

L'anello del Ciclope: l'episodio di Polifemo tra Omero, il *Dolopathos* e il folklore

Tommaso BRACCINI
Università di Siena
tommaso.braccini@unisi.it

1. Fiaba e mitologia classica: intrecci e problemi

Che rapporti ci sono tra fiaba e mitologia classica? Ci si pone questa domanda a partire dalla fine del XVII secolo, e nel tempo sono emersi due punti di contatto.

Da un lato gli antichi, com'è ben noto, con il termine $\mu\theta\theta\omicron\iota$ non indicavano soltanto quelli che per noi sono i “miti” classici, ma anche narrazioni decisamente affini alle nostre “fiabe” (un termine peraltro derivato dal latino *fabula*¹), ovvero racconti fittizi, raccontati a scopo d'intrattenimento o latamente educativo, con protagonisti esseri umani alle

¹ Così come “favola”, del resto, che per i non addetti ai lavori è un sinonimo di “fiaba”, mentre, com'è noto, in italiano una “favola” è propriamente un racconto di animali parlanti sul genere dei *mythoi* esopici.

prese con avventure (spesso con elementi magici) e mostri². E in effetti, anche in epoca moderna vi fu chi fece riferimento alla fiabistica come “mitologia”, per quanto spesso in un’ottica di contrapposizione rispetto al mondo classico: così mademoiselle L’Héritier, nipote di Perrault e *conteuse* ella stessa, si richiamava a una sorta di “mitologia gallica”³ per fare riferimento ai *contes des fées* che tra fine del Seicento e inizio del Settecento si iniziò a rielaborare letterariamente, dando così il via a questa forma particolare di “mitografia”⁴. In un certo senso, dunque, quel poco che ci resta della fiabistica antica (compreso, per esempio, l’episodio di Amore e Psiche in Apuleio⁵) potrebbe essere qualificato come “mitologia”. Non è questo, però, l’aspetto che ci interessa in questa sede, quanto piuttosto il secondo “punto di contatto”.

Con il passar del tempo, soprattutto a partire dall’epoca romantica, si finì infatti per notare come tra la sempre più conosciuta “mitologia” fiabistica moderna (in particolare quella di matrice folklorica, ovvero derivata da veri o presunti materiali di circolazione “popolare” e “orale”) e la mitologia classica vi fossero punti di contatto nella trama, che in alcuni casi si rivelavano particolarmente cospicui e suscitavano inevitabilmente un interrogativo: erano stati i poeti e i letterati di Grecia e Roma ad attingere ad antichissime narrazioni popolari, abbellendole ed elevandole a dignità artistica, o certi *folktales* erano un *gesunkenes Kulturgut* derivante proprio dalla letteratura classica?

² Vid. p.e. la definizione in BATTAGLIA (1968), p. 896 s.v. “fiaba”, o quella di *Märchen* in THOMPSON (1946), p. 8. Per una problematizzazione della definizione di “fiaba”, che tende a sfumare le differenze con il “mito”, vid. GATTO (2006), p. 9-10. Per i *mythoi* come “fiabe degli antichi”, vid. almeno BRACCINI (2018), p. 127-180; BRACCINI (2021), p. 147-156.

³ “Vous voulez donc, belle Duchesse, interrompre pour quelques moments vos occupations sérieuses et savantes pour écouter une de ces fables gauloises qui viennent apparemment en droite ligne des conteurs ou troubadours de Provence, si célèbres autrefois. [...] Contes pour contes, il me paraît que ceux de l’antiquité gauloise valent bien à peu près ceux de l’antiquité grecque ; et les Fées ne sont pas moins en droit de faire des prodiges, que les dieux de la fable” (*Œuvres mêlées, contenant L’innocente tromperie, L’avare puny, Les enchantements de l’éloquence, Les aventures de Finette*, nouvelles et autres ouvrages en vers et en prose de Mad.elle L’H***, PARIS (1696), p. 163 e 227).

⁴ Per altri esempi di atteggiamenti negazionisti, anche di epoca contemporanea, in merito alla possibilità che vi potessero essere fiabe nell’antichità (e loro confutazioni), vid. almeno BRACCINI (2015), p. 134-136.

⁵ Come riconosceva, per esempio, lo stesso Charles Perrault nella sua prefazione ai *Contes en vers*: “La Fable de Psyché écrite par Lucien et par Apulée est une fiction toute pure et un conte de Vieille comme celui de Peau d’Âne” (Ch. Perrault, *Contes, textes établis...* par G. Rouger, Paris, 1967, p. 3, nonché Gatto, 2006, p. 76-77).

2. Le fiabe del gigante accecato e il loro rapporto con Polifemo

Al centro di una precoce discussione si collocarono in particolare alcuni racconti che presentavano evidenti analogie con la storia di Odisseo e Polifemo narrata nell'*Odissea*, già studiati nientemeno che da Wilhelm Grimm⁶. Nei decenni successivi proseguì la riflessione in merito, accompagnata dalla consapevolezza di un crescente numero di varianti⁷; al 1904 risale la fondamentale sistematizzazione elaborata da Oscar Hackman, che nel suo *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung* raccolse ben 221 attestazioni folkloriche della storia. Sul campionario raccolto da Hackman (poi sistematizzato come tipo AT – oggi ATU – 1137 e ulteriormente arricchito e raffinato in particolare da Lutz Röhrich⁸) si sono in seguito cimentati pressoché tutti gli studiosi che hanno trattato del rapporto tra folklore e antichità, da James Frazer⁹ a William Hansen, al quale si deve un'eccellente messa a punto della questione¹⁰.

L'elemento più rilevante, percepito fin dall'inizio, è quello della presenza di differenze ricorrenti rispetto alla tradizione omerica in moltissime delle varianti folkloriche. In particolare, si trova con notevole frequenza un episodio aggiuntivo: dopo essere fuggito dalle grinfie del mostro nascosto sotto un vello ovino, l'eroe dileggia il proprio avversario accecato, che a sua volta, fingendo di voler ammettere la sconfitta omaggiandolo con un dono, gli lancia un prezioso anello. L'eroe lo indossa, ma scopre che si tratta di un oggetto incantato, che non può essere tolto e soprattutto inizia a chiamare a gran voce il mostro, o impedisce all'uomo di allontanarsi (è il motivo D1612.2.1, *Magic ring compels would-be fugitive to keep calling out, "Here I am"*, secondo la classificazione di Thompson). Per evitare di essere catturato, l'eroe non ha alternativa che tagliarsi (o strappare a morsi) il dito con l'anello.

Già nell'Ottocento ci si rese conto che la prima attestazione di quest'episodio si riscontra in una delle novelle che caratterizzano il

⁶ GRIMM (1857), *Die Sage von Polyphem*, Berlin.

⁷ Per l'uso di questo termine, da intendersi sostanzialmente come sinonimo di "versione", vid. GATTO (2006), p. 21.

⁸ RÖHRICH (1962), ripreso in RÖHRICH (1976), p. 234-252; in ultimo UThER (2011), p. 44-45.

⁹ FRAZER (1921), p. 404-454.

¹⁰ HANSEN (2002), p. 289-301; si veda anche ANDERSON (2000), p. 123-131; per un'antologizzazione dell'episodio omerico in un contesto espressamente dedicato al folklore dell'antichità, vid. infine ANDERSON (2020), p. 143-150.

*Dolopathos*¹¹, una profonda rielaborazione del *Libro dei sette saggi* scritta, a quanto pare ispirandosi anche a fonti orali¹², alla fine del XII secolo dal monaco cistercense Giovanni di Alta Selva (Haute-Seille), in Lorena. Nel racconto del *Dolopathos* convenzionalmente noto come *Polyphemus*, infatti, dieci ladroni vengono catturati da un gigante (non monocolo, è bene notare) che, uno dopo l'altro, li divora. L'ultimo superstite convince il mostro di essere in grado di curare i suoi occhi doloranti, ma si tratta in realtà di uno stratagemma con il quale riesce ad accecarlo, versandogli in faccia un dannosissimo composto bollente. Segue la fuga sotto le mentite spoglie di un ariete, e il summenzionato episodio dell'anello.

Nel medioevo, peraltro, questa variante non era del tutto isolata. Qualcosa di simile ricorre nelle avventure dell'eroe Basat alle prese con il mostro monocolo Tepegöz (da *tepe*, "testa", e *göz*, "occhio"), esposte nel *Libro di Dede Korkut*, complesso di saghe relative ai Turchi oghuzi dell'Asia Centrale. Questo testo sarebbe stato composto, a quanto si ritiene, nel XIV secolo sulla base di materiale antecedente (con ampi paralleli orali, peraltro,

¹¹ *Dolopathos ou Le roi et les sept sages*, éd. et trad. Yasmina FOEHR-JANSSENS et Emmanuelle METRY, Turnhout, Brepols, 2000, p. 172-176 (il testo corrisponde a quello di *Historia septem sapientum*, II, *Johannis de Alta Silva Dolopathos sive De rege et septem sapientibus*, hrsg. von A. Hilka, HEIDELBERG (1913), p. 73-75).

¹² Potrebbe affermarlo esplicitamente lo stesso autore, sia nella prefazione all'opera (ma vid. le condivisibili obiezioni di FEHLING (1977), p. 91-92): *Que quia adhuc scriptoribus intacta uel forsitan incognita permanebant... presumpsit ea quamquam elinguis et ydiota, quamquam nullius discipline scienciam assecutus, saltem qualicumque stillo describere* (p. 52 ed. Foehr-Janssens e p. 3 Hilka), "Poiché queste vicende rimanevano ancora intoccate dagli scrittori, o forse addirittura ignote... alla fine ho avuto la presunzione di metterle per iscritto come potessi, nonostante sia incapace di esprimermi e semplice, digiuno di qualsiasi conoscenza", sia, forse più fondatamente (ma vid. le obiezioni di Foehr-Janssens, p. 235 n. 48), nella conclusione: *Hic ergo narrationi mee finem imponens lectorem rogo ne incredibilia uel impossibilia me scripsisse contendat nec me iudicet reprehensibilem, quasi eos imitatus sim quorum uitia in libri prefatiuncula carperim, quia non ut uisa sed ut audita ad delectationem et utilitatem legentium, si qua forte ibi sint, a me scripta sunt* (p. 234 Foehr-Janssens e p. 107 Hilka), "Qui dunque ponendo fine alla mia narrazione prego il lettore di non accusarmi di aver scritto fatti incredibili o impossibili, e di non giudicarmi reprehensibile, come se avessi imitato coloro le cui magagne avevo stigmatizzato nella prefazioncina del libro, perché tali fatti sono stati da me scritti non come se li avessi visti, ma in quanto uditi, per il diletto e l'utilità dei lettori – se mai ve ne siano".

in tutta l'Asia Centrale, dall'Ossezia al Kirghizistan fino alla Mongolia)¹³. Il racconto del “ciclope” è ritenuto uno dei più antichi della raccolta, e anche qui, per quanto in forma vestigiale, dopo l'accecamento (con un coltello rovente) e la fuga sotto mentite spoglie ovine alla fine si fa riferimento a un anello, che evidentemente doveva costituire una trappola, ceduto dal mostro al suo antagonista. Lo stratagemma però non sortisce alcun effetto (in effetti, il ruolo dell'anello viene trattato in maniera confusa nella narrazione: il mostro chiede all'eroe se l'ha indossato e gli si avventa contro, non lo colpisce, e nel frattempo il monile cade a terra) e alla fine Basat arriva a decapitare Tepegöz.

Sulla base dell'amplissima presenza di questo motivo non omerico nel folklore, e delle sue attestazioni relativamente precoci in letteratura, si è dunque ipotizzato che il racconto costituisse una sopravvivenza della *favies* più antica e genuina della storia, poi rielaborata dal poeta dell'*Odissea* che avrebbe eliminato l'oggetto magico (secondo una tendenza generale della poesia omerica a ridurre gli elementi troppo fiabistici) unificando anzi due storie folkloriche distinte, quella dell'accecamento del mostro e quella dello stratagemma di “Nessuno” (il motivo K602, *Noman*, nella classificazione di Thompson). Quest'ultimo elemento, infatti, a livello folklorico ricorre perlopiù in storie di altro genere, usualmente molto semplici, dove si fa riferimento all'incontro con entità soprannaturali o mostruose caratterizzata dalla gregarietà e dalla spiccata vita sociale (diavoli, fate, spiritelli di vario genere...) che vengono gabbate da un uomo¹⁴, tant'è che si è sostenuto come nell'*Odissea* si sarebbe fatto ricorso al compromesso di postulare una

¹³ Il testo è tradotto in italiano in *Il libro di Dede Korkut*, traduzione e adattamento dal turco di F. De Renzi, Roma 2021, p. 97-107; si veda *ibidem*, p. XIII-XIV per la proposta di datazione all'XI secolo, a partire da materiale verosimilmente preesistente; altri indicano piuttosto la seconda metà del XIV secolo, vid. SPIES (1981), c. 372; entrambe le datazioni, come frutto di strati di composizione diversi, sono accolte in CONRAD, c. 1176, e 1177 per la diffusione di motivi ricorrenti nella storia nella poesia persiana medievale e nelle tradizioni orali dell'Asia Centrale. Per l'esistenza accertata della narrazione di Tepegöz già agli inizi del XIV secolo si veda la testimonianza dello storico egiziano (ma forse di origine turca) Ibn al-Dawādārī, che trattando di un *Libro di Oghuz* in circolazione presso i Turchi, ricorda come “in this book occurs the story of a person named Dabakuz [Tepegöz] who ravaged the lands of the early Turks and killed their great men. They say he was an ugly and loathsome man with a single eye on the top of his head. No sword or spear had any effect on him. His mother was a demon of the ocean and his father's bonnet was of the skins of ten rams so as to cover his head. They have many well-known tales and stories about him, which circulate among them to this day and are learned by heart by their sagacious men who are skilled in the playing of their lute [kopuz]”. Vid. PIFER (2021), p. 101, nonché già BOMBACI (1969), p. 220.

¹⁴ Vengono censite in HACKMAN (1904), p. 107-133.

vita isolata, ma allo stesso tempo (per quanto lascamente) in gruppo da parte dei Ciclopi, per poter “contaminare” queste trame differenti¹⁵.

3. Una questione riaperta

Se questa posizione ha riscosso molti consensi, se non addirittura quello della “majority of scholars”¹⁶, nella più recente monografia sul Ciclope si sono tuttavia sollevati dubbi in merito, recuperando una serie di obiezioni avanzate già in passato¹⁷. I due autori, Aguirre e Buxton, hanno trattato dell’approccio folklorico proprio all’inizio della loro trattazione¹⁸ – sia come riconoscimento del fatto che “if any single approach to the myths of the Cyclopes has predominated in recent scholarship, it is the attempt to understand the Homeric Polyphemus episode by comparing it with folktales that it seems to resemble”, ma anche, sembra di percepire, per sbarazzarsene il prima possibile. È infatti evidente, a partire dai toni rispettosi ma circospetti, il disagio nel doversi rapportare con strumenti e concetti evidentemente non familiari, la difficoltà nel mettere a fuoco alcune questioni¹⁹, e il sollievo nell’accantonare il problema del rapporto della massa di evidenze folkloriche con la versione omerica, e in particolare della loro presunta alternatività o addirittura precedenza rispetto a essa, ricorrendo a una sorta di “sospensione del giudizio” tendente, tuttavia, al negativo, e motivata ricorrendo ad argomentazioni datate o in ultima analisi non pertinenti. Oltre a richiamarsi alle ipercritiche di Detlev Fehling che tuttavia, demolendo meritoriamente alcuni casi di false “sopravvivenze” (un

¹⁵ Vid. almeno PAGE (1955), p. 1-20 (con l’ulteriore approfondita discussione di GLENN (1971), p. 133-181); RÖHRICH (1962), p. 68 e RÖHRICH (1976), p. 251; HANSEN (2022), p. 296-297.

¹⁶ AGUIRRE & BUXTON (2020), p. 12.

¹⁷ Oltre a FEHLING (1977), si può rimandare almeno a MOSER (1979), p. 128-129 e 134-135; UTHER (1981), p. 32-34 e BREMMER (2002).

¹⁸ AGUIRRE & BUXTON (2020), p. 8-14.

¹⁹ AGUIRRE & BUXTON (2020), per esempio, paiono non rendersi sempre conto che la differenza tra le versioni folkloriche e quella omerica non è che nelle prime il personaggio si chiama “Me stesso” e nella seconda “Nessuno” (p. 12): in moltissime delle prime il motivo del falso nome non compare affatto! In realtà il punto è che, come verrà ribadito anche in queste pagine, le versioni davvero coincidenti con lo schema dell’*Odissea* sono poche, ed è questo, in definitiva, a essere estremamente sorprendente.

concetto, peraltro, esso stesso ormai datato e superato²⁰), ha finito tuttavia per gettare via il bambino insieme all'acqua sporca²¹, i due studiosi pongono in dubbio la possibilità stessa di permanenze di narrazioni orali sul lungo periodo, pretendono la non banale individuazione di “securely datable, pre-Homeric comparanda”, e si richiamano infine a una poco felice (perlomeno in questo contesto) riflessione di Michael Reeve²². Lo studioso inglese, nel contesto di una cerebrale dimostrazione dell'impossibilità di trovare un'alternativa al “metodo del Maas”, si è soffermato sul “tentativo dichiaratamente antistemmatico” che sarebbe avvenuto nell'Ottocento in merito ai *folktales*, e l'esempio scelto riguarda proprio il Ciclope. Reeve bolla come “non validi” i ragionamenti che, sulla base della mancanza del dono dell'anello (o simili) nell'*Odisea*, e dell'assenza dell'episodio di Nessuno nella maggior parte delle versioni orali, postulano una versione folklorica a monte dell'*Odisea*, con “Omero” (inteso, naturalmente, in maniera convenzionale) individuato come responsabile di questi due scarti rispetto alla tradizione orale successiva. Lo studioso (senza peraltro interrogarsi su quale delle due *facies*, quella folklorica e quella omerica, fosse *difficilior*...) asseriva, al contrario, che “le altre versioni [*scil.* folkloriche] potrebbero derivare tutte dall'*Odisea* tramite una versione nella quale era omesso ‘Nessuno’ ma aggiunto il regalo: può trattarsi cioè di due innovazioni comuni a tutti i testimoni tranne uno, fenomeno non rarissimo nelle tradizioni testuali. Per farla breve, sono ragionamenti stemmatici o genealogici ma cattivi, fondati su nient'altro che la maggioranza dei testimoni... divenuti la chiave di volta dell'idea che il racconto del Ciclope si è trasmesso attraverso tre millenni per via orale”.

In realtà, l'evocazione di rielaborazioni posteriori per spiegare le notevolissime e relativamente compatte divergenze della tradizione orale rispetto all'*Odisea* non è affatto una novità, ma come notava Gaston Paris già nell'Ottocento, occorrerebbe piuttosto individuare quali sarebbero queste rielaborazioni, vista la capacità straordinaria di diffusione e penetrazione che le ha portate a soppiantare la vulgata omerica in

²⁰ Com'è noto, il concetto stesso di “sopravvivenza”, coniato da E.B. Tylor e strettamente legato alla prospettiva evolucionistica che dominò a cavallo tra XIX e XX secolo (e ampiamente strumentalizzato in anni passati, soprattutto in Grecia, nell'ottica nazionalistica di rivendicazione di una perfetta continuità tra l'Ellade antica e moderna), è stato messo in discussione a partire da un approccio “funzionalista”, che coinvolge anche le narrazioni folkloriche. Si vedano almeno BETTINI (2009), p. 332-334; BRACCINI (2020a), p. 129-132; BRACCINI (2021), p. 85-89.

²¹ Lo studioso si era espresso sul caso del Ciclope in FEHLING (1977), p. 89-97. Su Fehling si veda almeno BRACCINI (2018), p. 60-61, e 132-141; in merito alla questione del Ciclope, vid. HANSEN (2002), p. 293.

²² REEVE (2011), p. 49-50.

Occidente e oltre²³. Potrebbe trattarsi del *Dolopathos*? Si tratterebbe sicuramente di una soluzione invitante²⁴, ma in realtà le cose non sono così semplici. Bisognerebbe capire, innanzitutto, se la tradizione e la fortuna di quest'opera e delle sue rielaborazioni, che a prima vista non parrebbe estesissima²⁵, permetta di postularne un impatto così forte. Inoltre lo stesso Giovanni di Alta Selva, accennando alla sua opera, parla di vicende “udite” e “non ancora scritte” (vid. supra): si può pensare a uno stilema retorico²⁶, ma certo è una voce che non può essere totalmente ignorata. Inoltre, alcune allusioni lasciano sospettare che l'episodio dell'anello potesse essere noto già nell'antichità. La più rilevante compare nel famoso episodio della cena di Trimalchione all'interno del *Satyricon* di Petronio (48.7). Il rozzo padrone di casa, un ignorante arricchito smanioso di dimostrare la propria inesistente cultura, chiede a uno dei suoi convitati, il retore Agamennone,

numquid duodecim aerumnas Herculis tenes, aut de Ulixæ fabulam, quemadmodum illi Cyclops pollicem poricino extorsit? Solebam hæc ego apud Homerum legere.

Forse conosci le dodici fatiche di Ercole, o la storia di Ulisse, come il Ciclope gli strappò il pollice con una tenaglia? Quand'ero ragazzo, ero solito leggere queste vicende in Omero.

Già alla fine degli anni Sessanta è stata avanzata l'ipotesi che il cenno comicamente ingarbugliato al Ciclope che avrebbe strappato il pollice a Ulisse sia un'allusione volutamente pasticciata di Petronio a un racconto folklorico e dequalificato non lontano da quello del *Dolopathos*, un racconto che anche il suo pubblico non avrebbe avuto difficoltà ad associare a quello, letterario e blasonato, dell'*Odissea*²⁷. Visti i molti altri spunti folklorici che affiorano dal *Satyricon*, e in particolare dalla cena di Trimalchione²⁸, l'ipotesi non è affatto implausibile. E un ellittico cenno a un ingannevole “regalo” di Polifemo a Odisseo ormai in procinto di fuggire, secondo

²³ PARIS (1873), p. 489.

²⁴ E, in effetti, era quella privilegiata da FEHLING (1977, p. 91 e 97), in ossequio al principio (che però, come non vale nella critica del testo, non vale nemmeno nello studio dei *folktales*) *post hoc, ergo ex hoc*.

²⁵ Per aspetti di ricezione e fortuna dell'opera, ancora da indagare appieno, vid. almeno RÖHRICH (1962), p. 49-55 nonché RÖHRICH (1976), p. 235-239, e in ultimo MAULU (2019), p. 95-125.

²⁶ Vid. GATTO (2006), p. 66, per altre dichiarazioni medievali di tenore simile da prendere con cautela.

²⁷ Vid. STÖCKER (1969), p. 80-85; GIANOTTI (2013), p. 370, ricorda l'ipotesi senza pronunciarsi; vid. anche SCHMELING (2011), p. 206. Appoggia questa posizione GENDRE (2017), p. 61-62.

²⁸ Vid. almeno la panoramica di BRONZINI (2002).

alcuni, potrebbe affiorare addirittura negli stessi versi omerici, dove il Ciclope apostrofa così il proprio nemico (9.517):

ἀλλ' ἄγε δεῦρ', Ὀδυσσεῦ, ἵνα τοι πᾶρ ξείνια θείω.

Ma vieni qua, Odisseo, affinché possa offrirti doni ospitali.

La frase, in effetti, che appariva implausibile e illogica già ai commentatori medievali²⁹, potrebbe spiegarsi come il residuo vestigiale di un'altra versione, ancora una volta non lontana da quella del *Dolopathos*, che sarebbe stata poi scartata dal poeta dell'*Odissea*³⁰, godendo però di una circolazione parallela o addirittura indipendente, in contesti più lontani da influenze omeriche dirette o indirette. Se invece ci si volesse prudentemente limitare al *Satyricon*, anche in virtù della mancanza assoluta di raffigurazioni dell'episodio dell'anello nell'iconografia antica di Polifemo³¹, ne risulterebbe comunque che la storia era quantomeno diffusa già all'epoca di Petronio³², forse come acquisizione più o meno recente nel patrimonio narrativo romano, e la relativa novità avrebbe potuto renderne più spassosa l'evocazione all'interno dello sproloquio di Trimalchione.

C'è peraltro da osservare che il collegamento tra il mostruoso ciclope e un anello magico potrebbe avere risonanze con gli "altri" Ciclopi, i fabbri divini menzionati da Esiodo (*Teogonia* 139-146) e, significativamente, anche

²⁹ Vid. Eustazio di Tessalonica, *Commentari all'Odissea*, 1.360.42-43 Stallbaum: "Ὅρα δὲ καὶ ὄπως ἄφρων ὁ Κύκλωψ εἰ πείσειν ἀπὸ τῆς ἄρτι τὸν Ὀδυσσεῖα ἐλπίζει ἐλθεῖν εἰς αὐτόν, "Osserva anche com'è stolto il Ciclope se spera di riuscire a convincere Odisseo a ritornare da lui".

³⁰ Vid. RÖHRICH (1962), p. 65 e RÖHRICH (1976), p. 248-249; questa possibilità era già stata considerata da PAGE (1955), p. 19 n. 15: "It is an obvious possibility that the Cyclops' words are a rudiment of the ring-sequel, included here because everybody knew that the giant always said something like this at this moment in the story". Piuttosto possibilisti su questo aspetto anche STÖCKER (1969), p. 82-84 e GLENN (1971), p. 179; viene dato per certo in HEUBECK (1983), p. 215-216.

³¹ Vid. TOUCHEFEU-MEYNIER (1992), p. 154 e 156-157 e 954-960; vid. anche TOUCHEFEU-MEYNIER (1997).

³² Verrebbe meno, insomma, quel *gap* di duemilasettecento anni tra Omero e le attestazioni folkloriche contemporanee (ma non si capisce perché non si faccia piuttosto riferimento all'epoca di composizione del *Dolopathos* e del *Libro di Dede Korkut*, anteriore di vari secoli) che costituisce la principale pietra dello scandalo per chi obietta alla possibilità che l'*Odissea* attingesse a *folktales* che avrebbero poi potuto godere di circolazione parallela: vid. almeno MOSER (1979). Occorre peraltro osservare che la circolazione carsica, anche per un migliaio di anni, non è affatto impossibile: vid. almeno BRACCINI (2013), p. 29-30, 35 e 49-54 (per il caso dell'evoluzione dal romano *Orcus* all' "orco" delle fiabe romanze e italiane); si veda anche sotto, n. 35, per la *conduit theory*.

da Callimaco nel ruolo di spauracchi (*Inno ad Artemide* 66-71)³³: si tratterebbe, insomma, di un motivo compatibile con l'enciclopedia culturale degli antichi.

Se dunque, come si è detto, la tradizione del *Dolopathos* almeno a prima vista non pare così imponente e capillarmente estesa, e anzi è possibile che il racconto fosse noto già nell'antichità, la ricostruzione proposta da Reeve, certo possibile in via puramente teorica e "algebrica", rivela tutta la sua problematicità una volta che la si cala nella realtà storica seguendo la "maniera cauta e ben informata" che lo stesso studioso attribuisce a Pasquali rispetto a Maas³⁴. Si dovrebbe infatti pensare a una fantomatica opera scomparsa, databile tra l'epoca classica (o almeno imperiale) e il *Dolopathos*, come fonte d'irradiazione della "versione nella quale era omesso 'Nessuno' ma aggiunto il regalo". Pare davvero inverosimile, però, che un testo di cui non resterebbe nessuna traccia o memoria abbia finito per soppiantare, nella tradizione orale dall'Asia Centrale alla Spagna (con attestazioni scritte già nel medioevo), il dettato omerico e virgiliano (non bisogna, infatti, dimenticare l'episodio "ciclopico" di *Eneide* III 588-683). Postulare questo fantomatico e influentissimo iparchetipo da cui deriverebbero i testi folklorici non è, insomma, meno speculativo dell'ipotizzare una storia folklorica circolante già nell'antichità (in parallelo o a monte di quella omerica), e anzi, risulta assai meno economico e più azzardato. E, del resto, l'evoluzione degli studi folklorici ha mostrato come le tradizioni orali, in presenza di condizioni favorevoli (consistenti soprattutto nel mantenimento nel tempo di una funzione e di una significatività all'interno di condizioni socio-culturali stabili, come sono in genere, per esempio, quelle degli ambienti contadini in società tradizionali) possano perpetuarsi senza troppi stravolgimenti anche sul lungo o

³³ Per le varie tipologie di Ciclopi (fabbri, costruttori ancestrali e mostri antropofagi dell'*Odissea*) e i tentativi di trovare un *trait d'union* tra di esse, si veda anche BUXTON (2017), p. 52-55. Per il collegamento tra la figura di un fabbro divino e "legami" magici che impediscono la fuga, si può pensare, come mi suggerisce uno dei revisori anonimi che qui ringrazio, anche a Efesto e al brutto tiro da lui giocato, per mezzo di catene magiche, ad Ares e Afrodite. Sull'episodio si veda almeno BRACCINI (2014). Sui contatti, presenti anche nella mitologia celtica oltre che in quella greco-romana, tra lavorazione dei metalli e anomalie alla vista (cecità, monoftalmia), si veda almeno CAMASSA (1983), p. 15-18, 65-66, 72-74.

³⁴ Vid. REEVE (2011), p. 49. Più in generale, è l'applicazione alla fiabistica del "metodo del Lachmann" *stricto sensu*, con la sua ricerca dell'archetipo, che oggi appare problematica e difficilmente sostenibile (vid. GATTO (2006), p. 21); diverso è invece l'approccio filologico relativo ai cosiddetti "testi vivi" e alle "tradizioni caratterizzanti", che ha molti più punti di contatto con l'universo fluido dei *folktales*. Sulle tradizioni attive si vedano le riflessioni in REYNOLDS & WILSON (2016), p. 215-217 e BRACCINI (2017), p. 120-121.

lunghissimo periodo³⁵, anche per merito della funzione di controllo esercitato dall'uditorio, i cosiddetti “portatori passivi”, rispetto a un repertorio tradizionale³⁶.

È d'altro canto evidente che, di fronte alla capacità di diffusione e penetrazione della versione omerica dell'episodio del Ciclope (e della sua ripresa virgiliana), sarebbe impossibile pensare a una tradizione orale del tutto indipendente da essa, non solo in Occidente, e dunque come minimo si dovrà sempre postulare un dialogo intercorso, direttamente o indirettamente, tra l'*Odissea* e le varianti folkloriche e letterarie del tipo ATU 1137. Del resto, nello stesso *Dolopathos*, nel prosieguo del testo il non meglio menzionato “gigante” della storia viene a un certo punto espressamente chiamato *Polyphemus* (da ciò la scelta del titolo convenzionale del racconto), a testimoniare come Giovanni di Alta Silva non fosse affatto ignaro, tramite Virgilio o qualche altro testo latino, della versione omerica³⁷.

4. Un tentativo di messa a fuoco a partire da un campione rappresentativo

Insomma, la questione non è semplice. Rispetto a qualche decennio fa, però, forse non è impossibile cercare di fare ulteriori passi avanti. In particolare, la disponibilità di strumenti e repertori migliorati e ampliati induce a riprendere in mano il *dossier*. Ovviamente non è possibile cimentarsi in questa sede con le centinaia di varianti mondiali che fanno capo al tipo ATU 1137; ci si concentrerà soprattutto, invece, su quelle di provenienza greca e italiana, geograficamente coerenti e contigue, e d'altro canto da sempre di particolare interesse per gli studiosi. Quale obiettivo porsi, però, di fronte a una panoramica aggiornata delle attestazioni folkloriche italiane e greche? In questa sede si tenterà di fornire un contributo per una migliore messa a fuoco di uno specifico aspetto della questione, ovvero l'individuazione di quali siano le “cristallizzazioni mitografiche” della storia del Ciclope che risultino più vicine, o più influenti, rispetto alle varianti orali registrate nelle due zone prese in esame.

³⁵ Si tratta della cosiddetta *conduit theory*, per la quale vid. almeno DEGH (1997). Vid. anche BRACCINI (2018), p. 145-146, e BRACCINI (2021), p. 23-26.

³⁶ Per il controllo esercitato dai “portatori passivi”, che in genere conoscevano a menadito le storie, traevano piacere proprio dalla loro ripetizione e non gradivano modifiche troppo pesanti, rispetto ai “portatori attivi”, vid. almeno VON SYDOW (1948), p. 49-50; LO NIGRO (1964), p. 6-8; GATTO (2006), p. 34-35.

³⁷ Lo stesso Giovanni al termine della sua opera menziona anche Circe e le sue trasformazioni (*Circe, Solis filia, Vlixis socios in diuersa transformauerit animalia*, p. 234 FOEHR-JANSSENS e p. 108 HILKA), ma subito dopo evoca come testimoni sant'Agostino e Isidoro di Siviglia, che potrebbero aver costituito le sue fonti in merito.

Si tratterà, com'è ovvio, di un'analisi limitata a tipi e motivi narrativi estrapolabili dai testi folklorici: la natura della documentazione superstite impedisce del resto quasi sempre di analizzare in profondità il contesto e le circostanze delle narrazioni e le personalità dei narratori. Gli esempi italiani, meno coinvolti dalla retorica della "sopravvivenza", saranno in ogni caso trattati più cursoriamente; quelli greci, invece, meritano un esame più dettagliato.

5. Le varianti greche

Per quanto riguarda l'area greca, Hackman aveva a suo tempo individuato quattro varianti della storia. Le prime tre (significativamente collocate all'inizio della sua raccolta) comprendevano l'episodio dell'accecamento e/o della fuga, e almeno in due casi costituivano espliciti riecheggiamenti dell'*Odissea*. Nella prima, 'Ο Πολυφουμισμένος Δράκος³⁸, da Atene, il "drago" protagonista (il caratteristico drago antropofago e antropomorfo della tradizione greca), viene accecato con un palo infuocato, mentre dorme, da un principe entrato di nascosto nel suo covo e intenzionato a rubargli, secondo le istruzioni ricevute da una misteriosa vecchia, una chiave magica nascosta nella sua barba. Già nel titolo (che tuttavia non ha riscontri nella narrazione) il mostro viene associato espressamente a Polifemo. Gli altri draghi, quando lo sentono gridare, arrivano a controllare cosa sta succedendo al loro ἀρχηγός ma, incapaci di spostare il macigno che chiude la sua tana, se ne vanno pensando che sia ubriaco. Il principe fugge aggrappato al vello di ἕνα μεγάλο και μαλλιαρό πρόβατο, "una pecora grande e villosa".

Nella seconda, raccolta da Ludwig Ross a Psara, un'isoletta non lontano da Chio, tre fratelli sbarcano su un'isola e finiscono nel covo di un *drakos* cieco, che ne divora due. L'ultimo, Giorgio, riesce a trovare *in extremis* un modo per scamparla:

Die Todesangst gab ihm indess ein Mittel ein; sei es, dass er von dem berühmten Helden Odysseus gehört hatte, sei es, dass es seine eigene Erfindung war, er zog das scharfe Messer, welches er als Seemann bei sich zu tragen gewohnt war, erhaschte den grössten Widder in der Heerde, tödtete ihn, streifte ihm das Fell ab, warf das Fleisch in einen Brunnen, umwickelte sich selbst mit der Haut, und versuchte auf allen Vieren zu kriechen wie ein Widder³⁹.

³⁸ KAMBOUROGLU (1924), n. 1 e p. 8-9, nonché DROSINIS (1884), p. 170-180.

³⁹ Vid. ROSS (1863), p. 281-298, in particolare 288-289.

Da notare che, in entrambi i casi, l'episodio "ciclopico" è solo un intermezzo nel contesto di narrazioni più ampie e complesse, che con Odisseo non hanno molto a che spartire.

Nella terza variante, da Zacinto⁴⁰, l'elemento di contatto con la storia di Polifemo è davvero minimale e compare al termine del racconto: un gigante si fa introdurre surrettiziamente nella stanza della principessa all'interno di un grande baule dorato, ma la ragazza se ne accorge e chiama i soldati, che lo accecano trapassandogli l'occhio con uno spiedo attraverso il buco della serratura del baule stesso.

Nella quarta variante, un brevissimo aneddoto da Lesbo, compare invece lo stratagemma di "Nessuno", che peraltro risulta – ancora una volta – semplicemente usato come motivo del tutto avulso da qualsiasi contesto che potrebbe rimandare all'*Odissea*:

Once there was a good man whose fortune was in the sun [ovvero, era uno spiantato]. He went out on the hill, and saw three thieves who had killed a goat. They told him to cook it. Well, as they say, "a thief among thieves, and a liar among liars;" so he nodded without speaking, and did as he was bid. They asked him his name, and he said "Ἀπατός" – Mr. Self. When he had cooked the goat, he beat the three thieves soundly with the spit, and they ran off three thieves soundly with the spit, and they ran off howling. People asked them who did it? "Self!" said they, and got laughed at for their pains⁴¹.

Occupandosi alcuni decenni più tardi di fiabe greche che richiamavano la storia del Ciclope⁴², R.M. Dawkins ebbe a notare come gli esempi raccolti da Hackman non fossero particolarmente rilevanti, con l'eccezione del secondo⁴³, che tuttavia, come si è visto, istituisce esplicitamente un parallelo tra Odisseo e il protagonista, rendendo evidente l'ennesimo caso di dialogo tra tradizione folklorica e reminiscenze letterarie, verosimilmente veicolate dalla scuola. Perché, in effetti, non bisogna scordare come, almeno dalla ritrovata indipendenza, i programmi scolastici del regno greco fossero

⁴⁰ Vid. SCHMIDT (1877), p. 98-104.

⁴¹ Vid. ROUSE (1896), p. 154-155. Un motivo decontestualizzato sembra comparire anche nella variante moreota pubblicata da Dieterich nel 1905 e menzionata da FRAZER (1921), p. 441: anticamente un viaggiatore era giunto in una terra abitata da monocoli antropofagi. La moglie di uno di questi lo protegge dal marito, che viene fatto ubriacare; l'uomo lo acceca con un carbone ardente prima di fuggire.

⁴² Vid. DAWKINS (1955), p. 12-24.

⁴³ Vid. DAWKINS (1955), p. 12-13.

finalizzati, per motivi identitari, a inculcare ai bambini, fin dai primissimi gradi dell'istruzione, la mitologia classica⁴⁴.

Lo studioso inglese, però, era in grado di indicare tutta una serie di altre attestazioni che, a suo dire, avrebbero potuto costituire esempi di autentica continuità. In particolare citava due versioni pontiche raccolte intorno al 1880, una da Trebisonda e l'altra dal vicino porto di Chirisonda (l'antica Cerasunte)⁴⁵, pressoché identiche nel dettato e vicinissime alle linee omeriche. In entrambe i protagonisti sono due marinai naufragati, capitati in un antro colmo di latte e formaggi, sorpresi dall'arrivo del mostruoso e monocolo abitatore (detto *Tepekioïis*) che li chiude dentro per mezzo di un masso e ne divora uno, cuocendolo allo spiedo. Il compagno, accorgendosi che il mostro si è assopito, lo acceca con lo spiedo arroventato, e poi mescolandosi alle pecore fugge fino alla spiaggia dove viene raccolto da una barca di passaggio. A queste si può aggiungere un'ulteriore versione dal Caucaso, a quanto pare assolutamente identica, anche linguisticamente, a quella di Trebisonda⁴⁶. Non fu solo Dawkins a salutare queste narrazioni come "sopravvivenze" dell'antichità: altri, accennando a queste versioni pontiche, le celebravano non senza enfasi nazionalistica come "reminiscenza e legame con l'antichità greca... infallibili testimoni della continuità storico-culturale della stirpe"⁴⁷.

C'è da osservare, però, che il raccoglitore della versione di Trebisonda, Parcharidis, aveva scritto a chiare lettere che

βεβαίως δὲν δύναται τις νὰ ὑποθέσῃ ὅτι ἀπὸ τῶν ἀρχαίων ἐκείνων χρόνων οἱ μῦθοι οὗτοι διεσώθησαν ἐν τῷ στόματι τοῦ λαοῦ μέχρι σήμερον κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους, καθ'οὓς τὰ ἀρχαῖα Ἑλληνικὰ γράμματα σπουδαίως ἐκαλλιεργοῦντο, μετεδόθησαν οἱ μῦθοι οὗτοι διὰ τῶν λογίων εἰς τὸν λαόν, πρᾶγμα τὸ ὁποῖον καὶ σήμερον συμβαίνει, καὶ ἔπειτα ὑπ' αὐτοῦ κατὰ τοὺς διαφόρους χρόνους καὶ τόπους παρεμορφώθησαν⁴⁸.

Sicuramente non si può ipotizzare che questi racconti si siano preservati dai tempi antichi fino a oggi nella bocca del popolo: in epoca bizantina, quando la letteratura greca antica era accuratamente coltivata, questi

⁴⁴ Vid. BRACCINI (2020b), p. 46-48 e 56-58.

⁴⁵ La prima si legge in PARCHARIDIS (1885), p. 72-75 = PARCHARIDIS (1951), p. 81-84 e LIANIDIS (2007), n. 31, p. 374-379, la seconda in VALAVANIS (1885), p. 135-140.

⁴⁶ Vid. Lianidis 1961, p. 45, che cita da Tilikidis 1937, p. 311 (*non vidit*); a quanto pare, secondo il raccoglitore tra i Greci del Caucaso sarebbero esistite molte altre versioni di questa storia, che tuttavia la morte gli aveva impedito di mettere per iscritto (LIANIDIS (1961), p. 43 n. 5).

⁴⁷ LIANIDIS (1961), p. 52.

⁴⁸ PARCHARIDIS (1885), p. 71-72.

racconti furono trasmessi al popolo attraverso i dotti, come accade anche oggi, e poi dal popolo furono riadattati nei differenti luoghi ed epoche.

Insomma, l'ipotesi della continuità veniva espressamente rigettata dal raccoglitore stesso, circostanza che dovrebbe indurre alla massima cautela nell'accogliere le posizioni di Dawkins. E, in merito a questi racconti, la possibilità di "sopravvivenze" è negata ancora più nettamente da un altro studioso di letteratura e cultura del Ponto, Odysseas Lampsidis, per il quale certe evidenti analogie con il dettato omerico sono spiegabili solo con il reingresso nella trasmissione orale di materiali provenienti da letterati (maestri o ecclesiastici) o da libri, compresi abbecedari e testi a stampa⁴⁹.

Dawkins peraltro citava anche altre due versioni, più distanti però dalla narrazione dell'*Odissea*. Una viene ancora una volta da Chirisonda, raccolta da I.G. Valavanis⁵⁰: un lattoniere e un suo compagno cadono nelle grinfie di un drago (ancora il *drakos* orchesco e antropomorfo del folklore neogreco) monocolo e antropofago, che li imprigiona nella sua grotta chiusa da un enorme masso, e divora il secondo; il lattoniere acceca il drago con uno spiedo e riesce a fuggire in groppa a un ariete, portandosi dietro anche tutto il numeroso gregge del mostro. Alla fine, gli abitanti del suo villaggio si fanno guidare da lui alla terra degli orchi e li massacrano, raziando tutte le loro pecore; il protagonista muore e il bestiame va in eredità alla moglie e ai figli⁵¹.

L'ultima versione era stata raccolta dallo stesso Dawkins nei primi anni del secolo scorso presso la comunità greca di Fàrasa, in Cappadocia. Una compagnia di sette preti viene sequestrata da un *tepekozis*, un mostro monocolo che ne mangia uno; gli altri riescono ad accecarlo con uno spiedo e fuggono travestiti da pecore, portandosi via l'immenso gregge del mostro⁵².

Proprio quest'ultima storia era stata commentata da William Reginald Halliday, al contempo classicista ed esperto di folklore, in una sua severa reprimenda contro la ricerca di *survivals* dell'antichità nella fiabistica greca moderna.

⁴⁹ LAMPSIDIS (1984), p. 785.

⁵⁰ VALAVANIS (1956), p. 143-148, nonché LIANIDIS (1961), p. 45-47; il racconto è tradotto in inglese da DAWKINS (1955), p. 22-24.

⁵¹ Il drago che imprigiona un malcapitato nella sua caverna fa la sua comparsa, come singolo episodio, anche in una fiaba dalla località pontica di Santà: in questo caso la vittima è un principe, che per non essere divorato accetta di farsi succhiare il sangue ogni sera dal suo sequestratore. Alla fine il principe sarà liberato da san Giorgio, che lo indurrà a uccidere il mostro. Vid. LIANIDIS (2007), p. 290-295 nonché LIANIDIS (1961), p. 47.

⁵² DAWKINS (1916), p. 550-551.

It cannot be too strongly insisted that there is no special connexion at all between ancient mythology and modern Greek folk-tales. Wherever it has been traced, there is obvious to the impartial observer either a straining of the evidence or a palpable mistake... Had not the special conditions produced the wish to be father to the thought, we should never have heard of that close and peculiar connexion between modern Greek folklore and ancient Greek mythology, which is in reality an article of faith rather than a matter of fact... It is difficult for anyone, who is not a partisan of an extreme type, to regard the history of the seven priests in Pharsa... *The Cyclops*, as an heritage from the *Odyssey* in the direct line... It [is] in the highest degree unlikely that the story is a relic of ancient Greek literature preserved by Anatolian peasants. That the claim will, however, be made by "classical" enthusiasts, no one, who has studied the folk-lore of Modern Greece, can doubt. *Credat Judaeus Apella, non ego*⁵³.

Ma in effetti, come si è visto, qualche decennio dopo lo stesso Dawkins non aveva potuto fare a meno di cadere nella trappola dell' "eccezionalismo"⁵⁴ rispetto al caso greco, la tendenza a ritenere che il folklore ellenico, per qualche recondito motivo, dovesse essere necessariamente più "conservativo" degli altri e anzi derivare *recta via* dalle credenze antiche, quasi fosse immune e trasformazioni interne e osmosi e influssi rispetto ad altre culture. Rifacendosi in particolare alle due versioni gemelle da Trebisonda e Chirisonda (vid. supra), Dawkins era giunto persino a forzare in qualche modo la realtà, presentando come una prova di remota antichità la coincidenza pressoché perfetta (come si è detto, anche verbale) delle due storie "in two places as wide apart as Kerasund and Trebizond" (due porti, in realtà, strettamente legati da sempre e distanti poco più di un centinaio di chilometri)⁵⁵, quando invece proprio la quasi perfetta sovrapponibilità verbale, insieme ad altri elementi, lascerebbe intendere che non si trattava affatto di *a genuine survival* omerico ma di un'elaborazione recente, forse entrata nel repertorio di qualche cantastorie o *conteur*.

L'impressione (peraltro, come si è visto, corrispondente a quella dello stesso raccoglitore di una delle versioni pontiche, Parcharidis) è che qui, dunque, al massimo ci si trovi di fronte all'ennesima *renaissance*, un reinnesto recente e superficiale di reminiscenze omeriche, di probabile origine scolastica (esattamente come ipotizzato per i richiami presenti nelle varianti, citate in precedenza, da Atene e da Psara)⁵⁶, su un fondo che, come rilevava

⁵³ HALLIDAY (1916), p. 216-217.

⁵⁴ Per una definizione del quale, vid. HERZFELD (2020), p. XI-XVII.

⁵⁵ DAWKINS (1955), p. 13-16.

⁵⁶ Su questa linea anche le considerazioni di BEATON (1986), p. 111-112.

Halliday, già nel nome che viene dato al mostro rivela la sua matrice mitografica principale, che non è costituita dall'*Odissea*, quanto piuttosto da materiali affini a quelli rielaborati nel *Libro di Dede Korkut*. Un elemento, quest'ultimo, che avrebbe perfettamente senso in un contesto, come quello della grecità pontica e micrasiatica, caratterizzato da un'interazione particolarmente intensa con l'elemento turco. La seconda versione di Chirionda e quella raccolta dallo stesso Dawkins a Fàrasa, infatti, sono molto simili a versioni orali turche della storia di *Tepegöz*, in cui in genere tre fratelli vengono sequestrati dal mostro, che li richiude all'interno della sua grotta sigillandone l'ingresso con un masso e ne mangia due. Il superstite, il più giovane, lo acceca con uno spiedo arroventato e fugge sotto le spoglie di un montone, rubando tutte le greggi del mostro e più tardi uccidendolo⁵⁷. Come risulta evidente, in molte delle storie greche e anatoliche la vicenda si configura semplicemente come una razzia di bestiame ai danni di un pastore mostruoso⁵⁸ e la vicenda del nome Nessuno (o Me Stesso) è totalmente assente, pure in quelle poche versioni che propongono un'ambientazione marittima per la vicenda.

⁵⁷ Vid. EBERHARD & BORATAV (1953), p. 159-160 (tipo 146), nonché CONRAD (1999), p. 289-292. Non particolarmente distanti sono anche due versioni caucasiche. In una, dalla Mingrelia, sette fratelli pescatori naufragati vengono sequestrati da un gigante monocolo, che li mangia tutti tranne due; viene accecato con uno spiedo rovente, e i due superstiti fuggono mescolati alle pecore; raggiunta la propria barca, dileggiano il monocolo rivelandogli i propri (veri) nomi e si dileguano. Nella seconda, un'avventura dei Narti dall'Ossezia, l'eroe di turno durante una razzia viene sequestrato da un gigantesco pastore, che lo confina in una grotta chiusa da un masso. Vorrebbe cuocerlo allo spiedo, ma l'eroe Urýsmäg riesce a liberarsi e ad accecare "l'occhio sano" del mostro con lo spiedo arroventato; uccide anche il figlio del suo antagonista. Poi fugge coperto dalla pelle di un caprone e, una volta fuori dalla grotta, irride il mostro e gli sottrae il gregge, che porta ai Narti venendone onorato. Vid. DIRR (1920), p. 248-251 (n. 65) e 252-254 (n. 66), nonché un ulteriore parallelo circasso riportato da COLARUSSO (2002), p. 163, il quale nega che si possa trattare di una derivazione, magari per il tramite russo, dalla versione omerica. Sostanzialmente analoga anche una versione armena; alla fine i due fratelli (entrambi superstiti, in quanto a essere ucciso e divorato è un altro viaggiatore), prima di tornare al villaggio con le greggi del mostro che li renderanno ricchi, spiano il *tépeguenz* accecato confabulare con i propri consimili: vid. TCHÉRAZ (1912), p. 112-115.

⁵⁸ Lo stesso si può dire per la versione albanese registrata da NOPCSA (1912), p. 226-228, che vede tre monaci alle prese con un mostro monocolo detto "Catalano" (una denominazione che richiama le malefatte dei mercenari tardomedievali: vid. CAMAJ & SCHIER-OBERDORFFER (1974), p. 249; ELSIE (2015), p. 197-198 s.v. *Katallan*), accecato come di consueto con uno spiedo, che culmina con la morte del ciclope e il furto del suo bestiame da parte dei due religiosi superstiti.

6. L'*Odissea*, presente ma non influente

L'impressione è insomma che il ricordo dell'*Odissea*, per quanto presente in sottofondo, non abbia la forza di alterare significativamente la tradizione orale. E anzi, quando viene evocato espressamente, è più come abbellimento e dimostrazione della cultura del narratore che come effettivo influsso sulla costruzione della trama, quasi che l'appartenenza al piano scolastico costituisse, in questo caso, un ostacolo al passaggio a un contesto diverso, quello dei racconti folklorici circolanti in un *Märchenraum* che accomunava Greci e non Greci, e in cui il controllo esercitato dal pubblico sul *conteur* inibiva probabilmente gli eccessivi stravolgimenti del consueto "tipo" narrativo⁵⁹. Qualcosa di simile potrebbe essere significativamente avvenuto anche nel contesto della produzione scritta, quando ci si trovò a tradurre in greco i racconti delle *Mille e una notte*. Com'è noto, in queste ultime compaiono due episodi riconducibili latamente alla vicenda del Ciclope, rispettivamente all'interno della storia di Saif al-Mulúk e di Badia al-Giamál e del terzo viaggio di Sindbad il Marinaio. Nella prima, un demone-pastore, solito accecare e poi divorare i suoi ospiti con una bevanda velenosa, viene a sua volta accecato (di entrambi gli occhi, con i soliti spiedi arroventati) e i superstiti si fanno raccogliere da una nave di passaggio (come, si ricorderà, nelle varianti da Chirisonda e Trebisonda; in ogni caso, manca l'episodio della fuga in mezzo alle pecore, e il mostro viene ucciso con un colpo di spada)⁶⁰. Nella seconda, Sindbad e i compagni, giunti in un'isola, vengono imprigionati da un gigantesco essere mostruoso e antropofago. Lo accecano con due spiedi arroventati; il mostro riesce ad allontanarsi e torna con una donna della sua specie; Sindbad e compagni fuggono su una zattera di fortuna, bersagliati con pietre dai due esseri⁶¹. In genere, gli studiosi delle *Mille e una notte* ritengono che, fondamentalmente, queste due versioni siano indipendenti da Omero⁶².

Come si accennava, nell'*Aravikon mythologikon*, la fortunatissima versione settecentesca in greco moderno delle *Mille e una notte*, condotta su una traduzione italiana delle *Mille et une nuits* di Galland, la storia del terzo viaggio di Sindbad viene in una certa misura volontariamente avvicinata al testo omerico. Del mostro antropofago, dotato di un solo occhio, si dice infatti dapprima che aveva ὄλον τὸ σῶμα μαλλιαρὸν καὶ μαῦρον ὡσάν ἕνας κύκλωπας ἢ σάτυρος (ὁποῦ φαίνονται ζωγραφισμένοι), "tutto il corpo peloso e

⁵⁹ Per il controllo esercitato dai "portatori attivi" (l'uditorio informato) di una tradizione rispetto ai "portatori passivi", vid. supra, n. 36.

⁶⁰ Notti 771-773 (GABRIELI (1997), III, p. 564-568).

⁶¹ Notti 546-547 (GABRIELI (1997), III, p. 22-25).

⁶² Vid. almeno MARZOLPH & VAN LEEUWEN (2004), s.v. *Homer*, p. 591-592.

nero come la raffigurazione di un ciclope o di un satiro” e poi si parla direttamente di ὁ ἄγριος κύκλωπας, “il selvaggio ciclope”, e ὁ τυφλὸς κύκλωπας⁶³, “il ciclope cieco”, distanziandosi in questo dal modello italiano e dal modello francese di quest’ultimo, l’edizione di Galland, dove non compare alcun paragone con Ciclopi e Satiri, e anche in seguito ci si limita a parlare di “gigante” e di “géant”⁶⁴. Questo sembra dimostrare da un lato come il testo omerico fosse costantemente presente nel *background* dei letterati greci, anche del redattore settecentesco, rimasto anonimo, di un’opera di intrattenimento che avrebbe goduto di un immenso successo come l’*Aravikon mythologikon*; e dall’altro, evidenza come l’interferenza si sia fermata a livello di allusione esornativa, senza portare a uno stravolgimento significativo delle trame, esattamente come sembra essere perlopiù avvenuto anche nel contesto orale, dove peraltro nemmeno a livello lessicale la penetrazione ha portato cambiamenti significativi, se è vero che il mostro viene qualificato come *tepekiozīs* e non *kyklopas* anche nelle varianti che più di tutte sono sembrate vicine al testo omerico. C’è di più: nella versione di Trebisonda e nella prima di Chirisonda si specifica anche l’ubicazione del singolo occhio del mostro, che non è sulla fronte, come nell’iconografia canonica dei Ciclopi, ma sulla sommità della testa, tanto che l’essere, per vedere, deve piegare la testa in avanti: εἶχεν κί’ ἀπάν’ ἕς σὸ κιφάλ’ν ἀτ’ μαναχὸν ἕναν ἀτόσον ὀμμάτ’ κ’ ἔκλιθεν καὶ τὸ κιφάλ’ν ἀτ’ κ’ ἐποίν’νεν ἀέτσ’ κ’ ἐτέρ’νεν⁶⁵. Meglio piuttosto pensare, allora, a una tradizione che, pur in dialogo con quella letteraria che talvolta la influenza, rimane in genere strettamente ancorata alle versioni asiatiche e caucasiche con cui si trova costantemente a convivere⁶⁶.

7. Le varianti italiane

Le varianti attestate in Italia sono molto più numerose di quelle greche (diciassette contro otto: un dato, anche questo, significativo), cosa che

⁶³ KECHAGIOGLOU (1998), p. 127 e 129-30.

⁶⁴ *Novelle arabe divise in Mille, ed una Notte*, tradotte in francese e dal francese in volgare italiano, III, Venezia 1722, p. 36-37; *Les mille et une nuits*, contes arabes traduits par A. Galland, I, Paris 1839, p. 195-196.

⁶⁵ LIANIDIS (2007), p. 376.

⁶⁶ PIFER (2021), p. 101: “In other words, regardless of the origins of our one-eyed monsters, it is clear that there existed some later interface – a chimeric mixing of oral traditions – between the Greeks and the Turks who recited these stories in Rūm. In certain cases, such as the appearance of *Tepekiozēs* in later Greek (and even Armenian!) tales, interaction across this interface must have flowed in multiple directions”.

impedisce di analizzarle tutte nel dettaglio. Se ne riporta, per comodità, la lista in ordine geografico, con l'indicazione del luogo di provenienza⁶⁷:

1) Alpi?, *The one-eyed giant*, da L. Roberts, *More Folktales from the Italian Alps*, Tennessee Folklore Society Bulletin 13.4 (1957), p. 95-106, qui 104-106;

2) Aviatico (Bergamo), *L'öcialino*, in *Fiabe bergamasche: la raccolta inedita di Antonio Tiraboschi*, a cura di V. Volpi, in *Mondo popolare in Lombardia*, I: *Bergamo e il suo territorio*, a c. di R. Leydi, Milano 1977, p. 343-424, qui 410 (n. 75);

3) Bagnacavallo (Ravenna), *La fola dal purtugali*, da Nino Massaroli, *Novellistica romagnola (foli fulandi)*, La pie 5 (1924), nn. 11-12, p. 269-275 (anche in P. Toschi & A. Fabi, *Fiabe e leggende romagnole*, Bologna 1963, p. 33-38);

4) Sarsina, *Il gigante e l'uomo furbo*, da V. Tonelli, *La Romagna di Plauto*, Imola 1977, p. 264 (cfr. S. Orioli, *Repertorio della narrativa popolare romagnola*, Firenze 1984, n. 414 p. 85);

5) Pisa, *Il Fiorentino*, Comparetti, *Novelline popolari italiane*, I, Torino 1875, p. 192-195⁶⁸;

6) campagna romana, da K. Nyrop, *Sagnet om Odysseus og Polyphem*, *Nordisk Tidsskrift for Filologi* 5 (1880-1882), p. 216-255, qui 239-240;

7) Miglianico (Abruzzo), s.n., da G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi: novelle*, Archivio per lo studio delle tradizioni popolari 3 (1884), p. 531-550, qui 532;

8) Mozzagrogna (Abruzzo), s.n., da Finamore, ibidem, p. 532⁶⁹;

9) Roccasalegna (Abruzzo), *Lu fatte dell'uocchie-'n-frónde*, da G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, I: *Novelle*, parte prima, Lanciano 1882, p. 190-191;

⁶⁷ Non ho potuto consultare FILIPPINI (1905), segnalato da CALVINO (1971)1, II, p. 857; non ho potuto nemmeno accertare il contenuto delle quattro varianti molisane e una calabrese censite in CIRESE & SERAFINI (1975), p. 265.

⁶⁸ Anche in CALVINO (1971), I, p. 322-324 (n. 76) per il testo e p. 847 per il commento.

⁶⁹ Anche in CALVINO (1971), II, p. 474-475 (n. 115) per il testo e p. 856-857 per il commento.

- 10) Vasto, *La favulatte dell'ucchie-'m-brande*, da Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, I: *Novelle*, parte seconda, Lanciano 1885, p. 57-58;
- 11) Italia meridionale, da W. Kaden, *Unter den Olivenbäumen: Süditalienische Volksmärchen*, Leipzig 1880, p. XVIII-XIX;
- 12) Campania, *Le tre montagne d'oro*, da R. De Simone, *Fiabe campane: i novantanove racconti delle dieci notti*, I-II, Torino 1994, novella 31, p. 372-393 (sp. 382-385);
- 13) Campania, *Minnocchio*, da De Simone, *Fiabe campane*, p. 1278-1281;
- 14) Erice, *Lu munacheddu*, da G. Pitрэ, *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani*, II, Palermo 1875, n. 51, p. 1-3;
- 15) Messina, *Lu Ciropiddbu*, da T. Cannizzaro, *Cuntu di lu Ciropiddbu: novellina popolare messinese*, Archivio per lo studio delle tradizioni popolari 1 (1882), p. 516-519, qui 518-519;
- 16) Piana degli Albanesi (Palermo), *I Ciclopi*, da D. Comparetti, *Novelline popolari italiane*, I, Torino 1875, p. 308-310;
- 17) Palermo, *Li tri cunti di li tri figghi di mercanti*, da Pitрэ, *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani*, II, n. 103, p. 357-359⁷⁰;

Si tratta di un ventaglio piuttosto ampio, dove non mancano casi male inquadrabili in cui la vicenda è solo un episodio secondario della trama (3), o la narrazione è a dir poco scheletrica (8), o sembrano in atto contaminazioni creative (o forse semplicemente ricordi confusi) che potrebbero rimandare anche a fumetti o cartoni animati (1)⁷¹. È tuttavia possibile individuare una serie di tratti diffusi e caratteristici. Tranne in un caso, dove sembra presente in maniera vestigiale (12), anche qui manca l'episodio di "Nessuno"; assai ampia, invece, è la presenza del motivo dell'anello (4-7, 9-13, 17), spesso legata all'inganno del protagonista che acceca il mostro fingendo di curargli o migliorargli la vista (4-5, 9-10; in 11 e 17 l'elemento sembra presente in forma residuale), esattamente come nel

⁷⁰ Anche in CALVINO (1971), II, p. 678-680 (n. 163) per il testo e p. 867 per il commento.

⁷¹ Per le particolari condizioni in cui Roberts aveva raccolto le presunte "curious legends" (dalla figlia nata in America di immigrati italiani, che le avrebbe udite dal padre molti anni prima), vid. ROBERTS (1956), p. 99.

racconto del *Dolopathos*. In genere si osserva anche che il ciclope, alla fine, si accontenta di divorare il dito del protagonista (6, 9-10, 12-13). Da segnalare, infine, la presenza in ambito siciliano e abruzzese di frati o monaci come protagonisti (8, 14-15; si veda anche la versione albanese citata *supra*), che se da un lato può essere dovuta alla necessità di individuare una figura peregrinante (spesso espressamente identificata in un “frate da cerca”) come avversario del mostro, dall’altro potrebbe lasciar sospettare che nella genesi di queste varianti possa aver avuto un ruolo anche la citazione dell’episodio del Ciclope in prediche e sermoni (dove Gesù può tra l’altro assumere il ruolo di “divino Ulisse”), secondo un’usanza attestata almeno dal Seicento⁷². Le due succitate varianti siciliane con la presenza di monaci (14-15), peraltro, si segnalano per una certa vicinanza al modello omerico (in quella messinese il mostro è anche esplicitamente chiamato *Ciropiddhu*), anche se non si può certo parlare di sovrapposibilità perfetta: il gigante non è ubriaco, ma viene accecato mentre sta semplicemente dormendo; nella prima il monaco trafigge con gli spiedi *gli* occhi del mostro, che poi muore nel tentativo di inseguirlo quando questo torna con una flottiglia; nella seconda il monaco protagonista addirittura muore. La variante da Piana degli Albanesi (16) vede protagonisti ben due mostri (dotato ciascuno di quattro occhi) espressamente chiamati Ciclopi, e nelle sue linee è tutto sommato abbastanza simile allo svolgimento omerico, tant’è che Pitrè la bollò senza mezzi termini come “mistificazione letteraria... se non falsificazione”⁷³. Certo è che la frequenza di narrazioni non troppo distanti dalla versione omerica in Sicilia (ben tre) sembra da imputare, piuttosto che a un *survival* come pensavano Frazer⁷⁴ e più implicitamente Lo Nigro⁷⁵, a reminiscenze letterarie e scolastiche (nel caso di Erice la narratrice, tra l’altro, è una bambina), certo favorite dal collegamento della Sicilia, e in particolare della stessa Erice, con Polifemo⁷⁶. Si tratterebbe, in un certo senso, di attestazioni italiane di una tipologia, quella delle cosiddette *renaissances* mitologiche, ben attestata in Grecia in località legate a importanti episodi mitici dell’antichità⁷⁷.

⁷² Vid. almeno *Prediche Quadregesimali del reverendiss. Monsign. Panigarola vescovo d’Asti*, VENETIA (1605), p. 30; *Quaresimale ovvero considerationi sopra i Vangeli della Quaresima, appartenenti al Predicatore*, del P. maestro F. Benedetto Fedele di S. Filippo, I, Venetia 1637, p. 172; *Quaresimale del P. maestro F. Girolamo Franceschi da Monte Pulciano*, II, Firenze 1661, p. 532-533.

⁷³ PITRÈ (1882).

⁷⁴ FRAZER (1921), p. 437.

⁷⁵ LO NIGRO (1957), p. 234.

⁷⁶ Sul cosiddetto Antro del Ciclope a Erice c’era una lunghissima tradizione, che risale almeno alla *Sicilia antiqua* del Cluverio (LUGDUNI BATAVORUM (1619), II, 17, p. 460).

⁷⁷ BRACCINI (2018), p. 54-55 e sgg.

Notevole però che, in definitiva, nemmeno in Italia il modello omerico-virgiliano sia riuscito a diffondersi in maniera significativa, né a influenzare il resto della tradizione che richiama invece, talora molto strettamente, lo schema del *Dolopathos*. E da questo punto di vista, le versioni italiane collimano con quelle di un vasto areale che comprende l'Europa occidentale e Orientale, con estensioni fino alla Romania⁷⁸ e alla Bulgaria⁷⁹ a sud e a est fino alla Russia e alle popolazioni turcomanne dell'Altai⁸⁰, e che forse in passato era ancora più ampio, come mostra il cenno presente nel *Libro di Dede Korkut*.

8. L'importanza mitografica del *Dolopathos*

In questo senso, risulta evidente come, dal punto di vista della diffusione folklorica della storia del Ciclope, la versione medievale presente nel *Dolopathos* abbia un'importanza enorme – quantomeno pari a quella della stessa *Odissea*, e per certi versi addirittura superiore⁸¹. E questo, occorre notare, indipendentemente dal fatto che si tratti della prima “emersione” scritta di un tipo narrativo diffuso già nell'antichità, come vari indizi lascerebbero supporre, o che sia invece frutto di un geniale atto creativo di Giovanni di Alta Selva (indubbiamente dotato di una “starke schriftstellerische Persönlichkeit”, per usare le parole di Fehling⁸²), che avrebbe volontariamente variato rispetto alla storia di Polifemo, da lui esplicitamente conosciuta⁸³.

L'idea che la tipologia di cui il *Dolopathos* presenta la prima attestazione mitografica sia quella folkloricamente “originaria”, che poi sarebbe stata rimaneggiata da Omero, trova peraltro un limite nel fatto che in un areale molto vasto, che come si è visto comprende innanzitutto le varianti greche,

⁷⁸ BIRLEA (1966), III, p. 462-463.

⁷⁹ DASKALOVA PERKOWSKI *et al.* (1995), p. 238.

⁸⁰ Vid. in particolare POLÍVKA (1898), p. 314-318 e 322-323.

⁸¹ Non solo per quanto riguarda l'episodio dell'anello: la stessa struttura espressamente novellistica dell'episodio e la qualifica di ladrone che viene attribuita al protagonista hanno risonanze importanti nei *folktale* del tipo ATU 1137, dove l'incontro con il monocolo non riecheggia lo scontro omerico tra civiltà e barbarie / *sauvagerie*, ma si caratterizza sbrigativamente come l'incontro di un personaggio (spesso con tratti bricconeschi) con un mostro crudele ma sostanzialmente stupido (talora assimilato a orchi generici come i *drakoi*) la cui esistenza o ubicazione non vengono, in genere, minimamente spiegate.

⁸² FEHLING (1977), p. 91.

⁸³ Non c'è tuttavia alcun bisogno di andare a scomodare, come fa FEHLING (1977), p. 96-97, addirittura gli eruditi bizantini del XII secolo, come Giovanni Tzetze ed Eustazio di Tessalonica, per suggerire un possibile canale attraverso il quale la storia del Ciclope potrebbe aver raggiunto Giovanni di Alta Selva (insieme ad altri spunti narrativi presenti già nell'antichità): vid. supra.

ma si estende anche al Mediterraneo meridionale ed orientale e potrebbe giungere ancora più in là, l'episodio dell'anello è completamente assente⁸⁴, persino nelle versioni orali turche, che in questo si distanziano dalla storia di Tepegöz presente nel medievale *Libro di Dede Korkut*⁸⁵. Tale cesura, una vera e propria linea di faglia che da questo punto di vista divide lo spazio fiabistico italiano da quello greco (pure spesso contigui, oltre che dal punto di vista geografico, anche da quello tematico⁸⁶), richiede ancora di essere studiata e approfondita adeguatamente (anche, come si accennava in precedenza, indagando la ricezione e la fortuna del *Dolopatbos*), prima che ci si possa pronunciare in merito. Una precoce redazione scritta occidentale, come quella del *Dolopatbos*, potrebbe aver favorito la fissazione (o la perpetuazione) di certi motivi, che nel cuore del *Märchenraum* prima greco, poi bizantino e infine ottomano si sarebbero invece trovati in difficoltà per la pressione dell'*Odissea*? Per quanto interessante, allo stato attuale delle conoscenze non può essere nulla più che un'ipotesi. E del resto, si è visto in precedenza come la capacità di penetrazione della versione dell'*Odissea*, anche in ambito greco, perlomeno in età contemporanea sembri essere comunque ridotta.

9. Il gigante dai piedi d'argilla: la scarsa influenza del modello omerico

In effetti, se per l'episodio dell'anello gli areali greco e italiano sono divisi da una vera e propria faglia, i due *Märchenräume* si rivelano invece molto omogenei per quanto riguarda l'assenza dello stratagemma di Nessuno. Si può discutere se ciò sia dovuto al fatto che, come sosteneva Page seguito da molti altri⁸⁷, tale motivo fosse assente originariamente dal *folktale* del Ciclope e vi fosse stato collegato solo dalla volontà di Omero (e se così

⁸⁴ Nulla di simile a quanto avviene nel *Dolopatbos* sembra essere presente nemmeno, come motivo, in altre narrazioni fiabistiche greche, almeno a giudicare da PAPADOPOULOS (1948), p. 3-12. Per ulteriori esempi, da un areale più ampio, di storie assimilabili a quella del Ciclope ma senza anello si vedano la versione cabila di FROBENIUS (1922), p. 24-30, le versioni berbere ricordate in *Encyclopédie berbère* 1994, s.v. *Cyclope*, p. 2159-2161 e le attestazioni palestinesi riportate da PATAI (1998), p. 31-32 n. 1 e p. 197-199 n. 21; a queste si può forse aggiungere anche quella registrata alla fine degli anni Trenta presso i Kota, una popolazione dravidica dell'India meridionale (dove l'informatore, nel caso specifico, era il locale maestro di scuola che parlava inglese) da EMENEAU (1946), p. 225-227.

⁸⁵ CONRAD (1999). Si aggiungano, oltre alle varianti caucasiche e armene ricordate in precedenza (v. supra, n. 57 e 66), DOWNING (1972), p. 168-175 (*Tapagöz*) e KURDOVANIDZE (2000), p. 84.

⁸⁶ Per la vicinanza tra la fiabistica siciliana e calabrese e quella greca e più generalmente "levantina", vid. almeno BRACCINI (2013), p. 128 e 132.

⁸⁷ PAGE (1955), p. 3; HANSEN (1977), p. 196-197.

fosse, avremmo la straordinaria possibilità di osservare Omero all'opera in quanto "mitografo", consapevolmente impegnato a combinare e forse scartare tipi e motivi narrativi differenti⁸⁸), oppure se questa soppressione non sia dovuta a una qualche incompatibilità di fondo del motivo con una (successiva?) circolazione folklorica – un'incompatibilità sulla quale tuttavia occorrerebbe far pienamente luce. Resta il fatto che in ogni caso la prestigiosa versione "classica" dell'*Odissea*, in alcuni casi esplicitamente rintracciabile o perlomeno ricostruibile nell'enciclopedia culturale e nell'*Erlebnis* dei narratori in ambito greco e italiano, persino in età contemporanea, quando la pressione scolastica si fa più forte, evidentemente (pur essendo sostanzialmente *facilior* per tutti questi motivi) non ha la forza di imporsi e di modificare la tradizione folklorica reintroducendo un episodio pur icastico che, come si osservava, compare per giunta all'interno di altri *folktales*. E allo stesso modo, perlomeno in Italia, questa stessa pressione non riesce a espungere un episodio apparentemente non-omerico come quello dell'anello. Questo deve quantomeno indurre a una estrema cautela nell'abbracciare, come pure anche alcuni che hanno trattato recentemente del Ciclope sono stati tentati di fare (vid. supra), vecchie teorie che subordinano necessariamente la narrativa folklorica, e in particolare i "tipi" più vicini ai miti greci e romani, alle versioni letterarie delle storie, soprattutto a quelle classiche. Il caso dei *folktales* del Ciclope, che qui abbiamo ripercorso con particolare attenzione all'ambito greco e italiano (certo non refrattari, perlomeno in contesti scolastici, alla cultura ellenica e romana), mostra invece come neppure in presenza della storia forse più nota dell'antichità il peso dei testi classici debba necessariamente essere preponderante o soverchiante⁸⁹. E ci ricorda, forse, come i *mythoi*, anche quelli costituiti dalle fiabe a tradizione orale, possano godere di una vita propria in grado di trascendere dall'universo di carta della mitografia e dei mitografi.

Bibliographie

AGUIRRE, R. & BUXTON, R. (2020), *Cyclops: the myth and its cultural history*, Oxford: Oxford University Press.

⁸⁸ Il fatto che Omero abbia fatto ricorso a qualche forma di contaminazione (per esempio l'adozione dei Ciclopi di tradizione esiodea, calati in un contesto molto differente) è peraltro ammesso anche dagli avversari dell'antichità del tipo narrativo che emerge con il *Dolopathos*: vid. BREMMER (2002).

⁸⁹ Questo vale, *a fortiori*, anche per ogni ipotetica rielaborazione dell'*Odissea* alla quale si cerchi di imputare un influsso massiccio sulla tradizione orale.

ANDERSON, G. (2000), *Fairytales in the ancient world*, London & New York : Routledge.

ANDERSON, G. (2020), *Ancient fairy and folk tales: an anthology*, London & New York : Routledge.

BATTAGLIA, S. (1968), *Grande dizionario della lingua italiana*, V, Torino, p. 896 s.v. “fiaba”.

BEATON, R. (1986), *The oral traditions of modern Greece: a survey*, *Oral tradition*, 1, p. 110-133.

BETTINI, M. (2009), *Affari di famiglia: la parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna: Il Mulino.

BÎRLEA, O. (1966), *Antologie de proză populară epică*, București: Editura Pentru Literatură.

BOMBACI, A. (1969), *La letteratura turca*, Firenze: Sansoni.

BRACCINI, T. (2013), *Indagine sull'orco: miti e storie del divoratore di bambini*, Bologna: Il mulino.

BRACCINI, T. (2014), « Divino scandalo: gli amori di Ares e Afrodite tra folktales e storie sacre », in BOMBARDIERI, L., BRACCINI, T., ROMANI, S. (a c. di), *Il trono variopinto: figure e forme della Dea dell'Amore* Edizioni dell'Orso, Alessandria, p. 27-46.

BRACCINI, T. (2015), « Le fiabe degli antichi: per un nuovo approfondimento tipologico », *Studi italiani di filologia classica*, 108, p. 133-184.

BRACCINI, T. (2017), *La scienza dei testi antichi: introduzione alla filologia classica*, Firenze: Le Monnier Università.

BRACCINI, T. (2018), *Lupus in fabula: fiabe, leggende e barzellette in Grecia e a Roma*, Roma: Carocci Editore.

BRACCINI, T. (2020a), « L'autobus non ferma più a Eleusi: miti di survival e fortuna dell'antico », *Classica Vox*, 2, p. 127-148.

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

- BRACCINI, T. (2021), *Folklore*, Roma: InSchibboleth Edizioni.
- BREMMER, J. N. (2002), *Odysseus versus the Cyclops*, in DES BOUVRIE, S. (ed), *Myth and Symbol I. Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*, Bergen: Norwegian Institute at Athens, p. 135-52.
- BRONZINI, G.B. (2002), « s.v. *Petronius* », in *Enzyklopädie des Märchens*, X, hrsg. von K. Ranke, Berlin – New York, cc. 792-797.
- BUXTON, R. (2017), *Landscapes of the Cyclopes*, in HAWES, G. (ed.), *Myths on the maps: the storied landscapes of Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, p. 52-64.
- CALVINO, I. (1971), *Fiabe italiane*, Torino: Einaudi.
- CAMAJ, M. & SCHIER-OBERDORFFER, U. (1974), *Albanische Märchen*, Jena: Eugen Diederich.
- CAMASSA, G. (1983), *L'occhio e il metallo: un mitologema greco a Roma?*, Genova: Il melangolo.
- CIRESE, A. M. & SERAFINI, L. (1975), *Discoteca di Stato: tradizioni orali non cantate*, Roma: : Ministero dei Beni culturali e ambientali.
- COLARUSSO, J. (2002), *Nart sagas from the Caucasus*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- CONRAD, J. A. (1999), « Polyphemus and Tepegöz revisited », *Fabula*, 40, p. 278-297.
- CONRAD, J. A. (2002), « s.v. *Polyphem* », in *Enzyklopädie des Märchens*, X, hrsg. von K. Ranke, Berlin – New York, cc. 1174-1184.
- DASKALOVA PERKOWSKI, L. A. *et al.* (1995), *Typenverzeichnis der Bulgarischen Volksmärchen*, ed. K. Roth, Helsinki: Suomalainen.
- DAWKINS, R. M. (1916), *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge: University Press.
- DAWKINS, R. M. (1955), *More Greek folktales*, Oxford: Clarendon Press.
- DÉGH, L. (1997), s.v. *Conduit theory / Multiconduit theory*, in THOMAS, A. (ed.), *Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*, Green, Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO, p. 142-144

- DIRR, A. (1920), *Kaukasische Märchen*, Jena: Eugen Diederichs.
- DOWNING, Ch. (1972), *Armenian folk-tales and fables*, London: Oxford University Press.
- DROSINIS, G. (1884), *Land und Leute in Nord-Euböa*, Leipzig: W. Friedrich.
- EBERHARD, W. & Boratav, P. N. (1953), *Typen türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden: : Franz Steiner.
- EMENEAU, M. B. (1946), *Kota texts: part four*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- ELSIE, R. (2015), *Handbuch zur albanischen Volkskultur: Mythologie, Religion, Volksglauben, Sitten, Gebräuche und kulturelle Besonderheiten*, London: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- FEHLING, D. (1977), *Amor und Psyche: Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie*, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
- FILIPPINI, E. (1905), *Quattro racconti popolari di Brinzio*, Menaggio: Baragiola.
- FRAZER, J. G. (ed.), *Apollodorus. The Library*, with an English translation by sir FRAZER, J. G., II, London – New York: William Heinemann - G.P. Putnam's sons.
- FROBENIUS, L. (1922), *Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*, München: Verlegt bei Eugen Diederichs.
- GABRIELI, F. (ed.), *Le mille e una notte*, Torino: Einaudi.
- GATTO, G. (2006), *La fiaba di tradizione orale*, Diritto (Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto)
- GENDRE, R. (2017), *Inter cenandum philologiam nosse...*, in *Le festin de Zoppi*, Giornata di studi per S. Zoppi in occasione dell'80° compleanno, GENDRE, R. e TRINCHERO, C. (a c. di), Alessandria, p. 47-85.
- GIANOTTI, G.F. (2013), *La cena di Trimalchione: dal Satyricon di Petronio*, Acireale – Roma: Bonanno editore.

- GLENN, J. (1971), *The Polyphemus folktale and Homer's Kyklopeia*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 102.
- HACKMAN, O. (1904), *Die Polyphem Sage in der Volksüberlieferung*, Helsingfors: Frenckellska tryckeri-aktiebolaget.
- HALLIDAY, W. R. (1916), *The subject-matter of the folk-tales*, in *Modern Greek in Asia Minor*, DAWKINS, R. M. (ed.), Cambridge: University Press, p. 215-283
- HANSEN, W. F. (2002), *Ariadne's Thread: a Guide to International Tales Found in Classical Literature*, Ithaca: Cornell University Press.
- HERZFELD, M. (2020), *Ours Once More: folklore, ideology, and the making of modern Greece*, New York: Berghahn.
- HEUBECK, A. (ed.) (1983), *Omero. Odissea, I-IV*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- KAMBOUROGLU, D. G. (1924), *Paramythia*, Atene.
- KECHAGIOGLOU, G. (1998), *Ta paramythia tis Chalimas*, I: *Arabikon mythologikon*, t. 1-2, Atene.
- KURDOVANIDZE, T. (2000), *The index of Georgian folktale plot types*, Tbilisi.
- LAMPSIDIS, O. (1984), « Logies peges sta Pontiaka paramythia », *Archeion Pontou* 38, p. 781-785
- LIANIDIS, S. (1961), « To epeisodion Kyklopa-Odysea sta Pontiaka paramythia », *Archeion Pontou* 24, p. 42-52
- LIANIDIS, S. (2007), *Ta paramythia tou Pontiakou laou*, Athina: Epitropē pontiakōn meletōn.
- LO NIGRO, S. (1964), *Tradizione e invenzione nel racconto popolare*, Firenze.
- LO NIGRO, S. (1964), *Racconti popolari siciliani: classificazione e bibliografia*, Firenze.
- MARZOLPH, U. & VAN LEEUWEN, R. (2004), *The Arabian Nights encyclopedia*, Santa Barbara – Denver – Oxford.

- MAULU, M. (2019), « La fortune du *Livre des sept sages de Rome* à travers sa tradition textuelle: quelques remarques autour de la tradition du *Dolopathos* et de la *Historia septem sapientium*, *Medioevi*, 5, p. 95-125.
- MOSER, D.-R. (1979), « Die Homerische Frage und das Problem der mündlichen Überlieferung aus volkskundlicher Sicht », *Fabula*, 20, p. 116-136
- NOPCSA, F. (1912), « Beiträge zur Vorgeschichte und Ethnologie Nordalbaniens », *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und Herzegovina*, 12, p. 168-253.
- PAGE, D. (1955), *The Homeric Odyssey*, Oxford.
- PAPADOPOULOS, A.A. (1948), « To magiko dachtylidi », *Archeion Pontou*, 13, p. 3-34
- PARCHARIDIS, I. (1885), *Pontika paramythia*, Aster tou Pontou 1.5, p. 72-75.
- PARCHARIDIS, I. (1951), *Pontika paramythia*, *Archeion Pontou* 16, p. 80-114
- PARIS, G. (1873), recension de *Johannis de Alta Silva Dolopathos, sive de rege et septem sapientibus*, hrsg. von H. Oesterley, *Romania*, 2(8), p. 481-503
- PATAI, R. (1998), *Arab folktales from Palestine and Israel*, Detroit.
- PIFER, M. (2021), *Kindred voices: a literary history of medieval Anatolia*, New Haven – London.
- PITRÈ, G. (1882), « Nota 1 », *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 1, p. 517.
- POLÍVKA, G. (1898), « Nachträge zur Polyphemsage », *Archiv für Religionswissenschaft*, 1, p. 305-336.
- REEVE, M.D. (2011), *Manuscripts and methods: essays on editing and transmission*, Roma.
- REYNOLDS L.D. & WILSON, N.G. (2016), *Copisti e filologi: la tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Padova: Editrice Antenore.
- ROBERTS, L. (1956), « Folktales from the Italian Alps », *Tennessee Folklore Society Bulletin*, 12(4), p. 99-108

RÖHRICH, L. (1962), « Die mittelalterlichen Redaktionen des Polyphem-Märchens (AT 1137) und ihr Verhältnis zur außerhomerischen Tradition », *Fabula*, 5(1), p. 48-71

RÖHRICH, L. (1976), *Sage und Märchen: Erzählforschung heute*, Freiburg – Basel – Wien.

ROSS, L. (1863), *Erinnerungen und Mittheilungen aus Griechenland*, Berlin: R. Gaertner.

ROUSE, W.H.D. (1896), « Folklore firstfruits from Lesbos », *Folklore* 7.2 p. 142-161

SCHMELING, G. (2011), *A commentary on the Satyrিকা of Petronius*, Oxford 2011.

SPIES, O. (1981), s.v. *Dede Korkut Kitabı*, in *Enzyklopädie des Märchens*, III, hrsg. von K. Ranke, Berlin – New York, cc. 371-375.

SCHMIDT, B. (1877), *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig: Teubner.

STÖCKER, Ch. (1969), *Humor bei Petron*, inaugural Dissertation der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Erlangen – Nürnberg.

TCHÉRAZ, M. (1912), *L'Orient inédit: légendes et traditions arméniennes, grecques et turques recueillies et traduites*, Paris.

THOMPSON, S. (1946), *The folktale*, New York: The Dryden Press.

TILIKIDIS, G. (1937), « Ho en Kaukaso Hellenismos », *Pontiaka phylla*, 2, p. 306-312.

TOUCHEFEU-MEYNIER, O. (1992), s.v. *Kyklops, Kyklopes e Odysseus*, in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* VI.1, Zürich und München, p. 154-159 & 943-970.

TOUCHEFEU-MEYNIER, O. (1997), s.v. *Polyphemos I*, in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae* VIII.1, Zürich und München, p. 1011-1019.

UTHER, H. J. (1981), *Behinderte in populären Erzählungen: Studien zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin – New York: : de Gruyter.

UTHER, H.-J. (2011), *The types of international folktales: a classification and bibliography, based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*, II, Helsinki: : Suomalainen tiedeakatemia.

VALAVANIS, I.G. (1885), « Pontika paramythia », *Aster tou Pontou*, 1.9, p. 135-140.

VALAVANIS, I. G. (1956), « Paramythia chorion Kerasountos », *Archeion Pontou*, 21, p. 135-161

VON SYDOW, C.W. (1948), *Selected Papers on Folklore, Published on the Occasion of his 70th Birthday*, ed. by L. Bødker, Copenhagen: : Rosenkilde and Bagger.