

VITA

Anno IX

18

N.18-Febraio 2019



PENSATA

Registrata presso il Tribunale di Milano n. 378 del 23/06/2010 - ISSN 2038-4386



**Eadem spectamus astra, commune caelum
est, idem nos mundus involvit. Quid interest,
qua quisque prudentia verum requirat? Uno
itinere non potest perveniri ad tam grande
secretum.**
(Simmaco, *Relatio III. De ara Victoriæ, Pars I, § 10*)

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA

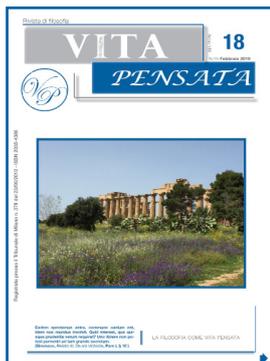


DIRETTORE RESPONSABILE
Augusto Cavadi

DIRETTORI SCIENTIFICI
Alberto Giovanni Biuso
Giuseppina Randazzo

RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE
Registrata presso il
Tribunale di Milano
N° 378 del 23/06/2010
ISSN 2038-4386

INDICE



ANNO IX N.18
FEBBRAIO 2019
RIVISTA DI FILOSOFIA
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET

WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA



IN COPERTINA
SELINUNTE

FOTOGRAFIA DI

© ALBERTO G. BIUSO

RIVISTA DI FILOSOFIA **VITAPENSATA** Anno IX N.18 - **Febbraio 2019**

EDITORIALE

AGB & GR *Paganissimi* 4

TEMI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LE PERSECUZIONI CONTRO I PAGANI* 5

PAOLO CIPOLLA *L'OSSIMORO DELL'IMPERATORE GIULIANO: CHIESA PAGANA E TOLLERANZA INTOLLERANTE* 13

CARMELO CRIMI *GREGORIO NAZIANZENO, LO Ps.-NONNO E GLI DÈI GRECI* 21

LUCREZIA FAVA *UN ITINERARIO NEL MITO GNOSTICO* 26

DANIELE IOZZIA *L'ABBAGLIO DEL BELLO. TRA PLATONE E MICHELANGELO* 38

GIUSY RANDAZZO *UNA PROSPETTIVA PANTEISTICA* 45

ARIANNA ROTONDO *NONNO DI PANOPOLI, POETA DI DIONISO E DI CRISTO* 48

AUTORI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *PAVESE PAGANO* 56

RECENSIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LA VIA DEGLI DÈI. SAPIENZA GRECA, MISTERI ANTICHI E PERCORSI DI INIZIAZIONE* 58

STEFANO PIAZZESE *LA LIBERTÀ OSTINATA. MACHIAVELLI E I CONFINI DEL POTERE* 62

VISIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *DON JUAN* 67

NEES

GABRIELE ARMENTO E GIORGIA ROSSI *SUI LIMITI DEI MONOTEISMI* 69

ENRICO PALMA *IL MUSEO DELLA NON CIVILTÀ* 73

SCRITTURA CREATIVA

GIUSEPPE O. LONGO *LA VEGLIA* 76

NONNO DI PANOPOLI, POETA DI DIONISO E DI CRISTO

di
ARIANNA ROTONDO

1 *Nonno, un poeta inafferrabile*

Nonno di Panopoli, poeta egiziano del V secolo d.C., è stato a lungo noto soprattutto per le sue *Dionisiache*, un poema in 48 libri che ha goduto inizialmente di una fortuna maggiore della *Parafraresi del Vangelo di San Giovanni*, sua seconda opera anch'essa in esametri (3660 versi in 21 canti), rivalutata negli ultimi decenni grazie a raffinati filologi italiani come Enrico Livrea, che hanno avviato un progetto di edizione critica di singoli canti, tuttora in corso¹. Basta guardare la bibliografia nonniana dell'ultimo ventennio per rendersi conto della straordinaria riviviscenza degli studi intorno a questo poeta, che oggi vantano un'attenzione straordinaria a livello internazionale. Proprio l'analisi accurata riservata ai versi della *Parafraresi*, in particolare nei pregevoli commenti che impreziosiscono le edizioni critiche italiane, ha mostrato, oltre la competenza teologica ormai inconfutabile e l'abilità esegetica di Nonno, anche la sua padronanza di un'ampia strumentazione tecnico-retorica a servizio di un progetto culturale complesso e articolato. Alla saga di Dioniso il poeta affianca la vicenda giovannea di Cristo, concedendo al cristianesimo ormai imperante immagini e linguaggi del dionisismo, in una suggestiva variazione sul mito della rinascita/resurrezione.

In passato il fatto che lo stesso poeta avesse concepito due opere così diverse per destinazione religiosa ha disorientato gli studiosi, abituati a pensare attraverso quelle opposizioni ideologiche (classico=pagano; non o anti-classico=cristiano) restituite dalle fonti stesse, ma ovviamente cristiane: si è messa in dubbio la paternità nonniana di entrambi i poemi, si è discusso della fede del poeta e dei tempi di composizione dei suoi versi. Data per assodata, a dispetto dei *chorizontes*, la paternità del nostro, si è ipotizzata dapprima, come logica soluzione, una sua conversione (definita



fin troppo «banale» da Livrea)², che ha portato a vedere le *Dionisiache* come un poema conforme agli interessi di un Nonno pagano, mentre la *Parafraresi* un tributo alla sua conversione cristiana. Tuttavia questo non è bastato a spiegare la complessità del poema parafrastico che celebra la sovrumano di Cristo talvolta con accenti baccici, ma sempre con una competenza teologica ed esegetica straordinaria.

Numerose e articolate sono state le domande poste dai versi del nostro poeta; basta riproporre alcune per toccare con mano la complessità della questione che ha appassionato gli studiosi. Da sempre cristiano, forse Nonno scrivendo le *Dionisiache* avrebbe inteso irridere la religione pagana³ oppure la composizione del poema maggiore sarebbe il risultato di una sua apostasia⁴? Per la figura civilizzatrice di Dioniso Nonno ha nutrito un interesse solamente e puramente laico e letterario? O ancora, Nonno sarebbe uno dei tanti esempi di quella tendenza al sincretismo

riconoscibile nell'Egitto del V secolo, soprattutto in ambiente alessandrino⁵? Enrico Livrea ha considerato quest'ultima teoria come depositaria solo di una parte di verità, perché non renderebbe conto dell'«esemplarità negativa di troppi personaggi divini e troppe situazioni narrative del poema nonniano»⁶. Lo studioso fiorentino ha proposto in un articolo del 1987 una suggestiva ricostruzione biografica, congetturando un Nonno cristiano, formatosi ad Alessandria, poi monaco a Tabennesi (431-439) e infine vescovo a Edessa dal 449-451 e poi, in una seconda fase, dal 457 fino alla morte nel 470-1. Avrebbe composto le sue opere tra il 449 e il 451, durante la prima fase del suo episcopato⁷. La ricostruzione di Livrea ha suscitato consensi ma anche tante polemiche⁸ e oggi non è considerata convincente. Rimane tuttora un riferimento importante l'ipotesi di Vian sulla composizione contemporanea delle due opere⁹ fra il 430 e il 450. La *Parafrasi* avrebbe rappresentato comunque il primo banco di prova del poeta¹⁰, che ha fatto ipotizzare poi uno spostamento in avanti della composizione delle *Dionisiache*, tra il 450 e il 470¹¹. Inoltre alcuni punti di riferimento della cronologia relativa (la datazione del commento giovanneo di Cirillo e dei concili di Efeso e Calcedonia) sono stati rivisti, sulla base di nuovi dossier di fonti¹² e di analisi più accurate sulla cristologia della *Parafrasi*, sul rapporto di dipendenza con Cirillo di Alessandria e più in generale sulla finalità del progetto poetico e culturale di Nonno¹³.

Dopo la grande stagione filologica del XIX secolo, in quello successivo gli studi nonniani hanno beneficiato di quell'«esplosione di tardoantico», ovvero di una straordinaria svolta metodologica degli studi su quest'epoca che ha restituito il carattere multiforme di un momento storico archiviato troppo presto come decadente, ma in verità denso di trasformazioni ed evoluzioni. La conoscenza di questo complesso *milieu*, grazie al prezioso supporto degli studi sull'arte tardoantica, ha mostrato quanto fosse importante ricostruire o quanto meno immaginare l'*audience* dei prodotti letterari, decrittarne le strategie compositive, interrogarsi sulle finalità di operazioni culturali come quella del nostro poeta, soprattutto se volte o meno a propagandare la fede cristiana¹⁴. Per i versi di Nonno si è ipotizzato un pubblico misto,

cristiano e pagano, un pubblico colto, capace di cogliere il potere evocativo dei suoi raffinati versi, che con molta probabilità erano letti e recitati nel corso di audizioni pubbliche.

2. Oltre il conflitto

Il ricorso ad una conversione di Nonno, come soluzione allo spaesamento di fronte ai soggetti apparentemente opposti delle sue due opere, restituisce la tara di un modello conflittuale che voleva il cristianesimo opposto al paganesimo e che ha condizionato a lungo la visione del caleidoscopico mondo tardoantico. Gli studi sulla produzione artistica e poetica di quest'epoca e in particolare quelli su Nonno hanno dimostrato come tali dicotomie non sono altro che costruzioni moderne¹⁵, perché le dinamiche di relazione fra gruppi religiosi e culturali erano molto più fluide e sono oggi interpretabili in modo più appropriato attraverso le categorie di coabitazione, di mediazione culturale, di interazione. L'ambito della poesia cristiana in lingua greca si è rivelato un terreno di prova adatto a misurare la coerenza di queste categorie. Sviluppatesi nel IV secolo in Egitto, tale produzione poetica si caratterizza sul piano formale per l'adozione del linguaggio e delle strutture retoriche dell'epica profana; i poeti cristiani tendono ad usare le strutture, retoriche ad esempio, o in generale i linguaggi della loro formazione, assicurando una riconoscibilità sul piano formale al contenuto nuovo delle loro opere¹⁶. Dunque poeti come Nonno hanno offerto al loro pubblico «un vino nuovo in otri antichi»¹⁷.

Inoltre lo studio dello stretto rapporto fra arte e poesia greca tardoantica ha contribuito a rendere più chiara la fuorviante interferenza di valutazioni pertinenti il dato religioso su analisi strettamente stilistiche: «come nelle arti figurative è la destinazione d'uso a distinguere l'arte pagana da quella cristiana, ma non le tendenze estetiche, così nella poesia quando si studia lo stile non ha senso separare la letteratura cristiana da quella pagana»¹⁸. Non c'è dicotomia tra pagani e cristiani in tema di processi letterari. L'opera di Nonno ne è la prova: «la grottesca struttura della metafora nel poema pagano di Nonno, le

Dionisiache, è la stessa della sua parafrasi del vangelo»¹⁹.

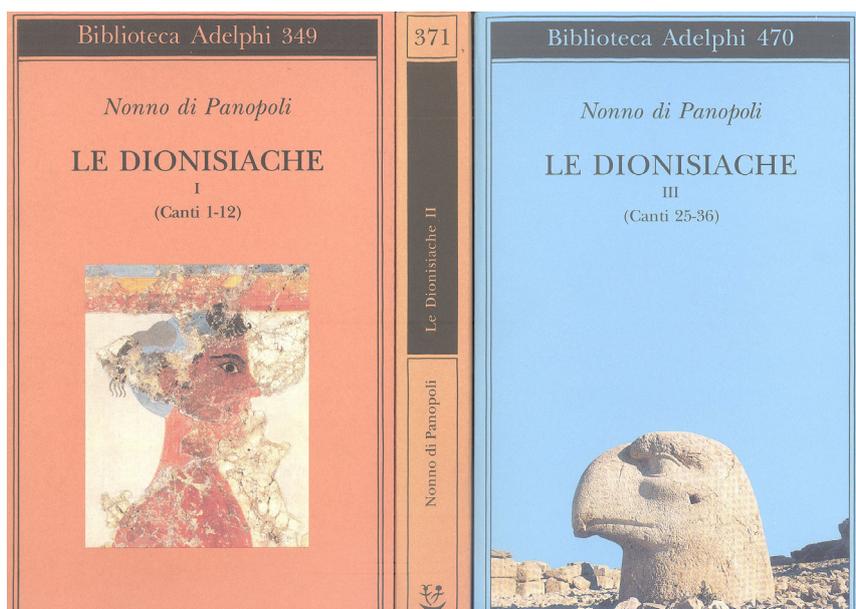
Due studi molto importanti forniscono un riferimento metodologico rigoroso e materiali rilevanti per comprendere meglio questi paradigmi interpretativi.

Il primo è il volume di Francesco Massa, pubblicato nel 2014: il titolo è molto suggestivo, *Tra la vigna e la croce*; il sottotitolo utilmente esplicativo: *Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*²⁰. Richiamando i due simboli tradizionali della rappresentazione di Dioniso e di Cristo, lo studioso ricostruisce la storia controversa e irregolare del loro incontro/scontro lungo tre secoli della storia imperiale romana. Non ci troviamo di fronte ad una storia lineare: questo dato mostra quanto sia impropria la percezione e l'idea di una successione diretta dal paganesimo al cristianesimo. Quello di Massa è infatti uno studio sulle competizioni e sulle coabitazioni religiose in epoca imperiale, che ha l'obiettivo di 'misurare' l'influenza della tradizione dionisiaca nella formazione dell'identità cristiana. L'indagine del nostro studioso vanta una straordinaria ricchezza di materiali, un ampio lotto di fonti sia letterarie, patristiche per lo più, sia iconografiche, sottoposte ad un'analisi raffinata e intelligente volta a decrittare le strategie messe in atto dagli autori cristiani nei confronti del dio del vino, attraverso un'operazione ora di selezione, ora di appropriazione, ora di reinterpretazione, o meglio di risemantizzazione. L'atteggiamento cristiano nei confronti del dionisismo non è uniforme: in alcuni casi i paralleli puramente formali fra Dioniso e Cristo sono esaltati con toni apologetici, in altri sono oggetto di violento biasimo. È il caso di Firmico Materno, che nel suo *De errore profanarum religionum*, condanna i misteri di Bacco come *imitatio diabolica* del mistero cristiano della salvezza.

Massa individua tre strategie adottate dai cristiani nel riuso di queste tradizioni: essi riconoscono o rifiutano le analogie fra Cristo e Dioniso; usano il linguaggio dionisiaco per costruire sul piano letterario e iconografico quello cristiano; interpretano o mettono in atto mediazioni culturali rispetto a tematiche dionisiache. Le *Baccanti* di Euripide rimangono per gli autori cristiani il modello di riferimento tradizionale delle rappresentazioni dionisiache: il *Christus patiens*, un cen-

tone in trimetri giambici, un dramma sulla passione di Gesù costruito anche con versi euripidei, è un saggio eloquente di questo processo di rielaborazione. Individuare nei testi letterari i piani e i livelli di questa operazione culturale esige un attento lavoro di decostruzione, di cui Massa dà notevole prova, insieme a una fine decrittazione dei contesti ideologici ed estetici di quell'arte paleocristiana in cui l'influsso dell'*imagerie* dionisiaca è forte. Aggiungiamo che se nelle coabitazioni religiose le retoriche dell'alterità sono funzionali alla demonizzazione dell'altro, per i cristiani l'altro non è solo l'esterno, come il pagano, ma può essere anche un interno, cioè l'eretico, che costituisce una minaccia per l'ortodossia.

Il secondo studio di riferimento è del 2011: *The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*²¹ di Robert Shorrock. Ancora una volta, attraverso la categoria di "mito del paganesimo", ci troviamo di fronte al tentativo, perfettamente riuscito, di smontare i cardini della dicotomia cristianesimo vs paganesimo con l'obiettivo di restituire la fluidità delle dinamiche di relazione fra immaginari e linguaggi, che ha caratterizzato la coesistenza di questi due fenomeni religiosi nella tarda antichità. Il progetto poetico-culturale bifronte del poeta egiziano e la sua ricostruzione mitica di Dioniso rappresentano il campo di indagine ideale per confrontarsi con la complessità e le ambiguità di quest'epoca e per avviare una revisione metodologica utilizzando nuove categorie interpretative, più appropriate e adatte a comprenderne i processi storico-culturali, senza precomprensioni. Non a caso, già nel primo capitolo del suo libro, Shorrock affronta alcune questioni nodali relative alla poesia tardoantica, marginalizzata negli studi del XX secolo: la questione della periodizzazione e la discussione su una più appropriata scelta terminologica per quanto concerne i binomi cristiano-pagano (dicotomia questa creata ad uso e consumo della retorica cristiana) e secolare-religioso, al fine di non cedere più alla tentazione di separare mondi che in realtà si sono intersecati, e non solamente scontrati, a diversi livelli. Inoltre sulla scorta della riflessione sulla dicotomia secolare vs religioso introduce la categoria di *poetic persona*, una categoria che nell'impianto teorico di Shorrock si traduce nell'opposizione fra 'poeta delle muse'



e ‘poeta di Cristo’: una sorta di maschera che il poeta tardoantico indossa a seconda del suo posizionamento in termini di *authorship* e di *moral impact*. Nonno incarna entrambe queste *poetic personae*, in quanto poeta di Dioniso e poeta di Cristo. La sua opera è oggetto di un’indagine accurata, filologicamente rigorosa e documentata, che occupa ben due capitoli del libro, il terzo e il quarto. Il pregio di queste pagine consiste nella capacità dell’autore di unire una chiarezza espositiva inusuale al vasto numero di informazioni fornite, mettendo anche un non addetto ai lavori nelle condizioni di conoscere i nodi principali della complessa ‘questione nonniana’.

La simbolica del vino è il filo conduttore dello studio capillare condotto sui versi di Nonno, sia delle *Dionisiache* sia della *Parafresi*. Soprattutto nell’opera parafrastica, è colta l’ambivalenza del ‘segno’ vino, bevanda salvifica e motore di una palingenesi nelle nozze di Cana, ma anche causa di tradimento e di morte nell’ebbrezza di Giuda, durante l’ultima cena. Sono riproposti i numerosi paralleli fra le due opere, nel *topos* del pianto, ad esempio, che accomuna Cristo (per la morte di Lazzaro) e Dioniso (per la morte di Ampelo). Il pianto del dio è un’eccezione alla sua *apatheia*, ma è soprattutto nel caso cristiano un’emozione profetica del sacrificio divino, garante di salvezza per l’umanità.

Non si può lasciare che questo breve approfondimento storiografico rimanga privo della menzione di un lavoro magistrale, che ha goduto di

una straordinaria fortuna e che, sebbene datato, rimane ancora oggi un riferimento importante, uno studio che ha fatto scuola, pubblicato in un momento in cui era quasi un automatismo considerare la tendenza al classicismo come prova di paganesimo. Si tratta della *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l’Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*²² di Pierre Chuvin, comparso per la prima volta nel 1990 e tradotto in italiano solo nel 2012, con un saggio a mo’ di postfazione di Gianfranco Agosti su *Il fascino discreto del paganesimo*. Chuvin dichiara programmaticamente di voler raccontare il trionfo del cristianesimo nell’impero romano dal punto di vista dei ‘vinti’, dei pagani. Lo studioso ripercorre la messa al bando di culti politeisti e monoteisti non cristiani, ma nel contempo fa vedere come l’eredità pagana, che ancora sopravviveva in alcune pratiche dell’antichità classica, pur così violentemente osteggiata, fosse stata di fatto assimilata dal cristianesimo, che aveva integrato, ad esempio, elementi di rituali pagani all’interno delle proprie feste. Chuvin ci aiuta a capire perché il trionfo del cristianesimo fu una novità destabilizzante per i pagani e quali sono state le loro strategie di adattamento e di difesa a questo nuovo stato di cose: «la loro religione, i loro riti non erano più quelli del potere, situazione che naturalmente induceva a nostalgia e tentativi di riconquista, ma anche ad accelerare l’evoluzione iniziata nel III secolo, verso credenze e pratiche di carattere privato, ispirate dalla

filosofia, platonica e pitagorica, da antichi culti iniziatici, ufficiali come i misteri eleusini, o “paralleli” come l’orfismo, e infine dalla magia “caldea” ed egiziana»²³.

Anche Chuvin dedica pagine interessanti a questioni terminologiche. In particolare ripercorre l’uso della parola ‘pagano’ nei suoi due significati più antichi, «contadino» e «civile», prima cioè che assumesse una valenza religiosa. *Paganus* nell’impero romano è «colui che ha le sue radici dove vive»²⁴, è l’abitante di un *pagus*, di un distretto. In questo senso essere pagani significava rimanere fedeli alle proprie origini. I pagani sono – dice Chuvin – «la gente del posto», che sia città o campagna, e che tutela i costumi locali; *alieni* sono invece «quelli di fuori», che tanto spesso sono cristiani²⁵. Anche Alan Cameron nel suo *The Last Pagans of Rome*, apparso nel 2011, nello stesso anno del volume di Shorrock, dà ampio spazio alla discussione sull’origine e l’uso del termine *paganus*, un termine che conserva una ambiguità e una problematicità ancora insolute. Questa scelta terminologica si rivela parziale nell’uso perché interpreta lo sguardo cristiano sprezzante nei confronti dei non-cristiani. Resta il fatto che non è stata ancora trovata un’alternativa migliore che possa rimpiazzare tale termine²⁶.

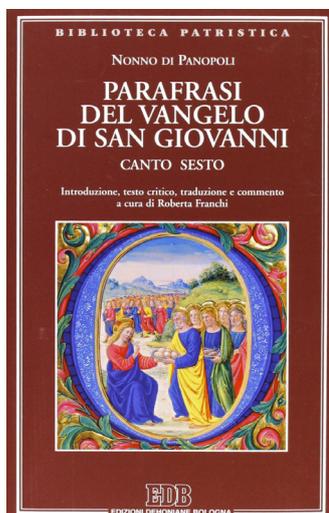
Il paganesimo nel mondo antico, inteso come mosaico di religioni connesse all’ordine costituito, badava al comportamento più che alla fede; e quando con l’avvento di Costantino i pagani perdono il potere, i culti antichi non scompaiono del tutto, perché la preoccupazione di mantenere l’ordine da parte degli imperatori cristiani garan-

tisce il mantenimento delle feste pagane, sebbene ne fosse vietato il rituale. Sussistono comunità pagane nell’impero per tutto il V e VI secolo, non più inserite in ambiti di potere (politico, amministrativo e militare), ma presenti negli incarichi civili e nell’insegnamento, dove possono veicolare i loro valori e le loro esperienze. Il colpo di grazia al mondo pagano, rammenta Chuvin, lo darà Giustiniano nel 529, proibendo l’insegnamento dei maestri pagani nelle scuole. Sopravvive fino all’XI secolo la scuola neoplatonica di Harran in Mesopotamia, poi con l’avvento dell’islam ogni traccia del paganesimo dell’antichità classica si perde.

Ricostruendo il capitolo più difficile e tumultuoso di questa *disparition du paganisme*, lo studioso francese conclude che «i pagani non sono stati né i soli né i più violentemente perseguitati a causa della loro fede: i manichei, i giudei ed evidentemente gli gnostici e gli eretici cristiani hanno avuto abbondantemente la loro parte. Solo loro tuttavia erano fino ad allora sempre strettamente associati al potere e alla cultura dominante nel mondo greco-romano. Al di là dei drammi umani che ha comportato, la loro caduta è stata una rivoluzione politica, intellettuale e religiosa»²⁷.

3. L’angelo della gioia e il nettare celeste

La vigna e la croce, in una sorta di «dinamica intersezione»²⁸, si possono agevolmente pensare come simboli di riferimento dell’opera di Nonno. Il complesso dialogo fra il mondo di Dioniso e il mondo di Cristo, che egli ha saputo imbastire nelle sue creazioni poetiche, gli è ispirato anche da un ambiente a vocazione sincretistica come quello di Panopoli, il noma di sua provenienza, l’unico dato certo della sua biografia. A proposito di questo, vale la pena ricordare lo studio di Dietrich Willers²⁹ che negli anni ’90 attirò l’attenzione degli studiosi, mettendo a confronto due interessanti reperti, appartenenti alla Fondazione Abegg di Riggisberg: un arazzo con scene di iniziazione dionisiaca e una seta con raffigurazioni di un ciclo mariano d’ispirazione apocrifia, che risultavano coevi (IV secolo), provenienti forse dall’Alto Egitto e comunque parte del corredo funebre della tomba di un cristiano.



Nei soggetti dipinti in questi tessuti Daria Gigli ha ravvisato la «prova tangibile che entrambe le figure [rappresentate] erano chiamate a rispondere alle speranze di una sopravvivenza dopo la morte»³⁰. Nelle *Dionisiache* il concetto di morte e rinascita trova nel mito di Ampelo una sua esemplificazione. Il giovane amato da Dioniso, muore disarcionato da un toro imbizzarrito per un tafano inviatogli dalla Luna. Di fronte a questa perdita Dioniso piomba in un profondo e inconsolabile dolore: tutto il mondo va alla rovescia associandosi alla sofferenza del dio, al punto che è proprio per la stessa sopravvivenza cosmica che è necessario un intervento di Atropo, «le cui parole sono immutabili» (*Dion.* 12,141 trad. Gigli). Stavolta la Moira stravolge il destino di Ampelo, concedendo che egli rinasca attraverso la metamorfosi in vite. Le parole pronunciate da Atropo chiariscono il significato escatologico dell'episodio e il volto del Dioniso rappresentato da Nonno: «Vive, Dioniso, il tuo ragazzo e non varcherà le amare acque dell'Acheronte: il tuo pianto ha trovato il modo di revocare gli inflessibili fili della Moira immutabile; Ampelo non è morto, anche se è morto, perché io muterò il tuo ragazzo in una deliziosa bevanda, in un dolce nettare» (*Dion.* 12,142-146 trad. Gigli). Dunque è il pianto divino a rendere suscettibile di rettifica ciò che per ogni essere mortale è immutabile, ovvero il corso del destino, e a salvare l'umanità: «Bacco Signore ha pianto per liberare gli uomini dal dolore» (*Dion.* 12,171 trad. Gigli). Questa eccezione rispetto allo statuto divino caratterizzato dall'*apatheia* (*Dion.* 12,167: «Ampelo, hai arrecato dolore a Dioniso che non può provarlo», trad. Gigli) è funzionale a ribadire il senso dell'azione salvifica del dio, che risuscita l'amico rendendolo di fatto se stesso attraverso la metamorfosi in vite. «La vite appare come un'ipostasi di Dioniso: il vino è il suo sangue e il grappolo il corpo»³¹. Nonno traduce in splendidi versi questa sorta di unione mistica: «io attingo il dolce vino e mi cingo di un diadema d'amore, mentre dentro il mio cuore in un dolce sorso ho tutto Ampelo» (*Dion.* 12,249-250 trad. Gigli).

Ampelo dunque deve necessariamente morire per poter poi rinascere mutato nella vite che genera vino, «immagine terrena del nettare celeste» (*Dion.* 12,159 trad. Gigli). La metamorfosi

rappresenta in senso dionisiaco il cambiamento, lo strumento di sopravvivenza dopo la morte. Anche Zagreo, ucciso dai Titani, muore e rinasce attraverso continue trasformazioni, che gli consentono di resistere ai suoi assassini fino alla fine. Il padre, Zeus, ne apprende la morte vedendo l'ombra del figlio assassinato riflessa proprio sullo specchio, strumento dell'inganno titanico: è da questo momento che prende l'avvio una rinascita cosmica, che lava via un'era violenta per prepararne una civilizzata dall'avvento di Dioniso. Gigli ipotizza che in questa sua elaborazione della saga dionisiaca Nonno ritrasporti a livello mitologico quello che era nella prassi dei rituali misterici: ovvero l'iniziato doveva rivivere la morte del dio per rinascere³².

Il nostro poeta non sembra voler sovrapporre il concetto cristiano di resurrezione alla soteriologia dionisiaca: è vero, i *loci paralleli* fra le due opere sono tanti e suggestivi³³, ma non costituiscono un amalgama di motivi e temi che determina una sorta di equivalenza, sul piano delle funzioni e degli attributi, fra Cristo e Dioniso. Piuttosto queste corrispondenze sono un saggio dell'abilità di Nonno di usare materiali ed elementi della *paideia* classica, un talento che gli consente di incrociare immaginari dionisiaci e cristiani, creando una fitta trama di richiami allusivi che ad un pubblico colto dovevano risultare familiari e accattivanti. Dioniso non salva da morte gli umani che ama in vista di una resurrezione intesa alla maniera cristiana, cioè come un'esperienza che costituisce il fine ultimo della vita terrena in un ritorno al Padre, presso il quale il Figlio ha preparato un posto. Il vino dionisiaco lenisce il dolore, ma solo momentaneamente. Il pianto del dio avvia un nuovo corso, consente, attraverso la metamorfosi di Ampelo, di inaugurare un processo di civilizzazione del cosmo, che riconcilia l'umanità in un ordine salvifico. L'«angelo della gioia», Dioniso, non concede solo il vino, oblio dei mali, ma inizia l'umanità all'arte dell'agricoltura tramite la coltivazione della vite, affinché si continui ad estrarne il nettare prezioso. La salvezza concessa da Dioniso è la civiltà. Che Nonno non sovrapponga gli impianti soteriologici cristiano e dionisiaco mi sembra confermato anche dall'assenza del termine σωτήρ nelle *Dionisiache*, come ha giustamente fatto notare Chuvin³⁴, che ha in-

terpretato l'azione civilizzatrice di Dioniso come una sorta di preparazione, nell'intenzione del poeta, all'avvento del vero Salvatore, Cristo.

L'unica promessa di immortalità e comunque l'unica apoteosi oltre quella dionisiaca Nonno la riserva a Semele, ad una madre, a colei che per aver contribuito alla generazione del dio che con la gioia sconfiggerà il male, ottiene da Zeus come ricompensa una straordinaria «speranza per il futuro» (*Dion.* 8, 367-368 trad. Gigli), nonostante la sua vita abbia un epilogo drammatico. Morirà vittima del fulmine di Zeus, «un fulmine che si fa levatrice» (*Dion.* 8,396 trad. Gigli) perché lascia incolume il feto divino consentendo il prosieguo della gestazione nella coscia del padre: ma questo bagno di fuoco che uccide Semele la rende nel contempo immortale. Ella «ottiene anche la vita eterna dell'Olimpo» (*Dion.* 8,414 trad. Gigli) e accede alla tavola degli dèi (*Dion.* 8,417).

Quest'ascensione di Semele offre un richiamo quasi spontaneo al lungo itinerario della devozione mariana nel cristianesimo, all'antica festa della *Dormitio virginis* e a quella dell'assunzione: ma quest'assonanza ci porterebbe troppo lontano e su ben altri lidi, che meriterebbero una trattazione accurata. Basti per adesso il rimando interno all'opera di Nonno e assai evocativo ad un'altra mensa divina, stavolta cristiana, quella di Cana, che la «mano immacolata» della «vergine madre, generatrice di Dio» (*Par.* B 8) sfiora con grazia sovrumana nella resa parafrastica dell'episodio giovanneo: ella denuncia la mancanza del vino e sollecita il segno del Figlio. «Per il rapido succedersi delle coppe, le anfore fragranti erano tutte rimaste prive del dolce vino ormai bevuto, e nella sala gaudente i coppieri accigliati, servitori di una mensa senza Bacco, stringevano vanamente i bicchieri asciutti nelle mani» (*Par.* B 12-16 trad. Livrea). Cristo a Cana cancella la tristezza, mutando l'acqua per le purificazioni nel vino della gioia, nel terzo giorno di una settimana paradigmatica, che nel quarto vangelo segna l'inizio di un cammino di salvezza indicato dal Logos incarnato all'umanità volubile e smarrita.

Note

¹ Finora sono apparse in ordine cronologico le seguenti edizioni in lingua italiana: E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XVIII, D'Auria, Napoli 1989; D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XX, Ed. Scuola Normale Superiore, Pisa 1996; E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto B, EDB, Brescia 2000; C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto I, Pàtron, Bologna 2002; G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*, canto V, Univ. degli Studi di Firenze, Firenze 2003; C. Greco, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XIII, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004; M. Caprara, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*, canto IV, Ed. della Normale, Pisa 2005; R. Franchi, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto VI, EDB, Brescia 2013; K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis. Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford University Press, Oxford 2014.

² E. Livrea, *Parafrasi*, canto B, cit., p. 71.

³ Lo sostiene P.F. Beatrice, *Dizionario Patristico di Antichità Cristiane*, Marietti, Casale Monferrato 1983, col. 2417.

⁴ R. Dostálová-Jenistová, «Über den Namen des Dichters Nonnos», in *Aus der byzantinischen Arbeit der Tschechoslowakischen Republik*, a cura di J. Irmscher und A. Salač, (Berl. Byzant. Arbeiten 9), Berlin 1957, pp. 31-35 secondo un'analisi onomastica che colloca Nonno in ambiente cristiano.

⁵ J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Müller & Seiffert, Breslau 1930, p. 79 ss.; D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Università degli Studi di Firenze, Firenze 1985, pp. 221-245; E. Livrea, *Parafrasi*, Canto XVIII, cit., p. 31; F. Tissoni, *Nonno di Panopoli. I canti di Penteo (Dionisiache 44-46)*, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 78ss.

⁶ E. Livrea, *Parafrasi*, Canto B, cit., p. 71 e nota 62.

⁷ Id., «Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia», in *Prometheus* 13 (1987), pp. 97-123; Id., «The Nonnus Question Revisited», in *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, a cura di P. Chuvin e D. Accorinti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003, pp. 447-455.

⁸ A. Cameron, «The Poet, the Bishop, and the Harlot», in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41 (2000), pp. 182-188 e da ultimo D. Accorinti, s.v. «Nonnos von Panopolis», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 25, Hiersemann, Stuttgart 2013, coll. 1107-1129.

⁹ F. Vian, *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*, Tome 10,

Chants 30-32, Paris 1997.

¹⁰ Id., «ΜΑΡΤΥΣ chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie», in *Revue des études grecques* 110 (1997), pp. 143-160.

¹¹ Una ricostruzione completa della questione cronologica con bibliografia si legge in D. Accorinti, *The poet from Panopolis: An Obscure Biography and a Controversial Figure*, in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, pp. 11-53.

¹² Si vedano i testi agiografici copti analizzati in G. Agosti, «Nonnus and Late Antique Society», in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, pp. 644-668.

¹³ Cfr. F. Hadjittofi, «ποικιλόνωτος ἀνήρ: Clothing Metaphors and Nonnus' Ambiguous Christology in the Paraphrase of the Gospel according to John», in *Vigiliae Christianae* 72 (2018), pp. 165-183; sull'importanza della presenza della comunità giudaica ad Alessandria nell'ambito delle interazioni religiose riflesse nell'opera di Nonno si veda D. Lorin, «Καὶ τότε γαῖαν ἄπασαν ἐπέκλυσεν ὕτιος Ζεὺς» (D., 6, 229): Nonnos de Panopolis, héritier de la Genèse?» in *Revue des Études Tardo-antiques*, Supplément 4 (2016-2017), pp. 103-133.

¹⁴ Sul rapporto fra la poesia di Nonno e la sua epoca cfr. il bellissimo saggio di G. Agosti, «Nonnus and Late Antique Society», in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, pp. 644-668.

¹⁵ P. van Minnen, «The Letters (and Other Papers) of Ammon: Panopolis in the Fourth Century A.D.», in *Perspectives on Panopolis*, a cura di A. Egberts, P.B. Muhs, J. van der Vliet, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 177-199.

¹⁶ G. Agosti, «Cristianizzazione della poesia greca e dialogo interculturale», in *Cristianesimo nella storia* 31 (2009), pp. 331-335: 316.

¹⁷ P. Chuvin, «The Poet of Dionysus: Birth of the Last among the Gods», in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, pp. 111-124: 124.

¹⁸ Cfr. G. Agosti, «Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.», in *Incontri triestini di filologia classica* 4 (2004-2005), p. 369.

¹⁹ S. Averincev, *L'anima e lo specchio*, il Mulino, Bologna 1988, p. 326.

²⁰ F. Massa, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014.

²¹ R. Shorrock, *The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, Bristol Classical Press, London 2011.

²² P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition*

du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien, Paris, Les Belles Lettres/Fayard 1990 [ed. it. : *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino a Giustiniano*, a cura di F. Cannas, Paideia, Brescia 2012]. Si cita dall'edizione italiana.

²³ Ivi, p. 16.

²⁴ Ivi, p. 18.

²⁵ Ivi, p. 19.

²⁶ A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 14-32.

²⁷ P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani*, cit., p. 21.

²⁸ J.H.F. Dijkstra, *The Religious Background of Nonnus* in *Brill's Companion to Nonnos of Panopolis*, a cura di D. Accorinti, Brill, Leiden 2016, p. 86.

²⁹ D. Willers, «Dionysos und Christus: ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos» in *Museum Helveticum* 49/2 (1992), pp. 141-151.

³⁰ D. Gigli Piccardi, «Nonno e l'Egitto», II, in *Prometheus* 24 (1998), p. 178.

³¹ Id., *Metafora e poetica*, Università degli Studi di Firenze, Firenze 1985, p. 112.

³² Id., *Dionisiache*, vol. 1 (canti I-XII), Rizzoli BUR, Milano 2003, p. 69.

³³ Per la raccolta e l'analisi dei *loci paralleli* cfr. J. Golega, *Studien*, cit., pp. 28-61; F. Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, Tome I, Chants I-II, Les Belles Lettres, Paris 1976, pp. XIII-XIV. Per le metafore o le immagini riferite ora a Cristo ora a Dioniso cfr. D. Gigli Piccardi, «Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys. 45, 228-239», in *Sileno* 10 (1984), pp. 249-256.

³⁴ P. Chuvin, «Revisiting Old Problems: Literature and Religion in the Dionysiaca», in *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a section on Nonnus and the Modern World*, a cura di K. Spanoudakis, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 17-18.

Proposte editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo redazione@vita-pensata.eu, accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

Formattazione del testo

Il testo deve essere composto in:
carattere Baskerville; corpo 12; margine giustificato; 40 righe per pagina.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: lvi, p. 11.

Quando -sempre fra due note immediatamente successive- l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»¹.

Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, Titolo, «Vita pensata», Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.





COLLABORATORI DEL NUMERO 18

Gabriele Armento	Lucrezia Fava	Stefano Piazzese
Alberto Giovanni Biuso	Daniele Iozzia	Giusy Randazzo
Paolo Cipolla	Giuseppe O. Longo	Giorgia Rossi
Carmelo Crimi	Enrico Palma	Arianna Rotondo

GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Eleonora Maria Prendy

Editor & Producer

E-mail: eprendy@gmail.com

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista: www.vitapensata.eu. Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

“La vita come mezzo della conoscenza” - con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

Anno IX N.18 - **Febbraio 2019**

REDAZIONE

[AUGUSTO CAVADI](#), DIRETTORE RESPONSABILE

[ALBERTO GIOVANNI BIUSO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

[GIUSEPPINA RANDAZZO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

RIVISTA ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

=====
La filosofia come vita pensata
=====

