

PRÓLOGO

Dedicar a comienzos del siglo XXI un estudio literario a un poco conocido poeta grecoegipcio de mediados del V se plantea, en principio, como un desafío no desdeñable. Si a ello le sumamos que a tal poeta se le atribuyen dos obras –pagana y cristiana–, un libro que pretenda ofrecer una interpretación de conjunto sobre estos aspectos pecará, como poco, de cierta ambición. A esto se añade, por último, que el poema pagano, el más largo que nos ha legado la Antigüedad, se ocupa del dios acaso más complejo de todo el panteón clásico, Dioniso, mientras que el otro está dedicado a Jesús de Nazaret. Son aspectos estos que, de entrada, plantean una gran variedad de cuestiones y, seguramente, también una serie de limitaciones para un libro como este.

Más de quinientos años han pasado desde la primera edición moderna de la poesía de Nono de Panópolis. En la Venecia de 1504, la imprenta aldina sacó a la luz la editio princeps de la Paráfrasis al Evangelio de San Juan. Años después, en 1569, un editor de Amberes se atrevió con el texto de las Dionisiacas. Así, después de su inmediato éxito en la primera edad bizantina y de un cierto olvido posterior, volvía a ser leído e imitado en el Humanismo y el Barroco aquel “segundo Homero” del Egipto, un poeta que pretendió superar a todos sus antecesores armado con dos espadas literarias: la variedad y la permanente querella con antiguos y modernos. La elección como héroe épico de un Dioniso tardío, entre paganismo y cristianismo, sólo puede explicarse a través de una lectura atenta de una obra que, más de mil años después de la Ilíada, sirve de broche final a la literatura griega antigua y brillante paso a la bizantina. Las Dionisiacas, que el mismo poeta concibió como obra maestra y voz en la posteridad, han de ser, pues, leídas desde la perspectiva de su compleja época de transición y sin dejar de lado su contraparte cristiana.

Varias son las tareas que, ante tal panorama, se propone este libro: reivindicar la estética y la poética de Nono, situar su obra en contexto y valorar sus méritos, explicar su plan global a través de varios episodios y esclarecer en lo posible sus intenciones artísticas e intelectuales. Se trata, en definitiva, de ofrecer una interpretación global del mundo de Nono y de sus Dionisiácas; en lo literario desde luego, pero también en el ámbito de la historia de las religiones y de las ideas. Es, como puede entenderse, un propósito ambicioso que conlleva dejar de lado otros tipos de análisis más detallados y puede implicar, como se decía, ciertas limitaciones para este libro, que vienen a sumarse a las de su propio autor. Ojalá este estudio contribuya, sin embargo, a abrir nuevas perspectivas sobre Nono de Panópolis, la literatura griega de las postrimerías de la Antigüedad y los comienzos del mundo bizantino.

I

EL MUNDO DE LAS *DIONISÍACAS*

«Προχθές τοῦ Νόννου στίχους ἐδιαβάσαμε.
Τί εἰκόνες, τί ρυθμός, τί γλῶσσα, τί ἄρμονία.
Ἐνθουσιασμένοι τόν Πανοπολίτην ἐθαυμάζαμε»

CONSTANTINO CAVAFIS, *Φυγάδες* 14-16.

1

UNA APROXIMACIÓN A LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

La obra poética obra de Nono, un autor de enciclopédica erudición – originario de Panópolis, en Egipto–, que desarrolló su actividad literaria durante la primera mitad del siglo V, retrata acaso como ninguna otra a la divinidad en el paso del mundo antiguo al medievo bizantino: tanto en el paganismo postrero de las *Dionisiacas* como en el cristianismo barroquista de la *Paráfrasis* a San Juan. Las *Dionisiacas*, obra a la que se dedica el presente estudio, ha sido transmitida como enorme amalgama de géneros literarios, mitología, pensamiento y teología, de suerte que podría muy bien ser un trasunto literario de su propia época. En verdad el poema es único y extraño: la variedad de los temas, de los tratamientos literarios, los elementos de origen oscuro y las alusiones a diversos fenómenos de pensamiento o religión han hecho de la obra de Nono un *monstrum* literario no demasiado accesible para el lector. A esta obra hay que contraponer siempre el reflejo, en aparente contradicción, de la paráfrasis hexamétrica al Cuarto Evangelio.

La apreciación de la obra de Nono, aparte de todos los interrogantes que plantea al estudioso de la filología y la historia, está aún poco desarrollada. Sin embargo, a través de su obra principal, las *Dionisiacas*, destacaremos, por un lado, su enorme valor literario como producto de las corrientes estéticas y artísticas de su época. Por otro lado, en su contrapartida intelectual, Nono ofrece perspectivas de gran interés para el historiador de las ideas: su obra está impregnada de los restos del sincretismo pagano que se

unen oscuramente a evidentes alusiones al cristianismo en sus *Dionisiácas*. Y, viceversa, mediante una suerte de juego de espejos su *Paráfrasis* resulta un interesante reflejo cristiano del enorme *epos* sobre Dioniso.

En cuanto al valor literario, en primer lugar, la obra de Nono se fundamenta en la variación y la unión de distintos géneros literarios en una épica renovada: una nueva vuelta de tuerca a la solución estética alejandrina¹. Encontraremos épica homérica junto a temas bucólicos, himnos al lado de relatos novelescos, y otros elementos en una *poikilía* de la que se precia el poeta ya desde el proemio. Con un estilo y una métrica también renovados los versos de Nono marcarán a las generaciones siguientes, desde los llamados “nonianos”, en los siglos V a VI, hasta sus ecos bizantinos en los discursos de Hirtaceno o los idilios de Planudes, por ejemplo. Y más tarde aún las *Dionisiácas* ejercerán cierta influencia en el Barroco europeo, quizá dando la razón a quienes han denominado osadamente a la época de Nono el “Barroco” de la Antigüedad. Por último, aún hoy día, hay que reconocer que el gran poema de Nono, un compendio mitológico y erudito de primer orden, constituye una valiosísima fuente para el estudio de tradiciones míticas minoritarias o locales, temas a veces no atestiguados en ningún otro lugar. La figura y la obra de Nono, en fin, han seguido ejerciendo fascinación hasta nuestros días, de forma que incluso se le ha dedicado alguna novela histórica.

En lo que se refiere al valor intelectual y para la historia de las ideas, estimamos que la obra Nono tiene también un gran valor en cuanto reflejo de las corrientes de pensamiento y tendencias espirituales de su época. En efecto, en sus versos encontramos elementos que delatan influencia del neoplatonismo y el sincretismo solar propio de la Antigüedad Tardía junto a otros obviamente cristianos: hay un trasfondo intencionado de espiritualidad que trasciende lo literario y se enmarca en esa teología abigarrada de las postrimerías del paganismo, en la última confrontación con la nueva religión en el imperio. De nuevo, esto adquiere nuevos y más ricos matices si se para mientes en que Nono es autor de un *epos* dedicado a Dioniso –notablemente la figura central del panteón del último sincretismo pagano– y otro dedicado a Cristo, y que se complace en presentar alusiones cruzadas y coincidencias entre ambos. Tal vez su proyecto poético sea uno de los más ambiciosos

¹ Para la cual, véase M. Fantuzzi y R. Hunter (2002).

(también de los más incomprensidos) de la Antigüedad y represente como ningún otro el fin de una época y el comienzo de otra, la transición entre el mundo antiguo y el mundo medieval, el invierno y la primavera de una civilización, por hacer uso de la metáfora spengleriana.

Por ello, se ha de hacer una advertencia al lector, a fin de evitar los prejuicios de otras épocas sobre Nono: las *Dionisiacas* no son fácilmente clasificables en la literatura clásica, ni tampoco en la bizantina, donde no encajan enteramente ni por estética ni por contenido. En el mundo de los siglos IV a VI, y especialmente en Egipto, cuna del monasticismo –pero también fuerte bastión del paganismo–, no hay compartimentos estancos y es frecuente el eclecticismo entre el paganismo tardío y el cristianismo. Las *Dionisiacas* son una extraña joya, semejante a un tapiz copto cuya estética, entre primitiva, *naïf* y barroca, puede escapar a una correcta percepción ante una mirada actual. Y estos valores han de ser reivindicados precisamente ante la incomprensión histórica de muchos de sus lectores y críticos ya desde el Humanismo, acaso causada por la perplejidad ante el estilo y el plan general de una obra que, como el autor, es digna hija de su abigarrada época, un momento de transición entre dos mundos: el antiguo y el bizantino.

Breve panorama ideológico de la Antigüedad tardía

A modo de introducción conviene delimitar en primer lugar el marco temporal y geográfico y el ambiente social e ideológico en un panorama muy general pero necesario. Desde el siglo III, y más acentuada acaso en la época de Domiciano, sobreviene en los territorios del Imperio una crisis social y económica sin precedentes que va a operar un cambio lento, paulatino e inexorable en el mundo antiguo². Aparte de la crisis en el sistema de producción esclavista, tan a menudo estudiada desde ópticas diversas³, se produce una revolución sin precedentes en el plano de la subjetividad y, en concreto, de la espiritualidad. Es la época a partir de la cual se desarrolla el

² Para un marco general de esta crisis, siempre es oportuno volver al sugestivo clásico de E. Gibbon (1984). Últimamente, véase también B. Ward-Perkins (2007).

³ Otro célebre y antiguo estudio sobre el tema es el de M.I. Rostovtzeff (1937). Aunque la crítica posterior ha revisado el tópico historiográfico de la crisis del s. III, autores como L. de Blois (2001) han vuelto a poner de manifiesto las profundas causas de esta crisis económica y social que tiene raíces anteriores, en el s. II.

auge de los cultos orientales en Roma, criticados o ensalzados por los escritores latinos⁴: la religión tradicional va a sufrir una serie de modificaciones que responden a la búsqueda de una nueva espiritualidad tendente a lo salvífico. De ahí la gran proliferación de los cultos místicos, entre ellos, los de Dioniso, que cobrarán gran relevancia.

Tras lo que Gibbon llamó la “edad dorada de los Antoninos”, sobreviene un período convulso en el que se suceden los emperadores inestables, los asesinatos de éstos y de pretendientes al trono, las discordias civiles, las invasiones de los bárbaros en las fronteras orientales, etc. Una época que comprende desde el año 180 al 285, cuando Diocleciano se hace con el control del Imperio (o, siguiendo a Dodds, en el intervalo más amplio desde Marco Aurelio a Constantino). No nos entretenemos en hablar de las causas profundas de esta crisis, que se remontan, pese a Gibbon, a la edad de la *Pax Romana*. Durante esta época se suceden a la par grandes cambios en la religión y el pensamiento, sin duda provocados por la creciente inseguridad.

Desde el ámbito privado hasta el público, los súbditos del Imperio adoptan masivamente ideas, religiones y cultos místicos que prometen la salvación y una vida mejor en el más allá⁵. El viejo paganismo se renueva, se subjetiviza y se interioriza. Acaso esta situación explique el éxito en Roma de las religiones orientales –siendo el cristianismo al principio una de ellas–, que ponen el énfasis en la espiritualidad subjetiva e individual y en la salvación después de la muerte. Así penetraron con facilidad cultos orientales como el de Mitra, el dios Sol, el maniqueísmo, etc., a la par que se extendían y transformaban, adaptándose a los tiempos, las religiones místicas tradicionales en Grecia y Roma, de Dioniso, Orfeo y Deméter. El pensamiento filosófico también tuvo una deriva mística, y el pragmático estoicismo romano fue gradualmente sustituido por el más especulativo neoplatonismo⁶, sin duda la escuela más influyente en la Antigüedad Tardía. La coincidencia entre la religión y el pensamiento es altamente significativa: ambos

⁴ Cf. Juvenal XV, 10, Apuleyo XI *passim*, etc.

⁵ “Multoque in rebus acerbis acrius aduertunt animos ad religionem”, Lucrecio III 53. Como visión de conjunto, sigue siendo válida la de E.R. Dodds (1975). Para el reflejo de este cambio en la vida cotidiana, cf. P. Brown, Y. Thébert y P. Veyne (1991) 212 ss.

⁶ Cf. E. Zolla (2000) I, 181 ss. para los textos del “misticismo” neoplatónico. Cf. P. Brown, Y. Thébert y P. Veyne (1991) 218 ss. para estas “sectas filosóficas”.

fenómenos tienden al monoteísmo o henoteísmo, al considerar único al creador o dios supremo (lo que el egipcio Plotino denominó *to hen*) y a hablar de la vida en el más allá. Particularmente notable es la adaptación de esta filosofía por parte de la religión, tanto del cristianismo como del paganismo tardío⁷. Lo que sucede con el Dioniso tardío, tal y como aparece en Nono, ya ha sido obrado en el judaísmo helenizante y en el primer cristianismo. En figuras como Filón de Alejandría, Numenio⁸ u Orígenes se nota una tendencia hacia la analogía de la filosofía helénica con el mundo judeocristiano⁹. Y así el neoplatonismo será a la vez la filosofía propia y del enemigo, como se ve en los enfrentamientos entre los partidos paganos y cristianos de una ciudad como Alejandría¹⁰.

En este marco, el Imperio que rehace Diocleciano es un Imperio ya abocado al monoteísmo de uno u otro signo, y los siglos siguientes serán testigos de la lucha entre los diversos cultos, con la victoria final del cristianismo. Lo que podemos denominar “nueva subjetividad” abarca, como vemos, un gran número de expresiones de pensamiento y religión, como las manifestaciones que tratan de asegurar la vida en el más allá y garantizar la salvación –desde los diversos cultos paganos, la magia, o el cristianismo en lo religioso, hasta la mística neoplatónica–, que vienen a saciar la sed de nueva espiritualidad de una parte muy importante de la población. Y ello se ve en cierto misticismo, tanto pagano como cristiano¹¹: los himnos rituales del orfismo, los círculos herméticos grecoegipcios, los oráculos caldeos, etc.

Se va configurando, de esta forma, una suerte de nueva cultura pagana que va a impregnar de espiritualidad y misticismo las artes y las letras. Hablando de esta época, Peter Brown se ha referido a la nueva sensibilidad o “nuevo idioma pagano”¹², reflejado en las artes, y muy concretamente, en la iconografía funeraria¹³. Bajorrelieves mitológicos ilustran la regeneración

⁷ Sobre la adaptación del neoplatonismo en ambos partidos en la Antigüedad Tardía, T. Gelzer (1993) 33-48.

⁸ Que no en vano llamó a Platón “Moisés ático” (fr. 8, 13 Des Places ed.).

⁹ E.R. Dodds (1975) 140-141 y 166 ss.

¹⁰ V. Schultze (1985) 235-237.

¹¹ Así lo ha recordado E. Zolla (2000).

¹² Para comprender esta época y su nueva subjetividad, véase como marco teórico P. Brown (1989).

¹³ Véase, por ejemplo, T.K. Thomas (2000).

cíclica del alma y de la vida a partir de creencias populares con base filosófica. El ideal de salvación en el más allá es sentido en comunidad, con Dioniso, entre otros dioses, como representación funeraria predilecta¹⁴. Se trata de un sentimiento que abarcaba a todas las clases, desde la más elevada intelectualidad, hasta el pueblo llano, mezclando espontáneamente a divinidades como Mitra, Dioniso y Cristo con sus símbolos funerarios y énfasis en transformaciones, apoteosis, heroizaciones, resurrecciones¹⁵.

Los nuevos usos religiosos y el pensamiento apuntan a un monoteísmo o henoteísmo cada vez más claro y se localizan ejemplos de ello en todas partes del Imperio. Hay un sincretismo en torno al dios principal, atestiguado ya desde el siglo II a.C. y que se extiende hasta el s. IV, que asocia el monoteísmo hebreo y más tarde cristiano a las ideas filosóficas acerca del único dios¹⁶. Y en el ámbito pagano, sobre todo, hay una teología en torno al dios Sol que se va imponiendo por todas partes, desde las filas del ejército y el pueblo llano hasta llegar a las élites intelectuales¹⁷. Esta teología solar da lugar, en literatura, a himnos y tratados que reflejan una mística filosófica, una cosmovisión basada en el monoteísmo solar, henoteísta y no necesariamente polémica con el cristianismo¹⁸. Los últimos paganos, tanto en Oriente como en Occidente, especulan en torno a la unicidad de los dioses y elaboran sistemas que combinan diversos cultos.

Figuras como Proclo en Oriente, cuyos himnos paganos serán adoptados por poetas cristianos¹⁹, o Pretextato y su círculo en Occidente son buena prueba de esta teología de honda base filosófica e intensos reflejos literarios. Macrobio, aproximadamente en la misma época que Nono (hacia el 430)²⁰, expone en sus *Saturnalia* un abigarrado compendio de esta idea de la

¹⁴ P. Brown, Y. Thébert y P. Veyne (1991) 214 ss.

¹⁵ T.K. Thomas (2000) 54.

¹⁶ Cf. S. Mitchell (1999) 81-148.

¹⁷ Sobre el enfrentamiento con los cristianos también en todos los niveles, véase E.R. Dodds (1975) 138.

¹⁸ Véase, en general, el estudio de W. Fauth (1995).

¹⁹ T. Gelzer (1993) 43. Recordaremos también la relación escolar entre Sinesio e Hipatia, San Basilio y San Gregorio e Himerio, San Jerónimo y Donato o San Juan Crisóstomo y Libanio.

²⁰ Las *Saturnalia* fueron compuestas aproximadamente en 431, según A. Cameron (1966) 25-38.

divinidad²¹. Y el africano Marciano Capela compone en su *De nuptiis Philologiae et Mercurii*²², hacia la misma época, un himno al Sol que refleja este tardío paganismo filosófico e integrador. Macrobio o Pseudo-Justino asimilan al dios único, al sol, con Dioniso²³. Dos figuras que destacan en esta serie de asimilaciones en la teología sincrética de la Antigüedad Tardía. Helios por una parte. Por otra, Dioniso²⁴.

Se puede hablar, así, de un monoteísmo pagano que va a convertirse en rival de un cristianismo que gana terreno, hasta el punto de ser influido por éste²⁵. Esta teología sincrética tiende al monoteísmo en un camino paralelo al del cristianismo, con el que compite mano a mano. De esta rivalidad ya eran conscientes los primeros apologetas cristianos y padres de la Iglesia. Además de las más evidentes y conocidas –las festividades de nacimiento el 25 de diciembre, etc.²⁶–, se debe destacar la asunción de una iconografía común. Mitra o Dioniso serán los dioses más comúnmente asimilados a Cristo, y los cristianos se apropiarán de imágenes dionisiacas (la vid y el triunfo de Dioniso²⁷), y la iconografía dionisiaca, a su vez, tendrá reflejos cristianos. Una contrapartida literaria de este *patchwork* estético y espiritual es la tragedia cristiana *Christus Patiens*, un centón basado en *Bacantes* de Eurípides. Sin embargo, también se puede constatar una influencia en el sentido contrario, del cristianismo en el último paganismo: el principal ejemplo de esto lo tenemos, de nuevo, en la figura de Dioniso, que sufre ciertas modificaciones en sus mitos, tendentes a crear una “biografía” mítica del dios desde su nacimiento hasta su apoteosis²⁸.

²¹ Macr. I 18 (Dioniso asimilado al Sol). Para esta teología solar con referencia a Nono, cf. W. Fauth (1995) 165-183.

²² Cf. Marciano Capela, *De nupt. Philol. et Merc.* II 185 ss., comparable al himno a Heracles-Melkart del canto XL de las *Dionisiacas*. Sobre Marciano y la teología solar de Macrobio, cf. W. Liebeschütz (1999).

²³ Macrobio, *Saturnalia* I 18. Fr. orph. 239 K.

²⁴ Sobre el sincretismo en torno a Dioniso, J. Burckhardt (1945) 133 ss., 179-187.

²⁵ Cf. el volumen editado por P. Athanassiadi y M. Frede (1999).

²⁶ E. Norden (1931) 33 ss.

²⁷ Cf. A. Bruhl (1953) 307 ss., en el cap. VII «Bacchus dieu funeraire» y S.H. Allen (1990).

²⁸ Como ya notó U. von Wilamowitz-Moellendorf (1932) II, 385. En el arte, hay numerosos ejemplos, cf. W.A. Daszewski (1985) 38-45 o D. Parrish (1996) 324. Nono sería un ejemplo literario de esa influencia del cristianismo, según G.W. Bowersock (1990) 41-42.

El nuevo Dioniso

A este punto resulta evidente que el culto y la figura de Dioniso desempeñan un papel central en este sincretismo. Dioniso tiene, ya desde época arcaica y clásica, implicaciones salvíficas reflejadas en sus misterios y con abundantes ecos literarios y arqueológicos²⁹. El Dioniso posterior evolucionará desde el dios primitivo de la vegetación que celebraran los misterios órfico-dionisiacos, pasando por el dios del teatro, hasta ocupar una nueva parcela religiosa y salvadora adaptada a una nueva época.

Dioniso y su culto dieron un giro radical desde las conquistas de Alejandro el Grande. Consta que al rey macedonio le interesaba una identificación entre su campaña civilizadora hacia el Oriente y la del dios hacia la India como referente mítico a seguir³⁰. El mito de Dioniso en la India se forma bien pronto dentro del imaginario antiguo³¹, y la historia de Alejandro de Clitarco (hacia 310) ya contenía referencias a ello³². Diodoro de Sicilia refiere que Dioniso-Osiris llegó a la India y fue el fundador de muchas ciudades, que llamó “Nisa”, como un precursor de Alejandro³³. Y los fragmentos de Megástenes apuntan en la misma dirección³⁴. Más allá de la adulación política, la filiación entre la expedición de Dioniso y la de Alejandro queda inserta en la tradición. Arriano o Plutarco se refieren ya a la campaña índica de Dioniso como modelo para el macedonio³⁵, pues ambos llevan la civilización hacia Oriente.

²⁹ Los testimonios arqueológicos, como las laminillas de oro órficas, las inscripciones aparecidas en Olbia, el papiro de Derveni y las *Bacantes* de Eurípides así lo confirman. Cf. W. Burkert (2001) cap. III: «Orfismo redescubierto», 85.

³⁰ Cf. en el Pseudo-Calístenes: «Dioniso y Heracles se han mostrado como auxiliadores y pacíficos guardianes de la salvación para todos los hombres. Además son, precisamente, tus antepasados, Alejandro.» Y Plutarco, *De Alex. Mag. fort. aut vir.*: «siguiendo las huellas de Dioniso, dios fundador de mi familia y antepasado mío, quiero que los griegos vencedores dancen otra vez en India».

³¹ Probablemente a finales del s. IV a.C. En Eurípides, *Ba.* 1-13 ya se habla del regreso de Dioniso de Oriente. Véase, como marco general, W.F. Otto (1997) 63-66, en su epígrafe «El dios que viene». Cf. K. Kerényi (1998) y «los Mitos de la venida» y M. Daraki (1994) 19-44, capítulo «Dionysos voyageur».

³² *FGrH* IIB 137 F 17, 492.

³³ Diodoro I 19 6.

³⁴ *FGrH* IIIC 715 F 4, 606 ss.

³⁵ Cf. Arriano, *An.* VI 28, Plutarco, *Alex.* 67.