# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici

2 · 2020



# Classica Vox

Rivista di Studi Umanistici





I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi» - Mascalucia (CT)

Dipartimento di «Civiltà Antiche e Moderne»

Università degli Studi di Messina


**CONTATTI**


I.I.S. Liceo «Concetto Marchesi», via Case Nuove, I-95030 Mascalucia (CT)
Tel. + 39 095 7272517
e-mail: ctis02600@istruzione.it
PEC: ctis02600@pec.istruzione.it

URL: www.classicavox.it
Corrispondenza editoriale: classicavox@gmail.com



Copyright ©
2020

Quest'opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons AttributionNonCommercialNoDerivatives 4.0 International il cui testo è disponibile alla pagina Internet https://creativecommons.org/licenses/byncnd/4.0



ISSN 2724-0169 (*online*)

# Classica Vox

## Rivista di Studi Umanistici

2 · 2020

Catania · Messina

2020

# INDICE

## SAGGI E NOTE


Claudio MELIADÒ
*L'impianto scenico dell'*Ifigenia in Tauride*: elementi per una ricostruzione* 9

Luigi SPINA
*Consiglieri da evitare, ovvero se valga più la proposta o il proponente* 17

Philippe MUDRY
*Les vaisseaux fantômes. Réflexions sur la lettre vésuvienne de Pline 6, 16* 27

Klaus-Dietrich FISCHER
*Le coq est mort: Ein Tierversuch zum Nachweis der Tollwut bei Pseudo-Apuleius und in griechischer Überlieferung* 39

Mario LENTANO
*Tutti gli uomini di Lucrezia. Sviluppi tardo-antichi e medievali di un mito romano* 55

Sergio AUDANO
*Due epitafi per un re. Sulle perdute iscrizioni funebri di Alfonso II d'Aragona nel Duomo di Messina* 81

Anita DI STEFANO
*Presenze di Rutilio nella poesia di Iacopo Sannazaro* 103

Michele NAPOLITANO
*Ancora su Caproni e i classici. Un verso del* Passaggio d'Enea 119

Tommaso BRACCINI
*L'autobus non ferma più a Eleusi: miti di* survival *e fortuna dell'antico* 127


## SPERIMENTAZIONE E INNOVAZIONE DIDATTICA


Olga CIRILLO
*Il latino e il greco nella scuola 2.0: insidie e vantaggi della didattica digitale integrata* 151


## RECENSIONI


Maria CANNATÀ FERA (ed.), Pindaro, *Le Nemee*, 2020 (Donato LOSCALZO) 169

Emanuele Riccardo D'AMANTI (ed.), Massimiano, *Elegie*, 2020 (Rosalba DIMUNDO) 173

Sara REY, *Le lacrime di Roma. Il potere del pianto nel mondo antico*, 2020 (Donatella PULIGA) 181

Petros BOURAS-VALLIANATOS, Barbara ZIPSER (edd.), *Brill's Companion to the Reception of Galen*, 2019 (Domenico PELLEGRINO) 185

Fabio STOK, *Letteratura latina. Generi e percorsi*, 2020 (Lavinia SCOLARI) 197

AUTORI 205

TOMMASO BRACCINI

# *L'autobus non ferma più a Eleusi: miti di* survival *e fortuna dell'antico*[1]

**SOMMARIO**

La combinazione tra il filellenismo degli studiosi locali e stranieri e la necessità di dimostrare la discendenza diretta della moderna nazione greca dall'antica Ellade ha portato, nel corso del tempo, alla persistente sopravvalutazione di pretese 'testimonianze folkloriche' gravitanti intorno a Eleusi che attesterebbero la sopravvivenza di narrazioni e tradizioni relative alla dea Demetra. In linea anche con le più recenti tendenze dell'antropologia e dell'etnografia relative alla Grecia moderna, un'analisi spassionata di queste testimonianze ne mostra invece la vera e propria falsità (come nel caso della storia di santa Demetra divulgata nel 1861 dall'archeologo F. Lenormant), o l'identità con leggende contemporanee internazionali che nulla hanno a che vedere con l'antica dea di Eleusi, come nel caso della pretesa apparizione della dea che la *vox populi* avrebbe ubicato su un autobus nel febbraio 1940. In entrambi i casi, più che di sopravvivenze, si tratta di casi molto particolari di 'fortuna dell'antico'.
**Parole chiave**: folklore, Grecia, Demetra, Eleusi.

**ABSTRACT**

The combination of the philhellenism of local and foreign scholars and the need to demonstrate the direct descent of the modern Greek nation from ancient Hellas has led, over time, to the persistent overestimation of alleged 'folkloric testimonies' gravitating around Eleusis that would attest to the survival of narratives and traditions related to the goddess Demeter. In line with the most recent trends in anthropology and ethnography relating to modern Greece, a dispassionate analysis of these testimonies shows their actual falsehood (as in the case of the story of Saint Demeter published in 1864 by the archaeologist F. Lenormant), or their identity with international 'contemporary legends' that have nothing to do with the ancient goddess of Eleusis, as in the case of the supposed apparition of Demeter that the *vox populi* would have placed on a bus in Athens in February 1940. In both cases, we are not dealing with 'survivals', but with very particular cases of 'classical reception'.
**Keywords**: folklore, Greece, Demeter, Eleusis.

Nel secondo volume della sua *Storia delle credenze e delle idee religiose*, comparsa per la prima volta nel 1978, Mircea Eliade decise di concludere il capitolo finale dedicato al «crepuscolo degli dèi», spazzati via dal cristianesimo trionfante, con un paragrafo enigmaticamente intitolato «L'autobus che si ferma a Eleusi…». Dopo aver accennato, non senza note di profonda tristezza, al saccheggio del celebre santuario da parte dei Visigoti di Alarico nel 396, e al successivo dilagare dei monaci che avevano portato alla scomparsa del «più antico e più importante centro religioso d'Europa», Eliade proseguiva in tono accorato asserendo che

> Tuttavia, se a Eleusi scomparve il rituale iniziatico, non per questo Demetra abbandonò il luogo della sua teofania più drammatica; è

[1] Ringrazio Davide Ermacora per aver letto una versione preliminare di questo contributo fornendomi, ancora una volta, suggerimenti e spunti illuminanti.

> vero che, nel resto della Grecia, san Demetrio ne aveva preso il posto, divenendo il patrono dell'agricoltura, ma a Eleusi si parlava – e si parla ancora – di santa Demetra, santa sconosciuta altrove e mai canonizzata. Fino all'inizio del XIX secolo, i contadini del villaggio coprivano ritualmente di fiori una statua della dea, perché essa assicurava la fertilità dei campi, ma, nonostante la resistenza armata degli abitanti, la statua fu rimossa nel 1820 da E.D. Clarke e offerta all'università di Cambridge. Sempre a Eleusi, nel 1860, un sacerdote raccontò all'archeologo F. Lenormant la storia di santa Demetra: era una vecchia di Atene, cui un 'Turco' aveva rapito la figlia, che fu tuttavia poi liberata da un prode *pallikar*; e nel 1928 Mylonas sentì raccontare questa stessa storia da una nonagenaria di Eleusi.
>
> L'episodio più toccante della mitologia cristiana di Demetra avvenne all'inizio del febbraio 1940 e fu ampiamente riferito e discusso dalla stampa ateniese: a una fermata dell'autobus Atene-Corinto salì una vecchia «magra e rinsecchiata, ma con grandi occhi molto vivaci»; poiché non aveva denaro per pagare il biglietto, il controllore la fece scendere alla stazione seguente – quella di Eleusi, appunto. Ma il conducente non riuscì più a mettere in moto l'autobus e, alla fine, i viaggiatori decisero di fare una colletta per pagare il biglietto della vecchia. Questa risalì sull'autobus, che ora poté ripartire. Allora la vecchia disse: «Avreste dovuto farlo subito, ma siete degli egoisti; e già che sono qui, vi voglio dire ancora una cosa: sarete castigati, per il modo in cui vivete; vi saranno tolte persino l'erba, e l'acqua!» «Non aveva ancora finito la sua minaccia» continua l'autore dell'articolo pubblicato sull'*Hestia*, «ed era scomparsa… Nessuno l'aveva vista scendere. E si andò a riguardare il blocchetto dei biglietti per convincersi che era veramente stato staccato un biglietto».
>
> Riportiamo, a mo' di conclusione, la cauta osservazione di Charles Picard: «Credo che, dinanzi a questo anneddoto, gli ellenisti non potranno fare a meno di ritornare con la memoria a certi passi del celebre *Inno omerico*, dove la madre di Kore, tramutatasi in *vecchia* nel palazzo del re eleusino Celeo, profetizzava anche in quell'occasione e – rimproverando agli uomini la loro empietà – annunciava, in un impeto di collera, terribili catastrofi in tutta la regione»[2].

Questa chiusa, contenuta all'interno di una panoramica di storia delle religioni destinata ad avere un grandissimo successo e una diffusione pressoché planetaria, è estremamente suggestiva ed evocativa. Quella che l'autore voleva fornire era peraltro innanzitutto un'esposizione di alta divulgazione scientifica: in effetti, come documentano le note che corredano il paragrafo (qui non riprodotte), per tracciarla si era basato su due studi precedenti. Nelle pagine che seguono, prendendo in esame proprio queste 'pezze d'appoggio', si

[2] Cfr. ELIADE 1980, 413-414.

dimostrerà come, certo involontariamente, Eliade in realtà avesse finito per creare una sorta di *summa* di preconcetti e distorsioni spesso applicate, a partire dall'Ottocento, a testimonianze folkloriche neogreche. In ultima analisi, infatti, la pretesa 'sopravvivenza' di Demetra nell'Ellade attuale non è un fenomeno scientificamente documentabile quanto, piuttosto, un 'mito', una *fiction* frutto del *wishful thinking* di alcuni studiosi, che talora arrivarono alla vera e propria falsificazione. Quanto accaduto sembra dunque collocabile piuttosto nella casistica della fortuna dell'antico, applicata in questo caso alla ricezione e all'interpretazione ideologicamente orientata – e in qualche caso particolarmente spregiudicata – di dati demologici (o meglio, trattandosi di Grecia, laografici), che ha condotto alla creazione di vere e proprie narrazioni pseudoscientifiche.

## 1. *Una miscela pericolosa: il filellenismo*

Nel 1984, poco dopo la comparsa della *Storia delle credenze e delle idee religiose* di Eliade, l'antropologo statunitense Loring M. Danforth (che due anni prima aveva dato alle stampe un libro, ancor oggi fondamentale, sui rituali funerari nella Grecia rurale[3]) pubblicò un importante articolo intitolato *The ideological context of the search for continuities in Greek culture*. Al suo interno ammetteva la possibilità di individuare continuità diacroniche nelle manifestazioni culturali greche, purché si fosse in grado di presentare, tra gli estremi della classicità e della contemporaneità, «relevant evidence from the periods of Late antiquity, the Byzantine Empire and the Turkish occupation»: si tratta di un approccio cauto, responsabile, e sostanzialmente condivisibile. Danforth peraltro notava come nel corso del tempo in molti, per non dire troppi, avessero derogato a questo principio, avvicinandosi anzi alla cultura ellenica moderna attraverso il paraocchi di un *survivalism* esasperato[4] che, sostanzialmente, era interessato solamente alle continuità con l'antichità e, ciò che più conta, finiva per leggere tutto attraverso questa cifra. Se ciò da un lato spingeva i ricercatori a individuare a ogni costo «fossilized relics of ancient Greek culture», dall'altro finiva per ridurre la Grecia contemporanea, ignorando i millenni trascorsi, a «an exotic anachronism». Questo, secondo Danforth, era frutto di un particolare pregiudizio ideologico dei ricercatori occidentali[5]. Come però altri, già da lungo tempo[6], avevano notato, in realtà questa sorta di 'pregiudizio filellenico' degli Occidentali incontrava (ed è questo che rende la miscela particolarmente reattiva e pericolosa) la netta volontà, anche da parte di molti dei locali (soprattutto, ma non solo, degli studiosi), di atteggiarsi proprio ad 'anacronismi viventi', assecondando la ricerca di fossili antichi e partecipando a

[3] Cfr. DANFORTH 1982.
[4] Inteso insomma come una «static doctrine of cultural continuity», fraintendendo in tal modo l'originario pensiero di Tylor: cfr. HERZFELD 2020², 102.
[5] Cfr. DANFORTH 1984, 58-59.
[6] Cfr. HALLIDAY 1912, 488-489.

essa in prima persona, con altrettanto entusiasmo dei colleghi degli altri Paesi europei. Questo clima, ben documentabile per tutto il corso dell'Ottocento fino al Novecento inoltrato, come si è già accennato e come si vedrà meglio a breve portò anche a condotte molto disinvolte, se non a vere e proprie falsificazioni[7].

## 2. *Una miscela pericolosa: la volontà di riellenizzarsi*

Non si trattava, peraltro, di un atteggiamento gratuito: a fomentarlo c'erano in realtà precise motivazioni e orientamenti di ordine storico e politico. In effetti, la sfida che, fin da subito, il neonato regno greco – guidato da monarchi, imposti dall'estero, appartenenti alle casate Wittelsbach e Oldenburg-Glücksburg – si era trovato ad affrontare non era da poco: uno Stato piccolo, povero, debole, minacciato da un vicino potente e assai ostile come l'Impero ottomano, e dipendente (anche culturalmente) dalle potenze occidentali, la cui benevolenza era dovuta pressoché unicamente all'identificazione dei Greci attuali con i loro gloriosi antenati del passato. Come osservato da Michael Herzfeld, «the survival of the Greek state, and especially its endorsement by the European powers, seemed to rest on the claim to unbroken links with classical antiquity», e, in definitiva, la questione della continuità culturale, fin dalla nascita dello Stato ellenico, fu di cruciale importanza politica, giacché forniva la giustificazione per l'esistenza di quello stesso Stato[8], ed era fondamentale per continuare a godere di un atteggiamento bendisposto da parte delle potenze europee, che proprio della Grecia classica si consideravano eredi spirituali.

Si può dunque immaginare l'allarme provocato da esternazioni come quelle del celebre storico Jakob Philipp Fallmerayer che, già nel 1830 (tre anni prima della nascita del regno), asseriva come «la stirpe dei Greci fosse stata sradicata in Europa», aggiungendo che «nemmeno una goccia di sangue ellenico puro e genuino scorre nelle vene delle popolazioni cristiane della Grecia di oggi». A suo parere, gli abitatori attuali dell'Ellade – nella quale peraltro non aveva mai messo piede fino a quel momento (vi si sarebbe recato per la prima volta solo dieci anni dopo) – non erano che un'accozzaglia di Slavi e Albanesi, Serbi e Bulgari, Dalmati e Moscoviti, che rimanevano stupefatti quando si sentivano chiamare «Elleni» e «discendenti di Pericle» dagli Occidentali[9].

Per questo una delle maggiori preoccupazioni dello Stato greco, fin dall'inizio, fu quella di 'ellenizzare' i Greci, innanzitutto attraverso la scuola, con percorsi in cui fin dalle elementari lo studio dei testi classici, della mitologia

[7] Oltre alle occorrenze che saranno citate nelle pagine seguenti, si può citare per esempio almeno il caso di Michail S. Lelekos che, poco dopo la metà dell'Ottocento, dette alle stampe antologie di testi folklorici, in particolare canti, falsificati o pesantemente 'emendati' per inserire evidenti richiami a opere e autori dell'antichità. Cfr. HERZFELD 2020², 80-84.

[8] Cfr. HERZFELD 2020², XV e 2.

[9] Cfr. FALLMERAYER 1830, III-IV; sulla figura di Fallmerayer e il suo ruolo di stimolo nello sviluppo della *laographia* greca, si veda HERZFELD 2020², 74-80.

e della storia antica era estremamente massiccio[10] – per non parlare, naturalmente, della ben nota decisione di adottare come mezzo di comunicazione ufficiale un linguaggio arcaizzante (la *katharevousa*), vicino al greco antico e molto lontano dal parlato, che sarebbe rimasto in auge fino al 1976.

### 3. *La problematica centralità del folklore*

Allo stesso modo occorreva cercare di argomentare a tutti i costi come, in realtà, non mancassero le continuità tra il passato ellenico e la Grecia attuale, e per farlo si rivelò importante lo studio delle tradizioni popolari. In questo i folkloristi greci trovarono l'appoggio, innanzitutto, del proprio governo: non è casuale che colui che partendo dall'insegnamento della mitologia classica divenne il fondatore della *laographia* greca, Nikolaos Politis, nel 1907 sia asceso al rango di rettore dell'Università di Atene[11]. D'altro canto si stabilì naturalmente una stretta consonanza con i tanti studiosi occidentali che, giunti in Grecia completamente imbevuti di classicismo, cercavano quasi spasmodicamente di trovare agganci con il passato a essi più noto, anche come reazione al disorientamento provato di fronte a una realtà molto diversa. A ciò si aggiunge che, nel clima di filellenismo generale, gli studi improntati al *survivalism* tendevano a ricevere un'accoglienza molto positiva in tutta Europa. L'atteggiamento estremamente simpatetico di Eliade si colloca pienamente, ancora pochi decenni fa, in questo stato di cose.

A essere spesso sminuito e, ove possibile, ignorato era naturalmente tutto quello che era intercorso tra il periodo classico e l'età contemporanea, ovvero il millennio bizantino, la dominazione ottomana, gli infiniti apporti intervenuti nel corso dei secoli e, non ultima, l'ortodossia.

Si poté quindi sostenere che la religione cristiana non fosse che una patina tutto sommato abbastanza leggera che copriva a malapena imponenti «survivals of paganism»[12], come fa John Cuthbert Lawson nel suo *Modern Greek folklore and ancient Greek religion*, un celebre testo che, per quanto informatissimo e ancora molto utile su singoli punti, nel suo impianto ideologico generale va oggi preso con cautela[13]. Allo stesso tempo, nel corso del tempo è emerso il rischio di farsi influenzare da quel che viene chiamato «eccezionalismo», che considera il caso greco come differente dal resto del mondo[14]: quando si scoprono affinità tra le descrizioni della vita rurale in Esiodo e Omero e i resoconti etnografici sull'Ellade contemporanea, siamo sicuri che tali punti di

[10] Cfr. BRACCINI 2020b, 46-47.
[11] Cfr. HERZFELD 2020², 116.
[12] Cfr. LAWSON 1910, 63-64. Tra le varie opere che rispecchiarono (e contemporaneamente alimentarono) questa temperie nel mondo anglosassone si possono, per esempio, citare i due massicci volumi di GARNETT 1896, significativamente corredati, tra l'altro, da un un saggio di J.S. Stuart-Glennie su *The survival of paganism*.
[13] Cfr. DANFORTH 1984, 59-61.
[14] Cfr. HERZFELD 2020², XI-XVII.

contatto siano specifici di questa regione, o non siano invece elementi comuni anche ad altre società contadine?[15]

Il paragrafo di Eliade sulla sopravvivenza di Demetra da cui si sono prese le mosse si può considerare, in questo senso, il caratteristico prodotto di questo clima in cui, per lungo tempo, ci si è accostati alla 'cultura popolare' della Grecia moderna esclusivamente attraverso il filtro, pesantissimo, della tradizione classica. Si è arrivati così a fornire interpretazioni distorte di dati reali, talora addirittura si è inventato di sana pianta, e infine si sono accolte senza farsi troppe domande, e anzi spesso non senza un commosso entusiasmo, letture spericolate e creazioni più che sospette, con inopinate ricadute 'di ritorno' proprio sull'interpretazione di quei testi antichi da cui si erano prese le mosse.

## 4. *Demetra e san Demetrio: un nesso troppo facile?*

Già l'affermazione iniziale di Eliade, quella su san Demetrio che «nel resto della Grecia» avrebbe preso il posto di Demetra come patrono dell'agricoltura pare semplicistica e, quantomeno, discutibile. L'equivalenza Demetra/Demetrio, che può contare sull'indubbia suggestione della vicinanza onomastica, era stata a suo tempo già asserita come un dato di fatto da Lawson, che peraltro parlava, in maniera leggermente più riduttiva, del santo come protettore dei lavori agricoli «in most districts»[16]; resta il fatto, però, che Demetrio è rappresentato primariamente come un santo militare. Il collegamento con l'agricoltura che talora gli è associato non è esclusivo (anzi, lo condivide con altre figure del *pantheon* ortodosso, a partire da san Trifone di Lampsaco, popolarissimo προστάτης τῶν γεωργῶν almeno dal Medioevo[17]), e soprattutto non pare collegato né con le forme più antiche del suo culto né, tantomeno, con il suo santuario principale che è quello di Tessalonica[18]. Insomma, la questione della sostituzione della dea con il popolarissimo e quasi omonimo megalomartire non può essere affatto data per scontata.

## 5. *L'inesistente 'santa Demetra'*

Totalmente inattendibili, per quanto assai diffuse e accolte soprattutto in passato, sono poi le affermazioni successive in merito alla sopravvivenza di un

[15] Il problema è sollevato da DANFORTH 1984, 61.
[16] Cfr. LAWSON 1910, 79.
[17] Cfr. almeno MEESTER 1930, 264-266, e BRADY 2007, 429-430. Cfr. anche la rassegna di PHILIPPOU 1944, 5-7 che, concentrandosi sull'ambito cipriota, individua in san Giorgio *tou Sporou*, san Trifone, san Costantino e la Panagia *Chryseleousa* le entità che ricoprono a vario titolo la funzione di patroni dell'agricoltura.
[18] Nessuna menzione di benemerenze o competenze in campo agricolo da parte del santo compare per esempio in SKEDROS 1999; anche gli antichi mosaici che decoravano la basilica di Tessalonica lo rappresentano soprattutto in qualità di protettore dei bambini (cfr. 73-75, 81-82).

culto di Demetra nella stessa Eleusi. Attingendo a piene mani da Lawson[19], Eliade inconsapevolmente non fa infatti che perpetuare le grossolane esagerazioni e le vere e proprie menzogne che poco più di un secolo prima erano state messe in circolazione dal famigerato falsario e mitomane François Lenormant. I fatti sono noti, e sono stati trattati da chi scrive anche in precedenza[20]: in questa sede, pertanto, sarà sufficiente trattarne sommariamente. Il giovane archeologo ed epigrafista Lenormant (1837-1883)[21], arrivato nel 1860 a Eleusi per intraprendere gli scavi del sito, non perse l'occasione di rendersi *persona grata* a ogni buon filelleno documentando l'inevitabile sopravvivenza del culto di Demetra e Persefone fino all'epoca moderna. Come dichiarò egli stesso pochi anni dopo nella sua *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, già prima di giungere in Grecia sapeva che ancora nel 1801 gli abitanti della moderna Lepsina sarebbero stati devotissimi a una «santa Demetra», da essi identificata con una statua colossale, mutila ma ancora collocata *in situ*, alla quale sarebbero state offerte ghirlande di fiori per propiziare i raccolti. Quando gli Inglesi, in quello stesso anno (e non nel 1820 come asserisce Eliade) ottennero dalle autorità turche il permesso di prelevare la statua, «si dovette usare la forza» perché i contadini erano disperati e asserivano che senza «la santa» i loro campi si sarebbero inariditi[22].

Lenormant dichiarava di aver trovato tutte queste informazioni nel resoconto di Edward Daniel Clarke, proprio il viaggiatore inglese responsabile del trasferimento della statua a Cambridge (dove ancora oggi occupa il posto d'onore presso il Fitzwilliam Museum). Ebbene, un esame di questa fonte rivela come i particolari più clamorosi sulla 'sopravvivenza' del culto siano in realtà frutto di ampliamenti indebiti e vere e proprie invenzioni da parte dello studioso francese. Clarke infatti si era limitato a ricordare come, secondo alcuni, a Eleusi vi sarebbe stata la tradizione secondo cui se la statua colossale (che, si noti bene, non rappresenta Demetra, ma è quel che resta di una cariatide!) fosse stata rimossa, sarebbe venuta meno la fertilità della terra: questa voce sarebbe stata motivata dalle rappresentazioni di spighe con cui era ornata la scultura. Poco più oltre affermava che gli abitanti del luogo accendevano una lampada votiva davanti alla statua nei giorni di festa, ed erano convinti che chiunque avesse cercato di portarla via avrebbe fatto una brutta fine; addirittura, asportata dai Francesi, sarebbe tornata nottetempo nella sua abituale collocazione. I locali in effetti manifestarono qualche perplessità anche di fronte al proposito di Clarke, ma tuttavia parteciparono in massa e volontariamente al trasferimento della colossale statua, soprattutto dopo che il prete locale, vestito con i suoi paramenti più solenni, dette il primo colpo di zappa per disinterrare il monumento, fugando così tutte le paure. Non c'è traccia dell'uso della forza, né dell'appellativo di «santa Demetra» con cui i locali avrebbero apostrofato la statua, né delle ghirlande di fiori con cui sarebbe

[19] Cfr. LAWSON 1910, 79-85.
[20] Cfr. BRACCINI 2018, 45-54.
[21] Su di lui cfr. almeno MASSON 1993 e BRACCINI 2018, 53-54.
[22] Cfr. LENORMANT 1864, 398 n.

stata onorata[23]. Anzi, Clarke è molto chiaro nel riferire che, piuttosto, era letame quello che la gente del luogo tendeva ad accumulare vicino alla statua[24].

## 6. *La 'santa' e il predone turco*

Queste affermazioni spericolate della *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, tuttavia, non erano che il preambolo all'autentico obiettivo di Lenormant, il quale infatti subito dopo informava il pubblico di una sua straordinaria scoperta. Appena arrivato a Eleusi, infatti, il giovane archeologo francese aveva cominciato a interrogare gli abitanti per scoprire se fosse rimasto qualcosa della devozione che, stando a Clarke, poco più di mezzo secolo prima gli abitanti tributavano a «santa Demetra». All'inizio il tentativo risultò frustrante: gli unici che sapevano qualcosa della dea e del suo mito parevano essere i giovani che avevano frequentato le scuole, dove ne avevano sentito parlare; qualcuno aveva addirittura studiato l'*Inno omerico a Demetra*. Alla fine, tuttavia, Lenormant riuscì a individuare l'uomo che cercava, un *papas* di origine albanese al quale veniva attribuita la veneranda età di 114 anni, trasferitosi a Eleusi qualche decennio prima. Il vegliardo si esprimeva in un greco zoppicante, ma parlava un perfetto albanese che insegnò allo stesso Lenormant, al quale era indispensabile per potersi intendere con gli operai locali, tutti albanesi di origine. Fu da lui che l'archeologo francese si sentì raccontare la «storia di santa Demetra». La buona vecchietta, dopo che un feroce predone turco le aveva rapito la figlia approfittando di una sua assenza, iniziò a percorrere il mondo per ritrovarla. Giunta a Eleusi, venne ospitata da una famiglia locale il cui rampollo, come accenna anche Eliade, acconsentì ad aiutarla. Alla fine il giovane, aiutato da una prodigiosa cicogna, dopo varie avventure che l'avrebbero contrapposto a quaranta dragoni e al predone turco (in realtà un mago), liberò la ragazza riportandola alla madre. L'eroe alla fine si ritirò in un monastero dell'isola di Salamina per rispettare un voto fatto alla Panagia, che gli aveva dato un aiuto fondamentale nel momento più critico della sua lotta con il turco. Invece «Santa Demetra, riunita con sua figlia, partì con lei. Non si sa cosa ne sia stato di loro; ma da quel momento i campi di Lepsina, grazie alla benedizione della santa, non hanno mai smesso di essere fertili». Il prete albanese sarebbe stato l'unico a conoscere questa storia, raccontata solo a Eleusi e mai più udita successivamente, se si eccettua – come ricorda anche Eliade – la testimonianza di Mylonas, che asseriva di averla sentita raccontare a Eleusi nel 1929 da una singola persona, un ottantenne del luogo[25].

[23] Cfr. CLARKE 1809, 12-37. Si può aggiungere che, ovviamente, nessuno di questi dettagli compare nemmeno nella precedente relazione sull'arrivo della presunta statua di Cerere pubblicato dallo stesso Clarke qualche anno prima (cfr. CLARKE 1803), né nel successivo CLARKE 1815, 229-231.
[24] Cfr. CLARKE 1815, 230.
[25] Cfr. MYLONAS 1961, 12. Eliade (cfr. *supra*, p. 126) per errore data il fatto al 1928.

## 7. *Un falso smascherato, ma tenace*

In realtà tutto, nella narrazione di Lenormant, è sospetto, e nel corso del tempo non sono mancati agiografi, folkloristi e classicisti che hanno segnalato (anche sulla base della fama tutt'altro che irreprensibile dello studioso) come questa storia sia anomala, troppo isolata e abbia un che di posticcio e artefatto.

Innanzitutto è l'intero contesto a essere inverosimile: lo stesso Lenormant era stato costretto ad ammettere che la popolazione di Eleusi, ai suoi tempi, era tutta di origine albanese. La località, in effetti, era rimasta completamente abbandonata per lunghi anni, tra Sei e Settecento, e alla fine – come molti altri luoghi dell'Attica – era stata colonizzata da Albanesi[26]. Come si è visto lo stesso informatore dell'archeologo, per sua ammissione, era nato in Albania, parlava male il greco ed era arrivato a Eleusi solo in età assai avanzata. Non si capisce su quali basi si sarebbe potuta ipotizzare la continuità, peraltro tenuissima, della conoscenza del mito di Demetra e Kore rielaborato in chiave cristiana.

Al massimo si sarebbe potuto pensare all'ennesimo caso di *renaissance*, il rientro nella circolazione orale di materiale di origine letteraria, soprattutto per il tramite della scuola, dove, come avveniva anche in altre località della Grecia, nell'opera di ellenizzazione o riellenizzazione degli abitanti si faceva riferimento ai miti classici collegati con le varie località (come Lenormant testimonia essere avvenuto anche a Eleusi)[27]. Tuttavia, non è possibile nemmeno fare ricorso a questa ipotesi. La prova evidente della falsità del racconto di «santa Demetra», infatti, era stata resa nota già nel 1876, quando il filologo classico tedesco Bernhard Schmidt dimostrò che la seconda parte del racconto, quella relativa alle avventure del giovanotto con i draghi, era stata copiata *parola per parola* da *Le dracophage*, la traduzione francese di un racconto greco udito in un caravanserraglio della Focide, che nulla aveva a che vedere con Demetra e che era stata pubblicata nel 1843 all'interno del suo *La Grèce continentale et la Morée* dal viaggiatore Jean Alexandre Buchon[28].

Siamo dunque indiscutibilmente di fronte a una falsificazione che, tuttavia, proprio per il fatto di venire incontro tanto alle aspettative dei locali quanto a quelle dei filelleni e dei *survivalists*, nonostante tutti i dubbi e la precoce e clamorosa denuncia di Schmidt ha continuato a circolare quasi indisturbata fino ai giorni nostri.

In molti, infatti, hanno finito per cadere nella trappola di Lenormant, compresi Arnold van Gennep[29] e Lawson, dal quale Eliade aveva ricavato la storia; ma cenni a questa presunta 'sopravvivenza' compaiono persino

[26] Cfr. MYLONAS 1961, 9-10. Lo stesso Lawson era costretto a riconoscere il fatto, pur tentando semplicisticamente di minimizzarlo: «the population of Eleusis, as of many villages in Attica, is mainly Albanian; but they have inherited many of the old Greek superstitions and customs»: cfr. LAWSON 1910, 80 n. 2.

[27] Sulle *renaissances*, con particolare attenzione al folklore ellenico, si vedano PATERA 2015, 84-86 e BRACCINI 2018, 54-63.

[28] Cfr. SCHMIDT 1876.

[29] Cfr. GENNEP 1910, 60.

nell'ancor oggi indispensabile commentario scientifico di Richardson all'*Inno omerico a Demetra*[30].

## 8. *All'origine dell' «autobus che ferma a Eleusi»*

Se i primi due elementi che ricorrono nella trattazione di Eliade sulla sopravvivenza di Demetra in Grecia e a Eleusi si sono dunque rivelati inattendibili (gravemente approssimativo il primo, completamente falso il secondo), cosa si può osservare del terzo, la storia che dà il nome all'intero paragrafo?

La fonte dichiarata dello studioso rumeno è un articolo dell'archeologo francese Charles Picard[31], il quale a sua volta prendeva spunto da un fatto avvenuto ad Atene nel febbraio dello stesso anno, che aveva suscitato un certo scalpore. Picard per documentarlo aveva tradotto quasi interamente un articolo uscito su un quotidiano locale, *Hestia*, del 7 febbraio, aggiungendo che resoconti simili erano comparsi anche in molti altri quotidiani e che, soprattutto,

> Bien que le nom de Déméter n'ait pas été prononcé toujours – du moins pas par l'auteur de l'article ici traduit! – et qu'Haghia Varvara ait été parfois, comme l'on voit ici, mise en cause dans le divin monde le plus moderne, le lieu même de la scène, sur la route de Daphni à Eleusis, avait fait penser à beaucoup d'Athéniens crédules, à une apparition de Déméter elle-même.

Picard aggiungeva che quest'aneddoto avrebbe fatto la gioia di Lawson, il quale certo non avrebbe esitato a riferirlo a Demetra, e proseguiva, come si è visto dal riassunto di Eliade, asserendo che i grecisti non avrebbero potuto evitare di ricordarsi dei versi dell'*Inno omerico a Demetra*. Il riferimento è al passo in cui la dea, sotto le spoglie di una vecchia, profetizzava una serie di sventure per gli abitanti di Eleusi, subito dopo essere stata interrotta da Metanira mentre bruciava nel fuoco la mortalità di Demofonte, il fanciullo che le era stato affidato (vv. 256-264, 268-274):

> Νήϊδες ἄνθρωποι, ἀφράδμονες οὔτ' ἀγαθοῖο
> αἶσαν ἐπερχομένου προγνώμεναι οὔτε κακοῖο·
> καὶ σὺ γὰρ ἀφραδίῃσι τεῇς μήκιστον ἀάσθης.
> ἴστω γὰρ θεῶν ὅρκος ἀμείλικτον Στυγὸς ὕδωρ
> ἀθάνατόν κέν τοι καὶ ἀγήραον ἤματα πάντα (260)
> παῖδα φίλον ποίησα καὶ ἄφθιτον ὤπασα τιμήν·
> νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὥς κεν θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξαι.
> τιμὴ δ' ἄφθιτος αἰὲν ἐπέσσεται οὕνεκα γούνων

[30] Cfr. RICHARDSON 1974, 154.
[31] Cfr. PICARD 1940.

ἡμετέρων ἐπέβη καὶ ἐν ἀγκοίνῃσιν ἴαυσεν.
[…]
εἰμὶ δὲ Δημήτηρ τιμάοχος, ἥ τε μέγιστον
ἀθανάτοις θνητοῖσί τ' ὄνεαρ καὶ χάρμα τέτυκται.
ἀλλ' ἄγε μοι νηόν τε μέγαν καὶ βωμὸν ὑπ' αὐτῷ (270)
τευχόντων πᾶς δῆμος ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος
Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προὔχοντι κολωνῷ·
ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι ὡς ἂν ἔπειτα
εὐαγέως ἕρδοντες ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε.

O stolti esseri umani, incapaci di prevedere
il destino della gioia o del dolore che incombe!
In verità, per la tua incoscienza anche tu hai gravemente errato.
Infatti – e mi sia testimone l'acqua inesorabile dello Stige, su cui giurano gli dèi –
immortale, certo, e immune da vecchiezza per sempre
io avrei reso tuo figlio, e gli avrei concesso un privilegio imperituro, per sempre, poiché è salito
sulle mie ginocchia, e ha dormito fra le mie braccia…
Io sono l'augusta Demetra, colei che più di ogni altro
agl'immortali e ai mortali offre gioia e conforto.
Orbene: per me un grande tempio, e in esso un'ara,
tutto il popolo innalzi ai piedi della rocca e del suo muro sublime,
più in alto di Callicoro, sopra un contrafforte del colle;
io stessa v'insegnerò il rito, affinché in futuro
celebrandolo piamente possiate placare il mio animo[32].

Dopo aver analizzato questi versi, lo studioso francese rimandava ancora a Lawson, e poi alla storia di «santa Demetra» riferita da Lenormant, caratterizzata in maniera ambigua come «curieuse transposition moderne d'un récit de la Passion de Déméter et de sa fille»[33].

## 9. *L'approccio greco: il miracolo di santa Barbara*

A distanza di ottant'anni, e messi in guardia dalla scarsa attendibilità di altre pretese testimonianze, tuttavia, forse è lecito chiedersi se nel caso della diceria diffusasi ad Atene nel 1940 davvero si possa evocare un *survival* delle tradizioni su Demetra. La consultazione diretta della notizia a suo tempo tradotta e commentata da Picard, e il confronto con altri articoli usciti su quotidiani

[32] Testo e traduzione sono ricavati da CASSOLA 1975, 58-59.

[33] Cfr. PICARD 1940, 102-106. In seguito (115-116) non manca nemmeno un riferimento ai versi dell'*Inno a Demetra* di Callimaco in cui la dea assume la forma della sacerdotessa Nicippe per cercare di convincere Erisittone a non abbattere i suoi alberi sacri e, quando viene malamente apostrofata dal tracotante giovane, riprende la sua forma e gli preannuncia la fame divorante che da allora in poi lo tormenterà (vv. 42-64). Da notare che questo episodio sarebbe stato, a sua volta, protagonista di un presunto caso di 'sopravvivenza' sull'isola di Cos: cfr. BRACCINI 2018, 57-61, e BRACCINI 2020b.

ateniesi dell'epoca permette di riprendere la questione delineando un quadro più dettagliato, e forse anche più vicino a quello che poteva essere lo sguardo degli «Athéniens crédules»[34].

L'articolo cui faceva riferimento l'archeologo francese era comparso sulla prima pagina di *Hestia* del 7 febbraio a firma del giornalista e drammaturgo Spyros Melàs. Intitolato semplicemente Θαύματα, è un corsivo dove si commenta una voce che, dichiaratamente, circolava già da giorni (fa capo a una rubrica intitolata, non a caso, Ἀπὸ τὴν ζωήν). Sulla linea di autobus Atene-Corinto, alla fermata di Dafnì, era salita una vecchietta (γρῃούλα) debole e ridotta a pelle e ossa, ma «con occhi grandi e vivacissimi». Quando l'εἰσπράκτωρ si era avvicinato per farle il biglietto, la vecchietta, con voce lamentosa, gli aveva confessato di non avere nemmeno un centesimo, perché era poverissima e sola al mondo. Il bigliettaio, pur dispiacendosi, l'aveva fatta scendere alla prima fermata, che era quella di Eleusi. L'autobus nel frattempo si era fermato per qualche minuto per fare rifornimento di acqua e benzina. La vecchietta, invece di allontanarsi, era rimasta ferma da una parte, a guardare fissa il mezzo, «con lo sguardo dei fachiri». Nessuno ci aveva fatto caso, ma quando l'autista cercò di rimettere in moto, scoprì che il mezzo era in panne.
Non riuscì a riavviarlo nemmeno con l'apposita manovella; ispezionò il motore, ma apparentemente era tutto in ordine. La vecchia, intanto, immobile e «come pietrificata», continuava a guardare l'autobus con il suo sguardo penetrante. Uno dei passeggeri, scorgendola, esclamò: «Ragazzi, non saranno mica le maledizioni segrete (ἡ ἐνδόμυχες κατάρες) di quella vecchia, che non ci fanno partire? Paghiamole il biglietto e facciamo la prova!» Venne organizzata rapidamente una colletta, il titolo di viaggio fu acquistato e, appena l'anziana signora fu riammessa a bordo, il motore si mise in moto e l'autobus ripartì. La vecchia, tuttavia, si rivolse con stizza agli altri passeggeri, rimproverandoli perché erano tutti degli egoisti: avrebbero dovuto aiutarla prima. E quindi avrebbe rivelato loro una cosa: sarebbero stati puniti per il modo in cui vivevano, e sarebbero stati privi tanto delle erbe della terra, quanto della stessa acqua!

Ciò detto, l'anziana donna letteralmente scomparve. I passeggeri, sbalorditi, non potevano credere ai loro occhi: la matrice dei biglietti, tuttavia, attestava che il fatto era avvenuto davvero. Pian piano, prosegue Melàs, la voce (ὁ θρῦλος) cominciò a evolversi: la vecchietta (γρῃούλα) divenne una monaca (καλόγρῃα), la monaca una beata (ὁσία), e alla fine la beata si trasformò in santa Barbara in persona. Le sue parole sarebbero state una vera e propria profezia, e

[34] Quelli sotto discussi sono gli articoli che è stato possibile reperire consultando per il periodo 4/2/1940-15/2/1940 le digitalizzazioni di quotidiani ateniesi ad accesso libero presenti sul sito Internet della Βιβλιοθήκη της Βουλής (in particolare si sono sfogliate le raccolte di *Akropolis, Asyrmatos, He bradyne*, *Ethnos, Hellenikòn mellon, He proïa, Ho typos*) e quelle, a pagamento, dello Ψηφιοποιημένο Ιστορικό Αρχείο του Δημοσιογραφικού Οργανισμού Λαμπράκη, relative ai quotidiani *Eleutheron Bema* e *Athenaïkà Nea*. Pur senza pretese di completezza, la panoramica pare adeguatamente ampia per essere rappresentativa – e sufficiente, tra l'altro, per mettere in discussione l'affermazione di Picard secondo cui la notizia sarebbe stata discussa «par presque tous les journaux grecs».

si asseriva che il vescovo di Corinto aveva già iniziato un'indagine sui fatti. E poi si cominciò a dire che il medesimo episodio si sarebbe verificato su tutti gli autobus diretti verso il circondario di Atene.

Il giorno successivo, l'8 febbraio, comparve un ulteriore articolo senza firma alla p. 4 di *He bradyne*, intitolato Τὰ περὶ θαύματος ἁγίας Βαρβάρας: αἱ κυκλοφοροῦσαι φῆμαι. Autisti e guidatori di autobus, si legge, erano da giorni in agitazione per quel che era successo sulla linea extraurbana Atene-Corinto. Segue il resoconto dell'accaduto, analogo a quanto riportato da *Hestia* (ma qui si specifica che a riferirlo al giornale sarebbe stato uno dei passeggeri). Quando l'autobus è in panne a Eleusi, il fatto viene imputato al κακὸ μάτι, il 'malocchio' della vecchietta[35], che se ne stava impalata «con gli occhi inchiodati all'automezzo» (μὲ τὰ μάτια της καρφωμένα εἰς τὴν μηχανήν). Il biglietto era stato acquistato con una colletta, la povera donna era stata riammessa a bordo e l'autobus era ripartito. In quest'articolo non si fa alcuna menzione di profezie e vaticini: si dice solo che i passeggeri erano spaventati per quel che era accaduto, e che rimasero ancora più scossi quando la vecchia scomparve sotto i loro occhi mentre il mezzo era in movimento. Quando la notizia fu riportata ad Atene, si scoprì che il medesimo fatto era accaduto a tutti gli autobus del servizio suburbano, e si cominciò a parlare dell'episodio come di un miracolo di santa Barbara.

Il terzo articolo preso in esame comparve sulla prima pagina di *Eleutheron Bema* dell'11 febbraio. Intitolato «Miracoli stradali» (Τροχαῖα θαύματα) e inserito in una rubrica intitolata «A margine della vita» (Εἰς τὸ περιθώριον τῆς ζωῆς), è un commento, sofisticato e non privo di sarcasmo, a firma di un'altra celebre penna, il giornalista di origine costantinopolitana Pavlos Paleològos. Prende spunto dal fatto che, con il passare dei giorni, le voci in merito ai «miracoli delle due linee di autobus», invece di affievolirsi, si erano intensificate. A quel che riferisce il giornalista, le dicerie si erano coagulate in questa forma: due vecchiette, una «sull'autobus di Dafnì», e l'altra lungo la linea diretta a Levìdi e Tripoli, nel Peloponneso, erano salite a bordo senza avere i soldi per pagare il biglietto. In entrambi i casi, il bigliettaio le aveva fatte scendere, l'autobus non era riuscito a ripartire, e alla fine i passeggeri avevano fatto una colletta. Le due vecchiette, riammesse a bordo, avevano pronunciato alcune profezie in merito «all'esito della guerra e alla situazione della Grecia» e poi erano scomparse. Le misteriose passeggere erano state poi identificate con santa Barbara e santa Parasceve.

Paleològos proseguiva dicendo che in ogni epoca gli uomini hanno avuto visioni dei loro dèi e dei loro santi, soprattutto in tempo di guerra e di gravi turbamenti. Gli dèi greci, prosegue, comparivano spesso in battaglia, compresa la stessa Afrodite, e lo stesso si può dire per il dio degli Ebrei e ancor più per i santi cristiani. Le presunte apparizioni di cui si parlava ad Atene erano assai peculiari: al momento, la Grecia non era coinvolta in alcun conflitto, ed era inedita la scelta, da parte delle sante, di prendere i mezzi pubblici, e di farsi

[35] Per quest'aspetto cfr. *infra*, p. 142.

offrire la corsa dagli altri passeggeri. Il giornalista dichiarava di temere che queste voci avrebbero potuto dare a qualche furbo l'ispirazione per girare la Grecia in lungo e in largo senza pagare il biglietto, e concludeva dicendo che non sarebbe stata inopportuna una comunicazione delle autorità ecclesiastiche per porre fine alla θαυματολογία e impedire ogni abuso.

## 10. *I rischi di un approccio 'atomistico'*

Come si sarà notato, da nessuna parte (nemmeno nel pezzo di Paleològos, che chiama espressamente in causa divinità greche) compaiono menzioni di Demetra; nell'ultimo articolo non si accenna nemmeno a Eleusi. Del resto, l'evento si sarebbe prodotto anche altrove: su tutte le linee suburbane di Atene o, almeno, su quella extraurbana che andava a Tripoli nel Peloponneso. Tutti concordano, invece, che alla vicenda era stata data fin da subito un'interpretazione in chiave cristiana: quelle che sarebbero comparse sugli autobus sarebbero state due sante, Barbara (nella maggioranza delle attestazioni) e Parasceve. Melàs arriva anche a delineare una sorta di *climax* che accompagna la diffusione della diceria e che è giocata tutta in chiave rigorosamente cristiana.

Ben diverso, però, è il quadro che appare dal resoconto di Picard. Emerge immediatamente il sospetto, insomma, che qua si sia finito ancora una volta per leggere con le lenti della cultura classica e del filellenismo un evento che con Demetra aveva in origine ben poco a che fare – e che, anzi, aveva anche ben poco di specificamente greco[36]. Non si tratta affatto di un fenomeno isolato. Danforth già nel 1984, nella sua requisitoria contro la ricerca a tutti i costi di continuità elleniche, metteva in guardia dall'abuso di un approccio «atomistico», identificato con la prassi diffusa di individuare rituali o elementi culturali di interesse e di sovrainterpretarli estrapolandoli completamente dal contesto in cui sono inseriti[37]. In questo caso si può notare come Picard prima, ed Eliade poi, si siano concentrati solo su pochissimi elementi – le maledizioni di una vecchia fatta scendere da un autobus a Eleusi – per imbastire un complesso e fantasioso affresco incentrato sulla sopravvivenza di Demetra.

## 11. *Il miracolo di santa Barbara come 'leggenda contemporanea'*

In realtà, la diceria greca sulle vecchiette negli autobus non è che la variante locale di una diffusissima 'leggenda contemporanea' che imperversava nel

[36] E questo vale verosimilmente anche per eventuali e sporadiche interpretazioni della vicenda in chiave pagana da parte di qualche locale acculturato e classicheggiante, come quelle che, pur senza documentarle, lascia intendere Picard, il quale si spinge addirittura a parlare di una loro condivisione da parte di «beaucoup d'Athéniens crédules» (della cui massiccia presenza, tuttavia, pare non comparire traccia nell'ampio campionamento di quotidiani effettuato da chi scrive).

[37] Cfr. DANFORTH 1984, 57-58.

mondo da tempo e che in quegli anni, a causa dei timori per l'evoluzione del conflitto mondiale – destinato a travolgere ben presto la stessa Grecia – aveva ricevuto un particolare impulso. Si tratta della cosiddetta «Sparizione della veggente» (a sua volta una sottocategoria dell' «Autostoppista fantasma»), secondo la definizione coniata da Cesare Bermani[38].

La trama generale, nella sue varie declinazioni, è ben attestata e indicizzata nei repertori folklorici. La classificazione più precisa è quella articolata da Baughman nei motivi E332.3.3. 1(d) - *Woman or old woman given ride in automobile, makes a prediction or prophecy; she disappears suddenly or gives other evidence of ghostly nature* ed E332.3.3. 1 ( i) - *Ghost of nun asks for ride, disappears from automobile after predicting early end of war. Check of pictures at nearby convent reveals nun has been dead for several years*[39]. Baughman fa riferimento, in particolare, a versioni attestate negli Stati Uniti dal 1941, con varianti da San Francisco e da varie località dello stato di New York in cui la misteriosa religiosa si rivela essere santa Francesca Cabrini o, addirittura, la Vergine in persona. Peraltro, anche se non in connessione alle guerra, storie del «passeggero profetico» circolavano negli Stati Uniti già negli anni Trenta, e simili racconti risultano attestati anche in Europa[40]. Almeno fino agli anni Ottanta, in Francia e Germania si parlava di apparizioni attribuite all'arcangelo Gabriele o allo stesso Gesù – per non parlare della famigerata «vecchietta» che, profetizzando un terribile e imminente terremoto, suscitò parecchio scalpore a Milano nel 1977[41]. Ancora più rilevante è però che racconti del genere circolassero proprio agli inizi del secondo conflitto mondiale. Nell'ottobre del 1940, in Costa Azzurra, si parlava per esempio di due soldati che camminavano lungo la strada; un contadino aveva offerto loro un passaggio sul suo carro. I soldati avevano accettato e, una volta saliti, vi avevano trovato una giovane suora. Dopo un po', questa chiese di essere fatta scendere, in aperta campagna. Congedandosi, disse ai due militi di non aver paura, perché la guerra sarebbe finita prima dell'estate; poi sparì, lasciando per terra un santino. I soldati lo raccolsero e si resero conto che effigiava proprio la misteriosa suora, che non era altri che santa Teresa di Lisieux[42].

---

[38] Cfr. BERMANI 1991, 100.

[39] Cfr. BAUGHMAN 1966, 148-149.

[40] La bibliografia sulla leggenda contemporanea dell'«autostoppista fantasma», e sulle sue ripartizioni, è vastissima. Qui si citano solo gli studi più rilevanti per le varianti incentrate sulla «Sparizione della veggente». Oltre al pionieristico BEARDSLEY – HANKEY 1942, sp. 321-322 e 326-328, si vedano JONES 1983, 177-178; BRUNVAND 1981, sp. 28-30; DUMERCHAT 1990, sp. 251-252 e 261-262; BERMANI 1991, 100-109; ELLIS 2003, 99-116 BRUNVAND 2012², 687-690.

[41] Sul caso della «vecchietta del terremoto» si rimanda a S. LINCOS, G. STILO, *L'autostoppista fantasma del terremoto di Milano*, «Query» 2019, disponibile online al seguente indirizzo: https://www.queryonline.it/2019/07/08/lautostoppista-fantasma-del-terremoto-di-milano/. (consultato il 13 gennaio 2020). Da questa diceria scaturirono poco dopo altre leggende simili, in particolare nel comprensorio colpito dal terremoto dell'Irpinia del 1980: per queste occorrenze si veda anche BRACCINI 2020a, 22-23.

[42] Cfr. BONAPARTE 1946, 80.

## 12. *Il parallelo più stretto: la donna che andava a Roma*

Qualcuno, naturalmente, potrà osservare che la vicenda attestata in Grecia presenta una vistosa peculiarità rispetto alla casistica elencata in precedenza, quella del blocco dell'autobus dopo che la 'veggente' è stata fatta scendere. Inoltre, la variante ateniese pare avere una priorità cronologica rispetto a quelle succitate, per quanto solo di pochi mesi. Potrebbe dunque darsi che l'Ellade sia *fons et origo* della diceria, circolata ad Atene in una forma apparentemente distintiva, e che nella sua genesi abbia avuto un ruolo l'antica tradizione relativa a Demetra sotto le mentite spoglie di una vecchia? Premesso che la priorità della versione ellenica potrebbe essere comunque solo apparente (è un fatto noto che la data e il luogo della prima registrazione scritta di una storia non coincidono necessariamente con la sua origine), si può soprattutto osservare che, in realtà, simili storie di santi o esseri divini sotto mentite spoglie, che mettono alla prova gli uomini sollecitandone la carità erano ampiamente in circolazione da molto tempo[43]. Anche la peculiarità dell'avaria che colpisce il mezzo di trasporto, direttamente collegata al mancato pagamento del biglietto da parte dell'entità divina e al rifiuto di ammetterla a bordo, non è isolata. In particolare, una storia del genere era già in circolazione in Italia (ma sarebbe presto giunta addirittura in America) almeno dalla fine dell'Ottocento, tramite opuscoli e stoffe stampate che recavano il testo di una presunta lettera di Gesù Cristo e dei miracoli a essa più o meno latamente collegati. In un esemplare intitolato *L'unica vera lettera di Gesù Cristo*[44], databile nella sua prima *facies* intorno al 1890[45], si legge la seguente storia (p. 3, n.n.):

> Recente miracolo della Madonna Addolorata, dell'ultimo Giugno 1889. Comparve alla stazione ferroviaria d'Ancona una donna vestita di nero la quale diceva di andare a Roma, e che non aveva i mezzi. Intanto partiva il treno, arrivato a un punto non poté più

[43] L'episodio più noto è forse quello di san Martino che divide il proprio mantello per darne metà al povero di Amiens (Sulp. Sev., *Mart.* 3; si rimanda all'ampio commento di FONTAINE 1968, 473-508); si può ricordare anche il motivo Q1.1 *Gods (saints) in disguise reward hospitality and punish inhospitality* censito in THOMPSON 1955-1958.

[44] Una riproduzione della lettera è disponibile *online* al seguente indirizzo: http://santaletteradigesucristo.blogspot.com/p/santa-lettera-di-gesu-cristo.html (consultato il 1° settembre 2020).

[45] L'anno della prima edizione dell'opuscolo è desumibile dalla data della presunta benedizione papale indicata in prima pagina (5 aprile 1890) e dal fatto che la maggioranza dei miracoli recenti sarebbe avvenuta nel 1889 (tranne gli ultimissimi, che vanno dal gennaio 1890 al 1893, e hanno anche tipograficamente l'aspetto di un'aggiunta posteriore). Al 1890 sembra risalire un esemplare stampato xilograficamente su stoffa conservato oggi nell'archivio del Sant'Uffizio: si veda la scheda di Mario Marino in CIFRES – PIZZO 2009, 136-137, n. 54. Purtroppo, nella riproduzione che accompagna il testo, non si riesce a leggere il testo dei "miracoli" stampati sulla facciata posteriore. Dalla succitata scheda si evince come negli archivi del Sant'Uffizio si conservino altre copie «della 'rivelazione' in oggetto, stampate e distribuite in varie diocesi italiane nel corso del XIX secolo e ancora nel 1928». Sempre al 1890 risalirebbe una traduzione inglese diffusa almeno inizialmente tra gli italiani immigrati in America, probabilmente derivata da una versione intermedia in francese (come mostra il fraintendimento del titolo del gentiluomo, presentato come «Chev Morelli»): cfr. ELLIS 2003, 107-108, nonché BIANCO, ANGIULI 1980, 155, n. 152.

> camminare, non ostante esservi aggiunte altre cinque macchine. Allora il Cavaliere Morelli che trovavasi nel treno, ricordandosi della signora vestita a nero, scese dal treno e si portò ad essa dicendole: Signora favorite nel treno che pagherò tutto per voi. E pagò lire 47 per i primi posti per essa sola, essendo desiderio della Signora di voler viaggiare sola. Miracolo onnipotente, al salire della signora nel treno, immediatamente camminò e in pochi minuti giunse a Roma con gran meraviglia di tutti.
> Nel volersi il Cavaliere licenziarsi dalla Signora che aveva beneficata e non avendola più riveduta nel posto, trovò 2000 lire in carta monetaria, ed un biglietto scritto in carattere d'oro che diceva: Io sono l'Addolorata, dico al popolo del mondo che non si vuol rimettere che il manto mio è ferito, e non posso più aiutarlo.

La struttura della storia è chiaramente la stessa di quella che si sarebbe diffusa ad Atene una cinquantina di anni dopo: compaiono una povera donna che non ha i soldi per pagarsi il biglietto su un mezzo pubblico, quest'ultimo che rimane bloccato nonostante tutti gli sforzi, qualcuno che, alla fine, paga la corsa alla sconosciuta, il mezzo che riparte mentre la donna (un'entità divina sotto mentite spoglie) alla fine scompare dopo aver lasciato un messaggio inquietante.

## 13. *Quando l'antichità è solo* in the eye of the beholder

La diceria sulle profezie di santa Barbara e santa Parasceve che si diffuse ad Atene nel febbraio 1940 era, insomma, solo l'ennesima incarnazione, legata allo scoppio del conflitto mondiale, di una 'leggenda contemporanea' internazionale di stampo religioso-profetico già in circolazione da tempo. Anche altrove ne erano protagonisti santi o figure religiose cristiane (la Madonna nella versione più vicina a quella greca, oppure santa Teresa di Lisieux e santa Francesca Cabrini) e dunque, in definitiva, non sembra esserci alcun bisogno di postulare per essa uno status particolare, né tantomeno di scomodare Demetra. L'unico aggancio con la dea pare essere la fermata a Eleusi – che tuttavia, come si è visto, non era un elemento costante della storia ateniese, e sembra anzi piuttosto essere accidentale.

Eliade, che attingeva dall'articolo di Picard, pur appoggiando l'interpretazione della diceria in chiave di *survivalism* riconosceva almeno che si trattava di una rivisitazione all'interno della «mitologia cristiana»; chi tuttavia in seguito si è trovato a fare riferimento esclusivamente alle sue pagine ha rischiato di perdere di vista questo elemento. Sembra essere il caso di Dumerchat che in effetti, nella sua rassegna di apparizioni di 'autostoppisti profetici', riporta l'occorrenza ateniese chiamando in causa solo Demetra[46],

[46] Cfr. DUMERCHAT 1990, 263, che si rifà espressamente alle considerazioni di Picard riportate nella conclusione di Eliade.

subito dopo un'attestazione hawaiana degli anni Trenta in cui la protagonista è la dea Pele, e lo fa rubricando per giunta entrambe le narrazioni sotto il capoverso «en dehors de ces personnages religieux chrétiens…». Dipingendo implicitamente la storia della vecchia dell'autobus come un fossile ellenico estraneo alla tradizione cristiana, miracolosamente sopravvissuto per millecinquecento anni, anche questo studioso di leggende contemporanee ha insomma finito insomma per cadere inavvertitamente vittima di quell' 'eccezionalismo' con cui si tende troppo spesso ad avvicinarsi al materiale folklorico greco. Eppure questo stesso materiale, nel caso in specie come in molti altri, di peculiare ha solo il filtro classicistico con cui continua a essere osservato.

## 14. *Tratti diffusi, tratti 'ecotipici'*

Sembra rientrare in una casistica ampia, da questo punto di vista, anche il riferimento al κακὸ μάτι, al 'malocchio'[47], che compare nel resoconto di *He bradyne*. Sicuramente, il timore del 'malocchio' è una costante, in Grecia, dall'antichità e per tutto il medioevo bizantino; d'altro canto anche nei repertori internazionali non mancano occorrenze di cavalli bloccati dal 'malocchio' o di carri che non possono più muoversi a causa dell'ostilità di una strega o comunque di una persona, in genere una vecchia o un mendicante, che si vendica così dopo che le è stato rifiutato un passaggio. Narrazioni di questo tipo sono attestate in Francia, Italia e Russia[48], oltre che naturalmente in Grecia[49], e il sospetto che affiora nei passeggeri dell'autobus da Atene a Corinto sembra da ricollegare a una tradizione diffusa di questo tipo – che peraltro forse emerge in filigrana anche nel presunto resoconto dell'episodio sul treno Ancona-Roma.

L'elemento più genuinamente 'ecotipico'[50] dell'intera storia sembra in definitiva costituito, paradossalmente, proprio dall'identificazione della veggente con santa Barbara o santa Parasceve. Si tratta di un aspetto che meriterebbe di essere approfondito in altra sede, ma che forse potrebbe essere, almeno in parte, preliminarmente ricondotto alla presenza di santuari o

[47] Ci si consenta questo ricorso al termine italiano per rendere empiricamente comprensibile il concetto, pur nella consapevolezza della specificità delle varie tradizioni mediterranee, a suo tempo segnalata, insieme alla necessità di non considerarle un *corpus* indistinto, da HERZFELD 1984, sp. 447-450.

[48] Si può rimandare sia a THOMPSON 1955-1958, e in particolare al motivo D2072 *Magic paralysis* e ai suoi sottomotivi, tra cui D2072.0.2.1.1 *Horse (ox) unable to move wagon paralyzed by witch*, sia più specificamente al vetusto ma sempre utile SELIGMANN 1910, 230, con i relativi rimandi. Per una prima introduzione al concetto di 'malocchio' nell'antichità e nel Medioevo greco, si rimanda a GREENFIELD 2006.

[49] Cfr. HERZFELD 1981, 566, che ricorda il caso di un presunto *grusuzis* (termine di origine turca accostabile, con tutte le cautele del caso, a 'jettatore') dell'isola di Rodi che era ritenuto capace, tra le altre cose, di provocare incidenti ai veicoli.

[50] Con il termine di 'ecotipo', secondo l'uso inaugurato dal folklorista svedese Carl Wilhelm von Sydow, si indicano le forme di adattamento all'ambiente locale di *folktales* ad ampia circolazione; si veda in ultimo PAPACHRISTOPHOROU 2008.

cappelle dedicati alle due sante (entrambe popolari ad Atene) nei paraggi delle linee degli autobus o delle fermate presso cui sarebbero avvenuti i fatti.

## 15. *Oltre il circolo vizioso del* survivalism

«L'autobus che ferma a Eleusi», dunque, tra i suoi passeggeri non contava alcuna divinità ellenica. O forse sì? La pericolosa tentazione di rintracciare precise e impressionanti continuità tra l'antico culto di Demetra e pratiche moderne *proprio a Eleusi*, infatti, non è ancora cessata, come mostrano alcune considerazioni che affiorano anche in libri recenti[51]. Proprio per questo è importante rimettere in discussione la natura di certe fonti e di certe analisi, che tendono a essere riproposte continuamente per forza d'inerzia (forse anche per una certa difficoltà nel lavorare di prima mano su materiali relativi alla Grecia moderna) ma che, a uno sguardo attento, si rivelano del tutto inattendibili.

Il rischio, altrimenti, è quello di fare come Eliade, il quale lavorando di seconda mano (come, peraltro, è normale fare in opere di ampia sintesi, con tutti i rischi che ciò comporta) su materiali inattendibili, dal punto di vista del contenuto o della metodologia, ha finito involontariamente per creare una *fiction*, quasi una narrazione *fantasy* a tema classico. Dalle sue pagine, poste significativamente a chiusura del volume dedicato all'antichità, emerge l'immagine di una Grecia dove le divinità si aggirano ancora tra gli uomini, nei loro racconti e persino sui mezzi pubblici – per quanto senza biglietto. Nulla di ciò è vero: alla base di tutto ci sono le invenzioni dell' «érudit déconcertant» François Lenormant e l'interpretazione 'eccezionalistica' dell'attestazione ateniese di una leggenda contemporanea internazionale, trasfigurata nell'ottica di una vera e propria 'mitologia della continuità' che, forse, potrebbe costituire un interessante paralipomeno a *La survivance des dieux antiques* di Jean Seznec.

Quello che Eliade ha composto, insomma, è un grazioso bozzetto non privo di fascino, un'ennesima 'favola bella' sulla Grecia che non stonerebbe accanto a certi racconti di *The twilight of the gods* di Richard Garnett o ad *American gods* di Neil Gaiman (peraltro segnato, quest'ultimo, dalla pressoché totale mancanza di riferimenti alla classicità). All'origine di tutto, nelle fonti dello stesso Eliade (prima ancora che in lui) si colloca il filellenismo, inteso nell'accezione più deteriore di filtro deformante dell'educazione classica tramite il quale tanti studiosi occidentali si sono accostati alla Grecia moderna (coadiuvati entusiasticamente, in questo, da molti locali) fraintendendo o sovrainterpretando i dati concreti, o arrivando addirittura ad alterarli, e in ogni caso incentivando ulteriormente, con i loro scritti, questo tipo di approccio. Si è trattato insomma di un circolo vizioso che costituisce, in un certo senso, un

[51] Cfr. HÅLAND 2014, 281-284, 426, dove viene istituito un parallelo tra le offerte tributate a Demetra e quelle che vengono riservate alla Vergine, venerata in una chiesa situata in prossimità degli scavi dell'antica Eleusi, in occasione della festa della Panagia Mesosporitissa. Da notare che cerimonie di questo tipo, per quanto con nomi diversi, ricorrono anche altrove in Grecia e non sono dunque una specificità eleusina.

caso estremo di fortuna dell'antico: la Grecia classica, come Crono, talora rischia di fagocitare tutto quel che è venuto dopo di lei.

## Bibliografia

BAUGHMAN 1966 = E.W. BAUGHMAN, *Type and motif-index of the folktales of England and North America*, The Hague, Mouton, 1966.

BEARDSLEY, HANKEY 1942 = R.K. BEARDSLEY, R. HANKEY, *The Vanishing Hitchhiker*, «California Folklore Quarterly» 1, 1942, 303-335.

BERMANI 1991 = C. BERMANI, *Il bambino è servito. Leggende metropolitane in Italia*, Bari, Dedalo, 1991.

BIANCO, ANGIULI 1980 = C. BIANCO, E. ANGIULI (edd.), *Emigrazione*, Bari, Dedalo, 1980.

BONAPARTE 1946 = M. BONAPARTE, *Mythes de guerre*, London, Imago, 1946.

BRACCINI 2018 = T. BRACCINI, *Lupus in fabula. Fiabe, leggende e barzellette in Grecia e a Roma*, Roma, Carocci, 2018.

BRACCINI 2020a = T. BRACCINI, *Alla ricerca di 'leggende contemporanee' in Grecia e a Roma: una rassegna e qualche nuova proposta*, «FuturoClassico» 6, 2020, 1-42.

BRACCINI 2020b = T. BRACCINI, *Le relazioni pericolose: un caso di intreccio tra mito, scuola e fiabe*, in P. COLLETTA, F. LA MANTIA, S. MACRÌ (edd.), *Mito, favola, fiaba: testimonianze linguistiche e tradizioni culturali a confronto*, Palermo, il Palindromo, 2020, 45-58.

BRADY 2007 = D. BRADY, *Eastern Christian hagiographical traditions: Eastern orthodox*, in K. PARRY (ed.), *The Blackwell companion to Eastern Christianity*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell, 2007, 420-438.

BRUNVAND 1981 = J.H. BRUNVAND, *The vanishing hitchhiker: American urban legends and their meanings*, New York-London, Norton, 1981.

BRUNVAND 2012² = J.H. BRUNVAND, *Encyclopedia of urban legends*, Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC-CLIO, 2012².

CASSOLA 1975 = F. CASSOLA (ed.), *Inni omerici*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1975.

CIFRES, PIZZO 2009 = A. CIFRES, M. PIZZO (edd.), *Rari e preziosi: documenti dell'età moderna e contemporanea dall'archivio del Sant'Uffizio. Catalogo della mostra* (Roma, Museo Centrale del Risorgimento, febbraio-marzo 2008), Roma, Gangemi, 2009.

CLARKE 1803 = E.D. CLARKE, *Testimonies of different authors, respecting the colossal statue of Ceres, placed in the vestibule of the Public Library at Cambridge, July the First, 1803; with a short account of its removal from Eleusis, November 22, 1801*, Cambridge, Francis Hodson, 1803.

CLARKE 1809 = E.D. CLARKE, *Greek marbles brought from the shores of the Euxine, Archipelago, and Mediterranean, and deposited in the vestibule of the Public Library of the University of Cambridge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1809.

CLARKE 1815 = E.D. CLARKE, *Travels in various countries of Europe, Asia, and Africa*, Part II, Section II: *Greece, Egypt and the Holy Land*, IV, New York, Jacob Gillet, 1815.

DANFORTH 1982 = L.M. DANFORTH, *The death rituals of rural Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1982.

DANFORTH 1984 = L.M. DANFORTH, *The ideological context of the search for continuities in Greek culture*, «Journal of Modern Greek Studies» 2, 1984, 53-85.

DUMERCHAT 1990 = F. DUMERCHAT, *Les auto-stoppeurs fantômes: des récits légendaires contemporains*, «Communications» 52, 1990, 249-281.

ELIADE 1980 = M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. II, *Da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo*, ed. it., Firenze, Sansoni, 1980.

ELLIS 2003 = B. ELLIS, *Aliens, ghosts and cults: legends we live*, Jackson, University Press of Mississippi, 2003.

FALLMERAYER 1830 = J.PH. FALLMERAYER, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, Stuttgart-Tübingen, Cotta, 1830.

FONTAINE 1968 = J. FONTAINE (ed.), *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, vol. II, Paris, Éditions du Cerf, 1968.

GARNETT 1896 = L. GARNETT, *Greek Folk Poesy: annotated translations from the whole cycle of Romaic folk-verse and folk-prose*, edited with essays on *The science of folklore, Greek folkspeech,* and *The survival of paganism* by J.S. Stuart-Glennie, I-II, Guilford, Billing and sons, 1896.

GENNEP 1910 = A. VAN GENNEP, *La formation des légendes*, Paris, Flammarion, 1910.

GREENFIELD 2006 = R.P.H. GREENFIELD, *Evil eye*, in N.G. WILSON (ed.), *Encyclopedia of ancient Greece*, New York-London, Routledge, 2006, 284-285.

HÅLAND 2014 = E.J. HÅLAND, *Rituals of death and dying in modern and ancient Greece: writing history from a female perspective*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2014.

HALLIDAY 1912 = W.R. HALLIDAY, *Modern Greek folk-tales and ancient Greek mythology*, «Folklore» 23, 1912, 486-489.

HERZFELD 1981 = M. HERZFELD, *Meaning and morality: a semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village*, «American Ethnologist» 8, 1981, 560-574.

HERZFELD 1984 = M. HERZFELD, *The horns of the Mediterraneanists dilemma*, «American Ethnologist» 11, 1984, 439-454.

HERZFELD 2020² = M. HERZFELD, *Ours once more: folklore, ideology, and the making of modern Greece*, New York, Berghahn, 2020².

JONES 1983 = L.C. JONES, *Things that go bump in the night*, Syracuse, Syracuse University Press, 1983.

LAWSON 1910 = J.C. LAWSON, *Modern Greek folklore and ancient Greek religion: a study in survivals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

LENORMANT 1864 = F. LENORMANT, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne, de ses monuments et de ses souvenirs*, vol. I, Paris, Hachette, 1864.

MASSON 1993 = O. MASSON, *François Lenormant (1837-1883), un érudit déconcertant*, «Museum Helveticum» 50, 1993, 44-60.

MEESTER 1930 = P. DE MEESTER, *Liturgia bizantina*, libro II, parte VI, *Rituale-benedizionale bizantino*, Roma, Tipografia Leonina, 1930.

MYLONAS 1961 = G.E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961.

PAPACHRISTOPHOROU 2008 = M. PAPACHRISTOPHOROU, *Oicotype*, in D. HAASE (ed.), *The Greenwood encyclopedia of folktales and fairy tales*, Westport (Conn.)-London, Greenwood Press, 2008, 704-705.

PATERA 2015 = M. PATERA, *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent: peurs enfantines et adultes*, Leiden-Boston, Brill, 2015.

PHILIPPOU 1944 = L. PHILIPPOU, Ἡ ἀρχαία Ἑλλὰς καὶ αἱ Κυπριακαὶ θρησκευτικαὶ παραδόσεις, «Kypriakai Spoudai» 8, 1944, 1-15.

PICARD 1940 = CH. PICARD, *Déméter, puissance oracolaire*, «Revue de l'Histoire des Religions» 122, 1940, 102-124.

RICHARDSON 1974 = N.J. RICHARDSON (ed.), *The* Homeric Hymn to Demeter, Oxford, Oxford University Press, 1974.

SCHMIDT 1876 = B. SCHMIDT, *Demeter in Eleusis und Herr François Lenormant*, «Rheinisches Museum für Philologie», 31, 1876, 273-282.

SELIGMANN 1910 = S. SELIGMANN, *Der böse Blick und verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker*, vol. I, Berlin, Barnsdorf, 1910.

SKEDROS 1999 = J.C. SKEDROS, *Saint Demetrios of Thessaloniki: civic patron and divine protector, 4th-7th centuries CE*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999.

THOMPSON 1955-1958 = S. THOMPSON, *Motif-index of folk-literature; a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*, 6 voll., Indiana University Press, Bloomington, 1955-1958.