

Mythologie voor christenen en Bijbels in hexameters

Eruditie en traditie in de late oudheid

BERENICE VERHELST

Vijfde eeuw n.C. Het West-Romeinse Rijk valt uit elkaar. Egypte zal nog tot 642 (definitieve verovering door de Arabieren) deel blijven van het gechristianiseerde Oost-Romeinse Rijk. In een wettekst uit 423 (*Codex Theodosianus* 16.10.22-23) lezen we het keizerlijke besluit dat heidenen (“paganos”)¹ “hoewel die er volgens ons niet meer zijn” (22), wanneer ze betrappt worden op het offeren aan afgoden “na confiscatie van goederen verbannen moeten worden” (23). Kerkelijke en keizerlijke macht zijn sterk verweven: keizers zitten de concilies voor (Efeze I in 431 en Efeze II in 449, beide bijeengeroepen door Theodosianus II, Chalcedon in 451 door zijn opvolger Marcion), maar omgekeerd oefenen ook de patriarchen wereldlijke macht uit. Paus Leo I noemde zijn tegenstander de patriarch van Alexandrië schertsend, maar niet zonder grond, een “nieuwe farao” (*Epist.* 120.2). Specifiek voor Egypte is ook de grote bloei van het monasticisme met belangrijke figuren als abt Shenoute (volgens de overlevering abt van ca. 385 tot 466 (!)) van het Witte Klooster, wiens invloed ver buiten de kloostermuren reikte.

De ‘heidense’ gemeenschap in Alexandrië – meer en meer beperkt tot geleerde kringen – kreeg in dezelfde periode zware klappen te verduren, zoals de vernietiging van het Serapeum in 391, de moord op de bekende filosofe Hypatia in 415 en in 480 een laatste anti-heidense pogrom waarbij de heidense intelligentsia verdreven werd. Het christelijke triumfalisme in de bronnen van deze periode zorgt samen met het niet-openbare en dus veel minder gedocumenteerde karakter van de nog actieve heidense culten misschien wel voor een licht vertekend beeld, maar we kunnen er niet omheen dat het christendom in de vijfde eeuw de dominante religie in de stad was. Conflicten tussen christelijke strekkingen onderling waren een veel groter probleem voor

¹ Ik gebruik ‘heidens’ en ‘pagaan’ in dit artikel zonder onderscheid om te verwijzen naar de traditionele Grieks-Romeinse religie.

het christendom (zie Haas 1997 voor een goed overzicht van de situatie in Alexandrië en omstreken).

De bijdrage van Peter Van Nuffelen in deze bundel besluit dat wanneer Maximus van Madaura ca. 390 aan Augustinus schrijft “het doek al aan het vallen” is over de antieke religie. De goden beginnen “hun rijk ‘Nachleben’ als literaire symbolen en figuren”.² In de al aangehaalde *Codex Theodosianus* staat eveneens te lezen (16.10.8, uit het jaar 382) dat heidense tempels niet gesloten moeten worden maar vrij toegankelijk mogen blijven omwille van de artistieke waarde (“*artis pretio*”) van de standbeelden. De goden zijn deel geworden van een culturele erfenis waarmee voor ons vandaag uiteraard al lang geen religieuze connotaties meer verbonden zijn. Voor de christelijke ‘erfgenamen’ van het eerste uur lag dit misschien toch nog net iets anders. Of niet? De signalen die ons vanuit de late oudheid bereiken zijn tegenstrijdig. De context van de triomf van het christendom en de uitdovende maar daarom nog niet vergeten antieke religie vormt in deze bijdrage de bril waardoor ik naar de literatuur uit deze periode kijk en naar de manier waarop daarin met de antieke ‘heidense’ erfenis wordt omgegaan. Centraal in mijn analyse staat de epische dichter Nonnus van Panopolis. Zijn magnum opus de *Dionysiaca*, een epos in 48 zangen, heeft als verhaalstof de rijke mythologische traditie rond de ook – of zelfs vooral – in de late oudheid populaire god Dionysus, terwijl een tweede, bescheidener dichtwerk van zijn hand het *Evangelie volgens Johannes* in hexameters parafraseert.

Bekeerling of afvallige?

Over de dichter achter deze twee bijzondere werken weten we alles beschouwd eigenlijk niets. In de recente Brill’s *Companion to Nonnus* (2016), biedt Domenico Accorinti een handig en zeer volledig overzicht van wat we vandaag weten, kunnen afleiden en veronderstellen. Ik vat de essentie hier kort samen en zoom daarna in op het religieuze vraagstuk dat in diezelfde *Companion* door Jitse Dijkstra wordt behandeld. Nonnus wordt grofweg in het 2^{de} en 3^{de} kwart van de 5^{de} eeuw gesitueerd op basis van zogenaamde ‘*termini post quem*’ en ‘*ante quem*’, voornamelijk echo’s van dateerbare vroegere auteurs en echo’s in dateerbare navolgers. De naam ‘Nonnus’ (‘oom’ of

² Kaldellis 2007: 156 stelt het nog straffer: “The gods now become art and Homer mere verse”, maar besteedt ook aandacht aan het proces dat men eerst moet doormaken om godenbeelden en andere artistieke uitingen van de ‘heidense’ kunst waar het christendom eerst tégen gereageerd had nu te neutraliseren en als neutrale kunstuitingen te omarmen. Zie ook Kristensen 2013 en 2014.

‘grootvader’, vgl. het Italiaanse ‘nonno’) komt in de late oudheid als eigenaam vooral voor in de christelijke middens in Klein-Azië, wat de grote aandacht in de *Dionysiaca* voor de steden Beirut, Tyrus (Libanon) en Nicea (Turkije) zou kunnen verklaren. Misschien studeerde hij wel Romeins recht aan de toen belangrijke school van Beirut, waar in zang 41 van de *Dionysiaca* naar verwezen wordt. “Van Panopolis” (het huidige Akhmim) situeert hem echter in Boven-Egypte, niet ver van het Egyptische Thebe en van Shenoute’s Witte Klooster.

Een telg van een Klein-Aziatische familie dus, die zich na studies in Beirut in Egypte vestigde? Ook de Egyptische connectie wordt bevestigd in de *Dionysiaca* (hierna in referenties afgekort als *D.*) wanneer de verteller aangeeft dat hij zich dicht bij het eiland Pharos bevindt (*D.* 1.15) en later het ook over de Nijl heeft als “mijn Nijl” (*D.* 26.238). De verwijzing naar Pharos, het vuurtoreneiland van havenstad Alexandrië, suggereert dat zijn schrijftafel in dit belangrijke intellectuele centrum stond: hoofdstad van een invloedrijk patriarchaat, waar echter ook een belangrijke joodse gemeenschap aanwezig was en – zoals reeds aangehaald – de heidense intelligentsia tot diep in de 5^{de} eeuw vertegenwoordigd bleef. Of schrijft de auteur zich met deze vermelding vooral in de Alexandrijnse poëtische traditie in?

Hoewel de band met Egypte moeilijk te ontkennen valt, en dus sowieso in zijn biografie wordt ingepast, zijn sommige onderzoekers er vandaag van overtuigd dat we de dichter Nonnus moeten identificeren met de gelijknamige Nonnus, bisschop van Edessa (Turkije), die aanwezig was op het concilie van Chalcedon (451). Hoewel het een aantrekkelijke hypothese is die ons meteen veel meer biografische gegevens zou opleveren (een sterfdatum in 470-471 bijvoorbeeld), blijft dit giswerk (pro: Livrea 1987 en 2003; contra: Cameron 2000).

Vandaag wordt niet langer getwijfeld dat de beide werken die op naam van Nonnus zijn overgeleverd ook effectief van dezelfde hand zijn. Ze delen dezelfde gezochte poëtische taal en het metrische keurslijf van de bijzonder strakke ‘Nonniaanse’ hexameter. De onderling erg verschillende onderwerpen zorgden er echter voor dat men lange tijd moeilijk kon begrijpen dat ze door dezelfde auteur geschreven zijn. Het ene is een poëtische herschrijving van het *Evangelie volgens Johannes*, terwijl het andere de lezer onderdompelt in het mythologische verhalencomplex rond de god Dionysus. De leer van Jezus staat in Nonnus’ werk dus tegenover wat sommigen als een heidens pamflet lezen voor de cultus van Dionysus. Een god die ten strijde trekt tegen de Indiërs, maar onderweg ook meisjes verkracht en dronkenschap predikt.

Zolang deze tegenstelling door de wetenschap als een probleem werd gezien, werden er echter ook oplossingen voor bedacht. Een kort overzicht van deze wetenschappelijke discussie is hier aangewezen. Niet alleen voor de studie van Nonnus zelf maar ook als deel van de wetenschapsgeschiedenis is de zogenaamde “Nonnus question” interessant.

De meest voor de hand liggende oplossing is de ondertussen vooral op stilistische en metrische gronden ontcrachte hypothese dat we toch met twee verschillende auteurs te maken hebben. Deze theorie wordt onder meer gestaafd door het gegeven dat de byzantijnse encyclopedie de *Suda* geen melding maakt van de *Dionysiaca* in het door Eustathius (12^{de} eeuw) toegevoegde lemma over de dichter van Panopolis als auteur van de *Johannesparafrase* (hierna *Parafrase*, afgekort *Par.*), terwijl Eustathius elders de *Dionysiaca* wél lijkt te kennen.³ De twijfel aan Nonnus’ auteurschap van de *Parafrase* is vandaag nog steeds zichtbaar op de website van de *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), waar wie de *Parafrase* aanklikt gewaarschuwd wordt dat die wellicht van de hand van een “andere Nonnus” is (“fort. auctore Nonno alio”). Hoewel deze hypothese zeker sinds de uitvoerige stilistische analyse van Joseph Golega (1930), maar ook voordien al (cf. Scheindler 1881: XXXIX) vrijwel unaniem van tafel werd geschoven, heeft ze bijgedragen aan een sterke tweedeling in het Nonnusonderzoek: enerzijds gefocust op de *Dionysiaca* als mythologisch epos dat wordt benaderd vanuit een interesse in de antieke literatuur, anderzijds gefocust op de *Parafrase* als een vroegchristelijk werk dat vooral voor theologen interessant is.⁴

Een andere, lange tijd gangbare hypothese maakt Nonnus tot een bekeerde heiden. Hij zou zijn heidens epos onafgewerkt hebben laten liggen na zijn bekering tot het christendom. In één klap verklaart dit ook de ongewone asymmetrische structuur van de *Dionysiaca* en de abrupte overgangen tussen de verschillende verhalen. Een finale redactie zou immers nooit zijn doorgevoerd.⁵

³ Meer dan honderd jaar nadat Dräseke (1891) voor het laatst serieuze twijfel zaaide over het auteurschap van Nonnus wat de *Parafrase* betreft (volgens Dräseke toe te wijzen aan Apollinarius van Laodicea), werd dit standpunt opnieuw verdedigd door Sherry (1996), die geen concreet alternatief voorstelt, maar dit maal zonder de discussie echt opnieuw op gang te kunnen brengen (contra: Whitby 2007).

⁴ De organisatie van de Leuvense universiteitsbibliotheek is in dat opzicht symptomatisch. De *Dionysiaca* en alle publicaties die erover verschenen zijn, bevinden zich in de bibliotheek van de faculteit Letteren. De *Parafrase* bevindt zich elders in de stad in de bibliotheek van de faculteit Theologie. Om beide in relatie tot elkaar te kunnen bestuderen moet men al af en toe zin hebben in een wandeling.

⁵ Dit is de hypothese die in de jaren 1920 en 1930 verdedigd werd door invloedrijke geleerden als Keydell (1927 en 1932) en Collart (1930). Vandaag verklaart men de vanuit klassiek oogpunt vreemde structuur echter als deel van de eigen – laatantieke – esthetica van het werk.

De relatieve chronologie van de twee werken – nog steeds een heikel punt – gooide echter roet in het eten. Metrische (een nog nét iets minder strakke hexameter) en theologische argumenten (Nonnus' interpretatie van het *Johannesevangelie* situeert hem volgens de meeste kenners nà het concilie van Efese van 431 maar vóór dat van Chalcedon in 451) plaatsen de *Parafrase* namelijk chronologisch vóór de *Dionysiaca* (volgens de 'communis opinio' geschreven tussen 450 en 470). Aan de hypothese dat Nonnus dan maar een afvallige christen moest voorstellen, die na zijn bekering tot het heidendom zijn pen meteen ten dienste stelde van de promotie van de Dionysuscultus, werd nooit echt veel geloof gehecht (pro: Stegemann 1930: 209 n. 1; Dostálova-Jeništova 1957: 35). Afvallige christenen (cf. Julianus Apostata als bekendste 'apostaat') zijn immers eerder uitzondering dan regel. Nonnus, die in zijn *Parafrase* blijkt geeft van een uitstekende kennis van de geschriften van kerkvaders, theologische discussies en bijbelcommentaren, lijkt bovendien te zeer gebeiteld te zitten in zijn geloof om zich er zomaar van af te keren.

Een bijzonder creatieve oplossing die ik de lezer van *Tetradio* niet wil onthouden is die van de laat 19^{de}-eeuwse nouvelleschrijver Richard Garnett (1888), die een kortverhaal over de kwestie schreef. Dit is uiteraard fictie, maar geeft een goed beeld van de manier waarop men eind 19^{de} eeuw naar dit vraagstuk keek. Nonnus wordt in het verhaal voorgesteld als een heidense dichter en lieveling van de Olympische goden, die uiteraard écht bestaan binnen de fictie van het verhaal en het geheel een sprookjesachtig karakter geven. Om opportunistische redenen – het christendom heeft ook in het fictieve Panopolis de overhand gekregen – heeft hij zich echter laten dopen en is hij aan de *Parafrase* begonnen. Hij wordt echter ook meteen als kandidaat-bisschop van Panopolis voorgedragen. Apollo komt tussen beiden en betrappt Nonnus terwijl hij – met duidelijke tegenzin – aan de *Parafrase* aan het werken is (1888: 183):

“Nonnus,” said Phoebus, passing noiselessly through the unresisting wall, “the tale of thy apostasy is then true?”

It would be difficult to determine whether surprise, delight, or dismay preponderated in Nonnus's expression as he lifted up his eyes and recognised the God of Poetry. He had just presence of mind to shuffle his scroll under an enormous dictionary ere he fell at Apollo's feet.

“O Phoebus,” he exclaimed, “hadst thou come a week ago!”

“It is true, then?” said Apollo. “Thou forsakest me and the Muses.

Thou sidest with them who have broken our statues, unroofed our temples, desecrated our altars, and banished us from among mankind. Thou rejectest the glory of standing alone in a barbarous age as the last witness to culture and civilisation. Thou despisest the gifts of the Gods and the Muses, of which I am even now the bearer. Thou preferrest the mitre to the laurel chaplet, and the hymns of Gregory to the epics of Homer?"

In een poging zijn bekering voor de heidense god verborgen te houden verstoep Nonnus de *Parafrase* nog snel, maar Apollo ziet alles. Apollo's verwijten illustreren op een karikaturale manier de positie van de laatste heidenen: vervolgd, in de minderheid maar vertegenwoordigers van een groots literair verleden dat in de christelijke literatuur geen waardige tegenhanger vindt. De tegenstelling tussen Gregorius (van Nazianze) en Homerus is eigenlijk vals want ook Gregorius steunt erg op het klassieke literaire verleden om zijn christelijke poëzie vorm te geven.

De heidense god legt zich echter niet neer bij de kwestie en duikt in een vermomming opnieuw op wanneer Nonnus op het punt staat bisschop te worden. Hij daagt Nonnus uit om zijn bisschopskandidatuur (en dus ook zijn christelijke geloof) te bekrachtigen door zijn heidense *Dionysiaca* te verbranden (1888: 187-188):

"By virtue of the authority committed to me I call upon Nonnus of Panopolis, candidate for the bishopric of his native city, to demonstrate his fitness for the same by consigning to the flames with his own hands the forty-eight execrable books of heathen poetry composed by him in the days of his darkness and blindness, but now without doubt as detestable to him as to the universal body of the faithful." So saying, he made a sign to an attendant, the wrapping of the package fell away, and the forty-eight scrolls of the *Dionysiaca*, silver knobs, purple cords, and all, came to view.

"Burn my poem!" exclaimed Nonnus. "Destroy the labours of twenty-four years! Bereave Egypt of its Homer! Erase the name of Nonnus from the tablet of Time!"

"How so, while thou hast the Paraphrase of St. John?" demanded Apollo maliciously.

"Indeed, good youth," said the Governor, who wished to favour Nonnus, "methinks the condition is somewhat exorbitant. A single book might suffice, surely!"

De *Dionysiaca* wordt hier voorgesteld als heidense, maar ook als bijzonder hoogstaande literatuur, geschreven op luxueuze rollen: Nonnus' garantie op eeuwige roem, een artistieke creatie Homerus waardig. Wanneer Nonnus, zoals te verwachten viel, weigert zijn meesterwerk te verbranden, valt hij door de mand als heiden, wordt hij uitgesloten voor het bisschopsambt en vraagt hij vergiffenis aan Apollo, waarbij hij aanbiedt de *Parafrase* dan maar te verbranden. Apollo's laconieke reactie hierop brengt het verhaal tot zijn pointe (1888: 191):

“Thou shalt not destroy it,” said Phoebus, “Thou shalt publish it. That shall be thy penance.”

And so it is that the epic on the exploits of Bacchus and the Paraphrase of St. John's Gospel have alike come down to us as the work of Nonnus, whose authorship of both learned men have never been able to deny, having regard to the similarity of style, but never could explain until the facts above narrated came to light in one of the Fayoum papyri recently acquired by the Archduke Rainer.

Garnetts fantastische verhaal zegt uiteraard meer over de 19^{de}-eeuwse tijdsgeest dan over de 5^{de}-eeuwse realiteit, maar is net interessant omdat het een houding toont tegenover de late oudheid die ook vandaag nog doorklinkt in onze beoordeling van kunst en literatuur uit die periode. De *Dionysiaca* wordt hier als vanzelfsprekend boven de *Parafrase* en boven andere christelijke literatuur geplaatst omdat zij dichter aansluit bij klassieke esthetische normen. Op cultureel vlak luidt de overwinning van het christendom in die opvatting de donkere middeleeuwen in.

Mythologisch én christelijk

Vandaag gaat men er algemeen van uit dat Nonnus ook toen hij de *Dionysiaca* schreef een christen was, en dat het voor christenen uit die periode dus ook niet noodzakelijk als problematisch werd ervaren om een dergelijk werk te schrijven met een pagane god in de hoofdrol. Alan Cameron, die in een invloedrijk artikel in 1965 de dichters van mythologische poëzie die in het laatantieke Egypte actief waren (waaronder Nonnus) nog als rondtrekkende *heidense* geleerden (“Wandering Poets”) voorstelde, stelde in 2007 (2007: 43) zijn (ondertussen al regelmatig bijgeschaafde) conclusie definitief bij. Mythologische onderwerpen of niet: dat het ook in deze groep dichters wel-

licht vooral om christenen ging staat ondertussen met relatief grote zekerheid vast! Toch lijkt het belangrijk de complexe laatantieke context in het achterhoofd te houden bij de interpretatie van deze poëzie en ons de vraag te stellen waarom Nonnus in de 5^{de} eeuw n.C. nog een monumentaal Dionysusepos schreef.

Waren zijn motieven zuiver antiquaristisch? Als een manier om te wedijveren met schoolauteur Homerus op diens eigen terrein? Aan de mythologische verhaalstof wordt in dat geval geen enkele religieuze waarde gehecht en ze wordt ook niet als een bedreiging gezien. Dit is de basisaanname in de editie met commentaar van Francis Vian, Pierre Chuvin en hun medewerkers (19 volumes in de Budé-reeks, 1976-2006), die vandaag als een standaardwerk geldt. Het mythologische aspect is deel van de elitecultuur, van het schoolstelsel. Mythologische verhalen waren lang voor de opkomst van het christendom een heel eigen leven gaan leiden als deel van een literaire traditie die weinig met de religieuze praktijk te maken had en veel meer met de poëtische vrijheid van de dichter. Was er met de komst van het christendom dan wel zoveel veranderd?

Sommige onderzoekers wijzen echter ook op de mogelijkheid van een syncretistische (waarbij elementen uit verschillende religies samengaan) of een allegorische (< “ἄλλ’ ἀγορεύει”: “hij bedoelt iets anders”) interpretatie, waarbij de mythologische verhalen wel nog enige zeggingskracht hebben omdat ze worden ingezet om eigentijdse boodschappen over te brengen. Zo zou de *Dionysiaca* niet alleen orfische (Bernabé & García-Gasco 2016) en neoplatonische (Hernández de la Fuente 2008 en 2014) betekenislagen hebben, maar ook – tot op zekere hoogte – Dionysus als een Christusfiguur voorstellen en zou het Dionysusverhaal belangrijke christelijke thema’s zoals dood en verrijzenis in de schijnwerpers plaatsen (Spanoudakis 2007, 2013 en 2014; Shorrock 2011 en 2016). Een dergelijke interpretatie moet dan weer gezien worden in de context van de praktijk van de christelijk-neoplatonische allegorese, waarbij de christelijke interpretatie van pre-christelijke literatuur (Homerus, Vergilius, etc.) het christenen toeliet zich de klassieke cultuur toe te eigenen, zonder dat die in tegenspraak zou zijn met de christelijke leer (Lamberton 1986: 144-161; zie ook Van Nuffelen in deze bundel).

Ook Nonnus’ *Parafrase* roept een aantal belangrijke vragen op. Waarom vond een dichter in de 5^{de} eeuw het nodig om het *Johannesevangelie* om te dichten tot epische poëzie in hexameters? Het antwoord op deze vraag hangt deels af van het publiek dat Nonnus voor ogen had. In hoeverre was de vertaling van de christelijke boodschap naar een dergelijke hoogstaande literaire vorm een bekeringsstrategie? De epische hexameters zouden we in dat geval

moeten lezen als een toenaderingspoging naar een heidens publiek, en vooral dan naar de heidense elite voor wie de eenvoudige taal van de Bijbel weinig wervend overkwam (Livrea 1987: 109). We kunnen hierbij denken aan de bekende kritiek van de christen (!) Lactantius (eind 3^{de}, begin 4^{de} eeuw) die in zijn *Divinae Institutiones* (5.1.15-18) stelde dat voor het bekeren van geleerde heidenen hun minachting voor die eenvoudige taal het grootste obstakel vormde: zij maken – Lactantius’ woorden! – immers geen afweging op basis van het waarheidsgehalte, maar op basis van de elegantie van de taal (“nemo rem veritate ponderat, sed ornatu”). We kunnen er echter van uitgaan dat Nonnus’ publiek zeker ook deels uit christenen bestond, of misschien zelfs vooral (Agosti 2003: 95-102). Enkel zij zouden de vele allusies op christelijke bronnen kunnen begrijpen. De *Parafrase* is namelijk ook meer dan slechts een vertaling van de evangelietekst naar een hoger register. Al parafrazerend licht Nonnus de bijbeltekst toe. In de poëtische “vertaling” zitten interpretaties en verklaringen vervat die begrepen moeten worden in het licht van de theologische discussies die in Nonnus’ tijd woedden over de drie-eenheid, over Maria als “moeder gods”, etc.

Was Nonnus echter in de eerste plaats theoloog of dichter? Het vormelijke aspect en de poëtische uitdaging waren wellicht belangrijker voor hem dan wij vandaag zouden aannemen. De literaire context van de 5^{de} eeuw was er namelijk één van constante onderlinge competitie (Agosti 2006). Om het eigen kunnen te etaleren legde men zich sterke restricties op. Denk aan de metrische restricties van de Nonniaanse hexameter, of aan het fenomeen van de lipogrammatistische poëzie, waarbij grote klassiekers als de *Ilias* of *Odysee* geparafraseerd werden door met poëtisch kunst- en vliegwerk in elke zang telkens één bepaalde letter te vermijden. De keuze voor het Johannesevangelie kunnen we dus ook zien als een inhoudelijke restrictie: de inhoud lag vast, wat de dichter toeliet zijn parafrastisch kunnen – een op school ingetrainde vaardigheid – te etaleren in de poëtische omzetting (Whitby 2016: 217). De *Parafrase* tot enkel het resultaat van een vormelijke uitdaging te herleiden lijkt echter te verregaand, zeker na de eerder aangehaalde mogelijk proselitische en aantoonbaar exegetische motieven. Toch mogen we het belang van de competitieve literaire context zeker niet onderschatten wanneer we een inschatting maken van wat een ambitieuze dichter dreef.

Tot slot is het ook belangrijk even stil te staan bij de keuze van de dichter voor precies het *Johannesevangelie*, dat van alle evangeliën het meest ‘Grieks’ is en sporen vertoont van Neoplatoons gedachtengoed (Franchi 2016, zie ook eerder in deze bundel de bijdrage van Danny Praet). In de symboliek van de transformatie van water in wijn op de bruiloft van Kanaän (*Joh.*

2) en in de beeldtaal van Jezus die zichzelf voorstelt als “de ware wijnstok” (*Joh.* 15) zien we bovendien motieven die met de figuur van Dionysus kunnen worden verbonden, wat dan weer doet denken aan parallelle motieven in de *Dionysiaca*. Opnieuw stelt zich de vraag of we wel van een tegenstelling tussen heidens en christelijk moeten spreken, dan wel van een syncretistisch samengaan van verschillende aspecten van de laatantieke cultuur.

Deze laatste bedenking is tegelijk een sterk argument om beide dichtwerken in relatie tot elkaar te bestuderen, niet louter als twee dichtwerken van dezelfde dichter, maar ook als twee producten van eenzelfde cultuur. Robert Shorrock's erg leeswaardige boek *Myth of Paganism* (2011) was in dat opzicht een belangrijke stap voorwaarts voor de studie van Nonnus en is ook een belangrijke inspiratiebron voor deze bijdrage. Zijn boek leest als een sterk pleidooi om de conventionele barrières open te breken en de literatuur van de late oudheid niet langer op te delen in ‘heidense’, ‘pagane’, of (wellicht correcter) ‘seculiere’ literatuur enerzijds en ‘christelijke’ literatuur anderzijds, maar beide te beschouwen als integrale componenten van de laatantieke literaire cultuur als geheel.

Na deze uitgebreide inleiding, wil ik in het tweede deel van deze bijdrage verder ingaan op de vragen die worden opgeroepen door het samengaan van *mythologie* én *orthodoxie* in Nonnus' oeuvre. Dit zowel in de breedte, door het aanhalen van andere getuigenissen dan enkel Nonnus, als in de diepte, door enkele fragmenten uit Nonnus' beide werken naast elkaar te plaatsen.

Christelijke dichters en de antieke muze

Ik keer graag nog even terug naar de algemene vraag waarom christelijke dichters in de late oudheid over mythologische onderwerpen zouden schrijven. Dit werd namelijk zeker niet altijd en overall als onproblematisch beschouwd. Een bekend voorbeeld is dat van de Latijnse dichter Ausonius: een geleerde dichter, net als Nonnus, en een christen die poëzie over mythologische onderwerpen schreef en heel duidelijk de klassieke literaire traditie als uitgangspunt nam, met Ovidius en Vergilius als zijn grote voorbeelden. Ausonius brengt ons weliswaar weer even vroeger in de tijd (4^{de} eeuw) en naar het Westen.

Hij schreef onder meer briefgedichten en was in een briefconversatie verwikkeld met zijn leerling en vriend Paulinus, de latere bisschop van Nola, van wie we ook enkele antwoorden hebben. Hun briefconversatie is interessant omdat de vraag die wij ons vandaag stellen duidelijk ook voor hen een bron van discussie was: hoe kunnen en mogen laatantieke christenen met de erfenis

van de klassieke traditie omgaan (Shorrock 2011: 15-20)? Ausonius klaagt dat Paulinus niet op zijn brieven antwoordt en sluit na vier onbeantwoorde brieven uiteindelijk zijn vijfde brief af met het volgende gebed aan de Muze (*Epist.* 29.73-74):

Haec precor, hanc vocem, Boeotia numina Musae,
accipite et Latiis vatem revocate Camenis.

Dit bid ik jullie, aanvaard deze woorden, Beotische godheden,
Muzen, en roep de dichter terug naar de Latijnse Camenae.

Waar drie eerdere brieven niets uithaalden vormt dit gebed een voldoende provocatie voor Paulinus om deze keer wel te antwoorden, en wel met de nodige verontwaardiging dat Ausonius juist de Muzen inzet om hem terug aan het dichten te krijgen (*Epist.* 31.19-22 en 33-8):

Quid abdicatas in meam curam, pater
redire Musas praecipis?
negant Camenis nec patent Apollini
dicata Christo pectora.
[...]
Vacare vanis, otio aut negotio,
et fabulosis litteris
vetat; suis ut pareamus legibus
lucemque cernamus suam,
quam vis sophorum callida arsque rhetorum et
figmenta vatum nubilant.

Waarom, vader, vraag je de Muzen die ik heb afgezworen, om terug naar mij te komen. Want harten toegewijd aan Christus kennen de Muzen niet en staan niet open voor Apollo.

[...]
God verbiedt tijd te spenderen aan nutteloze zaken en fabelachtige schrijfsels, zowel in werk als vrije tijd. Dit alles zodat we aan zijn wetten zouden gehoorzamen en zijn licht zouden zien, dat door de sluwe macht van de sofisten, de kunst van de retoren en de verzin-sels van de dichters wordt verduisterd.

Paulinus' antwoord is een formele afwijzing: christenen kennen de Muze niet, God verbiedt tijdverspilling aan fabels, die bovendien misleidend zijn en een gevaar voor het geloof omdat ze de waarheid versluieren. Paulinus stond zeker niet alleen in deze opvatting. Ook de grote Griekse kerkvaders Gregorius van Nazianze, Basilius de Grote en Gregorius van Nyssa (allen 4^{de} eeuw) worstelden met deze vraag, vooral dan met de vaak dubieuze moraliteit van mythologische verhalen, waar vele eeuwen eerder ook bijvoorbeeld Plato al tegen reageerde (Ludlow 2010). Gregorius van Nazianze (*Rede tegen Julianus* I.114-119) en Basilius (*Rede tot de jeugd*, 4-6) spraken zich bovendien ook vrij expliciet uit tegen de praktijk van de allegorese. Toch gebruikten zij elk ook regelmatig mythologische voorbeelden ter illustratie en spraken ze hun grote liefde uit voor Homerus (bv. als “zoete remedie” bij Gregorius van Nazianze, *Epist.* 70, PG37:136a).

Het is opvallend dat Latijnse christelijke dichters als Ausonius (*Cupido Gekruisigd*, proloog en 63-64) en Dracontius (5^{de} eeuw, *Medea* 587-601 en *Tragedie van Orestes* 965-974, telkens in een slotgebed) door een duidelijk moralistische be- of veroordeling van de verhaaltstof hun keuze voor een mythologisch onderwerp kaderen en er zich dus ook in zekere zin van distantiëren. Griekse dichters als Nonnus, Musaeus en Colluthus (van wie we allen aannemen dat zij christenen waren)⁶ lijken zich daarentegen niet genoodzaakt te voelen hun onderwerpskeuze op welke wijze dan ook te legitimeren maar brengen mythologische verhalen alsof dat nog steeds de normaalste zaak ter wereld is. Was er op dat vlak een mentaliteitsverschil tussen Oost en West?

Hoe het ook zij, vanzelfsprekend blijft het schrijven van een mythologisch epos ook aan Oostelijke kant niet. Na Colluthus (Egypte, vroege 6^{de} eeuw) wordt het erg stil. Zijn *Roof van Helena* (een voorbeeld van een kort epos of ‘epyllion’) kunnen we als het laatste zuivere voorbeeld van het genre beschouwen. Over de precieze redenen van het vrij plotse verdwijnen van poëzie over mythologische onderwerpen in de tweede helft van de 6^{de} eeuw wordt veel gespeculeerd. Enerzijds wordt het verbonden met de vervolgingen (eerst juridisch en daarna steeds gewelddadiger) van de resterende heidenen onder Justinianus en opvolgers Tiberius en Mauritius, maar anderzijds ook met een sociaal-politiek fenomeen: de culturele elite verloor in deze periode namelijk aan politieke macht, wat zijn gevolgen heeft voor het belang van de klassieke opvoedingsidealen en het idee dat een dichtwerk volgens de klas-

⁶ Over Musaeus en de vraag of zijn ‘epyllion’ als een christelijk-neoplatoonse allegorie moet of kan gelezen worden – volgens mij eerder niet – zie mijn bijdrage in *Tetradio* 2009. Ik twijfel er vandaag niet langer aan dat Musaeus, net als zijn grote voorbeeld Nonnus, een christen was.

sieke normen dé manier is om bij een heerser in de gratie te komen (De Stefani 2014: 375-376).

Bijbels in hexameters

Ook Nonnus' *Parafrase* moet in de specifieke context van de late oudheid begrepen worden. Het ontstaan van een poëtische traditie die gebruik maakt van de antieke vormentaal, maar christelijke onderwerpen aansnijdt, wordt vaak in verband gebracht met het bewind van de afvallige keizer Julianus Apostata (331-363). Hij brak namelijk met de voor de christenen voordelige politiek van zijn voorgangers en verbood in een edict in 362 (*Codex Theodosianus* 13.3.5) christenen nog langer les te geven over Homerus, Vergilius en co. Eigen christelijke poëzie schrijven en daarover onderwijzen was dus de boodschap. Gregorius van Nazianze is één van de vierde-eeuwse Christelijke dichters die hier duidelijk op reageert, en ook het ontstaan van de Bijbelepiek in deze periode wordt soms als een reactie hierop geïnterpreteerd – al moet het belang van het twee jaar later reeds ingetrokken edict ook niet overdreven worden (Agosti 2001: 69-74).

Bijbelepiek is de koepelterm voor alle poëzie die een deel van het Oude of Nieuwe Testament omzet naar een epische vorm, met een wisselende graad van getrouwheid aan het origineel (samenvattend of net uitbreidend, structuur behouden of omgegooid). De koepelterm omvat een relatief groot corpus aan vooral Latijnse teksten, met Juvencus als pionier in de 4^{de} eeuw,⁷ een hausse in de 5^{de} eeuw (met naast Sedulius vooral Oudtestamentische bijbelepen) en enkele uitlopers in de 6^{de}. Aan Griekse kant zijn er slechts twee voorbeelden bewaard: Nonnus' *Parafrase* en een verkeerdelijk aan Apollinarius van Laodicea (4^{de} eeuw) toegewezen *Psalmenmetafrase*, die wellicht juist na Nonnus gedateerd wordt. Van drie andere voorbeelden van de hand van keizerin Eudocia (ca. 401-460) hebben we enkel de titels (zie voor de Latijnse traditie Roberts 1985 en voor de Griekse Agosti 2001).

Hoewel bijbelepiek dus een relatief wijd verspreid fenomeen was, was het evenmin helemaal on-controversieel. In een brief (*Epist.* 2.49.34-56) waarschuwt de christelijke asceet Nilus van Ancyra (5^{de} eeuw) een zekere monnik Alexander tegen de “honing” van de Griekse belletrie, aansluitend dus bij de al kort aangehaalde discussie over de rol van het antieke opvoedingsideaal in een christelijke context. Hij lijkt zijn pijlen echter ook specifiek tegen de

⁷ Vroegere of contemporaine Griekse bijbelepen, zoals die van de controversiële Apollinarius van Laodicea zijn niet bewaard. Van Gregorius van Nazianze hebben we enkele kortere gedichten met Bijbelse thema's.

praktijk van de bijbelepiek te richten. Door zich op het metrum toe te leggen, zou Alexander namelijk “het goddelijke karakter van de vissers uitvegen” – een verwijzing naar de apostelen als “vissers van mensen” (*Matth.* 4.19) – en zo zelfs zijn eigen zielenheil in het gedrang brengen (Spanoudakis 2016: 602-603).

De bijbeldichters die ons door het insluiten van een voorwoord een inkijk bieden in hun beweegredenen, lijken echter rotsvast overtuigd van het tegenovergestelde en motiveren hun opzet vanuit hun geloof, hoewel sommigen (Sedulius bijvoorbeeld) zich ook bewust indekken tegen mogelijke kritiek. Vooral Juvencus is hier interessant omdat zijn *Evangeliorum Libri Quattuor* (*Evangelie in vier zangen*) ook de evangeliën als onderwerp heeft en dus als tegenhanger van Nonnus zou kunnen worden gezien. Het opzet van beide dichters is echter radicaal verschillend. Nonnus houdt erg strikt de structuur van het *Johannesevangelie* aan terwijl Juvencus de vier evangeliën gebruikt (met het *Mattheusevangelie* als kern) en herschikt tot één coherent verhaal van annunciatie tot verrijzenis. Ik sluit daarom een korte bespreking van Juvencus’ voorwoord in ter illustratie, maar met de waarschuwing dat het hier gaat om een gelijkaardig, maar toch op vele punten verschillend project, en dat het eerder onwaarschijnlijk is dat Nonnus Juvencus’ werk gekend zou hebben. De argumenten die Juvencus aanhaalt, helpen echter om de context te begrijpen waarin laatantieke christenen bijbelepiek schreven.

Het voorwoord van Juvencus opent met een op christelijke grond herziene claim dat poëzie eeuwigheidswaarde heeft. “Immortale nihil mundi” (1: “niks ter wereld is onsterfelijk”) is het uitgangspunt, maar heldendaden hebben wel een lange weerklink dankzij Homerus en Vergilius (6-10) die door hun poëzie zelf roem hebben verworven die “aeternae similis” (12: “op eeuwig lijkend”) is. Het onderwerp van hun poëzie bestaat echter uit leugens (16: “mendacia”), terwijl Juvencus zelf een onsterfelijk onderwerp heeft dat hem “onsterfelijke eer” (18: “inmortale decus”) zal bezorgen. Hij vreest zelfs niet de vernietiging van zijn werk in een apocalyptische wereldbrand, maar gelooft net dat het ook hemzelf als auteur zal beschermen. Met dit voorwoord schrijft hij zich dus in de epische traditie in (vermelding van Homerus en Vergilius), maar wijst hij tegelijk pagane onderwerpen af als “mendacia”. Een ambigue houding, die zich voortzet in de slotformule van het voorwoord (25-27):

Ergo age! sanctificus adsit mihi carminis auctor
 Spiritus, et puro mentem riget amne canentis
 Dulcis Jordanis, ut Christo digna loquamur.

Vooruit dus! Heilige geest, wees aanwezig als auteur van mijn gedicht. En, zoete Jordaan, bevloei mijn geest met uw zuivere stroom, zodat wat ik zeg Christus waardig is.

Hierin herkennen we de traditionele epische muzenaanroeping, maar dan in een nieuw, christelijk kledje. De muze is vervangen door de heilige geest en de bronnen op de Helicon door de Jordaan. De transfer van de pagane naar een nieuwe christelijke context heeft duidelijke sporen achtergelaten. Men zou het ook kunnen omdraaien en zeggen dat de heilige geest de rol van de pagane muze heeft opgenomen en dat de Jordaan verwaterd is tot een van oorsprong heidense poëtische metafoor. Ook de laatste zin is belangrijk. Juvencus' poëzie moet Christus waardig zijn. We kunnen dit lezen als een bescheidenheidstpos: Juvencus heeft de Jordaan en de heilige geest nodig om iets te kunnen produceren dat zijn verheven onderwerp recht aandoet. De formulering is echter niet ondubbelzinnig. Men zou er evengoed een bevestiging in kunnen lezen van de eerder al aangehaalde hypothese dat bijbelepiek in de eerste plaats een 'waardig' alternatief moest bieden voor de veel minder voor-naam klinkende taal van de Bijbel.

Nonnus en Johannes

Grofweg een eeuw later dan Juvencus laat Nonnus ons raden naar zijn motieven, al kunnen we uiteraard wel een en ander afleiden uit de manier waarop hij met zijn brontekst omgaat. Anders dan Juvencus volgt Nonnus vrij getrouw één evangelist, maar dat wil niet zeggen dat hij bang is om dingen toe te voegen. Wanneer we het evangelie naast de *Parafrase* leggen, kunnen we verschillende vormen van parafrastische expansie onderscheiden. In mijn eerste voorbeeld zijn de tweeëntwintig woorden van de bijbeltekst (*Joh. 5.43*) er veertig geworden bij Nonnus (*Par. 5.163-168*). Op inhoudelijk vlak is de graad van expansie echter nog groter omdat Nonnus veel minder korte en betekenisarme woorden zoals lidwoorden en voorzetsels gebruikt:

ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου καὶ οὐ λαμβάνετε με·
ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήμψεσθε.

Ik ben gekomen in naam van mijn vader en jullie ontvangen mij niet. Maar als een ander in eigen naam komt, zullen jullie hem wel ontvangen.

ἦλθον ἐγὼ βοόων πατρώιον οὔνομα κόσμῳ,
καὶ θεὸν οὐ με δέχεσθε καὶ οὐ πείθεσθε τοκῆι·
εἰ δέ τις ἄλλος ἵκοιτο νόθος ψευδώνυμος ἀνὴρ (165)
ἀντίθεος, τότε κείνον ἀνάρσιον ἠπεροπήα
αὐτίκα μειλίσσεσθε τεθηπότες, ὄφρα τις εἴπη·
‘γνήσιον ἠρνήσαντο, νόθον δ’ ἐδέχοντο φανέντα.’

Ik ben gekomen om mijn vaders naam aan te kondigen *aan de wereld*, en jullie verwelkomen mij niet *als een god en jullie hebben geen geloof in mijn vader*. Komt er een ander, **een valse man met een bedrieglijke naam, een vijand van God**, dan zouden jullie *deze kwaadaardige bedrieger in jullie verwondering onmiddellijk aanvaarden, zodat iemand zal zeggen: “zij verwierpen de echte en aanvaardden de valse”*.

De in cursief gemarkeerde delen zijn toevoegingen van expliciterende aard. Zij dienen vooral ter verduidelijking van de bijbeltekst. In de vet cursieve passage gaat Nonnus nog een stapje verder en schuift hij een specifieke interpretatie naar voren waarbij de anonieme valse profeet als de Antichrist wordt gezien (Agosti 2003: 530-531). Beide vormen van expansie ondersteunen de eerder aangehaalde piste van de theologische motivatie en tonen de parafrast als een echte exegeet. Het in vet gemarkeerde stuk op het einde toont dan weer het belang van de poëtische vorm. Dit is een zuiver retorische expansie zonder elementen van inhoud toe te voegen. De parafrast maakt gebruik van een retorische figuur (een hypothetische rede van een anonieme toeschouwer) die in deze vorm (ingeleid met “ὄφρα τις εἴπη”) terug gaat op Homerus (als “potential τις-speech”, cf. de Jong 1987) en door Nonnus in zijn beide dichtwerken wordt ingezet. Hier wordt de figuur ingezet om door middel van herhaling en antithese de kernboodschap met een pointe te bekrachtigen. De klassieke retorisch-poëtische vorm staat dus ten dienste van de christelijke inhoud (Verhelst 2016: 142-143).

In andere passages geven de toevoegingen vooral een bijklank van epische grandeur, zoals bijvoorbeeld bij tijdsaanduidingen. Vier woorden in de bijbeltekst zijn hier uitgewaaierd over vier verzen in Nonnus (*Joh.* 6.17 en *Par.* 6.66-69):

καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει
het was al donker

ἀρτιφανῆς δέ
γαῖαν ὅλην ἐκάλυψε μελαγκρήδεμος ὀμίχλη,
καὶ χροὶ ποικιλόνωτον ἐπισφίγξασα χιτῶνα
ἀστερόεν σελάγιζεν·

Zelf nog maar net verschenen, bedekte het duister de hele aarde al met haar donkere sluier. Ze sloeg haar veelkleurige mantel om en schitterende vol met sterren.

De aankondiging van de avond leidt tot een vrij uitgebreide beschrijving van de gepersonifieerde figuur van Nyx (Nacht) met de sterrenmantel, waarbij we onmiddellijk denken aan de epische traditie met dan vooral het poëtische beeld van de rozenvingerige dagenraad, wat een duidelijke heidense bijklank heeft. De sterrenmantel zou uit de orfische traditie afkomstig zijn, en zoals niet mag verbazen vinden we hetzelfde beeld ook in de *Dionysiaca* (18.160-161: “καὶ ζόφον ἐγλαίνωσεν ἑὼ χροὶ σιγαλέη Νύξ | οὐρανὸν ἀστερόεντι διαγράψασα χιτῶνι.” “En in stilte bedekte de Nacht de schemering met haar mantel en tekende ze de hemel met de sterren op haar chiton”). Opmerkelijk is dat de personificatie van de nacht met sterrenmantel niet alleen zoals hier in christelijke poëzie verschijnt, maar dat ze later ook in de christelijke beeldentaal een figurantenrol krijgt, zoals onder meer blijkt uit een prachtige miniatuur uit het Psalterium van Parijs (10^{de} eeuw, Paris Gr. 139) (Ypsilanti 2014: 124-129).

Ik sluit deze paragraaf af met een van de opvallendste voorbeelden van expansie in de *Paraphrase*, in de passage van de al eerder vermelde bruiloft van Kanaän (*Joh.* 2.3 en *Par.* 2.8-20):

Joh. 2.3 καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· Οἶνον οὐκ ἔχουσιν.

En toen de wijn op was, sprak de moeder van Jezus tot hem: ze hebben geen wijn.

ἔς εἰλαπίνην δὲ καὶ αὐτὴ
παρθενικὴ Χριστοῦ θεητόκος ἵκετο μήτηρ
ἀχράντῳ παλάμῃ γαμῆς ψαύουσα τραπέζης, (10)
παιδοτόκος φυγόδεμος, ἀεὶ μεθέπουσα κορείην.
οἴνου δ' ἠδυνότοιο θυώδεες ἀμφοροῆες
πάντες ἐγυμνώθησαν ἐπασσύτεροισι κυπέλλοις

πινομένου, στυγνοὶ δὲ φιλακρήτω παρὰ παστῶ
οἶνοχοοὶ δρηστήρες ἀβακχεύτοιο τραπέζης (15)
ἀβρέκτοις παλάμησι μάτην ἤπτοντο κυπέλλων.
ἡμιτελῆ δὲ γάμοιο μέθην καὶ ἄοινον ὀπώρην
Χριστῶ καὶ δεδαῶτι συνέστιος ἔννεπε μήτηρ·
“χρηίζει γάμος οὗτος ἀλεξικάκου σέο φωνῆς·
οὐ γὰρ εὐρραθάμιγγος ἔχει χύσιν ἠδέος οἴνου.” (20)

Ook zij was naar het feest gekomen, de maagdelijke moeder van Christus die een god baarde. Haar onbevleete hand raakte de huwelijkstafel, zij die het huwelijk ontvluchtte maar wel een kind ter wereld bracht en steeds haar maagdelijkheid bewaarde. De amforen met geurende wijn, zoet om te drinken, waren alle leeg door de vele bekers die eruit gedronken waren. Slechtgezinde wijnschenkers cirkelden doorheen een naar wijn verlangende brui-loftskamer langs tafels die van wijn onthouden werden. Ze droegen bekers in hun droge handen. De dronkenschap van het huwelijksfeest was nog maar half en de fruitige wijn ontbrak, dus sprak zijn moeder die bij hem aan tafel zat tot Christus die van dit alles op de hoogte was: “dit huwelijk heeft jouw stem nodig die het kwaad verdrijft. Er vloeien immers geen zoete druppels wijn meer.”

Twee zaken vallen op in deze passage: de uitgebreide karakterisering van Maria en de grote aandacht voor de geurende, zoete, fruitige wijn die door afwezigheid de sfeer op het feest doet omslaan. Bij Maria wordt grote nadruk gelegd op haar maagdelijkheid. Opvallend echter zijn de adjectieven ‘θεητόκος’ (9) en ‘φυγόδεμνος’ (11) (Livrea 2000: 166-70; Shorrock 2011: 58-63). Het eerste, ‘θεητόκος’ (god-barend), is een kernbegrip uit de theologische discussies van de 5^{de} eeuw. Was Maria de moeder Gods, of enkel van de menselijke Jezus? Het Nestorianisme, dat voor de tweede optie pleitte vanuit een visie die een strikt onderscheid zag tussen Jezus’ goddelijke en menselijke aspecten, werd veroordeeld op het concilie van Efeze (431), maar daarmee was de discussie nog niet beslecht. Door Maria ‘θεητόκος’ te noemen onderschrijft Nonnus heel duidelijk de beslissing van het concilie. Opnieuw blijkt het theologische aspect erg belangrijk.

‘Φυγόδεμνος’ (het huwelijk ontvluchtend) zorgt anderzijds voor een verband tussen de figuur van Maria en een hele reeks mythologische heldinnen die in de *Dionysiaca* met dit adjectief verbonden worden. Het zou in oor-

sprong een epitheton zijn uit de cultus van de eveneens maagdelijke godin Athene, maar ook de impliciete vergelijking van Maria met de mythologische heldinnen die door Zeus en andere goden werden bezocht en hun kinderen ter wereld brachten (denk bijvoorbeeld aan Danaë die zwanger werd van zijn ‘gouden regen’) komt niet geheel onverwachts. Origenes (*Tegen Celsus* 1.37) getuigt dat Celsus deze vergelijking reeds maakte in zijn anti-christelijk discours. In de *Dionysiaca* wordt Aura ‘φυγόμενος’ (48.760) tegen wil en dank de moeder van Dionysus’ zoon Iacchus, die wanneer Dionysus op de Olympus wordt opgenomen zijn rol op aarde overneemt.

Ook de nadruk op de wijn brengt Nonnus’ beide werken met elkaar in verband. Het is de link bij uitstek tussen Dionysus en Christus (zie ook in de bijdrage van Danny Praet) en door de expansie in de *Parafrase* wordt de rol van de wijn extra in de verf gezet. De woordkeuze is opnieuw opvallend: de tafels zonder wijn zijn ‘ἀβάκχευτος’ (15), wat letterlijk ‘zonder Bacchus’ betekent (Shorrock 2011: 64).

Elk van de hier aangehaalde voorbeelden toont enerzijds hoe de *Parafrase* ingebed is in de antieke cultuur. De rijke en beeldende taal roept mythologische associaties op die soms in tegenspraak lijken met de christelijke boodschap. Anderzijds tonen ze ook hoe de *Parafrase* positie inneemt in theologische discussies en duidelijk een interpretatie van de evangelietekst naar voren wil schuiven die met de orthodoxe opvattingen strookt.

Dionysus en Christus?

Terwijl er nooit enige twijfel over heeft bestaan dat de *Parafrase* moet begrepen worden als een product van zowel antieke ‘παιδεία’ (scholing) als christelijk gedachtengoed – de klassieke vorm en christelijke inhoud verraden dit immers meteen – zorgde de totale afwezigheid van enige expliciete referentie naar het christendom er lange tijd voor dat Nonnus’ *Dionysiaca* enkel en alleen als een laat product van de antieke cultuur werd beschouwd. Enkele stilistische verschuivingen ten spijt, werd de continuïteit met het klassieke literaire verleden als belangrijkste aspect van het werk naar voren geschoven. Ik wees echter al op mogelijke christelijke betekenislagen waar in het onderzoek vooral de laatste jaren een toenemende aandacht voor bestaat. Ik sluit mijn verhaal graag af met enkele passages uit de *Dionysiaca* die door de overeenkomsten tussen Dionysus en Christus een christelijke interpretatie lijken te suggereren.

Het verhaal van Dionysus als verlosser begint in de *Dionysiaca* al bij de aankondiging van zijn geboorte door Zeus aan Aeon, de god van de eeuwig-

heid (een soort vadertje tijd). Aeon neemt het na de zondvloed op voor de mensheid, die geen remedie kent tegen de zorgen van het sterfelijk bestaan, waarop Zeus belooft hoogstpersoonlijk een zoon ter wereld te zullen brengen (D. 7.76-81):

νέκταρ ἕα μακάρεσσι, καὶ ἀνδράσιν ἄλκαρ ἀνίης
 αὐτοχότῳ γλυκὺν οἶνον εἰκότα νέκταρι δώσω,
 ἄλλο ποτὸν μερόπεσσιν ἐφάρμενον· ἀρχέγονος δέ
 ἄχνηται εἰσέτι κόσμος, ἕως ἕνα παῖδα λοχεύσω.
 τίκτω ἐγὼ γενέτης, καὶ τλήσομαι ἄρσενι μηρῷ
 θηλυτέρας ὠδῖνας, ὅπως ὠδῖνα σαώσω.

Laat de nectar voor de goden, voor de mensen zal ik als remedie tegen hun zorgen de zoete wijn geven, die op de nectar gelijkt, een ander drankje dat gepast is voor mensen. De oude kosmos zal nog blijven lijden tot ik een kind ter wereld breng. Ik zal het zelf als vader ter wereld brengen en ik zal in mijn mannelijke dij de vrouwelijke barensweeën doorstaan om de baby te redden.

Zoals Chuvin (1992: 64) echter benadrukt stuit een christelijke interpretatie van dit fragment op enkele tegenstellingen. De beloofde verlossing is van een andere – minder ingrijpende – aard dan die die Jezus, de échte verlosser, zal brengen:

Cette mission est civilatrice et très concrète: faire connaître la vigne et le vin, apporter aux hommes le bonheur ici-bas; elle ne comporte aucun message moral, aucune révélation eschatologique. [...] Le fils de Zeus permettra aux hommes de triompher de la tristesse, mais non de la mort. Cette restriction limite la portée des échos chrétiens que l'on croit aujourd'hui percevoir dans l'annonce de la venue d'un sauveur fils du dieu suprême.

Binnen de *Dionysiaca* neemt de roes van de wijn in het hier en nu dus – ietwat karikaturaal misschien – de rol in van de eschatologische verlossing van het christendom. De geboorte van Dionysus is echter niet voldoende, want om de wijn die de verlossing brengt (7.76: “ἀνδράσιν ἄλκαρ ἀνίης”, “een remedie tegen zorgen voor de mensheid”) op aarde te introduceren, moet Dionysus zelf eerst lijden. Zijn eerste geliefde, een jonge sater genaamd Ampelus

(‘ἄμπελος’ betekent wijnstok), sterft en laat de jonge god met een gebroken hart achter tot uit zijn dode lichaam de eerste wijnstok groeit (*D.* 12.167-171):

Ἄμπελε, πένθος ὄπασσας ἀπενθήτω Διονύσω,
 ὄφρα μελιρραθάμιγγος ἀεξομένου σέθεν οἴνου
 τερπωλὴν ὀπάσειας ὄλω τετράζυγι κόσμῳ
 καὶ σπονδὴν μακάρεσσι καὶ εὐφροσύνην Διονύσω·
 Βάκχος ἄναξ δάκρυσε, βροτῶν ἴνα δάκρυα λύσῃ.’

Ampelus, je zorgt voor verdriet voor Dionysus die geen verdriet kent, zodat uit jou de honingzoete wijn kan ontstaan, die aan de hele kosmos genot zal schenken en plengoffers aan de goden en geluk aan Dionysus. Heer Bacchus weent, om de tranen van de stervelingen te doen ophouden.

Het lijden van Dionysus bij het sterven van zijn geliefde is dus voorgesteld als een soort van plaatsvervangend lijden van de godheid om de stervelingen de verlossing (de wijn) te kunnen brengen. Over dit fragment is al veel inkt gevloeid (meest recent in Shorrock 2016: 593-599). Het wordt o.a. in verband gebracht met *Joh.* 11.35: “ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς” (“Jezus weende”), dat Nonnus in zijn *Parafrase* uitbreidt tot 11.123-124: “καὶ ἔστεινεν αὐτὸς Ἰησοῦς | ὄμμασιν ἀκλαύτοισιν ἀήθεα δάκρυα λείβων” (“Jezus zelf kreunde en stortte tranen uit ogen die nooit wenen”, vgl. eerste vers fragment), en met het commentaar op *Joh.* 11.35 door Cyrillus van Alexandrië (4^{de}-5^{de} eeuw) waar Nonnus in de *Parafrase* meermaals op steunt: “δακρῦει δὲ ὁ Κύριος, [...] ἴνα τὸ ἡμῶν περιστείλῃ δάκρυον” (“de Heer weent om onze tranen te stoppen”, vgl. laatste vers fragment).

Dat Dionysus, die vanaf dit punt zijn rol opneemt als god van de wijn, ook meerdere malen water in wijn doet veranderen (zoals Jezus op de bruiloft in Kanaän) hoeft niet te verbazen, maar hij verricht ook andere wonderen zoals in *D.* 25.281-91 (indirect want de in wijn veranderde rivier verricht het eigenlijke wonder) het genezen van een blinde. Dit gebeurt in een passage die duidelijke parallellen vertoont met de veel langere passage in *Par.* 9, waar Nonnus de evangelietekst (*Joh.* 9) over Jezus’ genezing van de blinde op Sabbat parafraseert:

Κεῖθι καὶ εὐρυγένειος ἐδὸν πόδα νοθρὸν ἐλίσσω
 καὶ πάρος ἀγλυδέσσαν ἔχων ἀλαωπὸν ὀμίχλην, (cursief = *Par.* 9.72)
 ξανθὴν λυσιπόνοιο μέτης ἔρραινεν ἐέρσην (cursief ~ *Par.* 9.26)

ὄμμασι κολητοῖσιν ἄρρυμένου δὲ προσώπου
 οἰνωπὰς ῥαθάμιγγας ἀνωίχθησαν ὄπωπαί· (285) (cursief = *Par.* 9.55 & 104)
 τερπομένοις δὲ πόδεσσι γέρων ἐχόρευε λιγαίνων
 ἰκμάδα φοινίσσουσαν ἀλεξικάκου ποταμοῖο· (cursief ~ *Par.* 9.63)
 χερσὶ δὲ γηραλέησι ῥόον νεφεληδὸν ἀφύσσων
 πορφυρέης ἔπλησε μέθης εὐώδεας ἀσκούς,
 καὶ Διὶ βωμὸν ἀνήψε καὶ οἰνοχύτῳ Διονύσῳ, (290)
 ἀθρήσας Φαέθοντος ἀήθεος ὄψιμον αἴγλην. (identiek vers aan *Par.* 9.43)

Daar [aan de oever van de in wijn veranderde rivier] strompelde een oude man met een baard. Er hing sinds lang een duisternis over zijn ogen. Hij sprenkelde rode druppels van het geneeskrachtige vocht over zijn dichtgeklemden ogen en had zijn gelaat nog maar bevochtigd of zijn ogen gingen open. Met blijde pas danste de oude man ter ere van het rode vocht van de geneeskrachtige rivier. Met zijn oude handen putte hij vocht uit de stroom en vulde zijn welriekende huiden met de purperen likeur. Hij richtte ook een altaar op voor Zeus en voor de wijnschenkende Dionysus omdat hij eindelijk het licht van de hem onbekende Faëton weer kon zien.

De overduidelijke parallellen, gaande van combinaties van woorden tot één volledig identiek vers zijn cursief aangeduid met de parallelverzen tussen haakjes (Vian 1990: 255). Als we ervan uitgaan dat de *Paraphrase* effectiever is dan de *Dionysiaca*, kunnen we stellen dat Nonnus zijn christelijke werk in deze passage gebruikt om een ‘mirakel’ van Dionysus te modelleren op een gelijkaardig wonder verricht door Jezus.

We zouden op basis hiervan geneigd kunnen zijn te concluderen dat Nonnus zijn Dionysus effectiever als een soort Christusfiguur opvoert. Ik moet echter benadrukken dat het schijnbaar coherente beeld dat doorheen deze drie passages werd geschetst van Dionysus als bringer van heil voor de mensheid steunt op een heel kleine selectie van fragmenten die niet helemaal – of zelfs helemaal niet – representatief zijn voor hoe deze god in het volledige werk gekarakteriseerd wordt. Volgens mij blijft het onmogelijk om de hele *Dionysiaca* als een allegorisch verlossingsverhaal te lezen. Dionysus zou een hoogst problematische heiland zijn. Niettemin kunnen de christelijke resonanties in deze passages nauwelijks ontkend worden. Mijns inziens is het essentieel deze christelijke klanken niet alleen als dusdanig te herkennen, maar ook te erkennen – te aanvaarden dat ze er zijn – om tot een vollediger interpretatie te komen van het dichtwerk binnen de schijnbaar afwezige, maar toch ook

hier alomtegenwoordige laatantieke context. Daarna hangt de verdere interpretatie af van welke betekenis er precies aan deze resonanties wordt gehecht. Gaat het om een bewuste assimilatie van Christus en Dionysus (Shorrock 2011: 79-115) of zijn de binnengeslopen christelijke echo's eerder een natuurlijk gevolg (zonder grote consequenties voor de algehele interpretatie) van het feit dat er een christelijke dichter aan het woord is (Cameron 2007: 37)?

Conclusie

Wat voor de *Parafrase* geldt, geldt dus ook voor de *Dionysiaca*. In beide dichtwerken zit naast de erfenis van de antieke literatuur – waar voor het publiek van de late oudheid ook zeker nog een ‘heidense’ connotatie aan kleefde maar die toch vooral deel uitmaakte van de schoolcultuur – ook de contemporaine christelijke context vervat. Het loont om beide werken naast elkaar te lezen en met elkaar in verband te brengen, als – in de woorden van Shorrock (2011: 118) – “two parts of a provocative diptych”. Voor een zo rijk mogelijk begrip van beide werken is de historische, literaire én religieuze context cruciaal. Met Nonnus als uitgangspunt heb ik in deze bijdrage ook wat meer licht proberen te werpen op die context, en dan vooral op de vraag hoe christelijke intellectuelen met de erfenis van de antieke literatuur mochten en konden omgaan. Op dat vlak is de behandelde periode van de late 4^{de} tot vroege 6^{de} eeuw bijzonder interessant gebleken. Het is een vat vol tegenstrijdigheden. Het feit dat er toen duidelijk een discussie aan de gang was over deze vraag, maakt de vaak aangehouden strikte scheiding tussen christelijke en seculiere literatuur in literatuuroverzichten slechts moeilijk verdedigbaar. Dit niet alleen omdat het weinig vruchtbaar is het werk van een auteur als Nonnus op te splitsen en in een verschillend deel van de literatuurgeschiedenis te behandelen, maar ook en misschien zelfs vooral omdat de zogenaamde ‘seculiere’ poëzie van de late oudheid niet zomaar een voortzetting is van wat voorafging maar – ondanks de klassieke vorm en de vanzelfsprekendheid waarmee mythologische onderwerpen soms nog worden aangesneden – ook duidelijk de laatantieke context weerspiegelt.

Bibliografie

- Accorinti, D. 2016. "The Poet for Panopolis. An Obscure Biography and a Controversial Figure", in D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden – Boston: Brill, 11-53.
- Agosti, G. 2001. "L'epica biblica greca nell'età tardoantica. Autori e lettori nel IV e V secolo", in F. Stella (ed.), *Atti del Congresso Internazionale "La Scrittura infinita: Biblia e poesia in età medievale e umanistica" (Firenze, 25-28 giugno 1997)*. Firenze: SISMEL, 67-104.
- Agosti, G. 2003 (ed.). *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*. Canto quinto. Firenze: Università di Firenze.
- Agosti, G. 2006. "La voce dei libri: dimensioni performative dell'epica greca tardoantica", in E. Amato, A. Roduit & M. Steinrück (eds.), *Approches de la Troisième Sophistique: hommages à Jacques Schamp*. Bruxelles: Latomus, 35-62.
- Cameron, Al. 1965. "Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt", *Historia* 14, 470-509.
- Cameron, Al. 2000. "The poet, the bishop, and the harlot", in *GRBS* 41, 175-188.
- Cameron, Al. 2007. "Poets and Pagans in Byzantine Egypt", in R.S. Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*. Cambridge: Cambridge University Press, 327-354.
- Haas, C. 1997. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bernabé, A. & R. Garcia-Gasco 2016. "Nonnus and Dionysiac-Orphic Religion", in D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden – Boston: Brill, 91-110.
- Chuvin, P. 1992 (ed.). *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*. Vol. 3: Chants vi-viii. Paris: Les Belles Lettres.
- Collart, P. 1930. *Nonnos de Panopolis: études sur la composition et le texte des Dionysiaques*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.
- De Stefani, C. 2014. "The End of the "Nonnian School", in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 375-402.
- Dijkstra, J. 2016. "The Religious Background of Nonnus", in D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden – Boston: Brill, 75-88.
- Dostálova-Jenišтова, R. 1957. "Über den Namen des Dichters Nonnos", in J. Irmšcher & A. Salač (eds), *Aus der Byzantinistischen Arbeit der Tschechoslowakischen Republik*. Berlin: Akademie Verlag, 31-5.
- Dräseke, J. 1891. Recensie van K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, in *Theologische Literaturzeitung* 16, 329-334.
- Franchi, R. 2016. "Approaching the 'Spiritual Gospel': Nonnus as Interpreter of John", in D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden – Boston: Brill, 240-266.

- Garnett, R. 1888. "The Poet of Panopolis", in *Twilight of the gods and other tales*. London – New York: John Lane – The Bodley Head, 210-25.
- Golega, J. 1930. *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*. Breslau: Müller & Seiffert.
- Hernández de la Fuente, D. 2008. "Bakkhos Anax." *Un estudio sobre Nonno de Panópolis*. Madrid: CSIC.
- Hernández de la Fuente, D. 2014. "Neoplatonic Form and Content in Nonnus: Towards a New Reading of Nonnian Poetics", in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 229-250.
- Kaldellis A. 2007. *Hellenism in Byzantium: The transformations of Greek identity and the reception of the Classical Tradition*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Keydell, R. 1927. "Zur Komposition der Bücher 13-40 der Dionysiaca des Nonnos", in *Hermes* 62, 393-434.
- Keydell, R. 1932. "Eine Nonnos-Analyse", in *AC* 1, 173-202.
- Kristensen, T.M. 2013. *Making and Breaking the Gods: Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Kristensen, T.M. 2014. "Using and Abusing Images in Late Antiquity (and Beyond): Column Monuments as Topoi of Idolatry", in S. Birk, T. M. Kristensen & B. Poulsen (eds), *Using Images in Late Antiquity*. Oxford: Oxbow Books, 268-282.
- Lamberton, R.D. 1986. *Homer the Theologian: Neoplatonist allegorical reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley (Calif.): University of California Press.
- Livrea, E. 1987. "Il poeta ed il vescovo. La questione nonniana e la storia", in *Prometheus* 13, 97-123.
- Livrea, E. 2000 (ed.). *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto B*. Bologna: Centro editoriale dehoniano.
- Livrea, E. 2003. "The Nonnus question revisited", in D. Accorinti & P. Chuvin (eds), *Des géants à Dionysos: mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*. Alessandria: Ed. dell'Orso, 447-455.
- Ludlow, M. 2010. "Greek Mythology", in L.F. Mateo-Seco & G. Maspero (eds), *Encyclopedia of Gregory of Nyssa*. Leiden – Boston: Brill, 372-375.
- Roberts, M. 1985. *Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity*. Liverpool: Cairns.
- Scheindler, A. 1881 (ed.), *Nonni Panopolitani Paraphrasis s. Evangelii Ioannei*. Lipsiae: Teubner.
- Sherry, L.F. 1996. "The Paraphrase of St. John attributed to Nonnus", in *Byzantion* 66, 409-430.
- Shorrock, R. 2011. *The myth of paganism: Nonnus, Dionysus and the world of late antiquity*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Shorrock, R. 2016. "Christian Themes in the *Dionysiaca*", in D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden – Boston: Brill, 577-600.

- Spanoudakis, K. 2007. "Icarius Jesus Christ? Dionysiac passion and biblical narrative in Nonnus' Icarius episode (Dion. 47, 1-264)", in *Wiener Studien* 120, 35-92.
- Spanoudakis, K. 2013. "The resurrections of Tylus and Lazarus in Nonnus of Panopolis (Dion. xxv, 451-552 and Par. λ)", in D. Lauritzen & M. Tardieu (eds), *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*. Paris: cnrs éditions, 191-208.
- Spanoudakis, K. 2014. "The Shield of Salvation: Dionysus' Shield in the *Dionysiaca* 25.380-572", in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 333-371.
- Spanoudakis, K. 2016. "Pagan themes in the *Paraphrase*", in D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden – Boston: Brill, 601-624.
- Stegemann, V. 1930. *Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*. Leipzig: Teubner.
- Verhelst, B. 2009. "Mousaios' Hero en Leander", in *Tetradio* 18, 231-256.
- Verhelst, B. 2016. *Direct Speech in Nonnus' Dionysiaca. Narrative and Rhetorical Functions of the Characters' "Varied" and "Many-Faceted" Words*. Leiden – Boston: Brill.
- Vian, F. 1976 (ed.). *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*. Vol 1. Chants I et II. Paris: Les Belles Lettres.
- Vian, F. 1990 (ed.). *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*. Vol. 9. Chants xxv-xxix. Paris: Les Belles Lettres.
- Whitby, M. 2007. "The Bible Hellenized: Nonnus' Paraphrase of St. John's Gospel and 'Eudocia's' Homeric Centos", in J.H.D. Scourfield (ed.), *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority, Change*. Swansea: The Classical Press of Wales, 193-229.
- Whitby, M. 2016. "Nonnus and Biblical Epic", in D. Accorinti (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*. Leiden – Boston: Brill, 215-239.
- Ypsilanti, M. 2014. "Image-Making and the Art of Paraphrasing: Aspects of Darkness and Light in the *Metabole*", in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 123-137.