.407-408 Ληνεὺς ἠερίησιν ἐπέτρεχε σύνδρομος αὔραις / ἀγχιφανῆς προθέοντος, ὀπισθοπόροιο δὲ θαρσοῦ.

207

- **τηλεπόρων μετανάστιος ἐσμὸς ἑταίρων**. Cfr. *Cyr.* Al. 609B οὐκοῦν ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, καὶ πεπτώκασιν ἀνόπιν οἱ δειλαιοί, τῷ Σωτῆρι μὴ συμβαδίζοντες ἔτι, πρὸς ἑτέρας δὲ ὥσπερ τραπόμενοι τρίβους, καὶ εἰς τὰ συνήθη κατασυρόμενοι πάθη. Su τηλεπόρος vd. v. 83, mentre su μετανάστιος v. 176.

- **μετανάστιος**. Potrebbe essere una creazione nonniana (sebbene Filone usi già μετανάστις, *Cher.* 103), designante il Battista *ad A* 63; ὕδωρ a B 47 e Δ 52.

208

- **ὡς τὸ πάροιθε**. Per τὸ πάροιθε(v) cfr. *D.* 20.399; Z 174 e Δ 236 (cfr. Tiedke¹, p. 14).

- **μετάτροπον ἦθος ἀμείψας**. Modificazione del pensiero, cambiamento della disposizione dello spirito, la μετάνοια occupa un posto importante nella predicazione cristiana: cfr. il discorso di Paolo sull'Areopago, *Act.* 17.30. Giovanni Battista aveva detto: μετανοεῖτε ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (*Mt.* 3.2). Questo cambiamento, che deve avere delle conseguenze e si deve manifestare nel comportamento (*Mt.* 3.8; *Lc.* 3.8), accompagna il battesimo (*Act.* 2.38). Così è possibile la remissione dei peccati: βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (*Mc.* 1.4; *Lc.* 3.3). La μετάνοια è voluta da Dio (*Act.* 17.30), è un effetto della sua bontà (*Iust., Dial.* 47.5) e viene concessa mediante Gesù (*Iust., Dial.* 83.4); risulta necessaria per accogliere il messaggio salvifico. Un ruolo rilevante esercita anche nel poemetto delle *Visioni, A coloro che soffrono* (PBodmer 34) 10: φορέων μετάνοιαν ἄλιτροῖς (su cui vd. Hurst-Rudhardt, pp. 136-137). Sul tema della conversione cfr. A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, trad. it., Roma-Bari 1985. L'importanza del cambiamento è stata senza dubbio recepita da Nonno come dimostra la sua precisazione a questo punto della narrazione e la sua precedente comparsa in Γ 83 μετάτροπον ἦθος ἀμείψας. È significativo che in *D.* 4.280; 26.4; 31.132; 36.214; 42.124 (cfr. 47.131) ricorra μετάτροπον εἶδος ἀμείψας per la metamorfosi. Derivato dall'omerico μετατροπαλίζομαι di *Il.* 20.190, μετάτροπος compare con Hes., *Th.* 89 μετάτροπα ἔργα, poi in Aesch., *Pers.* 943; Aristoph., *Pax* 944; Eur., *El.* 1147. Nonno, che probabilmente lo mutuò da Callim., *Hymn. Del.* 99 Λητὼ δὲ μετάτροπος ἀδτις ἐχώρει, fuso con *Il.* 6.367, lo utilizza nella *P.*, oltre che per la μετάνοια, per il rovesciamento delle sedi dei mercanti (B 81), per il passaggio dalla terra al cielo dei discepoli (P 52), del credente (E 94), di Cristo (N 3 con commento di Greco, pp. 70-71). Per altre informazioni cfr. Livrea¹ *ad B* 81, pp. 264-265 ed Agosti *ad E* 94, pp. 458-459.

209

- **Χριστῷ ἐφωμάρτησε**. Cfr. A 154 Χριστῷ ἐφωμάρτησαν (vd. commento di De Stefani, p. 205), Λ 102 πάντες ἐφωμάρτησαν. Si tratta di un vb. omerico: cfr. *Il.* 8.191= 23.414; 12.412 e utilizzato in seguito da Ap. Rh. 1.201; Nic., *Al.* 479; Greg. Naz., *Carm.* 1.2.1.497 (PG. 37, 559.13; vd. commento di Sundermann *ad locum*, p. 152); (Eratosth.) *A.P.* 5.242.2; Paul. Sil., *Soph.* 706 οὐρανόυ βασιλῆος ἐφωμάρτησαν ἐφετμηῆ.
- **εἰσορόων δὲ**. Cfr. *D.* 10.413.

210

- **κοίρανος**. A dispetto di quanto suggerito da Janssen, p. 10, è impossibile rintracciare nella *P.* una corrispondenza regolare tra l'uso nonniano di κοίρανος e il giovanneo κύριος. Ciò si riscontra soltanto in Δ 71 e 88; O 55; Y 131; Φ 72. La scelta di κοίρανος dipende forse, qui come in altri 40 casi della *P.* (vd. Preller, p. 142), dal ruolo dominante che assume nel poema il concetto della regalità di Cristo (Livrea *ad Σ*, p. 195), concetto che va ricondotto da un lato all'influenza esercitata sul parafraste dalla cristologia monofisita di Cirillo di Alessandria, dall'altro «alla profonda ammirazione etica e all'entusiasmo estetico suscitati in Nonno dalla figura del Cristo» (Livrea *ad Σ* 25, p. 122; De Stefani, pp. 24ss; Caprara, p. 141). L'uso tanto frequente di questo appellativo nella *P.* (cfr. κοιρανίη in Σ 170 e T 11) costituisce una peculiarità in Nonno rispetto alla tradizione poetica cristiana: cinque ricorrenze in Sinesio (*Syn., Hymn.* 1.429= 481 =2.27 κοίρανε κόσμου, su cui vd. Smolak¹, pp. 9-10 e da cfr. con *A.P.* 1.22.1 e 1.23.1 κοίρανε πάντων; *Hymn.* 7.7; 8.31), due impieghi in [Apolin.], *Met. Pss.* 79.8 e 93.3; vd. inoltre Greg. Naz., *Carm.* 2.1.39.59 (PG 37, 1311.11); 2.165.7 (1407.7); *Chr. Pat.* 634 e Eud., *Cypr.* 1.281. Per ulteriori approfondimenti sul termine si rinvia ad Accorinti *ad Y* 105, p. 210 e a Caprara *ad Δ* 1, p. 141.

- **ἀσταθέων ἑτερόφρονα λαὸν ἑταίρων.** Marcellus, p. 95, corresse λαὸν in χῶρον e così giustificava l'intervento: «λαὸν, qu' on va voir au vers suivant et à la même place dans l'hexamètre, jetterait ici une inélégante confusion. C'est χῶρον qu'il faut lire» (p. 323). In realtà, bisogna conservare la παράδοσις perché la ripetizione di λαὸν qui e al verso seguente, espediente caro a Nonno, vuole puntare l'indice contro questa parte di discepoli instabili. Tutta l'espressione è un'aggiunta autonoma del parafraste, tesa a mettere in luce l'instabilità della fede di questi discepoli e la loro defezione, originatesi da un modo di pensare e concepire l'insegnamento divino in netto contrasto con quello di Cristo. In quest'ultima sezione del canto l'errare e il vagare sono prerogative della cerchia più ampia dei discepoli, così che il poeta riesce a focalizzare meglio i diversi atteggiamenti che la animano rispetto ai Dodici. Un'identica contrapposizione tra presenti e discepoli è ricreata in B 59-60 dopo l'avvenuto miracolo delle nozze di Cana: διχοστασίη δὲ μενοινῆς / ἦθεσιν ἀκλινέεσσιν ἐπιστώσαντο μαθηταί. Livrea¹ *ad locum*, p. 237, osserva che la nozione dell'instabilità e della debolezza dello spirito umano potrebbe giungere a Nonno da Jo. Chrys. 156 εἰσὶ γάρ, εἰσὶν ἄνθρωποι οὐδὲν ὕδατος διαφέροντες, οὕτω ψυχροὶ καὶ χαῖνοι καὶ οὐδέποτε ἐστηκότες. τοὺς δὲ οὕτω διακειμένους προσάγωμεν τῷ Κυρίῳ, ὥστε αὐτῶν τὴν προαίρεσιν εἰς τὴν τοῦ οἴνου μεταθεῖναι ἕξιν, ὥστε μηκέτι διαρρεῖν, ἀλλ' ἔχειν τὸ ἐπεστυμμένον, καὶ εὐφροσύνης καὶ ἐαυτοῖς καὶ ἑτέροις γίνεσθαι αἰτίους.

- **ἀσταθέων.** Per l'epiteto ἀσταθής nelle *D.* cfr. la descrizione della vita errante di Agenore in 3.297ss. ἀστὸς ἀμοιβαίων πολίων περίφοιτος Ἀγήνωρ / ἀσταθέος βιότιο, πατὴρ ἐμός, εἶχε πορείην / ἐς Θήβην μετὰ Μέμφιν, ἐς Ἀσσυρίην μετὰ Θήβην e le danze frenetiche delle baccanti in 9.44ss. πάντη δ' ἔνθα καὶ ἔνθα νοοπλανέεσσι μενοιναῖς / ἔτρεχον ἀσταθέων τροχαλῶ σκιρτήματι ταρσῶν, mentre nella *P.* cfr. Γ 100 ἀσταθέων γένος ἀνδρῶν e Υ 46 detto dei discepoli ἀσταθέες, sul cui valore di erranti o scossi vd. Accorinti, pp. 165-166. Lo studioso nota come l'aggettivo, da accostare ad ἄστατος (Ξ 1, 117) e presente molte volte in *D.* (28x, vd. Peek, s.v. e Fajen, I, p. 292), è attestato in LXX 3 *Mac.* 5.39; (Iul. Aeg.) *A.P.* 6.28.6; [Apolin.], *Met. Pss.* 20.23, 90.6, 123.8, 143.11; (Paul. Sil.) *A.P.* 10.74.3 = 36 Viansino; (Agath.) *A.P.* 4.4.79 = 2 Viansino.

- **ἑτερόφρονα.** Diversamente da quanto vorrebbe Peek, s.v., ἑτερόφρων non è un conio nonniano, perché figura in Greg. Naz., *Carm.* 1.2.14.130-132 (PG 37, 765.12-15) ὁψὲ δ' ἀπὸ σκιεροῦ ἄλσεος οἴκαδ' ἔβην / ἄλλοτε μὲν γελῶν ἑτερόφρονα, ἄλλοτε δ' αὐτὲ / κῆρ ἄχεϊ σμύχων, μαρναμένοιο νόου; sul versante classico vd. Triph. 439 ἑτερόφρονα κούρην detto di Cassandra (cfr. inoltre la pazzia delle figlie di Lamo in *D.* 9.49 e 10.36 οἰστρομανῆς Ἀθάμας ἑτερόφρονοι σείετο παλμῶ). In (Claud.) *A.P.* 1.19.7 ἑτερόφρονα λύσσαν indica l'incredulità dei Giudei. Se nelle *D.* assume il significato «che distoglie la mente» (sul significato dell'aggettivo vd. anche Vian *ad D.* 12.376, p. 209), nella *P.* acquista varie sfumature, in quanto in E 115 si riferisce alla λύσσα che investe i peccatori, ἔργα πολυπλανέος βιοτῆς ἑτερόφρονοι λύσσει (vd. Agosti, pp. 485-486), in Δ 155 indica le parole di Cristo che distolgono dall'errore, indirizzando verso la corretta via, φιλοπάτωρ δ' ἀγόρευεν ἄναξ ἑτερόφρονοι μύθῳ (vd. Caprara, p. 255).

211.

- **ἄψ ἀνασειράζοντα.** Il modello letterario di questo nesso, che Nonno nella *P.* utilizza soltanto qui mentre lo impiega varie volte nelle *D.* sempre in *incipit* (2.659; 5.241; 10.423; 21.47; 25.405; 38.242 e 317; 40.148 e 526; 42.191), deve essere rintracciato in Ap. Rh. 1.391 ἄψ ἀνασειράζοντες ἔχον προτέρωσε κιοῦσαν. Viene ripreso da Paul. Sil., *A.P.* 5.241.2 ἄψ ἀνασειράζω καὶ πάλιν ἄγχι μένω e la Suda è memore di questo passo, ma non conosce il verso nonniano: A 2063 (ed. Adler, I, p. 186) ἀνασειράζει· ἀνθέλκει, ἀνατρέπει. ἐν Ἐπιγράμμασι· ἄψ ἀνασειράζω καὶ πάλιν ἄγχι μένω. Ἀνασειράζω· οὖν τὸ ἀναχαλινῶ e inoltre A 4722 (ed. Adler, I, p. 442) ἄψ· πάλιν. ἄψ ἀνασειράζω, καὶ

πάλιν ἄγχι μένω. ἐν Ἐπιγράμμασι. ἀντὶ τοῦ ἀνθέλω, ἀνατρέπω. L'avverbio ἄψ accentua il concetto del ritrarsi dalla retta strada, puntualizzato dal vb. ἀνασειράζειν (cfr. Eur., *Hipp.* 237). Se in precedenza la sapienza e il carisma divino di Cristo avevano attratto i discepoli (cfr. commento v. 8), dopo che hanno ascoltato il discorso pronunciato a Cafarnao, molti di loro preferiscono non seguirlo, così che ad eccezione dei Dodici si allontanano da lui. Poiché la separazione è un allontanamento da Dio, dove il centro è Dio mentre i punti circostanti sono i santi, i quali, quando si avvicinano al centro sono uniti tra loro e con Dio, mentre quando si allontanano, si separano da Dio e tra di loro (cfr. Doroteo di Gaza, *Inst.* 6.78, SC 92, pp. 286 Ἐφ' ὅσον οὖν εἰσέρχονται οἱ ἅγιοι ἐπὶ τὰ ἔσω ἐπιποθοῦντες ἐγγίσει τῷ Θεῷ κατὰ ἀναλογίαν τῆς εἰσόδου, πλησίον γίνονται τοῦ Θεοῦ καὶ ἀλλήλων καὶ ὅσον πλησιάζουσι τῷ Θεῷ, πλησιάζουσιν ἀλλήλοις, καὶ ὅσον πλησιάζουσιν ἀλλήλοις, πλησιάζουσιν τῷ Θεῷ. Ὅμοίως νοήσατε καὶ τὸν χωρισμόν. Ὅταν γὰρ ἀφιστῶσιν ἑαυτοὺς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀποστρέψωσιν ἐπὶ τὰ ἔξω, δῆλόν ἐστι ὅτι ὅσον ἐξέρχονται καὶ μακρύνουσιν ἑαυτοὺς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, τοσοῦτον μακρύνονται ἀπ' ἀλλήλων, καὶ ὅσον μακρύνονται ἀπ' ἀλλήλων, τοσοῦτον μακρύνονται καὶ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ), essi andranno a far parte di quella schiera che erra, in quanto sprovvista di un vero centro a cui poter fare riferimento e non più tesa a guardare verso l'interno. Il movimento centripeto iniziale è sostituito da uno centrifugo, dove le forze, allontanandosi dal Signore, si disperdono e cadono nelle plaghe del cosmo errante. Cfr. inoltre Cyr. Al. 616D τὸ γὰρ πεπηγὸς περὶ τὴν ἀκολουθίαν, καὶ τὸ τῆς προεδρείας ἐκτενές, διὰ τοῦ συμβαδίζειν ἀπερισπάστως αὐτῷ σημαίνεται. Plotino ricorda che la molteplicità diventa tale quando esce da sé e allontanandosi dall'Uno perde chi la unifica: καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν εἰς αὐτὸ νεύειν χέηται καὶ ἐκτείνηται σκιδνάμενον· καὶ πάντη μὲν στερισκόμενον ἐν τῇ χύσει τοῦ ἐνὸς πλήθος γίνεσθαι, οὐκ ὄντος τοῦ ἄλλο πρὸς ἄλλο μέρος αὐτοῦ ἐνοῦντος (*Enn.* 6.6.34.1).

- **μετήλυδα λαὸν ἀλήτην.** E' doveroso mettere in luce il parallelismo creato dal poeta tra questo verso e il v. 106 εἰλαπίνης μνηστήρα μετήλυδα λαὸν ἐλέγχων / Ἰησοῦς. Nella folla non è avvenuta nessuna μετάνοια. Cfr. *Introduzione*, cap. I.4.

212

- **πιστοτέροισι δώδεκα.** Nella *P.* l'aggettivo viene usato molto spesso da Gesù per connotare i discepoli: N 79-80 οἶδα καὶ αὐτὸς / οἴους πιστοτάτους καὶ ἀμεμφέας ἄνδρας ἐδέγμην (con commento di Greco, pp. 125-126) e O 60-62 διακρίνων δὲ μαθητὰς / ὑμέας ἐκ πολέων νοερῆ φρενὶ πάντας ἐδέγμην / πιστοτέρους. Per converso, coloro che non accolgono il messaggio di Cristo sono ἄπιστοι; con tale caratteristica viene presentato il κόσμος a Ξ 74 e soprattutto i Farisei a I 73; Λ 187, 215 ἀπιστοτάτων Φαρισαίων. La contrapposizione tra il gran numero di discepoli e i più fedeli dimostra come Nonno desideri distinguere storicamente una cerchia più ristretta da una più vasta, che costituisce l'instabile e malferma sequela di Gesù. Sul nesso δώδεκα πᾶσι cfr. *Od.* 9.204.

213

- **ἦ ῥα σὺν ἀλλοδαποῖσι μολεῖν.** Mossa rievocante il passo di Ap. Rh. 1.17 ἦ καὶ ἀλλοδαποῖσι μετ' ἀνδράσι νόστον ὀλέσση (le prove escogitate da Pelia per Giasone). Forse proprio in virtù di questo passo, Koechly congetturò ἦ al posto di ἦ ῥα (presso De Stefani¹, p. 298), ma questa soluzione è esclusa da altri passi simili (cfr. *D.* 2.234ss.; 6.307). Nell'uso nonniano di ἀλλοπαδός per le parole di Gesù si cela il desiderio di voler vedere se anche i Dodici desiderano unirsi a questa folla straniera, estranea alla vera fede, disposta ad allontanarsi e a rinnegare i veri principi della fede cristiana. L'aggettivo, infatti, fin dalle prime attestazioni omeriche indica colui che appartiene a un altro paese, lo straniero: cfr. *Il.*

16.550; *Od.* 14.231; 17.485 καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι; 20.220 ἄνδρας ἐς ἀλλοδαπούς; *Pind.*, *P.* 4.254; *Ap. Rh.* 1.17, 779; 4.1021, 1557; *Xen.*, *Cyr.* 8.7.14; *A. Orph.* 287 εἶτε καὶ ἐς Κόλχους καὶ ἐς ἀλλοδαπούς ἀνθρώπους; *Lith. Orph.* 32 ἀλλοδαποῖσι μετ' ἀνθρώποισι τίεσθαι; *Doroth.*, *Vis.* (PBodmer 29) 310 (su cui vd. *Introduzione*, cap. I.5); *Opp.*, *Hal.* 1.279 ξείνος ἐν ἀλλοδαποῖσι ἀτιμῆς ζυγὸν ἔλκων; [*Opp.*], *Cyn.* 2.312 οὐδ' ἔτλη ξεῖνός τις ἐπ' ἀλλοδαποῖσιν ἀλάσθαι. Se l'attributo nella *P.* figura soltanto qui, nelle *D.* compare 6x e conserva sempre lo stesso significato, quello di straniero: cfr. 4.43-44 (Elettra prende in disparte Armonia e la convince a prendere come sposo Cadmo) τί χρέος ἦν ἀνάεδνον ἔχειν τινὰ γυμνὸν ἀκοίτην / ἀλλοδαπὸν περίφοιτον, ἀλυσκάζοντα τοκῆα e 304 (oracolo a Cadmo) μίμνε παρ' ἀλλοδαποῖσι; 13.149-151 (falange euboica di Dioniso) καὶ ἔμπαλιν ἦσαν ἀλῆται / ἐς Φρυγίην Κρήτηθεν, ἀπὸ Φρυγίης ἐς Αθήνας, / ἀλλοδαποὶ ναετῆρες ὁμέστιοι e 530 (Priaso piange presso gli ospiti stranieri per nostalgia del Sangario) αἰεὶ δ' ἀλλοδαποῖσι παρ' ἀνδράσι δάκρυα λείβων; 23.90 (Fetonte sommerso dalle correnti dell'Eridano) ἀλλοδαπὸν Φαέθοντα e 26.69 (Paltanore destinato come cittadino straniero a Tebe da Dioniso) ἀλλοδαπὸν ναετῆρα λυροδμήτῳ πόρε Θήβη.

- **μολεῖν σπέρχεσθε.** Cfr. *E* 158 καὶ οὐ σπέρχεσθε μαθόντες / γράμματα e *Accorinti ad Y* 21, pp. 138-139 per σπερχομένοιο. Nella celerità dell'agire e dell'andare vi è sotteso un riferimento alla volontà di aderire all'ἀπιστία.

214

- **γνήσιοι; ἦ ῥα νόθοισιν ὁμοίοι εἰσι μαθηταί.** Per l'unione dei due termini cfr. *Il.* 11.102 ὕψε δὺω Πριάμοιο, νόθον καὶ γνήσιον (i due figli di Priamo, Isos e Antifo). Secondo la testimonianza di *Soph.*, *fr.* 87.1-2 Radt (*TGrF* 4, p. 143) doveva esistere in campo giuridico un trattamento diverso per i figli legittimi e quelli illegittimi: A ὁ δὴ νόθος τις, γνησίοις ἴσον σθενεῖ; / B. ἅπαν τὸ χρηστὸν γνησίαν ἔχει φύσιν ed *Eur.*, *fr.* 141.1-3 Kannicht (*TGrF* 5.1, p. 254) ἐγὼ δὲ παῖδας οὐκ ἐὼ νόθους λαβεῖν / τῶν γνησίων γὰρ οὐδὲν ὄντες ἐνδεεῖς / νόμῳ νοσοῦσιν ὃ σε φυλάξασθαι χρεών. La contrapposizione tra νόθος e γνήσιος è anche platonica: cfr. *Resp.* 7.536A. All'interno della *P.* questa immagine compare varie volte: cfr. *E* 168 γνήσιον ἠρνήσαντο, νόθον δ' ἐδέχοντο φανέντα (su cui vd. *Agosti*, p. 534); *O* 78-79 ὡς νόθον ἀνδρομέης οὐ γνήσιον αἶμα γενέθλης / ὑμέας ἔστρυγε κόσμος; *P* 49 γνήσιοι αἰθέρος εἰσί, νόθοι κόσμοιο πολῖται (l'odio e la repulsione da parte del mondo sono per i discepoli la conferma della loro legittima appartenenza a Dio). Cfr. inoltre *D.* 23.97 κρύπτεις γνήσια τέκνα καὶ οὐ νόθον αἶμα καλύπτεις e la definizione di Dioniso in 47.676 Ζηνὸς γνήσιον αἶμα, νόθος ζηλήμονος Ἥρης. La scelta di adesione all'opera salvifica annunciata da Cristo viene enfatizzata dal parafrase non soltanto attraverso l'unione di questi due attributi, ma anche attraverso l'anafora ἦ ῥα; la domanda di Gesù acquista un'importanza ancora maggiore e diventa davvero per essi una messa alla prova della loro fede (sugli esempi di anafora patetica nelle interrogazioni vd. *Introduzione*, cap. II e commento v. 27). Anche in ambito gnostico viene sentita l'esigenza da parte del fedele di legittimare il suo rapporto familiare con Dio: cfr. *C.H.* 13.3 ἀλλότριος υἱὸς πέφυκα τοῦ πατρικοῦ γένους· μὴ φθόνει μοι, πάτερ· γνήσιος υἱός εἰμι. Nelle *D.* l'aggettivo νόθος, molto frequente, viene esperito nel suo uso metaforico di «falso, contraffatto», spesso per designare forme che sono il risultato di una metamorfosi: 1.31-33 εἰ φυτὸν αἰθύσσοιτο νόθον ψιθύρισμα τιταίνων, / μνήσομαι Ἰκαρίοιο, πόθεν παρὰ θυάδι ληνῶ / βότρυς ἀμιλλητῆρι ποδῶν ἐθλίβετο ταρσῶ (su cui vd. *Gigli*¹, pp. 124-125)

215

- **καὶ οἱ Πέτρος ἔλεξε.** La stessa formula ricorre a *N* 36.

- **Πέτρος ... Σίμων.** Sul nome Σίμων nella *P.* e sulla figura di Pietro cfr. v. 24.

216

- **πρὸς τίνα φέρτερον ἄλλον ἰκάνομεν.** Rispetto al dettato evangelico che non menziona la superiorità di Gesù, questa specificazione denunciata da Pietro con fermezza in merito al messaggio di Cristo tradisce la dipendenza del poeta dal commento di Cyr. Al. 613C τῖνι προσελθόντες τὸ κρεῖττον εὐρήσομεν. L'uso di φέρτερος richiama i vv. 134-135 (ἀλλὰ πατὴρ ἔμὸς ἦεν, ὃς εἰσέτι φέρτερον ὑμῖν / οὐρανόθεν σοφὸν ἄλλον ἐτήτυμον ἄρτον ὀπάσσει). Il pane elargito da Gesù, ossia Gesù stesso e il suo insegnamento divino, sono superiori rispetto a Mosè e alla Torà, in quanto portano a compimento quanto lì profetizzato.

- **ἀμφιέπεις.** Hegendorphinus e poi Koechly suggerirono di correggere in ἀμφιχέεις, ma l'intervento non è accettabile, perché ἀμφιέπεις rende il giovanneo ἔχεις, si ritrova in *D.* 16.78, senza contare che qui contrasterebbe con il seguente χεύματα.

217

- **ζωῆς ἀενάοιο.** Sulla vita eterna come prerogativa di Cristo cfr. vv. 4, 161, 196 e *Introduzione*, cap. I.3.1.

- **μελίρρυτα χεύματα μύθων.** Per χεύματα μύθων (fiotti di parole) cfr. *D.* 28.283 (Oceano, citato cfr. *supra*, v. 195); K 74; M 184. Vd. inoltre i seguenti passi delle *D.*: 14.411 καὶ ποταμὸς κελάρυζε μελίρρυτα χεύματα σύρων; 41.251 μελίρρυτον ἤπυε φωνήν; 47.81 ἀναβλύζουσι μελίρρυτα χεύματα πηγαί; 47.265 Ἴλισσοῦ δὲ ῥέεθρα μελίρρυτα Βάκχος ἐάσσας. Un certo rilievo, in qualità di testimone della raffinatezza stilistica di Nonno, acquista il passo di *D.* 2.144 νεόρρυτα χεύματα μύθων dove l'Amadriade si augura di essere trasformata in sorgente come Cometò. L'espressione deve essere intesa sia in senso proprio, in quanto è davvero in acqua che vorrebbe essere trasformata, ma anche in senso metaforico, perché la ninfa con questa metamorfosi darebbe vita a un nuovo mito nella sua patria, la Cilicia, come Cometò (vd. Gigli¹, p. 200). Nonno con l'inserimento di μελίρρυτα χεύματα può essere memore dell'esegesi cirilliana, che ricorda la dolcezza dell'insegnamento di Cristo: 617A ὡς γλυκέα τῷ λάρυγγί μου τὰ λόγιά σου, ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον τῷ στόματί μου. Il riferimento al miele è un *topos* nella letteratura classica, per indicare la dolcezza delle parole. La metafora, che fa la sua prima comparsa in *Il.* 1.249, divenne tipica come attesta la traduzione del passo iliadico da parte di Cicerone, *Sen.* 31 *ex eius lingua melle dulcior fluebat oratio*. Sul *topos* della «voce di miele» vd. L. Lehnus, *L'Inno a Pan di Pindaro*, Milano 1979, pp. 167ss. Cristo in Doroth., *Vis.* (PBodmer 29) 295 possiede sia un atteggiamento punitivo sia dolcemente vivificante: φ[θ]ογγὴν ἐξανιεῖς γεράνων μελιγηρύεσσαν (Livrea⁵, p. 710). I tradizionali μελίγηρυς (*Od.* 12.187; *Hhom. Ap.* 519; *Alcm., fr.* 26.1 Page) e μελίγλωστος (Bacchyl. 3.97 Snell; Aesch., *Prom.* 172; Aristoph., *Av.* 908) sono soltanto alcuni di una serie di epiteti, che esprimono la dolcezza delle parole o del suono simile al miele; per la parola diventerà un luogo comune specialmente in Pindaro, che conia per l'occasione nuovi composti. Notevoli i pindarici μελίφθογγος (*O.* 6.21; *I.* 6.9) e μελίκομπος (*hapax legomenon*, *I.* 2.32), μελίγδουπος (*N.* 11.18), μελιγαθής (*fr.* 198B.1 Schroeder) e le varie ricorrenze dell'immagine: l'epinicio per Aristoclide è miele misto a latte (*N.* 3.77), l'encomio è un'ape che vola da un argomento all'altro (*P.* 10.54). Spesso l'immagine è associata alla vera profezia: cfr. *Hhom. Herm.* 558 (tre api) ἐντεῦθεν δῆπειτα ποτώμεναι ἄλλοτε ἄλλη / κηρία βόσκονται καὶ τε κραίνουσιν ἕκαστα. / Αἶ δ' ὅτε μὲν θυίωσιν ἐδηδυῖται μέλι χλωρὸν / προφρονέως ἐθέλουσιν ἀληθείην ἀγορεύειν / ἦν δ' ἀπονοσφισθῶσι θεῶν ἠδεῖαν ἐδωδὴν / ψεύδονται δῆπειτα δι' ἀλλήλων δονέουσαι; *Ez.* 3.3 il rotolo dato da

Jahvé ad Ezechiele: καὶ εἶπεν πρὸς με Υἱὲ ἀνθρώπου, τὸ στόμα σου φάγεται, καὶ ἡ κοιλία σου πλησθήσεται τῆς κεφαλίδος ταύτης τῆς δεδομένης εἰς σέ. καὶ ἔφαγον αὐτήν, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκάζον. Cfr. De Stefani *ad A* 13, p. 118 e Simonini, pp. 172-173. Da tenere presente che in precedenza Nonno si era soffermato sulla corrente divina e profetica delle parole di Cristo (vv. 195-196).

218

- **προτέρων δεδαῶτες ἀσιγήτων ἀπὸ βίβλων.** La lezione corretta δεδαῶτες viene restituita dal ramo **β** della tradizione, a dispetto dell'erronea *lectio* δεδαότες di **L**. L'unione dei due Testamenti era stata dimostrata, su base scritturistica, da Ireneo (*Haer.* 2.9.1-2; 3.6.1ss; 3.9-11) e da Origene (*Princ.* 2.4.1-2; *Hom. in Ez.* 2.2; *Hom. in Num.* 9.4; 11.1) contro gli gnostici. Costoro, infatti, in virtù delle presunte contraddizioni rilevate tra i precetti dell'AT e quelli del NT, negavano l'economia vetero e neotestamentaria, arrivando a distinguere il Dio demiurgo, giusto e vendicativo di Israele, dal Dio buono del NT. Clemente (*Paed.* 1.8.71-74) e Origene (*Princ.* 2.5.1-4) avevano mostrato l'infondatezza di una simile posizione. L'interpretazione tipologica delle Sacre Scritture, di origine paolina, per cui il NT, grazie alla venuta del Cristo, porta a compimento quanto annunciato dai profeti nel VT, è ripresa anche da Nonno. La Sacra Scrittura presenta un duplice volto: i passi veterotestamentari sono figura delle cose passate e di quelle future, perché la Legge è figura e ombra dell'immagine, cioè del vangelo, la Verità ultima compiutasi con la venuta di Cristo. Il Panopolitano non solo concepisce l'unità della Sacra Scrittura, ma anche la sua funzione profetica, come dimostra l'aggiunta ἀσιγήτων ἀπὸ βίβλων (in merito cfr. v. 57). Nell'AT ricoperto da un velo sono contenuti i germi del Verbo divino, che se interpretati allegoricamente svelano la natura divina e salvifica del Figlio di Dio, Gesù Cristo. La parola della Scrittura è presentata anche altre volte nella *P.* come oracolo (vd. anche commento v. 196): cfr. E 154-159 γραπτὰ θεωρήτων μαστεύετε θέσφατα βίβλων, / ἧσιν ἔχειν ἔλπεσθε χρόνου παλιναυξεί κύκλω / ζῶην οὐ μινύθουσιν· ἐνὶ γραφίδεσσι δὲ κεῖναι / μαρτυρίην βοόωσιν ἐμὴν ὑποφήτορι μύθῳ / ἀθανάτῳ σάλπιγγι (su questo cfr. Agosti, pp. 521ss.); H 159-160 ἄλλοι θεσμοφόρων στομάτων πετάσαντες ὀχῆας / θέσφατα μυθήσαντο σοφῆ κεχαραγμένα βίβλω; N 81 θέσπις ἄοιδῆ (vd. Greco, p. 126 e più in generale Rotondo, pp. 307-308). Il tradimento di Giuda è in linea con quanto predetto nelle Scritture, così che Nonno può definire la voce di Cristo come «profetica» (N 85 e 88 πρωτόθροος ὁμφή). La stessa visione del libro come voce profetica anima Doroth., *Vis.* (PBodmer 29) 176-177 ἀὐδὴν / θέσπιν e i versi di [Apolin.], *Met. Pss. prae.* 15ss. (vd. Agosti¹, pp. 26-32). La prima attestazione dell'aggettivo ἀσίγητος risale a Callim., *Hymn. Del.* 286 in riferimento al λέβης oracolare di Dodona. Anche nelle *D.* l'attributo è adottato in contesti oracolari, come in 4.290ss. Δελφὸν ἀσιγήτοιο μεσόμφαλον ἄξονα Πυθοῦς / μαντοσύνην ἐρέεινε· καὶ ἔμφρονα Πύθιος ἄξων / κύκλον ἐπ' αὐτοβόητον ἐθέσπισε κοιλάδι φωνῆ e 309-310 ὁμφήεντι ρέέθρῳ / Κασταλῆς πάφλαζε νοήμονος ἔνθεον ὕδωρ e 13.133 sempre per la fonte Castalia: ἀσιγήτοιο δὲ πηγῆς / Κασταλῆς λάλον οἶδμα σοφῶ πάφλαζε ρέέθρῳ, dove l'uso di παφλάζω è ripreso sempre in relazione alla profezia in *P.* *ad A* 93 πνεύματι παφλάζων, θεοδινέος ἔγκυος ὁμφῆς detto di Giovanni Battista (vd. De Stefani, pp. 169-170 e Gigli¹, p. 362). Per l'uso di ἀσίγητος nella *P.* cfr. *supra*, v. 103.

- **βίβλων.** «In generale la fantasia di Nonno tende ad abusare dell'immagine del libro» cfr. Averincev, p. 256, che però non tiene conto, come nota Livrea¹ *ad B* 89, p. 273, di E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medioevo latino*, ed. it., Firenze 1995², pp. 334-385 e tace dell'influenza che la formazione giuridica di Nonno a Berito avrà esercitato sul «culto del libro». Il ricorso frequente nella *P.* di questa immagine (cfr. Livrea *ad Σ* 51, pp. 183-184) non solo può dipendere da quanto affermato nel *Ps.* 39.8 ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ

ἔμοῦ, ma anche dalla tendenza dei Bizantini ad intendere il cosmo come un libro (cfr. F. Gonnelli, *Le parole del cosmo: osservazioni sull'Esamerone di Giorgio di Pisidia*, in «ByzZ» 83, 1990, pp. 411-422), sulla scorta del neoplatonismo Plot., *Enn.* 2.3.7; 3.1.6. Che Nonno del resto abbia una concezione sacrale del libro anche in ambito pagano è stato individuato da Gigli⁹, pp. 68-71. Sulla sacralità del libro nella tarda antichità cfr. Chuvin², pp. 155-165 e C. Rapp, *Libri e lettori cristiani nell'oriente greco del IV secolo*, in G. Cavallo (ed.), *Bisanzio fuori di Bisanzio*, Palermo 1991, pp. 19-36.

219

- **ἀπλανέες**. Termine propriamente astronomico per indicare le stelle fisse, in opposizione ai pianeti (cfr. Arat., *Phaen.* 461; Plat., *Tim.* 40B; Aristot., *Metaph.* 343B). E' Platone nel *Phaed.* 79C che applica queste osservazioni astronomiche al comportamento degli uomini; l'instabilità è connaturata nell'essere umano, perché avvolto nelle sfere del mutevole; la vera sostanza invece αἰὲ οὐσα (*Resp.* 485B) non soggiace alle leggi del divenire. Tutto ciò che è contorto, come i pensieri, deve uniformarsi agli ἀτάρακτοι e ἀπλανεῖς περίοδοι, ai corsi delle stelle esenti da deviazione (*Tim.* 47C). Nella *P.* viene sempre adottato per le parole di Cristo oppure per l'accettazione della fede: A 32 ἀπλανέες δέξαντο καὶ οὐ νόον εἶχον ἀλήτην, 136 ἀπλανέες δύο φῶτες ὀπίστεροι ἦλθον ὀδίται; Γ 55 χεῖλεισιν ἀπλανέεσσι, 59 ἀπλανέων ... ἔργων, 90 ἀπλανέος κραδίης, 167 ἤθεσιν ἀπλανέεσσιν; Ε 151 ἀπλανέεσσι ... ἀκουαῖς; Η 22 πίστιος ἀπλανές ἦθος, 175 ἀπλανέες δασπλήτος ὑποδρηστήρες ἀνάγκης; Θ 6 ζωῆς ἀπλανέος φάος; Κ 147 ὄμμασιν ἀπλανέεσσιν; Μ 140 ἀπλανέες δ' ἐνὶ φωτί, 167 ἀπλανέες τινές ἀνέρες ἴδμονι σιγῆ; Ν 63-64 ἀπλανέες δὲ / τοῦτο καλῶς φθέγγεσθε δαήμονες; Ο 45 ἀπλανέος ... ἐφετμῆς; Π 105 ἤθεσιν ἀπλανέεσσιν; Ρ 25-26 αὐτῶν / ἀπλανέων. Il termine si oppone ad ἀλήτης ed ἀλήμων per la schiera dei non credenti. Qui il comportamento dei Dodici è in contrasto con quello degli astanti, definiti ἀσταθέων ἑτερόφρονα λαὸν ἐταίρων (v. 210); tanto i primi sono costanti e stabili quanto i secondi sono instabili ed erranti.

- **πιθόμεσθα**. *Metri causa* bisogna accogliere la lezione πιθόμεσθα di γ, contro πειθόμεσθα di Λ, che presenta uno ι scritto sopra e πειθόμεσθα di Β, con un sigma aggiunto sopra il secondo ε. *Jo.* 6.69 recita: καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν. Sulla base della resa nonniana (vv. 218-219 καὶ προτέρων δεδαῶτες ἀσιγήτων ἀπὸ βίβλων / ἀπλανέες πιθόμεσθα), Scheindler, p. 75 pensò che in *No** i due verbi fossero invertiti; ciò è erroneo. In primo luogo la locuzione va vista come espressione unitaria di un fermo atteggiamento di fede; il credere e il γινώσκειν giovanneo costituiscono un'unione personale con Dio (*Jo.* 17.3). Fra l'altro, in Giovanni compare anche la successione inversa (*Jo.* 17.8 καὶ ἐγνώσαν ... καὶ ἐπίστευσαν). E' dunque sbagliato vedere in Nonno un processo *a fide ad intellectum*, come invece viene già spiegato nell'esegesi antica (cfr. Cyr. Al. 628; Aug., *Tract. in Io.* 27.9). Il poeta non solo si è allontanato dalla tradizione antica, ma nella sua ottica si tratta caso mai di un processo *a intellectu ad fidem*, in quanto il convincimento razionale rappresenta un punto essenziale di partenza per raggiungere la πίστις: essere convinti razionalmente conduce alla fede (cfr. *supra*, v. 125). Nel caso dei Dodici è sulla base dell'AT che hanno dedotto con chiarezza la messianicità di Gesù.

- **μιη καὶ ὁμόφρονι βουλῇ**. Il composto già omerico (*Il.* 22.263; Hes., *Th.* 60; Pind., *O.* 7.6; Aristoph., *Av.* 632) figura varie volte nella *P.*: Ο 110 ὁμόφρονές ἐστε μαθηταί, Ξ 88 ὁμόφρονα φῶτα; Π 103 ὁμόφρονι δεσμῶ. E' significativo che il passo di P 33ss., dove Cristo nel pregare il Padre utilizza per ben due volte questo aggettivo, a testimonianza dell'unità che deve regnare tra i discepoli: ἀλλὰ μαθητὰς / ἡμετέρους σὺ φύλαξον ὁμόφρονας ἔκτοθεν ἄτης, / δαίμονος ἀντιπάλοιο προασπιστήρας ἰμάσθλης. / ἀγνὲ πάτερ, σὺ φύλαξον ὁμόφρονας ὄφρα καὶ αὐτοὶ / πάντες εἰ ὄφρα πέλοιεν ὁμόζυγες,

οἷά περ ἡμεῖς. Nel nostro passo l'utilizzo dell'epiteto può risentire dell'esegesi cirillianna: Cyr. Al. 632C ὥσπερ γὰρ ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ εἶναι πνεῦμά ἐστιν. L'atteggiamento dei Dodici si contrappone a quello dei discepoli instabili: μιῆ καὶ ὁμόφρονι βουλῇ ~ v. 210 ἄσταθέων ἑτερόφρονα λαὸν ἑταίρων; laddove c'era diversità di pensiero, qui domina l'unità. Sullo sfondo può agire il richiamo a Eph. 4.4-6, testo per il quale si può citare la spiegazione di Cipriano di Cartagine, *Eccl. Unit.* 23 (CCL 3, p. 266): «Uno è Dio e uno è Cristo, una è la sua Chiesa, e una la fede, e uno il popolo strettamente congiunto con cemento della concordia nell'unità solida di un corpo. Non può spezzarsi l'unità. Non può essere separato un unico corpo, scompaginando la sua struttura; né può essere fatto a pezzi, lacerando e strappando le sue viscere», dove l'elemento caratterizzante, «un'anima sola», si crea attorno all'unico corpo di Cristo». Solo credendo in Cristo, in cui si vive come «un'anima sola», cioè nell'unità, può esserci il *mysterium* della vera Eucaristia. Chi infatti non ha accettato il messaggio di Cristo di bere e mangiare il suo corpo, non partecipa al mistero eucaristico e non fa parte di questa unità. Lo scisma dei discepoli erranti coincide col rifiuto della comunione eucaristica. Quindi, l'unità dei discepoli si concepisce a partire dal Corpo e dal Sangue di Cristo, cioè dall'Eucaristia, la cui celebrazione è possibile solo nell'unità. Degno di nota che in ambito cristiano il composto ὁμόφρων è adottato per esprimere la concordia della Chiesa contro gli scismi: cfr. *Const. Ap.* 2.44.2 (SC 320, p. 282) ὁμόφρονες οὖν ὄντες πρὸς ἀλλήλους, ὡς ἐπίσκοποι, εἰρηνεύετε μετ' ἀλλήλων, ὡς συμπαθεῖς καὶ φιλάδελφοι... διδάσκοντες τοὺς ὑφ' ὑμᾶς ὁμογνωμονεῖν καὶ... ὅπως μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα, ἦτε δὲ εἶναι σῶμα καὶ εἶναι πνεῦμα.

220

- **ὅτι θεοῦ σὺ πέλεις ἅγιος μόνος.** La lezione θεοῦ σὺ μόνος ἅγιος πέλεις di V e quella di P θεοῦ σὺ μόνος ἅγιος πέλες, recepita da Aldus, Sylburg e Passow, sono ametriche. Per ovviare al problema, Marcellus corresse μόνος in μόνως, stampando θεοῦ σὺ μόνως ἅγιος πέλες, sicuramente non soddisfacente: « si nous respections le μόνος de toutes les éditions précédentes, le vers serait faux; il faut dire μόνως adverbe» (p. 323). Juvenis, Bordatus e Nansius diedero luogo a una infelice trasposizione del verso, aggravato da uno iato intollerabile: μόνος σὺ θεοῦ ἅγιος πέλες. Ugualmente insostenibile la soluzione di Hermann¹, p. 818, θεοῦ σὺ μόνος πέλες ἔκγονος; in seguito lo studioso ritornò sul problema e riuscì a sanarlo: «Allein da die Lachmannsche Recension ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ giebt, so bestätigt sich ἅγιος bey dem Nonnus, und der Vers ist nun so zu corrigiren: ὅτι θεοῦ σὺ πέλεις ἅγιος μόνος» (*Cens.* p. 996). Del verso si occupò anche Scheindler¹, p. 8, che dopo aver ritenuta intollerabile la soluzione di Juvenis, Bordatus e Nansius, nonché quella di Hermann, approdò a θεοῦ σὺ πέλεις ἅγιος μόνος «ne vero quis in producta syllaba ος ante caesuram semiseptenariam offendat, Θ 45, N 157 alii obstant» (Scheindler¹, p. 9). La restituzione congetturata fu poi confermata da L, l'unico ms. a recare la lezione corretta, ὅτι θεοῦ σὺ πέλεις ἅγιος μόνος. Per l'anomalia metrica cfr. *Introduzione*, cap. II.1. L'espressione «santo di Dio» viene ampiamente usata per i sommi sacerdoti: cfr. *Lev.* 21.6ss.; 22.9, mentre in *Ps.* 105.16 Aronne è chiamato ὁ ἅγιος κυρίου. Tuttavia nel contesto di *Jo.* 6 la formula non sembra riconducibile alla sfera sacerdotale. La consacrazione si identifica con la pienezza dello Spirito, con cui il Padre ha segnato Gesù. Poiché la sua unzione corrisponde allo Spirito di Dio, Gesù è il Figlio di Dio, come Giovanni aveva dichiarato rendendo testimonianza della sua visione (*Jo.* 1.34). Il titolo di «consacrato da Dio» riunisce adesso tutto ciò che Gesù è ed esclude il Messia politico che si aspettavano (6.15). Gesù, consacrato con lo spirito, vive per il Padre e realizza liberamente il compito che gli ha affidato. Non sarà un re a immagine della carne, ma di Dio, con il sigillo dello Spirito (*Jo.* 6.27), concetto confermato già in precedenza dalla versificazione nonniana dei vv. 117-118. Con «santo» si esprime, tanto in *Jo.* quanto in Nonno, la vicinanza a Dio e la partecipazione più intima con

l'essenza divina. Perciò l'affermazione di Pietro (σὺ εἶ) è il responsorio adeguato alla formula di rivelazione ἐγὼ εἰμι, che l'evangelista ha trasferito dal Padre a Cristo. Cirillo Alessandrino (629B) ricorda che, mentre l'appellativo di Figlio dimostra che è veramente l'unico per eccellenza, quello di Cristo, indica che è unto, in quanto uomo: ἐπειδὴ γὰρ ἐχρίσθη καθὸ γέγονεν ἄνθρωπος, διὰ τοῦτο Χριστός. Per ἅγιος nella *P.* cfr. anche Γ 27; K 129.

- **ἡδυεπής δὲ.** Per la clausola e la dolcezza delle parole di Gesù cfr. N 32-33 ἡδυεπής δὲ / ἐζομένῳ Σίμωνι θεηγόρος εἶπεν Ἰησοῦς (episodio della lavanda dei piedi con commento di Greco, p. 98). Attraverso l'*hapax* omerico (*Il.* 1.248; cfr. Pind., *N.* 7.21; Soph., *OT.* 151), Nonno richiama nuovamente l'attenzione sulla dolcezza delle parole di Cristo, già presente nell'immagine del miele (v. 217). La parola è fonte di diletto, in quanto ha lo scopo di persuadere ad accogliere la πίστις, nonché di instillare il messaggio salvifico.

221

- **ἀντίτυπον ... μῦθον.** Cfr. M 122 ἀντίτυπος βροντῆσι δι' ὕμέας ἵκετο φωνή. In verità, l'uso più frequente e più pregnante dell'aggettivo nella *P.* è quello legato al sostantivo μίμημα, volto a instaurare un rapporto di somiglianza: in E 64 indica l'agire di Gesù uguale a quello del Padre (vd. Agosti, pp. 419-420), a Θ 109 l'imitazione per i Giudei, a Γ 133 Gesù impartisce il battesimo come il Battista e a N 68 indica l'imitazione da parte dei discepoli dell'insegnamento offerto dal Maestro con il gesto della lavanda dei piedi (vd. Greco, pp. 120-121). Questo rapporto tra originale e copia in Nonno è stato studiato da Gigli⁶, pp. 233-236, che ne ha rintracciato l'origine nel concetto magico e stoico della simpatia tra gli esseri dell'universo e nella concezione neoplatonica, dove ogni oggetto è copia di una realtà superiore. Secondo la studiosa, inoltre, l'uso di ἀντίτυπον μίμημα può derivare al poeta dalla poesia oracolare, come dimostra il passo di *Or. Sib.* 1.33, in cui il nesso è applicato ad Eva che appare ad Adamo. Su ἀντίτυπος, inteso come «ad immagine di», vd. inoltre Accorinti *ad Y* 36, pp. 153-154.

- **πειθήμονι Πέτρῳ.** A N 41 il poeta attribuisce a Pietro un pensiero fedele: καὶ οἱ μῦθον ἔλεξε νόῳ πειθήμονι Σίμων. Cirillo in questo punto non si esime dall'evidenziare la superiorità di Pietro rispetto agli altri apostoli: 613B δι' ἑνὸς οἱ πάντες λαλοῦσι τοῦ προὔχοντος, τὴν ἀγίαν ὄντως πρεπωδεστάτην ἀποσώζοντες ἐπιστήμην, ἵνα δὴ τύπος τοῖς μετ' αὐτοὺς κὰν τούτῳ πάλιν εὐρίσκονται σῶφρονός τε καὶ ἀξιαγάστου λογισμοῦ. Χρῆ γὰρ εἰς διδασκάλου λαλεῖν ἀκοῆς οὐχὶ πάντας ἀδιακρίτως προπηδῶντας τῶν ἄλλων προαλέστερον, καὶ τὸ ἀγορεύειν οὐκ αὐτοῖς πρεπόντως ἀρπάζοντας, παραχωρεῖν δὲ μᾶλλον ἐπείγεσθαι σοφῶς τοῖς οἴπερ ἂν εἶεν καὶ βουλή καὶ τάξει προτεταγμένοι.

222

- **οὐ φρένα πάσαν ἐγὼ δεδαημένος.** Il cuore è sentito come l'organo in cui risiede l'essere e l'agire dell'uomo (*Pr.* 4.23; 7.3; *Lc.* 16.15; *Rm.* 8.27). Nonno inserisce un nuovo accenno alla prescienza divina, in grado di scrutare e leggere i cuori degli uomini. In ciò probabilmente risente di Cyr. Al. 632A ἦδειν γὰρ ὡς Θεὸς τὰ ἐν ὑμῖν; cfr. inoltre Theod. Mops., p. 109.22-24 Vosté: *utpote certo cognoscens cogitationes vestras, inquit, dicebam nullum posse venire ad me, qui non sit electus a Patre.* Sulla capacità di Cristo di leggere nel cuore degli uomini cfr. commento v. 58 e Livrea¹ *ad B*, pp. 118-120. Cfr. Clem. Al., *Paed.* 1.3.9.2 ὁξὺ δὲ ὁ βλέπων καὶ διορῶν τὰ ἐγκάρδια λόγος.

223

- **ἐκ πολέων ἔκρινα**. L'accezione del vb. è quella di «separare» e «distinguere»: cfr. *Il.* 5.501; Plat., *Theaet.* 150B τὸ ἀληθές τε καὶ μή; Xen., *Mem.* 3.1.10 τοὺς τε ἀγαθοὺς καὶ τοὺς κακοὺς, a cui si accompagna il significato di «scegliere»: cfr. *Il.* 6.188; Aesch., *Ag.* 471; *Eum.* 487 κρίνασα δ' ἀστῶν τῶν ἐμῶν τὰ βέλτατα. Dunque, la resa del giovanneo ἐκλέγεσθαι (6.70) con κρίνειν evidenzia la scelta consapevole di Gesù, operata su un numero maggiore di discepoli, come dimostra già il passo di *Lc.* 6.13 ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα. Il tema della scelta dei discepoli è restituito da Nonno anche a N 80 οἴους πιστοτάτους καὶ ἀμεμφέας ἄνδρας ἐδέγμην e in O 61 ὑμέας ἐκ πολέων νοερῆ φρενὶ πάντας ἐδέγμην.

- **καὶ εἰς ἐναρίθμιος ὕμιν**. Nonno riepoca un δις λεγόμενον omerico, attestato in *Od.* 12.65 per le colombe che passano sulle rupi Erranti e che una volta morte vengono reintegrate da Zeus: ἀλλ' ἄλλην (scil. τρήρωνα) ἐνήσι πατὴρ ἐναρίθμιον εἶναι e in *Il.* 2.202 dove però il significato è quello di «tenuto in considerazione»: (Odiseo a chiunque incontrava) οὔτε ποτ' ἐν πολέμῳ ἐναρίθμιος οὔτ' ἐνὶ βουλῇ. Col dativo è ripreso da Theocr., *Id.* 7.86 (detto di Comata) αἶθ' ἔτι μοι ζωῆς ἐναρίθμιος ὄφελος ἦμεν e Ap. Rh. 1.647-648 (anima di Etalide) ἄλλοθ' ὑποχθονίοις ἐναρίθμιος, ἄλλοτ' ἐς ἀγῶας / ἡελίου ζωῆσι μετ' ἀνδράσιν. Nelle *D.* compare in 21.157-158 (detto di Licurgo) ὅπως ἐναρίθμιος εἶη / ἀθανάτοις e 32.235-236 οἴσι δαιζομένοις ἐναρίθμιος ἦριπε Κοίλων, / καὶ νέκυς αἱματόεντι Κῆς ἐκυλίνδετο πότμῳ.

224

- **δήιος, ἄλλοπρόσαλλος, ὀμέστιός ἐστι μαθηταῖς**. Gerhard, p. 203, ritenne il verso opera di un interpolatore, ma l'*usus scribendi* nonniano (cfr. *infra*) non lascia dubbi sull'autenticità della versificazione. Per un accostamento di *tria denotata* sempre per Giuda, cfr. I *HC* 1424 ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος.

- **δήιος**. Rispetto all'asciutto dettato giovanneo (cfr. *Jo.* 6.70 καὶ ἐξ ὑμῶν εἰς διάβολός ἐστιν), Nonno a partire da questo verso inserisce autonomamente alcuni aggettivi per connotare il personaggio del traditore. Questo primo attributo già omerico, impiegato per le cose, racchiude in sé un senso negativo, ossia il carattere di «distruttore»: cfr. *Il.* 7.119; Soph., *OC.* 699 ἔγχεα; Eur., *Ph.* 1023 τέρας e sempre un'accezione negativa mantiene per le persone, di cui mette in evidenza l'ostilità e la malvagità: cfr. *Il.* 6.481 κτείνας δήιον ἄνδρα; Sol., *fr.* 23.17D = 29^b.5 Gentili-Prato λοξὸν... ὀρώσι πάντες ὥστε δήιον; Theogn. 552 δήιον... ἀνδρῶν ἀντιάσειν; Aristoph., *Ran.* 1022 πᾶς ἄν τις ἀνήρ ἠράσθη δάιος εἶναι; (Leon.) *A.P.* 7.656.4 βᾶτου ἦν ... ἐγὼ δήιος; anche al plurale indica i nemici: cfr. *Il.* 4.373 δηίοισι μάχεσθαι; Pind., *N.* 8.28; Aesch., *Ag.* 559 εὐναὶ γὰρ ἦσαν δηίων πρὸς τείχεσιν. L'ostilità, la malvagità, sono aspetti propri di Giuda. Cfr. anche Aug., *Tract. in Io.* 27.10 *quem ut discipulus secutus, ut inimicus persecutus est*. La prima redazione dei *Centoni omerici* non si esime dall'evidenziare la crudeltà d'animo del traditore mediante vari aggettivi ed espressioni: vv. 1485-1488 νηλής, οὐδὲ μετατρέπεται φιλότιτος ἐταίρων / ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς περὶ πάντων ἦν μνηστήρων / ὅς δή τοι ἦτορ μὲν ἔην κακός, ἀλλὰ ποδώκης / εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μήδεα πυκνά. L'ostilità del Giuda centonario viene messa in relazione con il tradimento effettuato nei riguardi degli apostoli e del Maestro e come si evince dal v. 1487 la sostituzione dell'omerico εἶδος di *Il.* 10.16, che definiva la bruttezza fisica di Dolone, con ἦτορ dimostra che la sua malvagità (κακός) è connaturata nel suo animo (cfr. Schembra¹, pp. 402-403). Negli altri contesti della *P.* δήιος designa sempre personaggi negativi: l'ἐσμός ἀλήτης (H 181; I 123), il lupo nell'episodio del Buon Pastore (K 42), i πολῖται (Λ 30), il λαός (Π 122).

- **ἄλλοπρόσαλλος**. Questo δις λεγόμενον omerico (*Il.* 5.831 e 889 come attributo di Ares) ricorre nella *P.* per connotare Giuda anche in N 99 (cit. *infra*) e in Σ 15 ἦλυθεν ἄλλοπρόσαλλος ἐς ἠθάδα κῆπον Ἰούδας. Livrea *ad locum*, pp. 115-116, nota che l'epiteto

assume una duplice valenza, giacché può voler dire sia «nemico, ostile», sia «traditore», come sovviene a testimonianza un passo di Theod. Her., fr. 384 Reuss: προδότης ἀντί μαθητοῦ γεγονώς. L'idea di tradimento si associa spesso al carattere di mutevolezza, come si riscontra nelle *D.*: cfr. 8.116 (Ἀπάτη); 14.170 (l'aspetto di Lieo); 39.276 (la speranza) e soprattutto 43.242 (il corpo di Proteo). In riferimento alla mutevolezza Livrea menziona anche Syn., *Hymn.* 1.686 νόμους ἀλλοπροσάλλους, *H. Orph.* 61.11-12 γνώμας... ἀλλοπροσάλλας; *C. H.* 18.14 ὁ θεὸς γάρ, ἀγαθὸς ὑπάρχων καὶ ἀειφεγγής καὶ ἐν ἑαυτῷ διὰ παντὸς τῆς οἰκείας ἀειπρεπείας ἔχων τὸ πέρασ, ἀθάνατος δὲ ὢν καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ἀτελεύτητον λῆξιν περιέχων καὶ διὰ παντὸς ἀέναος, ἀπὸ τῆς ἐκεῖσε ἐνεργείας καὶ εἰς τόνδε τὸν κόσμον παρέχων τὴν ἐπαγγελίαν εἰς διασωστικὴν εὐφημίαν < > οὐκ ἔστιν οὖν ἐκεῖσε πρὸς ἀλλήλους διαφορά, οὐκ ἔστι τὸ ἀλλοπρόσαλλον ἐκεῖσε, ἀλλὰ πάντες εἰ φρονοῦσι, μία δὲ πάντων πρόγνωσις, μία αἴσθησις. Dunque Giuda, oltre ad essere colui che rompe l'unità dei discepoli, è un nemico traditore. In A 190 l'aggettivo è riferito a δόλος ed in E 87 a νόον, un passo in cui si afferma che chi è ostile verso il Figlio non onora neppure il Padre.

- **ὀμέστιος**. A differenza di Σ 127 (vd. Livrea *ad locum*, p. 171) e nelle ricorrenze in *D.*, dove si è perso il valore di *conviva* - preservato invece per esempio da Q. S. 14.187- per assumere la valenza *tout court* di «compagno», qui si scorge un riferimento all'Ultima Cena. A N 12 si sottolinea che Giuda, appartenente alla cerchia degli eletti, tradisce colui che lo nutriva, ἐὼν θρεπτῆρα (su cui vd. Greco, pp. 78-79). Egli infatti sarà uno dei partecipanti al banchetto eucaristico, uno che vive sotto lo stesso tetto di Cristo, N 99 εἷς φίλος ἀλλοπρόσαλλος ὁμωρόφιός με δαμάσσει, e a lui il Maestro offrirà il suo pane intinto nel rosso sangue, simbolo della sua Passione: cfr. N 109ss. (su cui vd. Greco, pp. 143ss. e *Introduzione*, cap. I.3.5). Sul termine vd. Kreutz, p. 41; Preller, p. 131 a cui bisogna aggiungere Callim., fr. 300 Pf. Fra gli altri composti in - ἔστιος si veda συνέστιος, presente in B 18; Π 33; T 143; Y 117.

225

- **διάβολος νέος ἄλλος ἐν ὀπιγόνισιν ἀκούων**. L'indicazione del traditore come diavolo richiama alla mente la scena sinottica che segue la confessione di Pietro, quando l'apostolo si oppone all'annuncio di Gesù, secondo cui il Figlio dell'uomo dovrà patire e morire; Gesù lo respinge chiamandolo Satana (*Mc.* 8.33; *Mt.* 16.23). Il quarto evangelista ha ripreso questo episodio per far dire a Gesù una parola contro il traditore. La designazione di διάβολος è in linea con la teologia giovannea del tradimento. Prima dell'Ultima Cena il diavolo ha messo nel cuore di Giuda il tradimento e dopo aver preso il boccone di pane, offertogli da Gesù, Satana entrò in lui (*Jo.* 13.27). Anche nell'episodio della Cena Nonno ha sottolineato come il diavolo si sia impossessato di Giuda: N 115 πομπὸν ἀλιτροσύνης ὅλος ἀνέρα δύσατο δαίμων ~ *Jo.* 13.27 τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς (con l'ampio commento di Greco, pp. 148-149 che riporta le attestazioni dei Padri sull'identificazione di Giuda con Satana: Or., *Cm. in Jo.* 32.295; Cyr. Al., *In Jo.* PG 74, 140D; Aug., *Tract. in Io.* 62.2). Per l'assimilazione di Giuda a Satana si rivela utile anche il confronto con *Chr. Pat.* 274. L'allusione a una precedente azione malvagia (διάβολος νέος ἄλλος), di importanza ovviamente paragonabile a quella del tradimento di Giuda, si spiega con il riferimento al peccato originale e alla tentazione di Eva. Tale interpretazione si riscontra anche nella prima redazione dei *Centoni omerici* 1430: ὃς κακὰ πόλλ' ἔρδεσκεν, ὅσ' οὐ σύμπαντες οἱ ἄλλοι. Sottoponendo il testo a una notevole *amplificatio* e ponendo il termine διάβολος dopo un verso e in *incipit*, secondo un effetto di *retardatio* caro a Nonno, egli desidera far emergere la malvagità di Giuda, un *Leitmotiv* che attraversa tutta la *P.* ogni volta lo si menziona: cfr. Preller, p. 60 «Factus est ἀμείλιχος pauperibus (M 23), φθονερός (M 17), ἐπίκλοπος (Z 227),

δολοπλόκος (M 17; 22), ἄλλοπρόσαλλος (Z 224; N 99; Σ15), maxime ingratus, cum tradit Χριστὸν ἐὼν θεραπτήρα (N 12), τολμήεις (N 11), θρασύς (Σ 8; 31), ἀναιδής (N 112), Christo δήσιος (Z 224) et ἄστοργος (N 82), Christi φονεύς (M 27, N 26; 113), διάβολος νέος ἄλλος (Z 225). Unde eius pater αἰνοτόκος dicitur (Z 227). Planum igitur est Nonnum evangelium multum dilatasse, ut Judae mores corruptos sub oculos nobis subjiceret».

L'idea espressa da Gesù sulla presenza di un nuovo altro diavolo tra i dodici si concepisce soltanto *a posteriori*, visto che Pietro ha parlato a nome degli apostoli e senza accennare alla questione. Nonno giustamente, mostrando un atteggiamento erudito, ha specificato ἐν ὀψιγόνοισιν ἀκούων. Il composto ὀψίγονος già omerico (cfr. *Il.* 7.87; 16.31; *Od.* 1.302 ecc.) ricorre anche *ad A* 40 per il Verbo: καὶ λόγος αὐτοτέλεστος ἐσαρκώθη, θεὸς ἀνὴρ / ὀψίγονος προγένεθλος (su cui vd. commento di De Stefani, pp. 137-138 con le attestazioni sul termine). Sulla scansione metrica di διάβολος cfr. *Introduzione*, cap. II.1. L'impalcatura del verso nonniano fu ripresa da Cristodoro, *A.P.* 2.96 οἶα Ζεὺς νέος ἄλλος ἐν Αὐσονίοισιν ἀκούων, dove διάβολος è sostituito con οἶα Ζεὺς (cfr. *Il.* 15.97 *eadem sede*) e ὀψιγόνοισιν con Αὐσονίοισιν (vd. Tissoni¹, p. 128). Cfr. anche [Apolin.], *Met. Pss.* 151.2 νέος μετὰ πᾶσιν ἀκούων.

226

- **σημαίνων.** Nelle parole di Gesù non viene espressa chiaramente la persona da cui doveva essere tradito, ma addossa in modo indeterminato ad uno la colpa del tradimento: cfr. Cyr. Al. 632B τὸ μὲν γὰρ τίς ὁ προδώσων αὐτόν, οὐπω λέγει σαφῶς· ἐνὶ δὲ ἀπλῶς καὶ ἀορίστως τῆς ἀσεβείας ἐπιθεὶς τὸ φορτίον, εἰς ἀγῶνα καθίστη τοὺς πάντας. Anche in altri episodi delle fonti evangeliche, Giuda viene semplicemente connotato con τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ (*Mt.* 26.24; *Mc.* 14.21; *Lc.* 22.22) e ὁ ἄνθρωπος (*Mt.* 26.24 e *Mc.* 14.21), così come in *I HC*: v. 1420 ἄφρων δὴ κείνός γε καὶ οὐτιδανὸς πέλει ἀνὴρ; v. 1428 κείνος δ' αὐτ' αἰδήλος ἀνὴρ, ὃν ὄϊομαι αὐτός. Che si tratti di Giuda è esplicitato dall'evangelista per mettere al corrente i suoi lettori.

- **ὁμοδόρπιον Ἰσκαριώτην.** Su ὁμοδόρπιος conio nonniano e la ποικιλία per la denominazione dei commensali in Nonno cfr. v. 32. Iscariota è congiunto a Simone soltanto qui e in 13.26. Del termine, di difficile interpretazione, vengono fornite dagli studiosi tre possibilità: 1. la derivazione da una località chiamata Kariot, probabilmente la città della Giudea meridionale menzionata in *Ios.* 15.25 (Iskariot = uomo di Kariot); 2. il significato di sicario, giacché gli «uomini del pugnale» ebbero una grande rilevanza nella guerra giudaica; 3. l'accezione di «il falso», ossia un'espressione di disprezzo, risalente ai primi tempi cristiani (cfr. Schnackenburg, II, p. 158 con bibliografia e Nansius, pp. 73-74). Non è possibile dire con sicurezza come lo abbia inteso Nonno, perché in questo passo non si ricava nessun elemento e nella parafrasi di *Jo.* 12.4, 13.2 e 26 non viene restituito. Bisogna limitarsi a notare che qui il poeta lo lega a Giuda e non al padre, senza però per questo pensare, come suggeriva Scheindler, p. 76, che in *No** vi fosse Ἰσκαριώτην al posto di Ἰσκαριώτης, perché ad esempio nell'unico altro caso in cui compare il genitivo Iscariota, in *Jo.* 14.22, esso viene mantenuto: Ε 85 καὶ οὐ θρασὺς Ἰσκαριώτης. Non si può trascurare il fatto che nei sinottici si trova la denominazione «Giuda Iscariota», cfr. *Lc.* 22.3 εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην; 6.16 Ἰούδαν Ἰσκαριώθ.

227

- **αἰνοτόκου Σίμωνος.** Cfr. Hesych., α 1997 Latte: αἰνοτόκος: κακὴ γέννησις. Simone, padre di Giuda, è visto da Nonno come colui che ha generato il male e la causa dell'infelicità del mondo. In *I HC* si esprime un desiderio irrealistico: che Giuda non fosse mai nato, αἴθ'

ὄφελεν ἄγονός τ' ἔμεναι v. 1425, trasposizione delle seguenti affermazioni evangeliche: καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος (Mt. 26.24); καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος (Mc. 14.21); vd. Schembra¹, p. 394. E' significativo che nelle *D.* venga ugualmente adottato per lo più per quei genitori causa dell'infelicità dei loro figli. Qualifica infatti Niobe, ritenuta causa dell'infelicità dei suoi figli, visto che furono uccisi dopo che ella si vantò di aver più figli rispetto a Latona: cfr. 2.162 ἐρρέτω αἰνοτόκοιο θεημάχον οὐνομα Νύμφης; 12.130; 48.428; la nascita dell'empio Tantalò, padre di Niobe, già definita αἰνοτόκεια a 48.730-731 Πλουτοῦς αἰνοτόκου Βερεκυντίδος, ἥς ἀπὸ λέκτρων / Τάνταλος ἐβλάστησε; il mito di Danao e delle Danaidi a 3.300ss. καὶ σοφὸς Αἴγυπτίης ναέτης Αἴγυπτος ἀρούρης / αἰνοτόκος πολύτεκνος, ὃς ἀρσενόπαιδι γενέθλη / ἤροσε τοσσατίων μινυῶρια πάεα παίδων; Autonoe, alla ricerca dei resti del figlio, alla fine si riposa accanto al marito, infelice genitore in 5.408-409: ἐπ' ἀπρήκτω δὲ μενοινῆ / ἀχνυμένη μόγις εὔδε σὺν αἰνοτόκῳ παρακοίτη. Per il composto cfr. Mosch., *Meg.* 27-28 ὡς ἐγὼ αἰνοτόκεια φίλον γόνον αἰάζουσα / μαινομένοισι πόδεσσι δόμον κάτα πολλὸν ἐφοίτων; Opp., *Hal.* 5.526-527 μητρὶ μὲν αἰνοτόκῳ δίδυμον γένος ἐγγυὸς ὀπηδεῖ / δελφίνων, ἀταλοῖσιν ἀλίγκιον ἠθέοισι; [Apolin.], *Met. Pss.* 20.20-22 πάντα μάλ' ἐξολέσειας ἐῆς ἀπὸ καρπὸν ἀρούρης / καὶ σπόρον αἰνοτόκον μεροπηίδος ἔκτοθι φύτλης, / οὔνεκά σοι βρίσαντες ἐπ' ἄλγεα μυρία θέντο.

- **ἐπίκλοπον υἱόν.** In M 7 Nonno sottolinea la capacità di Giuda di tessere inganni, καὶ φθονεροῖς στομάτεσσι δολοπλόκος εἶπεν Ἰούδας. Viene esperito anche per il sommo sacerdote Caifa in Λ 199ss.: ἀνὴρ δὲ τις ἦεν ἐν αὐτοῖς / Καιάφας, ἀθέμιστος, ἐπίκλοπος, ὃς τότε κείνου / ἀρχιερεὺς λυκάβαντος ἔην, ὀχετηγὸς ἐορτῆς. Del resto, Giuda, Anna e Caifa sono designati molto spesso nella *P.* dagli stessi epiteti. Caifa viene anch'egli definito δολοπλόκος (Λ 201) e λυσσωδῆς (Σ 114). Insieme al sacerdote Anna è ritenuto responsabile della condanna e della crocifissione di Cristo: «quo fit, ut Annas et Caiphas moribus malis, sordidis, nequissimis praediti fingantur» (Preller, p. 63). E' l'invidia nei confronti di Cristo che muove ogni decisione di Caifa: Σ 66 ζῆλον ἔχων Χριστοῦ θεημάχον ἴαχε φωνήν. Sulla connotazione negativa dei due sommi sacerdoti cfr. Preller, pp. 62-66. Anche nelle numerose ricorrenze delle *D.* l'attributo prospetta la scaltrezza del soggetto: cfr. 33.298 (Morreo) καὶ δόλον ἤθελε τοῖον ἐπίκλοπον, ὄφρα καὶ αὐτὸς / Χαλκομέδης λύσειεν ἀνυμφεύτοιο κορείην; 37.340-341 Μυρτίλος αἰολόμητις ἐπίκλοπον ἦνυσε νίκην, / μιμηλῶ τελέσας ἀπατήλιον ἄξονα κηρῶ; 45.119-120 la cattura di Dioniso viene presentata all'insegna del δόλος: ἀλλὰ δόλῳ Διόνυσος ἐπίκλοπον εἶδος ἀμείψας / Τυρσηνοὺς ἀπάφησε e 47.350 ἐπίκλωπε νυμφίε Θησεῦ (= 376). Si tratta di un aggettivo omerico: cfr. *Il.* 22.281 ἀλλὰ τις ἀρτιεπὴς καὶ ἐπίκλοπος ἔπλεο μύθων; *Od.* 11.364; 13.291; 21.397 ἦ τις θηητήρ καὶ ἐπίκλοπος ἔπλετο τόξων e ampiamente ripreso in seguito: cfr. Hes., *Op.* 67 e 78 ἐπίκλοπον ἦθος; Theogn. 965 πολλοὶ τοὶ κίβδηλον ἐπίκλοπον ἦθος ἔχοντες; Ap. Rh. 3.781 τίς δὲ δόλος, τίς μῆτις ἐπίκλοπος ἔσσειτ' ἀρωγῆς e 912 ὡς ἠῦδα πάσησι δ' ἐπίκλοπος ἦνδανε μῆτις; Plat., *Leg.* 781A; Opp., *Hal.* 2.120; 3.93 e 270; *Or. Sib.* 5.362 κοσμομανῆς πόλεμος καὶ ἐπίκλοπος ἐν δολότητι; Or., *Cels.* 4.38 ἐπίκλοπον ἦθος; Greg. Naz., *Carm.* 1.2.29.119 (PG 37, 893.3) δαίμονας, ἄλλο τι δ' ἄλλον ἐπίκλοπον εἰς εἰ ἄγοντας e *Carm.* 2.1.13.51 (PG 37, 1231.8) δεῦτερον εὔρατο μῆχος ἐπίκλοπον.

- **Ἰούδαν.** Singolare è la collocazione finale del nome, come avviene a N 10 e ugualmente a Σ 191 per il termine Βαραββᾶν (Golega, p. 13), probabilmente per far risaltare la presenza del traditore, enfaticizzata già al verso precedente mediante il tetracolo e adesso con un effetto di *retardatio*.

- οὐτός. Scheindler pensò giustamente di correggere la lezione αὐτός trasmessa da tutti i mss. e accettata dagli editori precedenti in οὐτός, un intervento in verità già segnalato da Koehly a margine della sua edizione (cfr. De Stefani¹, p. 298). Sebbene per αὐτός ἐμελλε si possa citare Ap. Rh. 2.116 (ἐμελλεν / αὐτός δηώσεσθαι ὑπὸ ξίφει; cfr. Q.S. 23.16), nella P. οὐτός viene adottato spesso in riferimento ad ἀνήρ: cfr. A 124; Γ 168; Z 167; K 5, 30; Λ 37; M 99, 106, 190; Ξ 80, 95 (vd. Golega², p. 18).

- ζωαρκέι πότιμω. Cfr. Aug., *Tract. in Io.* 27.10 *tradi se pertulit ut redimeret nos*. Mentre secondo la limitata mente umana il tradimento di Giuda e la crocifissione di Cristo possono sembrare la vittoria del male sul bene, in realtà esso fa parte dell'οἰκονομία divina. Era necessario che Giuda lo tradisse per poter giungere alla crocifissione e attuare la salvezza degli uomini. E' possibile che una simile argomentazione fosse il contenuto anche del *Vangelo di Giuda* posseduto, stando ad Ireneo (1.31.1 = Theod. Cyr., *Haer. fab. compendium* 1.15, PG 83, 368B), dagli gnostici cainiti. Lo scritto poteva forse contenere un racconto della passione, dove il tradimento di Giuda era descritto come l'espedito che ha procurato la salvezza di tutti, prevenendo così la rovina della verità causata da Cristo o impedendo l'esecuzione dei disegni delle potenze cattive, ossia degli arconti. Sebbene i cainiti concordassero tutti fra di loro nell'onorare Giuda, sulla base di un passo di Epifanio (38.3.3-5) e dello Pseudo Tertulliano si vede che erano divisi nel valutare il significato di Giuda: «Alcuni sono del parere che si debba essere riconoscenti a Giuda. Questi- essi dicono- si accorse che Cristo voleva pervertire la verità; perciò lo ha tradito... altri invece ragionano diversamente: le potenze di questo mondo non volevano che Gesù soffrisse; in tal modo la sua morte non avrebbe procurato la redenzione al genere umano. Egli lo ha tradito per la redenzione del genere umano. Così non poteva essere impedita la redenzione che le potenze ostili alla passione di Cristo avrebbero voluto impedire e non poteva essere ritardata la redenzione del genere umano per mezzo della passione di Cristo» (*Adv. omn. haer.* 2, traduzione del passo ripresa da Erbetta, *Apocrifi del Nuovo Testamento. Vangeli* I.1, p. 291, nt. 2, a cui si rimanda anche per un quadro generale sul vangelo di Giuda, pp. 291-292). L'inesorabilità della morte di Cristo per mano del traditore è espressa in *IHC* 1421 μόρσιμόν ἐστι θεῶ τε καὶ ἀνέρι ἱφι δαμῆναι e 1423 ὀππότε δὴ τὸν ὁμοῖον ἀνήρ ἐθέλησιν ἀμέρσαι. Si realizza quanto annunciato da *Ps.* 41.10 ἐρῶ τῷ θεῷ Ἀντιλήμπτωρ μου εἶ· διὰ τί μου ἐπελάθου; ἵνα τί σκυθρωπάζων πορεύομαι ἐν τῷ ἐκθλίβειν τὸν ἐχθρόν μου. Sull'aggettivo ζωαρκής cfr. v. 193.

229

- χρυσομανῆς δολίης. Cfr. N 82 χρυσομανῆς ἄστοργος ἀνήρ ἐμὸν ἄρτον ἐρέπτων (con commento di Greco, p. 127 che ricorda come già in Theogn. 230-231 il denaro porti gli uomini alla follia χρήματά τοι θνητοῖς γίνεται ἀφροσύνη, / ἄτη δ' ἐξ αὐτῆς ἀναφαίνεται) Una valutazione negativa delle ricchezze fu formulata già nella poesia arcaica: cfr. Arch., *fr.* 19 W.; Tyr., *fr.* 9 D. = 9.1-14 Gentili-Prato; Sol., *fr.* 4.9-12 D. = 6 Gentili-Prato; Theogn. 315-318 πολλοί τοι πλουτοῦσι κακοί, ἀγαθοὶ δὲ πένονται, / ἀλλ' ἡμεῖς τούτοις οὐ διαμειψόμεθα / τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ μὲν ἔμπεδον αἰεὶ, / χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε ἄλλος ἔχει e dai tragici: Eur., *fr.* 912.11 Kannicht (*TGrF* 5.2, p. 920) presenta la ricchezza come ρίζα τῶν κακῶν. Il problema divenne un τόπος cinico nella condanna della φιλοπλουτία, la quale βαρεῖα καὶ πικρὰ δέσποινα κτᾶσθαι μὲν ἀναγκάζει, χρῆσθαι δὲ κωλύει (Plut., *De cupid. div.* 525B), dove il motivo diatribico consiste nell'opposizione tra le ricchezze come χρήσις e la ricchezza improduttiva (τεθνακο-) κτήσις (cfr. Tel. 37.5ss. Hense; Dio. Chrys. 4.100= I p. 72.10-14 Arnim); cfr. anche Cercida, *fr.* 1, col. III.8 Livrea (con commento alle pp. 29-30). Sul versante cristiano, l'amore per la ricchezza già a partire dal Nuovo Testamento fu ritenuto uno dei vizi da condannare in maniera severa: cfr. *I Tim.* 6.10 ρίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία ed *Heb.*

12.15 (vd. G. Dellings, s.v. πλεονέκτης, GLNT X, coll. 585-608 e Greco ad N 114, pp. 147-148); Clem. Al., *Paed.* 2.3.39.3 νυνὶ δὲ ἡ ἀκρόπολις τῆς κακίας ἢ φιλαργυρία εὕρηται, ἣν ὁ ἀπόστολος ρίζαν ἀπάντων εἶναι τῶν κακῶν φησίν; *Str.* 4.6.30.4ss. τί δὲ «οὐδεὶς δύναται δυσὶ δουλεύειν κυρίοις, θεῷ καὶ μαμωνᾶ», τὴν φιλαργυρίαν οὕτως ὀνομάσαντος τοῦ κυρίου; αὐτίκα εἰς τὴν κλήσιν τοῦ δειπνοῦ οἱ φιλοκτῆμονες κληθέντες οὐκ ἀπαντῶσιν, οὐ διὰ τὸ κεκτῆσθαι, ἀλλὰ διὰ τὸ προσπαθῶς κεκτῆσθαι; Greg. Nyss., *In Eccles.* 7.5 (SC 416, p. 360.30-31) κακὸν κτήμα ἢ φιλαργυρία· οὐκοῦν ἀπολέσωμεν e Jo. Chrys., *Ad pop. Ant. Homil. II* (PG 49, 40.8-15) ὥσπερ γὰρ εἶπον, οὐ κακὸν ὁ οἶνος, ἀλλὰ κακὸν ἡ μέθη οὕτως οὐ κακὸν ὁ πλοῦτος, ἀλλὰ κακὸν ἡ πλεονεξία, κακὸν ἢ φιλαργυρία. Ἔτερον φιλάργυρος, καὶ ἕτερον πλούσιος· ὁ φιλάργυρος οὐκ ἔστι πλούσιος, ὁ φιλάργυρος πολλῶν δεῖται· ὁ δὲ πολλῶν δεόμενος οὐκ ἂν εὐπορήσειέ ποτε. Ὁ φιλάργυρος φύλαξ, οὐ δεσπότης ἐστὶ τῶν χρημάτων, δοῦλος, οὐ κύριος εὐκολώτερον γὰρ τῶν αὐτοῦ σαρκῶν μεταδοίη τινὶ ἢ τοῦ κατωρυγμένου χρυσίου. Che questo vizio sia stato in grado di attanagliare l'animo di Giuda, inducendolo al tradimento, è un particolare su cui si soffermano e insistono tutti gli autori cristiani e più volte: cfr. Or., *Cels.* 2.11 εἰ δ' ὁ φιλάργυρος Ἰούδας καὶ κλέπτων τὰ εἰς λόγον τῶν πενήτων εἰς «τὸ γλωσσόκομον» βαλλόμενα «μεταμεληθεὶς ἔστρεψε τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ πρεσβυτέροις», δῆλον ὅτι δεδύνηται τινα μεταμέλειαν ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὰ Ἰησοῦ μαθήματα, οὐ πανταχῆ καταφρονηθέντα ὑπὸ τοῦ προδότου καὶ ἀποπτυσθέντα; *Cm. in Mt.* 15.1.2 (-9), tom. 11.9 (GCS 40, *Origenes Werke X*, p. 50.1ss.) «ρίζαν πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἢ φιλαργυρία», διὰ τὴν Ἰούδα λέγει φιλαργυρίαν, ἣτις ρίζα πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν τῶν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ; Cyr. Al. 632A ἀλλ' ἤρπασεν ἐν ἀδείᾳ φιλοκερδίας ὁ Σατανᾶς, καὶ οὐ διεψευσταί πάντως ψῆφος ἢ ἐμή; Jo. Chrys., *De prodit. Judae Homil. I* (PG 49, 376.45ss.) ὦ τῆς ἀπονοίας! μᾶλλον δέ, ὦ τῆς φιλαργυρίας! πάντα γὰρ ἐκείνη ἔτεκε τὰ κακὰ· ἐκείνης αὐτὸς ἐπιθυμήσας, προὔδωκε τὸν διδάσκαλον. Τοιοῦτον γὰρ ἐστὶν ἢ πονηρὰ ρίζα ἐκείνη, δαίμονος χαλεπώτερον τὰς ἀλούσας ἐκβακχεύει ψυχὰς, καὶ ποιεῖ πάντας ἀγνοεῖν, καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς πλησίον καὶ τοὺς τῆς φύσεως νόμους, καὶ αὐτῶν ἐκβάλλει τῶν φρενῶν καὶ παραπλήγας ἐργάζεται. Ὅρα γὰρ πόσα ἐξέβαλεν ἐκ τῆς τοῦ Ἰούδα ψυχῆς· τὴν ὁμιλίαν, τὴν συνήθειαν, τὴν κοινωνίαν, τὴν ἐν τραπέζῃ, τὰ θαύματα, τὴν διδασκαλίαν, τὴν παραίνεσιν, τὴν νοουθεσίαν· ταῦτα πάντα εἰς λήθη ἐνέβαλεν ἢ φιλαργυρία τότε. Διὰ τοῦτο εἰκότως ὁ Παῦλος ἔλεγεν, ὅτι ρίζα πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἢ φιλαργυρία e *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* 11.43 ἐπειδὴ γὰρ ἤδει ὁ Χριστὸς ὅτι φιλάργυρος ἦν καὶ διὰ χρημάτων ἔρωτα ἔμελλεν ἀπόλλυσθαι, οὐ μόνον αὐτὸν οὐκ ἀπήτησε τούτου δίκας τότε, ἀλλ' ὥστε αὐτοῦ καταλεῖναι τὸ πάθος καὶ τὰ χρήματα αὐτῷ τῶν πενήτων ἐπίστευσεν, ἵν' ἔχων ὅθεν κορέσῃ τὴν φιλοχρηματίαν, μὴ καταπέση εἰς τὸ φρικῶδες ἐκεῖνο βάραθρον· ἐλάττονι κακῷ τὸ μείζον προαναστέλλων; Rom. Mel. 2.20.4ss. (SC 99, p. 126) τὴν πλάνην οὖν φυγόντες, / νικήσωμεν τῇ πίστει / πᾶσαν τὴν πανουργίαν / τοῦ δολίου ἐχθροῦ / ὑπάρχοντες τέκνα / τῆς ἀώμου κολυμβήθρας, / μὴ ὑπαχθῶμεν / τῇ ἀμαρτίᾳ, / ὥσπερ Ἰούδας / φιλαργυρία.

- **πεφορημένον εἰς λίνον ἄγρης.** Marcellus propose di correggere il participio in πεφορημένος, attribuendolo a Giuda: «c'est πεφορημένος, qui se rapporte à Judas, et non πεφορημένον, mal appliqué à un filet de chasse» (p. 323). La sua correzione è inaccettabile, perché è proprio Cristo destinato alla rete di una caccia omicida, come sovviene a testimonianza in primo luogo Σ 112ss. Ἄννας μὲν φονίης πεφυλαγμένον εἰς λίνον ἄγρης / χεῖρας ὀπισθοτόνω πεπεδηότα δίζυγι δεσμῷ / Ἰησοῦν προέηκεν ἐφ' λυσσώδει γαμβρῷ / ἀρχιερεὺς ἐτάρω πεφορημένον ἀρχιερεῖ (sul difficile passo vd. Livrea *ad locum*, pp. 164-165). Si veda inoltre *D.* 1.482-483 ἀλλ' ὅτε δὲ γίνωσκεν ἐκούσιον ἐς λίνον ἄγρης / νήματι Μοιριδίῳ πεφορημένον υἷὸν Ἀρούρης. Livrea *ad* Σ 112, p. 164 ricorda che l'immagine della rete mortale del cacciatore, così cara a Nonno (vd. Vian *ad D.* 1.483, p. 162; Gigli⁶, p. 115), risale all'ambito epico-tragico: cfr. *Il.* 5.487-489; Aesch., *Ag.* 358, 1115, 1382; Triph. 674; Q.S. 13.494-495 e riprende il τόπος della condanna del δόλος esplicitato da

Platone, *Leg.* 822D-824A. Sull'uso più frequente di εἷς in Nonno, restituito qui da L, rispetto a ἐς trasmesso dal ramo β cfr. *supra*, v. 161.

230

- εἷς γεγαῶς ἐτάρων δυοκαίδεκα. Per la presenza di Giuda nel novero degli apostoli cfr. anche N 26, 126 δυωδεκάριθμος Ἰούδα. Rispetto all'evangelico εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, l'uso nonniano di γίγνομαι lascia trapelare una certa volontarietà di adesione di Giuda al gruppo dei discepoli. Egli è diventato uno dei Dodici, ragion per cui il suo tradimento apparirà ancora più grave. Per ἐτάρων δυοκαίδεκα cfr. *Od.* 9.195.

Indice

Prefazione	p. 1
Bibliografia e Abbreviazioni	4
Introduzione	36
I. Una lettura del canto sesto della <i>Parafrasi</i>	37
I.1 Il sito della moltiplicazione dei pani	38
I.1.2 Il miracolo (<i>Jo.</i> 6.5-15 ~ vv. 10-61)	44
I.1.3 La moltiplicazione dei pani nella <i>Parafrasi</i> alla luce delle altre composizioni poetiche	52
I.2 Gesù cammina sulle acque (<i>Jo.</i> 6.16-21 ~ vv. 62-83)	61
I.2.1 Alla ricerca di Gesù (<i>Jo.</i> 6.22-25 ~ vv. 84-105)	70
I.3 Il sermone sul pane disceso dal cielo (<i>Jo.</i> 6.26-40 ~ vv. 106-162)	71
I.3.1 Il dono del pane celeste, della vita eterna e della resurrezione (<i>Jo.</i> 6.32-40 ~ vv. 132-162).....	76
I.3.2 La discesa del Figlio dal cielo e la volontà del Padre e del Figlio (<i>Jo.</i> 6.38-40 ~ vv. 153-162)	79
I.3.3 La fede e l'uomo	80
I.3.4 Il discorso del pane di vita nell'esegesi cristiana (<i>Jo.</i> 6.51-58)	81
I.3.5 L'interpretazione nonniana di <i>Jo.</i> 6.55-58 (~ vv. 164-179)	84
I.3.6 Riepilogo: varie letture del discorso di Cafarnao	88
I.3.7 La lettura di Nonno di <i>Jo.</i> 6.26-58	89
I.4 La reazione al discorso di Cafarnao: la defezione dei discepoli, la confessione di Pietro e la presenza del traditore (<i>Jo.</i> 6.60-71 ~ vv. 182-230)	90
I.5 Il canto Z della <i>Parafrasi</i> : tra paganesimo e cristianesimo	91
I.6 Iconografia, visione e movimento nel canto sesto	102
II. Tecnica parafrastica, lingua e stile	115
II.1. Metrica	125
III. La tradizione manoscritta	131
III.1. Fortuna e storia delle edizioni della <i>Parafrasi</i>	143

<i>Stemma codicum</i>	148
<i>Conspectus siglorum</i>	149
Testo critico e traduzione	150
Commento	169