

# *Medioevo greco*

Rivista di storia e filologia bizantina

## International Advisory Board

Panagiotis A. Agapitos, Christian Hannick, Wolfram Hörandner, Elizabeth M. Jeffreys, John Monfasani, Inmaculada Pérez Martín, Diether R. Reinsch, Jan O. Rosenqvist, Jacques Schamp, Roger D. Scott, Peter Van Deun, Mary Whitby

*Medioevo greco*. Rivista di storia e filologia bizantina

*Direzione*: Enrico V. Maltese, Luigi Silvano, Anna Maria Taragna, Paolo Varalda

*Redazione*: R. Angiolillo, T. Braccini, G. Cattaneo, G. Cortassa, E. Elia, E. V. Maltese, E. Nuti, E. Roselli, L. Silvano, A. M. Taragna, P. Varalda

Università degli studi di Torino  
Dip.to di Studi Umanistici  
via s. Ottavio, 20 – I-10124 Torino  
tel. +39 011 6703615 fax +39 011 6703631  
enrico.maltese@unito.it

[www.medioevogreco.it](http://www.medioevogreco.it)

Registrato presso il Tribunale di Alessandria al nr. 644 (27 luglio 2010)  
Direttore responsabile: Lorenzo Massobrio

# Medioevo greco

Rivista di storia e filologia bizantina

15 (2015)



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

Volume edito a cura di E. V. Maltese, A. M. Taragna, P. Varalda

© 2015

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

via Rattazzi 47 – I-15121 Alessandria

tel. +39 0131 252349 fax +39 0131 257567

e-mail: edizionidellorso@libero.it

<http://www.ediorso.it>

*È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941*

ISSN 1593-456X

ISBN 978-88-6274-616-8

Realizzazione editoriale e informatica: BEAR (<http://www.bibliobear.com>)

In copertina: amanti in un giardino (Digenis Akritas e l'amazzone Maximò?). Piatto di ceramica, XII-XIII secolo. Corinto, Museo Archeologico.

## Dioniso e Cristo nelle attuali prospettive di studio: in margine a un recente contributo

Che tra Dioniso e Cristo sussistano numerosi punti di contatto è un dato ampiamente acquisito dagli studi storico-religiosi e letterari. Già a partire dalla fine del secolo XVIII essi erano stati accostati sulla base di una comune funzione messianica. Ma le analogie non si esauriscono con questa constatazione: allo scorcio del secolo XIX e all'inizio del Novecento risalgono i primi tentativi di inventario sistematico delle affinità riscontrate, tanto nelle vicende biografiche quanto nei riti riguardanti Dioniso e Cristo. Il dibattito però si inserì nella più ampia *querelle* sulle origini del cristianesimo, sugli apporti giudeo-ellenistici e più propriamente greco-romani nella formazione dello stesso e sui suoi rapporti con i cosiddetti culti misterici. Come conseguenza, l'attenzione si concentrò soprattutto su un numero piuttosto limitato di parallelismi che vennero a costituirsi come i capisaldi imprescindibili della discussione successiva: si trattava delle affinità rilevate tra l'ὄμοφραγία dionisiaca e il sacramento dell'eucaristia, tra le sofferenze e lo *σπαραγμός* subiti da Dioniso e la Passione di Cristo, cui si aggiungeva la possibilità di interpretare le vicende legate a Dioniso e Cristo alla luce dell'archetipo dei *dying and rising gods* di frazeriana memoria. Nello stesso tempo, fu analizzato soprattutto il legame di Dioniso con i culti misterici, che sembrava mostrare molti punti di contatto con l'orfismo, a sua volta ritenuto una delle principali fonti di ispirazione per il cristianesimo paolino. Su queste basi, la questione assunse ben presto sfumature anche ideologiche e le posizioni tesero a sclerotizzarsi in un riconoscimento e un'accentuazione dei parallelismi, intesi come testimonianze di una dipendenza genetica del cristianesimo dai culti misterici e dal dionisismo-orfismo, oppure in un rifiuto e una confutazione sistematica delle analogie, al fine di mettere in rilievo l'originalità del cristianesimo rispetto ai culti pagani. Anche nella seconda metà del Novecento, accantonata la tesi di una dipendenza del cristianesimo dai culti misterici – complici anche un motivato scetticismo sulla possibilità di addivenire a una definizione globale di quest'ultimo fenomeno e una maggiore precisione nell'analisi terminologica e documentaria delle differenti tipologie –, gli argomenti del dibattito si concentrarono sul tema del sacrificio di Dioniso e Cristo, con esiti originali soprattutto dal punto di vista dell'interpretazione antropologica.

Se dunque buona parte delle testimonianze letterarie, artistiche e documentarie che potevano fornire elementi utili al dibattito erano già state segnalate, raccolte e analizzate, si avvertiva comunque l'esigenza di riaprire la discussione dei rapporti tra Dioniso e Cristo. In particolare, come spesso avviene, la polemica sull'esistenza effettiva di rapporti tra il cristianesimo e l'universo dionisiaco aveva contribuito a far passare in secondo piano lo studio della fenomenologia con cui questi rapporti

si sarebbero di volta in volta presentati e delle dinamiche ad essi sottesi. Allo stesso tempo, occorre tornare ad ampliare lo spettro delle analogie tra Dioniso e Cristo, che il dibattito precedente, dopo le prime fasi, aveva inevitabilmente ristretto, recuperando così testimonianze nel frattempo accantonate. Più che un aggiornamento del *dossier* documentario – e nonostante l'ampia bibliografia sull'argomento –, urgeva dunque un radicale riesame del fenomeno *per se*, a prescindere dal problema dell'origine del cristianesimo e del suo rapporto con i culti misterici.

È questo il fine che si propone il volume di Francesco Massa recentemente edito.<sup>1</sup> Esso si configura come una nuova disamina complessiva, alla luce di categorie concettuali recentemente messe a punto nell'ambito della storia delle religioni, della fitta trama di rapporti di analogia, emulazione, differenziazione con cui, nel corso dei secoli dell'età imperiale, risultano strettamente legate le figure di Dioniso e Cristo. La visione d'insieme delle testimonianze, tanto letterarie quanto archeologiche ed artistiche, fornita da M. tiene finalmente nell'opportuna considerazione i mutamenti di coordinate culturali, storiche, geografiche e sociali dei contesti di provenienza delle stesse. Il saggio si articola in un'introduzione e sei capitoli, seguiti dalle conclusioni.

L'introduzione (*Introduzione. Discorsi religiosi tra competizione e coabitazione*, pp. 15-46) assolve un ruolo fondamentale in un saggio dedicato ad un ambito potenzialmente molto vasto e a tratti dai confini incerti. Essa fornisce le direttrici principali dello studio, enunciando i termini in cui saranno affrontati i rapporti Dioniso-Cristo e definendo i limiti contenutistici (ad es. chiarendo le motivazioni della scelta di Dioniso, pp. 27-29) e cronologici (l'arco temporale dal II al IV sec. d.C., con l'esclusione "eccellente" delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli, pp. 29-31). Ampio spazio è dedicato anche alla storia degli studi sul tema dei rapporti tra Dioniso e Cristo (pp. 31-42). L'introduzione è chiusa da un piano dell'opera che fornisce la sintesi delle strategie adottate dai cristiani nei confronti di Dioniso esplicitandone la scansione e l'articolazione nei capitoli del saggio (pp. 42-46).

Uno degli aspetti di maggiore interesse del saggio è l'approccio all'interpretazione dei rapporti cristianesimo-paganesimo da un lato e cristianesimo-culti misterici dall'altro. M., accantonando giustamente le monolitiche schematizzazioni che tanta parte della storia degli studi ottocentesca e novecentesca avevano caratterizzato, propende per una lettura più dinamica e dialettica dei rapporti, che tiene in considerazione la varietà dei contesti di elaborazione delle strategie di assimilazione o consapevole differenziazione attuate dagli autori cristiani nei confronti della figura di Dioniso e dei culti connessi. Anche se a un primo sguardo può destare qualche perplessità, la scelta di delimitare l'arco cronologico dal II al IV sec. d.C. e di escludere così la figura di Nonno di Panopoli si rivela condivisibile e motivata. Anche se è sempre opportuno rifuggire dalle schematizzazioni eccessive nella descrizione dei rapporti tra paganesimo e cristianesimo, è evidente che le categorie di «coabitazione» e «competizione» religiosa adottate da M., già

<sup>1</sup> Francesco Massa, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2014 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 47), pp. 328. [ISBN 9783515106313].

in progressivo mutamento nei secoli presi in esame nel saggio, dovrebbero essere una volta di più ridefinite con l'estensione dello spettro d'interesse al V sec. d.C., senza contare che uno studio, anche soltanto di sintesi, delle problematiche storico-religiose e dei contributi critici connessi con l'opera di Nonno di Panopoli richiederebbe un volume a parte.

Di particolare utilità, anche ai fini della fruibilità del volume, si rivela il piano dell'opera (pp. 42-46). Le tre strategie contemplate da M. sono il riconoscimento e l'eventuale negazione delle analogie tra Cristo e Dioniso (oggetto del cap. II), la ripresa e l'appropriazione di lessico e immaginario dionisiaco agli albori della costruzione del linguaggio letterario e figurativo cristiano, in cui la risemantizzazione è soltanto parzialmente attiva (cfr. cap. III), infine le complete reinterpretazioni cristiane di tematiche dionisiache, viste soprattutto attraverso i due articolati casi di studio di Clemente di Alessandria e Giovanni Crisostomo e la rassegna di un ampio numero di testimonianze iconografiche (cfr. capp. IV e V). Questa tematizzazione per ampie campiture è sicuramente utile e innovativa, soprattutto ai fini della contestualizzazione, ma può mostrare qualche problematicità, ad es. nel caso della distinzione – talvolta eccessivamente sottile – tra «ripresa» e «reinterpretazione» o «risemantizzazione», con una conseguente difficoltà nella ripartizione della materia all'interno delle categorie concettuali costituite e del piano dell'opera predisposto.

Il cap. I (*Quale Dioniso per i cristiani?*, pp. 47-80) si configura come una rassegna e una precisazione dei riti, delle vicende mitiche e del patrimonio figurativo connesso con la figura di Dioniso (o riconoscibile come dionisiaco) agli inizi della diffusione del cristianesimo, al fine di individuare i contenuti su cui si appunterà l'attenzione degli autori cristiani. Dopo aver opportunamente isolato i nuclei tematici fondamentali e ricorrenti dei racconti mitici riguardanti Dioniso (pp. 49-50) e averne individuato i principali «canali di diffusione» (pp. 50-53), senza trascurare la questione della presenza di associazioni e festività dionisiache in età imperiale (pp. 53-56) e delle sovrapposizioni con i culti misterici (pp. 56-67), M. si dedica a un'esposizione delle rappresentazioni, delle caratteristiche e dei contenuti definibili come «dionisiaci» di cui gli autori cristiani potevano avere conoscenza (pp. 67-80). In questo ambito, M. propone una distinzione tra «memoria storica», legata cioè alla conoscenza talvolta diretta del culto dionisiaco realmente praticato all'epoca degli autori cristiani considerati, e «memoria culturale», costituita invece dalle rappresentazioni dionisiache derivate dai modelli e dagli stereotipi letterari ed eruditi (cfr. pp. 67-68 per questo importante assunto teorico).

Tra le sezioni di maggiore utilità del capitolo è la discussione del vocabolario e della terminologia misterica (pp. 56-60). È molto opportuno il fatto che M. decida di trattare, anche se rapidamente, il problema, soprattutto alla luce dell'uso disinvolto che gli autori dell'età imperiale faranno del lessico misterico anche in contesti non esclusivamente misterici ma semplicemente connotati come «dionisiaci». Si sarebbe però desiderato un maggior grado di approfondimento e di precisione relativamente alle questioni lessicali, magari con l'aggiunta e la discussione di un maggior numero di occorrenze. Lo stesso potrebbe dirsi per la sezione su *Dioniso e l'«orfismo»* (pp. 62-65).

Maggiore precisione si auspicherebbe anche a p. 65 sulla questione della coerenza e della sistematicità con cui i cristiani presentano i rituali dionisiaci: a rigor di logica, non

sembra che la migliore e più diffusa strategia polemica adottata dagli autori cristiani sia stata dettata dalla «volontà precisa di disegnare un quadro dei misteri pagani privo di contraddizioni interne e dunque più facilmente contrapposibile al fronte del cristianesimo, presentato come un insieme di credenze compatto». Al contrario, sembrerebbe per gli autori cristiani molto più appetibile dimostrare le contraddizioni interne e i paradossi della religione pagana nei confronti della chiarezza e della sistematicità del dogma cristiano.

Di particolare interesse sono le pp. 69-80, dove M. individua nelle *Baccanti* di Euripide un testo fondamentale per la codificazione di un rituale dionisiaco, tanto più che, facendo parte del programma scolastico antico, esso poteva esercitare un'indiscussa influenza sugli autori successivi sia pagani che cristiani. M. discute anche le proposte di riprese dalle *Baccanti* in scritti neotestamentari come il *Vangelo di Giovanni*, gli *Atti degli Apostoli* e le *Epistole* paoline (pp. 72-77). Lo scetticismo espresso da M. sulla plausibilità di queste riprese, che coinvolgono scene o espressioni piuttosto comuni, è condivisibile e andrebbe forse esteso anche all'ipotesi di una dipendenza dei due episodi delle liberazioni di Pietro e di Paolo e Sila, rispettivamente in *Act.* 12, 7-10 e 16, 26, dalla scena della liberazione delle *Baccanti* in Eur. *Bacch.* 447-448, un caso in cui M. invece si dimostra possibilista (pp. 74-75): le affinità narrative e strutturali non sembrano tali da permettere di ritenere sicura una dipendenza, anche alla luce della grande diffusione della tipologia miracolistica dell'apertura delle porte, per cui sarebbe opportuno ampliare la bibliografia con l'aggiunta almeno del contributo di O. Weinreich.<sup>2</sup>

Il cap. II (*Tra Dioniso e Cristo. Analogie riconosciute, analogie negate*, pp. 81-120) si concentra sull'uso che gli autori cristiani fanno delle analogie presenti tra la vicenda mitica di Dioniso e la vita di Cristo. In primo luogo, M. prende in considerazione i primi autori cristiani (Atenagora, Aristide d'Atene e Giustino) e la tradizione apologetica (in particolare Tertulliano e Arnobio), dimostrando come il loro atteggiamento oscillasse tra una valorizzazione delle analogie riconosciute, al fine di legittimare la nuova religione agli occhi dei pagani e delle autorità, e uno sfruttamento delle stesse in termini polemici (è il caso ad es. della sovrapposizione, avanzata dai pagani, tra Cristo e i figli di Zeus/Giove nati da una donna mortale) per ritorcere contro i pagani le accuse da questi formulate contro i cristiani e sfatare la presunta superiorità della loro religione (pp. 81-86). Giustino in particolare è considerato come l'esposizione più ampia e articolata di queste «analogie pericolose» (p. 86), che vengono giustificate con la teoria dell'*imitatio diabolica* (pp. 86-99). La parte successiva del capitolo (pp. 99-120) è dedicata a diversi metodi di delegittimazione della figura di Dioniso: prima sono passate in rassegna alcune testimonianze dello *σπαραγμός* di Dioniso da parte dei Titani, utilizzato come paradigma della selezione tendenziosa da parte degli autori cristiani (pp. 99-106); quindi M. si concentra sull'attacco alla moralità dei racconti mitologici e sul problema delle punizioni nell'aldilà nel confronto tra Celso e Origene (pp. 107-113), per concludere con l'operazione di «diabolizzazione» (p. 119) di Dioniso in Firmico Materno (pp. 113-120).

<sup>2</sup> O. Weinreich, *Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte. II. Abhandlung. Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums* [1929], in *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt 1968, pp. 38-290.

Uno dei grandi pregi dell'approccio di M. ben evidente da questo capitolo è la consapevolezza, sempre ribadita, della necessità di inserire le fonti discusse nel contesto polemico e dialettico di pertinenza: le fonti cristiane pertanto non possono sempre essere considerate come imparziali e perciò la possibilità di interventi e manipolazioni del materiale mitico dionisiaco tramandato deve essere presa in considerazione. Questo approccio raggiunge esiti particolarmente persuasivi nelle pagine su Giustino (pp. 86-99) e su Clemente di Alessandria (pp. 99-102). Per quanto riguarda Giustino, sono molto interessanti le considerazioni su *Dial.* 69, 2 (pp. 96-98). In primo luogo, M. si concentra sull'uso del verbo ἀνίστημι: prendendo spunto dal fatto che lo stesso verbo è utilizzato nelle fonti cristiane per indicare la Resurrezione di Cristo, come aveva già notato Macchioro,<sup>3</sup> M. nota molto acutamente che il passo di Giustino è la prima attestazione dell'impiego di ἀνίστημι in relazione alla rinascita di Dioniso dopo lo *σπαραγμός* perpetrato dai Titani, definita nelle altre fonti in maniera più neutra come ἀναβίωσις. Oltre a ciò, M. rileva anche come la «salita al cielo» di Dioniso, quando attestata nella stessa formulazione di Giustino, non sia mai legata chiaramente all'uccisione del dio nelle altre fonti. Alla luce di tutto questo, risulta molto persuasiva l'idea avanzata da M. che queste due peculiarità, di scelta lessicale e di successione degli eventi mitici, del racconto dell'apologeta costituiscano due tasselli all'interno del più ampio tentativo di Giustino di rileggere le vicende di Dioniso in parallelo alla morte e risurrezione di Cristo, enfatizzandone le analogie, anche a costo di alterare il racconto tradizionale del mito dionisiaco. Convince meno la proposta di attribuzione di uno scopo puramente apologetico all'operazione di Giustino (pp. 98-99): non sembra infatti che l'obiettivo di Giustino nel passo citato sia quello di accreditare Cristo mostrando quanto sia simile a Dioniso. Ferma restando l'interpretazione in chiave cristiana della rinascita di Dioniso, sembra più probabile che il procedimento sia funzionale ad avvalorare la pervicacia dell'*imitatio diabolica*, al fine però di dimostrare l'unicità di Cristo contro tutte le contraffazioni, anche quelle più subdole e fraudolente.<sup>4</sup>

Qualche osservazione merita anche il problema testuale presente in Just. *Dial.* 69, 2, discusso da M. alle pp. 90-91. M. si schiera a favore della *v.l.* ὄνον presente a margine dei manoscritti, contro οἶνον presente nel testo che, qualora accolta, fornirebbe una notizia identica a quella presente in Just. *Apol.* I 54, 5-7 sull'introduzione del vino nei misteri dionisiaci. La conclusione sembra condivisibile: la presenza dall'asino nei riti e nei racconti a carattere dionisiaco è ampiamente dimostrata dalla documentazione poi raccolta da M. alle pp. 148-149. L'argomentazione contro la lezione οἶνον pare tuttavia un po' debole e forse sconta la sistemazione del materiale adottata, che costringe a trattare le testimonianze iconografiche utili alla soluzione della questione a molte pagine di distanza. In particolare, non convince l'argomento basato sulla differenza dei verbi utilizzati nei due testi (ἀναγράφω in *Apol.* I 54, 5-7 e παραφέρω in *Dial.* 69, 2), per cui «se Giustino avesse voluto esprimere la stessa notizia, avrebbe probabilmente usato lo stesso verbo, come ha fatto nel resto del periodo» (p. 90). Giustino infatti avrebbe potuto voler variare a livello formale e lessicale l'espressione di uno stesso concetto. Ugualmente, non è stringente affermare che «se Giustino avesse voluto dire [...] che il vino era stato inseri-

<sup>3</sup> Vd. V. Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze 1930, p. 487.

<sup>4</sup> Una simile lettura sembra peraltro già presente anche in Macchioro, *Zagreus*, cit., p. 487: «Possiamo ragionevolmente credere che Giustino usasse a caso quella parola augusta [sc. ἀναστήναι], o non dobbiamo credere piuttosto che, conscio delle somiglianze tra i due miti, da lui attribuite al diavolo, come vedremo subito, volesse accentuare con quel vocabolo proprio quel che vi era di scandaloso in questo avere opposto la resurrezione di Dioniso a quella di Cristo?».

to nei misteri di Dioniso, l'avrebbe – con tutta probabilità – affermato nella medesima posizione del passo dell'*Apologia*» (p. 90), cioè dopo la menzione di Dioniso come εὐρετῆς ἀμπέλου: anche in questo caso, non sarebbe impossibile una *variatio* nella successione degli argomenti addotti da Giustino. Inoltre, il problema testuale in questione è l'unico dettaglio relativo ai misteri dionisiaci in un passo altrimenti costituito da una semplice rievocazione della vicenda mitica di Dioniso: come elemento “eterogeneo”, esso avrebbe dunque potuto essere collocato in qualsiasi posizione. Condivisibile invece l'attenzione rivolta da M. alla menzione della profezia di Giacobbe di *Gen.* 49, 10-11 in entrambi i passi. In questo caso l'argomentazione andrebbe forse solo precisata ulteriormente. Posto che la suddetta profezia include i due elementi potenzialmente dionisiaci della vigna e dell'asino, affermare con M. (pp. 90-91) che «mentre nell'*Apologia* il riferimento all'animale del passo biblico viene spiegato attraverso la rievocazione della figura di Bellerofonte, nel *Dialogo* questo aspetto non avrebbe un seguito senza l'idea dell'asino come animale introdotto nei misteri di Dioniso» va nella giusta direzione di individuare la centralità della profezia veterotestamentaria nella polemica attuata da Giustino ma, in questa formulazione, sembrerebbe implicare ancora una volta l'idea di una ripetizione pedissequa da parte dell'autore, senza prendere in considerazione la possibilità che l'apologeta avesse voluto selezionare e porre in rilievo di volta in volta un aspetto della profezia a discapito dell'altro. Piuttosto, occorrerebbe valorizzare maggiormente la differenza tra i due passi di Giustino: il passo del *Dialogo* si concentra esclusivamente su Dioniso, mentre quello dell'*Apologia* risulta in qualche modo bipartito tra Dioniso e Bellerofonte. Nell'*Apologia*, la presenza dell'asino nella profezia biblica viene interpretata soltanto in relazione alla figura di Bellerofonte, introdotta molto probabilmente anche grazie all'affinità delle sue imprese con l'ultima vicenda della biografia dionisiaca, vale a dire la salita al cielo. In sostanza, nell'ottica di Giustino, è come se i demoni, per contraffare la maggior parte possibile della profezia veterotestamentaria, avessero introdotto figure diverse di eroi. Questo dettaglio potrebbe indicare la difficoltà di Giustino di spiegare la presenza dell'asino nel brano biblico che sta commentando in relazione alla biografia divina di Dioniso, menzionato evidentemente per il collegamento con il vino e la vigna e l'allusione a una sorta di supplizio presente nella profezia. È dunque evidente che per Giustino il punto di partenza è la profezia di *Gen.* 49, 10-11, interpretata in maniera differente a seconda degli obiettivi polemiaci dell'apologeta, vale a dire da un lato denunciare la pluralità delle mistificazioni diaboliche e i loro fraintendimenti mostrandone il processo di elaborazione a partire dalla verità delle Scritture nell'*Apologia*, dall'altro riportare un solo specifico fenomeno di contraffazione (quello di Dioniso) alla matrice scritturistica del plagio nel *Dialogo*. È chiaro che l'asino o il puledro si prestavano a richiamare alla memoria, indipendentemente, tanto Bellerofonte quanto Dioniso; ne consegue però che i due passi sono solo apparentemente identici e che dunque resta molto rischioso sovrapporre uno dei due testi all'altro. A livello testuale, resta comunque il fatto che ὄvov sembra essere *lectio difficilior*, mentre οἰvov potrebbe essersi facilmente generata nel corso della trasmissione del testo, tanto più che, agli occhi di un copista medievale, la menzione del vino in un brano esclusivamente dedicato a Dioniso poteva apparire scontata.

Per quanto riguarda Clemente di Alessandria, sicuramente condivisibile è l'approccio di M. che pone in rilievo le peculiarità del suo racconto della cottura delle carni di Dioniso, mettendo in guardia dalla possibilità di farne una testimonianza fedele delle dottrine orfiche (pp. 102-103). Forse è però un po' ardita – benché comunque rilevante e interessante come tentativo ermeneutico – l'ipotesi che l'inversione dell'usuale successione

sacrificale sia dovuta a una deliberata manipolazione volta a eliminare ogni punto di contatto tra Dioniso e i cristiani, anche all'interno del dibattito sul «pasto rituale».

Per quanto riguarda la lettura del mito di Dioniso e i Titani fornita da Firmico Materno (pp. 104-106) sarebbe forse meglio parlare di «interpretazione razionalistica» piuttosto che di mera «banalizzazione». Inoltre, a proposito dell'assenza in Firmico del dettaglio dell'arrostitimento delle carni, si può però notare che il nesso «decocta variis generibus [...] membra» (p. 105), pur rimanendo nell'ambito della bollitura, potrebbe far riferimento a una successione di operazioni sulle carni dilaniate di Dioniso che forse potrebbe rimandare a una versione del mito in cui le carni non erano soltanto bollite.

A p. 111, M. sembra avanzare l'ipotesi – non molto persuasiva – che Origene accusasse Celso di aver sostenuto la ripresa, da parte dei cristiani, di credenze nell'aldilà dai culti dionisiaci. Tuttavia, M. sembra accentuare troppo il significato di «assimilare» conferito a ἐξομοίωω, che comunque nel testo è riferito non ai cristiani, bensì a Celso, il quale semplicemente paragona i cristiani ai mistagoghi dei misteri di Dioniso. Inoltre, la traduzione di ἐξομοίωι ἡμᾶς τοῖς ἐν ταῖς Βακχικαῖς τελεταῖς τὰ φάσματα καὶ τὰ δειμάτα προεισάγουσι potrebbe essere meglio precisata in questo modo: «ci assimila a coloro che nelle iniziazioni bacchiche introducono φάσματα e δειμάτα». Il *tertium comparationis* dell'analogia istituita da Celso sarebbe soltanto la paura evocata tanto dalle rappresentazioni della vita dopo la morte quanto da alcuni procedimenti o contenuti dei riti di iniziazione.

Il cap. III (*Dioniso e la costruzione del linguaggio letterario e iconografico cristiano*, pp. 121-155) è dedicato all'esposizione di alcuni dei procedimenti generali di selezione, adattamento e risemantizzazione in ambito cristiano di elementi lessicali e iconografici pertinenti all'universo dionisiaco. Il capitolo si presenta pertanto come bipartito. Una prima sezione è dedicata agli aspetti lessicali e alle riprese delle ricostruzioni letterarie del fenomeno dionisiaco (pp. 121-138), mentre una seconda parte si concentra sulle tipologie di ripresa degli schemi iconografici (pp. 138-155), distinguendo tra un semplice riuso di moduli dionisiaci scevro di ogni risemantizzazione e l'appropriazione con reinterpretazione cristiana (cfr. p. 140).

Dal punto di vista del lessico, M. si concentra sulla ripresa cristiana di termini come ὄργια, βακχεύω e βακχεύματα, θίασος. Pur riconoscendo che alcuni di questi termini, in particolare ὄργια, non sono impiegati esclusivamente in relazione al culto di Dioniso (p. 123), M. cerca ogni volta di dimostrare in maniera molto puntuale, mediante riferimenti al contesto più ampio dei singoli passi, che il rapporto con il mondo dionisiaco può risiedere anche nell'impostazione generale e nella struttura di un testo. Talvolta gli esiti sono piuttosto persuasivi. È il caso della disamina delle occorrenze di θίασος (pp. 130-138), dove appare particolarmente convincente la tesi che l'uso in ambito cristiano possa essere stato favorito da analogie nell'organizzazione dei gruppi di fedeli, intesi come piccole unità legate da un forte senso di coappartenenza.

A p. 124 risulta poco chiara la menzione del mito di Dioniso fatto a pezzi dai Titani, ladove il brano di Clem. Al. *Strom.* I 13, 57, 1 ivi commentato è un chiaro accenno allo σπαραγμός di Penteo. Tra l'altro, la traduzione potrebbe essere precisata, rendendo καθάπερ αἱ βάκχαι τὰ τοῦ Πενθέως διαφορήσασαι μέλη con «come le Baccanti, dopo aver fatto a pezzi le membra di Penteo» oppure con «come le Baccanti, che fecero a pezzi le membra di Penteo». Si dovrebbe così mettere ulteriormente in luce la possibile difficoltà interpretativa del testo greco: καθάπερ αἱ βάκχαι τὰ τοῦ Πενθέως διαφορήσασαι μέλη

αὶ τῆς φιλοσοφίας τῆς τε βαρβάρου τῆς τε Ἑλληνικῆς αἱρέσεις, ἐκάστη ὅπερ ἔλαχεν ὡς πᾶσαν ἀρχεῖ τὴν ἀλήθειαν. Sembrerebbero sussistere due possibilità interpretative: isolare in un inciso il paragone con le Baccanti oppure postulare che Clemente abbia voluto modificare il *tertium comparationis* atteso. In altre parole, Clemente sembra qui volersi concentrare non tanto sull'aspetto dello *σπαραγμός* quanto sul vanto dopo che esso è stato compiuto (cfr. ἀρχεῖ che potrebbe fare riferimento alle manifestazioni di gioia delle Baccanti e di Agaue dopo l'uccisione di Penteo in Eur. *Bacch.* 1135-1136, 1144), forse anche con un'enfasi sull'illusione per cui la porzione posseduta è percepita come l'intero, un dettaglio questo non presente nel testo euripideo e probabilmente un'innovazione clementina che sottopone a una trazione interpretativa non trascurabile l'intera allusione. In questo caso, la traduzione dovrebbe esplicitare meglio questa differenza rispetto al modello.

Non del tutto persuasiva sembra inoltre essere l'identificazione di un retroterra dionisiaco per il passo da Metodio di Olimpo, *Symp.* VI 5 (pp. 127-128). Se è innegabile che la pericope sia ricca di lessico misterico e iniziatico (cfr. ad es. τὰ ὄργια μυστηρίων e τῶν ἐν παρθενίᾳ μυσταγωγηθέντων αἱ τελεταί), tuttavia esso non sembra rimandare strettamente ai riti dionisiaci. Anche la suddivisione delle vergini, presente nell'opera metodiana, in sagge e folli, per quanto possa mostrare coincidenze con le «caratterizzazioni che spesso venivano evocate nella descrizione dei gruppi femminili che [...] si riunivano per onorare il dio Dioniso» (p. 127) come descritti anche in Eur. *Bacch.* 683-688, non pare un'argomentazione cogente in favore della provenienza dionisiaca del lessico del passo in questione, a maggior ragione se si tiene in considerazione la possibile influenza, su questa bipartizione, della parabola delle dieci vergini narrata in *Mt.* 25, 1-13, tanto più che uno degli aggettivi utilizzato da Metodio per le vergini stolte (μωραί) coincide con quello presente nel testo del Vangelo (*Mt.* 25, 2) e molto probabilmente ne è una citazione,<sup>5</sup> dato che tutto il sesto discorso del *Simposio* di Metodio si configura come una rielaborazione della parabola del *Vangelo* di Matteo.

Molto convincente è tutta la sezione sulle riprese di moduli iconografici, in cui si segnalano per interesse e acume le pagine dedicate alla percezione di una possibile sovrapposizione dello schema figurativo dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme in groppa all'asino alle immagini che uniscono Dioniso allo stesso animale (pp. 147-150), assieme alle osservazioni sul pendente in ematite rappresentante una figura in croce (pp. 152-155).

Qualche perplessità resta sull'opportunità della distinzione tra riuso e risemantizzazione (pp. 140-142), a causa della fluidità dei confini di questi due concetti e della conseguente impossibilità di determinare fino a che punto si estendano le rispettive sfere di influenza. In altre parole: quali sono le condizioni per cui si può parlare di riuso senza risemantizzazione, una volta appurato che il processo si compie su moduli figurativi simili ma non identici? E inoltre, la differente interpretazione di uno stesso modulo non può essere considerata una forma di risemantizzazione?

Nel cap. IV (*Interpretazioni cristiane. I: da Alessandria ad Antiochia*, pp. 157-201), M. prende in considerazione i procedimenti di risemantizzazione delle tradizioni dionisiache in alcuni autori cristiani, con particolare riferimento ai due casi paradigmatici di Clemente di Alessandria e Giovanni Crisostomo. La scelta dei due autori si può considerare connessa all'approccio di M. alla questione, molto legato,

<sup>5</sup> Cfr. H. Musurillo (ed.), *Méthode d'Olympe, Le Banquet*, introduction et texte critique par H. M., traduction et notes par V.-H. Debidour, Paris 1963, p. 168 su *Symp.* VI 2.

opportunamente, alla corretta contestualizzazione storica dei fenomeni culturali e attento ad evidenziare le molteplici sfumature e trasformazioni di un fenomeno che ha come denominatore comune la presenza dionisiaca. All'insegna di questa attenzione per le differenze si colloca la premessa metodologica in cui M. illustra le ragioni del suo rifiuto di due categorie ermeneutiche spesso abusate, vale a dire quella di «sincretismo» e di «cristianizzazione», preferendo impostare la questione in termini di «mediazione culturale» basata su di un «processo di selezione operato [...] sulle tradizioni dionisiache» (pp. 157-161). Entrambe le sezioni dedicate ai singoli autori (pp. 161-189 su Clemente di Alessandria, pp. 189-201 su Giovanni Crisostomo) sono introdotte da un inquadramento generale sulla presenza e lo sviluppo di tradizioni dionisiache nel contesto geografico e storico in cui i due autori hanno operato (pp. 161-166 su Alessandria, pp. 189-194 su Antiochia).

Le riprese a carattere dionisiaco in Clemente Alessandrino sono trattate in maniera dia-cronica e sulla base dell'ipotetico pubblico destinatario delle tre opere *Protrettico*, *Pedagogo* e *Stromati* (pp. 167-189).

Nella sezione dedicata al *Protrettico* (pp. 167-182) è rilevante la dimostrazione della conoscenza diretta, da parte di Clemente di Alessandria, delle *Baccanti* di Euripide contro la tesi per cui l'Alessandrino si sarebbe servito soltanto di florilegi: secondo M., Clemente rievocherebbe a più riprese l'intero contesto del dramma euripideo, sfruttando ai fini del proprio «progetto polemico e apologetico» (p. 167) il tema comune dell'accoglimento o rifiuto di un culto. Particolarmente convincente la lettura dell'invito alla "conversione" rivolto da Clemente a Tiresia in *Protr.* XII 119, 3 con l'originale interpretazione dello ξύλον offerto al μάντις come il legno della croce (pp. 175-180, soprattutto pp. 179-180). Qualche osservazione merita la lettura fornita da M. di *Protr.* XII 118, 5-119, 1 (p. 172). L'operazione compiuta da Clemente sul testo euripideo potrebbe essere ulteriormente precisata: Clemente sembra infatti prendere spunto da un'interpretazione della diplopia di Penteo come dovuta a ebbrezza, a cui sovrappone la metafora che equipara l'ubriachezza alla ἄγνοια e alla follia, forse accentuata anche dal gioco di parole tra i participi παροινούοντα e παρανοούοντα. In altre parole, Clemente sembra voler mettere in evidenza l'originalità della propria interpretazione del verso euripideo, mostrando di innovare consapevolmente quella che pare essere un'interpretazione più diffusa. Inoltre sarebbe forse stata interessante qualche ulteriore osservazione sull'esortazione rivolta da Clemente a Penteo a svestire gli abiti da baccante, che sembrerebbe costituire il contraltare dell'elaborata scena di vestizione di Penteo nelle *Baccanti*, con cui andrebbe forse posta maggiormente in relazione.

Non del tutto convincente appare il collegamento delle contrapposizioni instaurate in *Protr.* XII 119, 1-2 tra le azioni compiute dalle «figlie di Dio» e quelle delle menadi con la duplicità di comportamento attribuito alle *Baccanti* nella tragedia omonima (pp. 173-175). Infine, nella discussione di *Protr.* XII 120, 1-2 (pp. 180-182), sarebbe forse stato opportuno fare riferimento alle osservazioni dedicate espressamente al passo – e al lessico misterico ivi presente – da Riedweg<sup>6</sup> e al sempre utile Dölger<sup>7</sup> per quanto riguarda la

<sup>6</sup> C. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987, pp. 155-158. Il volume è comunque citato in altre occasioni da M.

<sup>7</sup> F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911, in partic. pp. 70-80.

simbologia battesimale nei primi scrittori cristiani, tanto più che Clemente utilizza proprio il verbo σφραγίζω.

Nella sezione sul *Pedagogo* (pp. 182-184), si segnala l'acume con cui M. individua un problema spesso trascurato, cioè l'attribuzione del famoso verso pronunciato da Penteo a *Bacch.* 918 a un non meglio precisato «vecchio tebano ubriaco» in *Paed.* II 2, 24, 2, identificazione che contrasta con le rappresentazioni tradizionali di Penteo come giovane. M. propone diversi tentativi ermeneutici degni di nota, anche se non tutte le proposte di soluzione convincono in egual modo. Ad es. sembra ardito postulare qui un riferimento alla tematica neotestamentaria e cristiana dell'«uomo vecchio». Anche l'ipotesi che la qualifica di «vecchio» non possa rimandare ad altri che a Tiresia non persuade del tutto: nelle stesse *Baccanti* è infatti presente anche un'altra figura di anziano che mostra un certo grado di adesione ai rituali bacchici, vale a dire Cadmo. È difficile comunque individuare soluzioni alternative. Pare plausibile l'ipotesi di M. che si tratti di un intervento consapevole dell'autore (p. 183), così come la sua opposizione alla tesi dell'errore di citazione. Non convincono però le motivazioni addotte per l'intervento autoriale. Bisogna supporre che, anche se il *Pedagogo* è un'opera rivolta a un pubblico già convertito al cristianesimo, questo stesso pubblico almeno in parte condividesse con Clemente anche la conoscenza del contesto di citazione. Questo non dovrebbe contribuire a una maggiore libertà dell'autore: anzi, ogni deviazione dalla fonte dovrebbe essere motivata da un ben preciso intento che poteva e doveva essere colto dall'*audience* a cui l'opera era destinata. L'unica conclusione possibile, in parte coincidente con quanto affermato da M. (p. 183), è che Clemente qui non sia interessato a ricreare il contesto con precisione, vincolato in questo non tanto dal tipo di pubblico, quanto dagli scopi argomentativi che si propone nell'opera: in particolare, in questo passo Clemente sta descrivendo gli effetti nocivi del vino e l'appellativo di «vecchio ubriaco» potrebbe forse essere soltanto un modo di dipingere, in maniera estremizzata ed iperbolica, gli effetti del bere smodato. Successivamente, M. si concentra su un passo da *Strom.* IV 25, 162, 3-4 (pp. 184-189) e propone una suggestiva ipotesi secondo cui Clemente starebbe qui rileggendo alcuni versi da Eur. *Bacch.* 470-476 (il dialogo tra Dioniso e Penteo) come una forma di catechesi a carattere iniziatico (pp. 186-187), su cui potrebbe essere stato innestato un accostamento tra Eur. *Bacch.* 470 (leggermente modificato da Clemente) e *1 Cor.* 13, 12 (pp. 187-188). Interessante è anche la proposta avanzata da M. che la ripresa clementina delle *Baccanti* possa essere motivata dalla volontà di fornire una definizione della propria gnosi da contrapporre ai gruppi gnostici allora in circolazione (p. 188). Condivisibile la cautela sull'influenza esercitata dall'eventuale presenza di iniziati bacchici (pp. 188-189). Per quanto riguarda le pagine dedicate a Giovanni Crisostomo, si segnala la costante e opportuna opera di contestualizzazione del supposto lessico dionisiaco e misterico, che induce a una giusta prudenza sulla possibilità di individuare allusioni a riti di carattere dionisiaco sulla base di alcuni singoli termini (quali σκρτάω, ἀγαλλιάω, κομάζω etc.) il cui uso, alla fine del IV sec. d.C., poteva anche avvenire in «contesti che non sono più specifici della ritualità praticata in nome di Dioniso», a testimonianza «del processo di ampliamento e di banalizzazione del lessico culturale (e misterico) durante l'età imperiale romana» (p. 197).

Si può dunque concordare con la duplice tendenza individuata da M. nelle riprese a sfondo dionisiaco nel Crisostomo: esse da un lato consisterebbero in una «demonizzazione» dei rituali implicati, intesi soprattutto come orge e ricettacolo di sregolatezze adatti ad essere impiegati per l'attacco a qualsiasi forma di ritualità pagana ancora in vigore ad Antiochia, dall'altro sarebbero passibili di un completo rovesciamento o di una rilettura minuziosa nell'ambito di una descrizione dei rituali cristiani. Nell'illustrazione

di quest'ultima tendenza, particolarmente interessanti risultano le considerazioni espresse alle pp. 199-201, soprattutto quelle sulla descrizione di Maria Maddalena in Jo. Chrys. *In Matth.* VI, PG LVII, col. 69, come "baccante cristiana". Dai passi discussi, si ricava comunque l'impressione che la raffigurazione dei rituali dionisiaci evocata dal Crisostomo sia legata a una sorta di *vulgata* delle tradizioni dionisiache, piuttosto che alla volontà di richiamare una precisa rappresentazione letteraria precedente (come le *Baccanti* di Euripide). A ogni modo, rimane valido il paradigma proposto da M. della «competizione tra due esperienze religiose» (p. 201).

Sempre su questa sezione, si segnalano solo alcune minime osservazioni sulla traduzione di alcuni testi. A p. 195, nel passo da Jo. Chrys. *Ad popul. Antioch.* VI, PG XLIX, col. 82, l'espressione καὶ γυναικα εὐσχήμονα καὶ ἐλευθέραν ἢ πόλις ἡμῖν ἅπασα μιμεῖται vñv si potrebbe tradurre più letteralmente come «e che tutta la città ora imiti una donna decorosa e libera» piuttosto che come «e che tutta la città mostri una donna decorosa e libera», intendendo ἡμῖν come un dativo etico che potrebbe essere proprio dello stile omiletico. A p. 197, l'espressione τὸν Σατανᾶν ὑποδεξάμενος διὰ τῆς φιλαργυρίας, proveniente da Jo. Chrys. *Ad eos qui scandalizati sunt* 14, 15 Malingrey potrebbe essere resa come «avendo accolto Satana per mezzo dell'avidità» invece che come «mostrando l'influsso di Satana a causa dell'avidità». A p. 200, nella pericope da Jo. Chrys. *In Matth.* VI, PG LVII, col. 69, si potrebbe eliminare l'inciso «posseduta da questo fuoco», dato che il testo greco τούτῳ κατασχεθεῖσα τῷ πυρὶ sembra già opportunamente tradotto con «quando fu posseduta da questo fuoco».

Il cap. V (*Interpretazioni cristiane. II: divinità tra le vigne e infanzie divine*, pp. 203-261) è dedicato all'analisi della riappropriazione cristiana dell'immaginario connesso al vino e alla vite. In primo luogo, M. riesamina la questione dell'identificazione di Dioniso con il vino e la vite nelle testimonianze letterarie, epigrafiche e figurative pagane, partendo ovviamente dalla questione dell'impiego del vino nei riti specificamente dionisiaci (pp. 203-208). Viene quindi esaminato il ruolo della vite e del vino nelle testimonianze dell'accostamento e dell'identificazione tra Dioniso e Yahveh (pp. 208-210). Successivamente (pp. 210-213), M. si occupa dei passi del *Vangelo di Giovanni* più direttamente connessi con questa tematica, vale a dire il miracolo delle nozze di Cana (*Jo.* 2, 1-11) e il discorso in cui Cristo si definisce come la vera vite (*Jo.* 15, 1-8). M. si chiede se il testo del *Vangelo* «possa essere il risultato di una mediazione rispetto alle rappresentazioni dionisiache diffuse nell'Impero romano» (p. 212). Questa domanda è destinata a rimanere aporetica stante l'impossibilità di collocare con precisione a livello cronologico e geografico la redazione del quarto *Vangelo*, come M. stesso riconosce (p. 213); più interessante e ricca di sviluppi è invece la possibilità che gli autori cristiani successivi abbiano potuto percepire una sorta di accostamento tra i passi del *Vangelo di Giovanni* e l'immaginario dionisiaco, «uno sfondo comune alle due esperienze» (p. 213). Segue la sezione sulle riprese nella letteratura cristiana (pp. 214-223). Alcune pagine sono dedicate a mostrare la consapevolezza, da parte degli autori cristiani, dell'equiparazione di Dioniso al vino e dei suoi legami con l'ebbrezza; sono discusse anche le strategie impiegate per giustificare la presenza del vino nel rituale cristiano ed enfatizzare da questo punto di vista la distanza di Cristo rispetto a Dioniso (pp. 214-217). Più interessanti e innovative le sezioni dedicate, l'una, alla possibi-

lità che autori cristiani come Clemente di Alessandria e Cipriano, in alcuni impieghi dell'identificazione di Cristo con la vigna e del Suo sangue con il vino, avessero presenti le interpretazioni allegoriche del mito dello smembramento di Dioniso da parte dei Titani; l'altra, all'equiparazione di vino e sangue nell'epifania dionisiaca presente in Achille Tazio (pp. 217-223). La parte successiva del capitolo (pp. 223-261) è incentrata sulle testimonianze epigrafiche, archeologiche e figurative che dimostrano l'assimilazione selettiva cristiana, con conseguente risemantizzazione, di moduli iconografici pagani a tema dionisiaco. Particolare attenzione è dedicata al cosiddetto "Cristo-Helios" della Necropoli di S. Pietro (pp. 237-243), al ciclo musivo e scultoreo del mausoleo di Costantina Augusta (pp. 243-248), alla possibile relazione della tipologia figurativa della «Madonna con Bambino» con le raffigurazioni di Dioniso infante seduto in braccio a una Ninfa (pp. 253-258).

In generale, la seconda parte del capitolo, dedicata alle testimonianze figurative, sembra più convincente della prima riguardante le testimonianze letterarie. È proprio nell'ambito delle fonti iconografiche che le categorie concettuali di «competizione», «mediazione culturale» e «risemantizzazione» sembrano essere particolarmente adatte e operative. Ciò risulta ben evidente dall'acribia con cui M. pone in evidenza come per il mondo pagano l'iconografia dionisiaca non fosse funzionale a rappresentare esclusivamente la vita nell'aldilà ma l'ideale di una vita serena e scevra di affanni; il legame con la tematica della vita oltre la morte farebbe parte delle risemantizzazioni cui i cristiani piegano il medesimo modello iconografico (cfr. ad es. p. 226). Per quanto riguarda i testi invece, le proposte interpretative fornite da M. sono senz'altro suggestive e degne di nota, ma a volte risulta difficile ipotizzare per alcuni di essi un ipotesto pagano e legato all'ambito dionisiaco in presenza di ben evidenti modelli scritturistici. È il caso ad es. di Clem. Al. *Paed.* II 2, 19, 3 (discusso alle pp. 217-218), dove l'interpretazione del Logos come grappolo della vite spremuto per l'uomo non sembra far necessariamente riferimento alla conoscenza di un'interpretazione razionalistica dello smembramento di Dioniso come rappresentazione mitica del ciclo di coltivazione della vite quale è presente in Diod. III 62, 7: potrebbe trattarsi di una libera elaborazione di Clemente sulla definizione del Cristo come vite in *Jo.* 15, posta più esplicitamente in relazione con la Passione, come potrebbe testimoniare la menzione della compresenza del «sangue del grappolo» e dell'acqua, che sembra un'allusione all'apertura del costato di Gesù descritta da *Jo.* 19, 34. Anche per il passo di *Cypr. Epist.* 69, 5, 2 (cfr. pp. 218-219) sembra difficile dimostrare qualche riferimento all'allegoria del mito dionisiaco per l'immagine del sangue di Cristo come vino derivato dall'unione di acini diversi, tanto più che il procedimento della pigiatura non costituisce un'immagine autonoma, bensì è equiparato alla riunione del gregge dei fedeli ed è dunque piegato all'illustrazione di un concetto differente. Insomma, come M. stesso ammette, «l'affinità di queste testimonianze non presuppone necessariamente una forma di derivazione» (p. 219): in questo caso però, risulta anche molto difficile dimostrare in maniera oggettiva che in questi brani, che in modi differenti elaborano su *Jo.* 15, sia effettivamente operativo il riconoscimento, da parte degli autori, «dell'eco dionisiaca che risuonava dall'allegoria della vigna» (p. 219).

Solo due piccole ulteriori osservazioni sui testi. A p. 215, in relazione al testo di Athan. *De incarn. verb.* 49, la lettura di M. in termini di contrapposizione e di individuazione di una competizione tra Dioniso e Cristo potrebbe risultare suffragata dal fatto che, all'interno delle tre divinità rivali di Cristo (Asclepio, Eracle, Dioniso), solo del culto di Dioniso vengono demonizzate e, allo stesso tempo, ridicolizzate le motivazioni. Dioniso sa-

rebbe venerato in quanto μέθης... διδάσκαλος, una funzione che sembra assolutamente negativa nell'ottica atanasiana, mentre delle altre due divinità si riconosce almeno che la venerazione è loro tributata in forza delle imprese benefiche compiute a favore degli uomini: Cristo le supererebbe per la grandezza dei miracoli e per il beneficio supremo concesso agli uomini con l'incarnazione. Ora, un attacco così diretto nei confronti di Dioniso potrebbe risentire di due motivazioni: da un lato, la maggiore facilità di trivialisare le dottrine dionisiache relative alla funzione del vino come rimedio e sollievo dalle fatiche e dai mali della vita; dall'altro la volontà di eliminare in profondità qualsiasi punto di contatto tra due divinità che potevano essere percepite come particolarmente concorrenziali, fornendo una versione completamente negativa del dio pagano. Si può dunque pensare che la competizione che M. scorge tra Dioniso e Cristo potrebbe essere maggiormente posta in rilievo dalla constatazione di un atteggiamento diverso e più aggressivo, da parte di Atanasio, nei confronti di Dioniso rispetto a quello tenuto verso Asclepio ed Eracle.

A p. 218, risulta invece non del tutto convincente l'impiego di uno scolio di difficile datazione a Clem. Al. *Protr.*, p. 297, 4-5 Stählin relativo a *Protr.* I 2, 2, p. 4, 4 Stählin λη-νῶντας<sup>8</sup> in cui, secondo M., si menzionerebbe l'introduzione di un canto al vino concernente anche lo *σπαραγμός* di Dioniso in una cerimonia organizzata da Tolomeo II Filadelfo: sempre secondo M., si tratterebbe di una prova del fatto che l'interpretazione allegorica dello smembramento dionisiaco era diffusa e conosciuta nelle terre d'Egitto all'epoca di Clemente. Senza considerare i problemi di attendibilità talvolta connessi agli scoli, il testo non sembra accennare alla cerimonia istituita da Tolomeo II e si limita a menzionare lo *σπαραγμός* di Dioniso come argomento di un non meglio precisato canto ἐπὶ τῷ ληνῷ. In ogni caso, la presenza di una notizia che pare dovuta a erudizione e introdotta da uno scolio non garantisce la pertinenza della stessa al contesto originario e, soprattutto, non assicura che Clemente conoscesse la suddetta allegoria o che avesse voluto alludervi nel passo in questione.

Il cap. VI (*Il «Christus Patiens» o il ritorno alle «Baccanti»*, pp. 263-277) si configura quasi come una sorta di appendice. Dopo una rapida introduzione sull'annosa *querelle* circa la datazione e la paternità dell'opera (pp. 263-267), M. propone un'interessante disamina di alcuni dei casi più significativi di ripresa delle *Baccanti* euripidee nel centone (pp. 267-277). Lo scopo che M. si prefigge è individuare gli eventuali punti di contatto e di discontinuità tra le strategie di appropriazione e reimpiego di materiale dionisiaco nel centone e quelle degli autori cristiani esaminati nei capitoli precedenti (p. 267). Per questa ragione, M. distingue tra due tipi di riprese: da un lato, il recupero di singoli versi o emistichi, nella maggior parte dei casi decontestualizzati, dall'altro, quello di gruppi di versi, in particolare se contigui nel modello, che permettono di individuare una precisa volontà allusiva nei confronti di scene e tematiche dionisiache presenti nelle *Baccanti* (pp. 267-268).

M. non prende una posizione netta nella questione della datazione e della paternità (p. 267); tuttavia, in maniera molto opportuna e condivisibile, decide di non lasciarsi frenare da questo spinoso problema e di proporre comunque un'analisi dei rapporti con il testo delle *Baccanti*, concentrandosi soprattutto sulle analogie di scene e di strutture dram-

<sup>8</sup> Citato da M., p. 218 n. 70, come «*schol.* Clem. Alex. *Protr.* (4, 4), p. 297, 4-5 ed. Stählin».

maturgiche piuttosto che sulle riprese di singoli versi, un approccio di cui troppo spesso si avverte la mancanza nella bibliografia sull'argomento. Talvolta M. cerca di cogliere nei passi analizzati indizi che potrebbero essere utili a una datazione del centone, ma i risultati in questo senso non sempre sono del tutto convincenti. Ad es., a p. 271, M. sostiene che la sostituzione di *τελετὰς θεῶν* di *Bacch.* 73 con il meno connotato *τὰ τοῦ Θεοῦ μυστήρια* in *Chr. pat.* 1139 farebbe propendere per una datazione del centone a un'età più tarda rispetto a Gregorio di Nazianzo perché «per gli autori dei primi secoli della letteratura cristiana, il termine *τελεταί* non sembra porre problemi e la sua riutilizzazione è abbastanza frequente», mentre *μυστήρια* si sarebbe imposto definitivamente solo più tardi. Tuttavia questa argomentazione è poco persuasiva: anche senza voler sostenere la paternità gregoriana dell'opera, occorre menzionare che il nesso *Θεοῦ μυστήρια* conosce un certo numero di attestazioni proprio in Gregorio di Nazianzo, tanto nella produzione in prosa quanto, soprattutto, nell'opera poetica. Questa argomentazione non sembra dunque sufficiente per sostenere una datazione successiva al Nazianzeno. L'inclinazione per una datazione seriore inoltre sembra contraddire la proposta avanzata a p. 273, secondo cui il pubblico del IV sec., in confronto a quello di età bizantina, avrebbe avuto «maggiori elementi per riconoscere i meccanismi di identità e di sovrapposizione», nonché le costanti allusioni al testo euripideo instaurate dall'autore del centone.

Ma al di là di queste piccole osservazioni – concernenti, peraltro, un argomento non centrale nella disamina offerta da M. del *Christus patiens* – l'approccio di M. è encomiabile e rilevante: particolarmente degna di nota e apprezzabile è l'attenzione per le analogie di funzioni drammaturgiche, di situazioni e di scene, che superano la dimensione della ripresa del singolo verso e anche del gruppo di pochi versi. Come M. dimostra molto bene, l'autore del centone, riprendendo e adattando gruppi di anche pochi versi, potrebbe voler alludere a tutto il contesto più ampio della scena del dramma euripideo che funge da fonte. Da questo punto di vista, si segnalano soprattutto le considerazioni alle pp. 271-272 e n. 32, in cui si espongono le analogie tra il *μακαρισμός* di Giovanni in *Chr. pat.* 1139-1140 e *Bacch.* 72-74, 80-82 e le affinità strutturali che legano il dialogo di Giovanni e Giuseppe di Arimatea nel centone e l'episodio di Tiresia e Cadmo nelle *Baccanti*. In particolare, quanto espresso a p. 272 n. 32 avrebbe forse meritato di essere posto a testo e non soltanto relegato in nota.

Altri due passaggi selezionati da M. si rivelano molto interessanti. Si tratta di *Chr. pat.* 660-662 (p. 269) e 1563-1564 (p. 274). In entrambi i casi, alle brillanti osservazioni di M. si potrebbe soltanto aggiungere la considerazione che, in ambedue i passi, è presente un parziale rovesciamento del testo euripideo. Infatti, *Chr. pat.* 661 riprende *Bacch.* 1065 ma, mentre in Euripide si sta descrivendo Dioniso che trascina verso terra l'albero su cui sarà issato Penteo, nel centone il verso è piegato a descrivere la salita di Cristo verso il Calvario e la croce, con il conseguente sovvertimento del movimento verso il basso presente nel testo euripideo. La fedeltà al modello euripideo è poi ristabilita da *Chr. pat.* 662, che cita quasi alla lettera *Bacch.* 1073, questa volta per indicare l'analogo movimento di ascesa dell'albero di Penteo e di Cristo inchiodato sulla croce. Per quanto riguarda invece *Chr. pat.* 1563-1564, in questo caso il rovesciamento è puramente cronologico: in *Bacch.* 21-22 ivi ripresi, Dioniso ricorda di aver già istituito i suoi riti nelle città dell'Asia, mentre in *Chr. pat.* si tratta di una profezia di Maria sulla diffusione del Cristianesimo in tutto il mondo.

Seguono le *Conclusioni* (pp. 279-284). In questa sezione, M. riafferma la struttura tripartita del proprio studio (p. 279) e, riassumendo i risultati e le principali tema-

tiche affrontate, pone in evidenza le linee guida seguite: da un lato, il rifiuto di una concezione univoca e monolitica tanto del “dionisismo” quanto degli atteggiamenti degli autori cristiani nei suoi confronti, influenzati dalle variabili della contestualizzazione storica, geografica e sociale; dall’altro, l’impiego produttivo del concetto di «mediazione culturale» basata su un’opera di selezione e reinterpretazione del materiale letterario, mitografico e figurativo (p. 280). M. sottolinea inoltre come uno sguardo d’insieme abbia permesso di ridimensionare alcuni aspetti eccessivamente enfatizzati dal dibattito storiografico, come l’analogia tra Dioniso e Cristo sulla base della vicenda di morte e risurrezione, secondo M. non percepita nell’età imperiale come uno degli aspetti più pericolosi della competizione tra le due figure divine (p. 282). Infine, M. riassume anche due costanti rintracciabili nelle differenti tipologie di fonti considerate (pp. 283-284). In primo luogo, la differenza nei temi trattati e valorizzati tra fonti letterarie e iconografiche; quindi, la necessità di una costante opera interpretativa della versione dei miti dionisiaci tramandata dagli autori cristiani: non si può infatti supporre che si tratti di una lettura imparziale, laddove si hanno spesso testimonianze di una selezione degli aspetti più opportuni dal punto di vista polemico e apologetico.

Il volume è chiuso da un *Elenco immagini* (pp. 285-286), da un’ampia *Bibliografia* (pp. 287-314) – cui si sarebbe forse potuto aggiungere il saggio di Otto<sup>9</sup> –, e da tre indici: *Indice dei passi citati* (pp. 315-318), *Indice degli argomenti, dei luoghi e delle persone* (pp. 319-321) e infine l’*Indice* generale (pp. 323-325).

Pochi sono i refusi, soprattutto se messi in relazione con la mole di materiale proposto. Si segnalano quelli individuati.

P. 74: si sostituisca «Pietro» a «Paolo» nella menzione della scena di liberazione di *Act.* 12, 7. — P. 81: si aggiunga «e» prima di «dalla conseguente». — P. 86: si legga «indirizzano» invece di «indirizzato». — P. 100: si legga «a questi due dei» e a n. 77 si leggano «ἐκκυκλέω» e «ἐκκύκλημα». — P. 104: sarebbe opportuno completare la citazione latina da Firm. Mat. *De err.* VI 3, altrimenti non del tutto corrispondente alla traduzione fornita, con «sibi dividit turba» dopo «satellitum». — P. 107: occorre inserire forse «della prima metà» davanti a «del III secolo». — P. 111: nel brano da *C. Cels.* IV 10 si legga «ἡμᾶς» e a n. 123 si elimini «mi» e si legga «rende». — P. 112: si legga «stata ancora evocata». — P. 130: sarebbe opportuno collocare «sarebbe» dopo «οἶον ἐκβακχεύεται», peraltro da correggere in «οἶον ἐκβακχεύεται». — P. 132: nel brano da Athen. VIII 64, 12, si legga «θιασῶται» e a n. 49 si elimini «tratto da». — P. 133: nell’esposizione del brano da Lucian. *Peregr.* 11 si leggano «προστάτης» (anche a n. 55) e ξυναγωγῆς. — P. 135 n. 65: si inserisca «di» dopo «uso». — P. 136: si legga «χορός». — P. 139: sembra opportuno sostituire «oppure» con un’espressione come «con un divieto», altrimenti la frase risulta poco chiara. — P. 147 n. 117: si legga «Jo. XII 14-15». — P. 148 n. 126: si legga «Ercolano». — Pp. 150-151: nel brano da Clem. Al. *Paed.* II 8, 73, 1 si leggano «οὐδὲ» e «δὲ». — P. 165 (§ 1.2.): si legga «dei» e a n. 38 «stesso». — P. 173: alla fine della pericope da Clem. Al. *Protr.* XII 119, 1-2 si elimini il testo greco da «τοῦ πάντων» a «δοξάζουσιν» compresi. — P. 174 n. 75: si legga «dei delitti». — P. 176: do-

<sup>9</sup> W. F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1933.

po «drammaturgia euripidea», sembra necessario inserire un'espressione come «è opportuno richiamare». — P. 184: si aggiunga «ultimi» prima di «anni». — P. 187: si legga «quello che in Euripide». — P. 190: si legga «è stata analizzata». — P. 191 si legga «antiochene». — P. 192: si legga «della *Storia ecclesiastica*». — P. 195: è forse meglio eliminare «,» dopo «cerimonie pagane»; si legga inoltre «durante la quale». — P. 197: in Jo. Chrys. *Ad popul. Antioch.* II, PG XLIX, col. 33, si separino «εἰς» e «τὴν» e nella n. 169 si inserisca «II» dopo il titolo dell'orazione. — P. 200: si legga «μετάνοια». — P. 203: si legga «risemantizzazioni»; nella stessa pagina sembra inoltre opportuno aggiungere «poiché» prima di «si tratta». — P. 206: si legga «attestati». — P. 207 n. 19: sarebbe meglio eliminare «De» nel riferimento bibliografico a «Cazanove 1988» per ragioni di omogeneità (cfr. p. 206 n. 16 e p. 293 nella *Bibliografia*). — P. 210 n. 30: si potrebbe inserire «si rimanda a» dopo «per un commento specifico». — P. 212: nel testo di Jo. 15, 1-2, si legga «ὁ πατήρ μου». — P. 218: nel testo da Cypr. *Epist.* 69, 5, 2 si legga «*atque*». — P. 219 n. 71: si legga «Cypr.». — P. 223: si legga «sostituito». — P. 226: si legga «φάρμακον». — P. 227: nella pericope da Hipp. *De ben. Is. Iac.* 25 si leggano «ἦν», «οἶνος» e «ἀγίου». — P. 237: si legga «intero ciclo». — P. 239: si elimini «infatti» dopo «dovrebbe» e si legga «verso i cieli»; inoltre, a n. 143 sembra opportuno inserire «come» prima di «di origine pagana». — P. 241: si legga «con Helios». — Pp. 246-247: si correggano i riferimenti alle immagini: a p. 246 si legga «(fig. 16)» dopo «nicchia principale» e a p. 247 «(fig. 17)» dopo «figure animali». — P. 250: si inserisca «e» prima di «nelle *Dionisiache*». — P. 255: si legga «ritrovato». — P. 258: si legga «ostetrica». — P. 261: si sostituisca «cristiane» a «pagane». — P. 266: si legga «Glenn». — P. 267: si legga «ἀγίος». — P. 271: in *Chr. pat.* 1054 si legga «τέλους». — P. 274: meglio variare «recupera» in «riprende». — P. 276: si legga «dormire». — P. 282: si elimini una «,».

In conclusione, nonostante qualche divergenza su alcune proposte interpretative e qualche perplessità sulla distribuzione e l'organizzazione concettuale della materia, il volume di M. si raccomanda comunque come un'encomiabile sintesi attenta alle numerose sfumature di una questione delicata e complessa, talvolta refrattaria a qualunque tentativo di schematizzazione. L'indagine di M. è condotta con grande personalità e conta numerosi aspetti positivi, tra cui l'attenzione a ogni singolo dettaglio, l'acume interpretativo e la capacità di problematizzare qualsiasi aspetto della materia, individuando anche difficoltà precedentemente trascurate o sottovalutate. Non ultimo tra i vari pregi che si possono attribuire a questo saggio è l'aver raccolto un ricco *dossier* di testimonianze e averlo reso accessibile ai lettori e alla comunità scientifica in maniera ragionata e contestualizzata, secondo un punto di vista innovativo sicuramente degno di nota e destinato ad avviare una nuova produttiva discussione della questione.

Matteo Agnosini

# Indice

\*

Panagiotis A. Agapitos New genres in the twelfth century: the <i>shedourgia</i> of Theodore Prodromos	pag. 1
Eugenio Amato, Matteo Deroma Per il testo dei <i>Progimnasmi</i> di Giorgio Pachimere: collazione di uno sconosciuto testimone atthonita	43
Gianmario Cattaneo Note critiche all'epistolario greco del cardinal Bessarione	51
Aude Cohen-Skalli, Didier Marcotte Poggio Bracciolini, la traduction de Diodore et ses sources manuscrites	63
Pietro D'Agostino Una recensione inedita della <i>Narratio Zosimi de vita beatorum</i> (BHG 1889-1890)	109
Claudio De Stefani Immagini di Costantinopoli nella poesia tardoantica e bizantina (appendice: un'emendazione a Const. Rhod., <i>Ss. App.</i> 932)	137
Francesco G. Giannachi Il nesso consonantico -vτ- nell'idioma greco del Salento: postilla alle osservazioni di G. Rohlfs	151
Mariella Menchelli Le informali di IX e X secolo e la fortuna di Dione di Prusa nella rinascenza macedone. Uno stesso anonimo copista per l'Urb. gr. 124 e il Marc. gr. 454, un annotatore di X secolo nel Vat. gr. 99	157
Inmaculada Pérez Martín The Role of Maximos Planudes and Nikephoros Gregoras in the Transmission of Cassius Dio's <i>Roman History</i> and of John Xiphilinos' <i>Epitome</i>	175

Anna Pontani	
Il punto su Robert de Clari, <i>La conquête de Constantinople</i> , cap. LIV (“il re di Nubia”)	195
Bram Roosen	
Eulogii Alexandrini <i>quae supersunt</i> . Old and new fragments from Eulogius of Alexandria’s oeuvre (CPG 6971-6979)	201
Ilias Taxis	
Two unedited epigrams from codex Laur. Plut. 57, 24	241
Lucia Maddalena Tissi	
Questioni oracolari, <i>symphonia e paideia</i> scolastica nella <i>Teosofia</i> di Tubinga	249
Paolo Varalda	
Sulla tradizione manoscritta della <i>Vita Auxentii BHG 199</i>	269
<i>Abstracts</i>	285
* *	
Matteo Agnosini	
Dioniso e Cristo nelle attuali prospettive di studio: in margine a un recente contributo	283
Alexander Alexakis	
Andronikos Kamateros. Some Comments on a Recent Edition of the First Part of his <i>Sacred Arsenal</i>	299
Tommaso Migliorini	
Come a Gerusalemme... così a Verona. Considerazioni in margine a una recente pubblicazione	309
Recensioni	329
Autori	381
Schede e segnalazioni bibliografiche	383

## Principali abbreviazioni in uso

AASS	<i>Acta Sanctorum</i>
ACO	<i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i>
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BA	Byzantinisches Archiv
BAW	Bayerische Akademie der Wissenschaften
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten
BBS	Berliner Byzantinistische Studien
BGL	Bibliothek der Griechischen Literatur
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>
BHO	<i>Bibliotheca Hagiographica Orientalis</i>
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BT	Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana
BV	Byzantina Vindobonensia
CAB	Corpus des Astronomes Byzantins
CAG	<i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i>
CAVT	<i>Clavis apocryphorum Veteris Testamenti</i>
CBM	Classical and Byzantine Monographs
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCSG	Corpus Christianorum. Series Graeca
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CIC	<i>Corpus Iuris Civilis</i>
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CPG	<i>Clavis Patrum Graecorum</i>
CPL	<i>Clavis Patrum Latinorum</i>
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
CTC	<i>Catalogus Translationum et Commentariorum</i>
CUF	Collection des Universités de France
DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie</i>
DAGR	<i>Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines</i>
Demetrakos	D. B. Demetrakos, <i>Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques</i>
DOML	Dumbarton Oaks Medieval Library
DOS	Dumbarton Oaks Studies
DOT	Dumbarton Oaks Texts
DPAC	<i>Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane</i>
DSAM	<i>Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique</i>
DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
EBI	<i>Epistularum Byzantinarum Initia</i>
ENI	<i>Epistularum Neograecarum Initia</i>
FG <sup>r</sup> Hist	<i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i>
FHG	<i>Fragmenta Historicorum Graecorum</i>
FM	Fontes Minores
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller

GG	<i>Grammatici Graeci</i>
GLNT	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i>
HGM	<i>Historici Graeci Minores</i>
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i>
IGI	<i>Indice Generale degli Incunaboli delle Biblioteche d'Italia</i>
IHEG	<i>Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae</i>
JGR	<i>Jus graecoromanum</i> , cura J. Zepi et P. Zepi
Lampe	G. W. H. Lampe, <i>A Patristic Greek Lexicon</i>
LBG	<i>Lexikon zur Byzantinischen Gräzität</i>
LChI	<i>Lexikon der Christlichen Ikonographie</i>
LCL	The Loeb Classical Library
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i>
LMA	<i>Lexikon des Mittelalters</i>
LSJ	H. G. Liddell, R. Scott, H. Stuart Jones, R. McKenzie, <i>A Greek-English Lexicon</i> [...] With a Revised Supplement
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
Mansi	G. D. Mansi, <i>Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio</i>
MB	K. N. Sathas, <i>Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη</i>
MBM	Miscellanea Byzantina Monacensia
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MM	F. Miklosich, J. Müller, <i>Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi</i>
MMB	Monumenta Musicae Byzantinae
MVB	Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik
NR	Nueva Roma
OCT	Oxford Classical Texts
ODB	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i>
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
PB	Ποικίλα Βυζαντινά
PBE	<i>Prosopography of the Byzantine Empire</i>
PBW	<i>Prosopography of the Byzantine World</i> , <a href="http://blog.pbw.cch.kcl.ac.uk">http://blog.pbw.cch.kcl.ac.uk</a>
PCG	<i>Poetae Comici Greci</i>
PG	<i>Patrologia Graeca</i>
PL	<i>Patrologia Latina</i>
PLP	<i>Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit</i>
PLRE	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i>
PMZ	<i>Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit</i>
PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
PRK	<i>Das Register des Patriarchats von Konstantinopel</i>
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RB	<i>Reallexikon der Byzantinistik</i>
RBK	<i>Reallexikon zur Byzantinischen Kunst</i>
RE	<i>Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft</i>
RHC	Recueil des Historiens des Croisades
RHGF	Recueil des Historiens des Gaules et de la France
RGK	<i>Repertorium der Griechischen Kopisten</i>
RS	Rolls Series
SByz	Supplementa Byzantina
SG	Serta Graeca
SC	Sources Chrétiennes
SH	Subsidia Hagiographica
Sophocles	E. A. Sophocles, <i>Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods</i>

ST	Studi e Testi
STB	Studien und Texte zur Byzantinistik
TGL	H. Estienne (Stephanus), <i>Thesaurus Graecae Linguae</i>
TIB	<i>Tabula Imperii Byzantini</i>
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>
TLG <i>online</i>	<a href="http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsel">http://stephanus.tlg.uci.edu/inst/fontsel</a>
TLL	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i>
TrGF	<i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i>
TTH	Translated Texts for Historians
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur
VTIB	Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini
WBS	Wiener Byzantinistische Studien