

GLI OLIVI DI DEMETRA:  
ALCUNE RIFLESSIONI SU UN *LOCUS VEXATUS* ALLA LUCE DEL FOLKLORE<sup>1</sup>

1. Poco dopo l'inizio dell'*Inno omerico a Demetra* c'è un brano molto patetico. Persefone è stata appena ghermita da Ade, che la trascina agli inferi sul suo carro, e la ragazza affranta lancia alte grida invocando l'aiuto del padre Zeus. Le sue richieste disperate, tuttavia, sono destinate a cadere nel vuoto perché (vv. 22-23)

οὐδέ τις ἀθανάτων οὐδέ θνητῶν ἀνθρώπων  
ἤκουσεν φωνῆς, οὐδ' ἀγλαόκαρποι ἐλαῖαι

nessuno degli immortali né degli uomini mortali  
ne udi la voce, neppure gli olivi splendenti di frutti.

Questo è il testo stampato nella recente edizione di West<sup>2</sup>; si può osservare fin da subito che questi due versi sono così traditi dall'unico manoscritto che riporta l'*Inno*, ovvero il codice M (già a Mosca e adesso a Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, BPG 33 H, ff. 31-36), un cartaceo copiato dal diacono Giovanni Eugenio, forse a Costantinopoli, in una data successiva al 1439<sup>3</sup>. La scelta di West di riportare il testo tradito non è certo inaudita, e si colloca sulla scia, tra l'altro, delle edizioni oxoniensi di Allen-Halliday-Sikes e di Richardson<sup>4</sup>. D'altro canto, consultando altre edizioni moderne di grande diffusione si scopre che in realtà su questo passo, e in particolare sulla fine del secondo verso, fin dall'*editio princeps* del 1781 si sono addensati molti dubbi. A creare difficoltà era, allora come adesso, la menzione degli olivi, giudicata fin dall'inizio stridente se non addirittura ridicola<sup>5</sup>; e se in una prima fase a suscitare dubbi era la semplice evocazione delle piante come testimoni, negli ultimi approcci si è osservato che il vero problema starebbe nella sequenza che fa seguire gli olivi alla menzione degli dèi e degli uomini<sup>6</sup>. C'è stata, dunque, tutta una fioritura di emendazioni e congetture che hanno cercato di sanare questa discrepanza introducendo la menzione di ninfe, di compagne di Persefone o della stessa Demetra, e arrivando in qualche caso a stravolgere completamente il verso.

Pur senza la pretesa di essere completamente esaustivi, si può comunque cercare di fornire una panoramica delle varie soluzioni che sono state proposte per sanare il passo. Come si

<sup>1</sup> Ringrazio Giuseppina Magnaldi per aver letto una versione preliminare di questo articolo, fornendomi con la consueta generosità alcuni preziosi consigli.

<sup>2</sup> Cfr. WEST 2003, p. 34.

<sup>3</sup> Cfr. GELZER 1994, pp. 123-125.

<sup>4</sup> Cfr. ALLEN ET AL. 1936, p. 3, e RICHARDSON 1974, p. 97; questa scelta è attuata già in ALLEN 1912, p. 3 (dove peraltro le varie congetture avanzate in merito a questo passo non sono nemmeno riportate in apparato, come del resto avviene anche in WEST 2003, che peraltro è programmaticamente limitato in questo senso), e in ALLEN ET AL. 1904, p. 18.

<sup>5</sup> Per l'affermazione secondo cui la lezione tradita ἐλαῖαι risum excitat, cfr. BAUMEISTER 1860, p. 285.

<sup>6</sup> Cfr. CASSOLA 1975, p. 469: «qui, ciò che disturba non è il riferimento agli olivi, bensì il parallelismo fra uomini, dei e olivi».

accennava, il primo a intervenire in questo senso fu l'*editor princeps*, David Ruhneken (Ruhnkenius), che stampava il tradito ἀγλαόκαρποι ἐλαῖαι («gli olivi splendenti di frutti»), ma nel commento suggeriva con decisione di leggere ἀγλαόμορφοι ἑταῖραι («le compagne dal bell'aspetto»)<sup>7</sup>; la sua raccomandazione non mancò di essere in parte accolta da vari editori successivi che stamparono (riprendendo, forse autonomamente, un suggerimento di Richard Hole<sup>8</sup>) ἀγλαόκαρποι ἑταῖραι, col significato di «compagne dai bei polsi» (o anche «dai bei frutti», se si pensa alle Ninfe degli alberi)<sup>9</sup>. Negli anni seguenti non mancarono ulteriori proposte di vario genere, che in molti casi evocavano epiteti di Demetra, come ἀγλαόκαρπος Ἀλωάς, «l'Aloade dai bei frutti» di Christian Gottfried Schütz, oppure ἀγλαόκαρπος Ἀμαία ο Ἐλευθώ «Amea» o «Eleuto dai bei frutti» di Mitscherlich; sempre quest'ultimo in un primo momento aveva pensato (appoggiandosi ad un suggerimento di Schneider) anche ad ἀγλαόκαρποι ἄλωαί, «i giardini dai bei frutti», intendendo i giardini dove Demetra si sarebbe aggirata mentre la figlia veniva rapita<sup>10</sup>. Sempre a Demetra fa riferimento ἀγλαόκαρπος Ἀχαία di Voss<sup>11</sup>. Altre proposte erano decisamente più drastiche: Gemoll interveniva sull'intero verso con ἤκουσ' ἄν φωνήν θεᾶς ἀγλαοκάρπου ἐλεινήν («avrebbe udito la voce penosa della dea dai bei frutti»)<sup>12</sup>.

In questa massa di congetture (di cui Allen diceva che «with great respect for their learned authors... one is worse than the other»<sup>13</sup>) si segnalano quelle, davvero molto economiche, di Ilgen, che pur stampando ἀγλαόκαρποι ἑταῖραι ipotizzava che l'ultima parola potesse essere emendata in ἐλεῖαι (nel senso di «ninfe palustri») o Ἐλειαι, sempre con il senso di «ninfe dei prati»<sup>14</sup>, che certo figurerebbero bene nelle distese fiorite in cui avviene il rapimento di Persefone. È stata soprattutto quest'ultima proposta, per la quale sono stati adottati i paralleli di Longo Sofista (3. 23, dove si parla di ninfe Ἐλειοί) e Apollonio Rodio (2. 821 e 3. 1219, νύμφαι ἐλειονόμοι), senza contare che l'epiteto ἀγλαόκαρποι compare nell'*Inno orfico* dedicato alle Ninfe (51. 12), a incontrare apprezzamento, fino a essere stampata nel testo da Franke<sup>15</sup>, Baumeister<sup>16</sup>, Abel<sup>17</sup> e soprattutto da Filippo Càssola<sup>18</sup>. Sulla stessa linea, peraltro, si collocano Ἐλειαί di Huschke<sup>19</sup> e la soluzione in assoluto più semplice, quella di Humbert che si limita a stampare Ἐλαῖαι con l'iniziale maiuscola, nel senso (peraltro non attestato altrove) di «ninfe degli olivi»<sup>20</sup>.

L'idea che per il verso 23 dell'*Inno omerico a Demetra* sia necessario o comunque possibile postulare una menzione delle ninfe, anche se non necessariamente intervenendo sul testo,

<sup>7</sup> Cfr. RUHNEKEN 1781, p. 9; così stampa WOLF 1784, p. 581.

<sup>8</sup> Cfr. HOLE 1781, p. 64.

<sup>9</sup> Il riferimento è a MITSCHERLICH 1787, p. 6; MATTHIAE 1805, p. 105 (che peraltro espungeva i vv. 22-37); HERMANN 1806, p. 112; WOLF 1807, p. 442; VOSS 1826, p. 20; BOTHE 1835, p. 323.

<sup>10</sup> Cfr. MITSCHERLICH 1787, p. 118.

<sup>11</sup> Cfr. VOSS 1826, p. 16. Sempre su questa linea si collocano le proposte di TYRRELL 1894, p. 35, che pensava a οὐδ' ἀγλαόκαρπος Ἐλαιώ oppure a οὐδ' ἀγλαόκαρπος Ἐλαίη (gli epiteti, peraltro non attestati, sarebbero stati riferiti a Demetra in connessione all'olivo), nonché a οὐδ' ἀγλαόκαρπος Δηώ.

<sup>12</sup> Cfr. GEMOLL 1886, p. 283; una variazione sul tema era proposta da TYRRELL 1894, p. 35, che pensava a ἤκουσεν (oppure ἤκουσ' ἄν) φωνήν οὐδ' ἀγλαόκαρπος [il riferimento è a Demetra] ἐλεινήν.

<sup>13</sup> Cfr. ALLEN 1897, p. 51.

<sup>14</sup> Cfr. ILGEN 1796, pp. 56 e 511.

<sup>15</sup> Cfr. FRANKE 1828, p. 121.

<sup>16</sup> Cfr. BAUMEISTER 1860, p. 54.

<sup>17</sup> Cfr. ABEL 1886, p. 67.

<sup>18</sup> Cfr. CÀSSOLA 1975, pp. 40 e 469.

<sup>19</sup> Questa proposta è riferita da MATTHIAE 1805, p. 356.

<sup>20</sup> Cfr. HUMBERT 1936, p. 42.

ricorre del resto anche in altri studiosi che hanno commentato o comunque si sono occupati del passo<sup>21</sup>.

2. Altri, invece, hanno posto la *crux* accanto a ἐλαῖαι<sup>22</sup>, e nel corso del tempo, d'altro canto, non è mancato chi ha difeso la lezione tràdita: si possono fare i nomi di Nicola Ignarra e Robert Lucas<sup>23</sup> e, tra gli editori, di Buecheler, Goodwin e Puntoni<sup>24</sup>, oltreché di Allen e West e, in tempi recentissimi, di Silvia Poli<sup>25</sup>. In genere chi ha sostenuto il testo del manoscritto M ha fatto appello ai paralleli poetici (in particolare al nesso ἀγλαόκαρπος ἐλαίη presente in Oppiano, *Halieutica* 4. 272 e in Nonno, *Dionysiaca* 12. 310<sup>26</sup>) e alla consuetudine che presentava alberi e vegetazione come testimoni dotati di sentimento e simpatetici nei confronti delle sofferenze umane e divine<sup>27</sup>; altri si richiamano al celebre giuramento degli efebi ateniesi, che chiamava in causa come *histores*, «testimoni», varie piante coltivate tra cui proprio gli olivi<sup>28</sup>.

Sembra comunque che, nonostante una certa preponderanza dei difensori della lezione tràdita tra gli editori più recenti, non sia ancora stata detta l'ultima parola in primo luogo sulla questione della *facies* testuale del verso 23, e in secondo luogo, se si accetta il tràdito ἐλαῖαι, sulla necessità o meno di intenderlo come un riferimento alle «ninfe degli olivi» piuttosto che agli alberi in sé<sup>29</sup>.

La questione indubbiamente non è semplice e queste note non hanno certo alcuna pretesa di risolverla. Tuttavia ci si può chiedere se, per tentare di mettere meglio a fuoco la questione, non sia possibile introdurre nella discussione alcune riflessioni che facciano riferimento all'ambito folklorico. Negli anni Settanta del secolo scorso Richardson ha fatto alcuni primi, interessanti tentativi in tal senso<sup>30</sup>, evocando – forse in maniera non del tutto pertinente – un motivo attestato nelle narrazioni popolari (si tratta di D 1393. 4, *Tree points way to fugitive but misdirects enemy*), e soprattutto rifacendosi a una narrazione isolata che l'archeologo François Lenormant, da tempo in cerca di qualcosa di simile, asserì di aver raccolto proprio a Eleusi, intorno al 1860, dalla viva voce di un vecchissimo *papas* albanese.

Stando a questo racconto, la vecchia e caritatevole «santa Demetra» (*sainte Dhimitra* nel testo francese), cittadina ateniese, aveva una figlia bellissima, seconda solo alla «signora Afrodite» (Κυρὰ Φροδίτη). L'aga turco della città epirota di Souli (guarda caso la regione dove varie tradizioni situavano l'Acheronte e il Cocito) se ne era innamorato e la rapì la notte di

<sup>21</sup> Cfr. almeno WILAMOWITZ 1880, p. 125 n. 43; RICHARDSON 1974, p. 154 («the olives... represent the world of nature, the world of nymphs, intermediate between gods and men. One should perhaps personify them here, as Ἐλαῖαι?»); SHELMEARDINE 1995, p. 35 n. 23. Ringrazio l'amico Luigi Silvano per avermi generosamente consentito, in un momento logisticamente molto complicato, di consultare l'edizione di Richardson.

<sup>22</sup> Così GEMOLL 1886, p. 63 ed EVELYN-WHITE 1914, p. 290.

<sup>23</sup> Le cui rispettive osservazioni sono riportate da MITSCHERLICH 1787, pp. 250-251.

<sup>24</sup> Cfr. BUECHELER 1869, p. 8, GOODWIN 1893, p. 3 e PUNTONI 1896, p. 127.

<sup>25</sup> Cfr. POLI 2010, pp. 90-91 n. 11.

<sup>26</sup> La presenza di ἀγλαόκαρποι ed ἐλαῖαι (peraltro non correlati) in due versi contigui dell'*Odissea* (7. 115-116 = 11. 589-590) è segnalata da RICHARDSON 1974, p. 97.

<sup>27</sup> Cfr. almeno RICHARDSON 1974, p. 154; ATHANASSAKIS 1976, p. 39; CRUDDEN 2001, p. 96; DE JONG 2012, p. 52.

<sup>28</sup> Il testo recita: ...ἴστορες[ο] θεοὶ Ἄγλαυρος, Ἑστία, Ἐνυώ, Ἐνυάλιος Ἄρης καὶ Ἀθηνᾶ Ἀρεία, Ζεὺς, Θαλλώ, Ἀὔξω, Ἥγεμόνη, Ἥρακλῆς, ὄροι τῆς πατρίδος πυροί, κριθαί, ἄμπελοι, ἐλάαι, συκαῖ (*Supplementum Epigraphicum Graecum* 21.629). Cfr. anche SHELMEARDINE 1995, p. 35 n. 23; FOLEY 1999, p. 37.

<sup>29</sup> Perfettamente equilibrata in questo senso è la messa a punto della questione in ZANETTO 1996, p. 217.

<sup>30</sup> Cfr. RICHARDSON 1974, p. 154.

Natale, mentre santa Demetra era alla messa. Tornata a casa, la madre interrogò dapprima i vicini, che tacquero per paura, poi l'albero (non meglio specificato) che cresceva davanti a casa, e ancora il sole, la luna e le stelle, ma senza riceverne informazioni<sup>31</sup>. Solo una cicogna che nidificava sul tetto, grata perché la vecchia una volta l'aveva difesa contro un uccello rapace, le svelò la verità e acconsentì ad accompagnarla nella sua ricerca. Santa Demetra giunse ad Eleusi, dove fu accolta e rifocillata da una famiglia locale, che in cambio ricevette la sua benedizione. Il coraggioso rampollo di questa famiglia decise di cercare la figlia della santa; dopo aver sfidato ben quaranta draghi ed essersi introdotto nella torre dell'aga, e dopo un duello lungo tre giorni che l'aveva visto morto e poi risuscitato dalla provvidenziale cicogna con l'aiuto di un'erba magica, il giovane aveva avuto la meglio sul rapitore (ucciso, peraltro, ancora una volta dalla cicogna). Aveva così ricondotto la ragazza alla madre, per poi recarsi in monastero in conseguenza di un voto che aveva fatto alla Vergine<sup>32</sup>.

Per Richardson, questa storia avrebbe dimostrato da un lato «how easily the epic narrative of the *Hymn* may be turned into “folk-tale”», e dall'altro avrebbe comprovato l'affermazione che «the elements of nature are frequently invoked as witnesses». Entrambe queste affermazioni possono forse essere accettabili come massime generali, ma occorre fare due precisazioni.

La prima è che, in fin dei conti, il parallelo con la leggenda riportata da Lenormant non è così utile per valutare il problema presentato dal v. 23. Come si è già accennato, Càssola ha messo in luce come la difficoltà non sia creata dalla presenza di elementi naturali come testimoni, ma dalla sequenza che vede susseguirsi dèi, uomini e olivi: ai primi due elementi molto generici corrisponde una curiosa specificazione nella parte finale, per giunta con la menzione di una specie arborea che non ricorre altrove nella narrazione del rapimento<sup>33</sup> e di cui non è chiara la rilevanza nel contesto. Nel racconto di Eleusi, invece, i riferimenti sono tutti generici e soprattutto ben comprensibili in quanto riferiti esplicitamente ai più plausibili spettatori del crimine: vengono infatti chiamati in causa i vicini di casa, il sole e le stelle, e un albero non meglio specificato che – come viene espressamente rimarcato – cresce davanti alla casa di santa Demetra. E, se si volesse continuare a parlare sulla base di paralleli fiabistici moderni, si potrebbe osservare che l'olivo ricorre davvero molto raramente nel ruolo di albero parlante<sup>34</sup>.

La seconda precisazione, ancora più rilevante, riguarda il *folk-tale* in sé, l'apparentemente perfetto quanto isolato esempio di sopravvivenza del mito di Demetra (come tale era citato

<sup>31</sup> «Elle [scil. la vieille Dhimitra] demanda aux voisins s'ils savaient ce qu'était devenue sa fille; mais ils n'osèrent pas lui donner des renseignements, car ils craignaient les Turcs et leur vengeance. Elle s'adressa à l'arbre qui poussait devant sa maison; mais l'arbre ne sut rien lui apprendre. Elle interrogea le soleil, mais le soleil ne sut rien lui apprendre. Elle interrogea la lune et les étoiles, mais la lune et les étoiles ne lui donnèrent aucun renseignement».

<sup>32</sup> Cfr. LENORMANT 1864, pp. 395-402 n. 1, che nota come in questa narrazione sia facile riconoscere «les traits amalgamés des mythes de l'enlèvement de Coré, de la douleur de Déméter, des voyages de Triptolème, de la mort de Zagreus déchiré par les Titans, mêlés à d'autres traits qui découlent de nos vieux romans de chevalerie, si populaires en Orient au moyen âge, ainsi qu'à des détails de mœurs chrétiennes et à des traits de la domination turque que l'on est tout surpris d'y rencontrer».

<sup>33</sup> C'è una menzione solo in seguito (v. 100), quando si racconta dell'arrivo di Demetra al pozzo Partenio ad Eleusi, che tuttavia non corrisponde certo al luogo del rapimento.

<sup>34</sup> La consultazione dei quattro volumi dell' *Επεξεργασία παραμυθιακών τύπων και παραλλαγών* ha rivelato la presenza di un olivo parlante (peraltro un *allomotif* intercambiabile con altri alberi) solo in connessione al tipo AT 480, *The kind and the unkind girls* (IIIδ.1). Cfr. ANGELOPOULOU – BROUSKOU 1999, pp. 916-917.

anche da Van Gennep<sup>35</sup>) raccolto proprio a Eleusi da Lenormant. A dire il vero le premesse non parevano ottimali per la persistenza ininterrotta di una tradizione antica: lo studioso francese aveva udito la storia di «santa Demetra» da un solo informatore, dopo insistite ricerche e presso una popolazione pressoché interamente di origine albanese, insediatasi in tempi relativamente recenti su un sito che, nel XVII secolo, risultava del tutto abbandonato<sup>36</sup>. Questo racconto, peraltro, non aveva mancato di suscitare l'entusiasmo, o almeno il vivo interesse, di studiosi di mitologia e narrativa popolare, in particolare di quelli devoti alla causa dei *survivals*<sup>37</sup> (anche se non certo di tutti, come si vedrà tra poco). In generale, tuttavia, in questi ultimi anni si è alquanto accresciuto il sospetto verso le narrazioni e leggende neogreche che combinano l'estrema rarità con la sorprendente vicinanza a miti antichi, e in particolare verso quelle raccolte nell'Ottocento, in un clima di fervente ricerca delle radici classiche della nazione ellenica. Più che veri *survivals*, è stato osservato, questi racconti al massimo rischiano di essere *renaissances*, ovvero testimonianze del rientro nella circolazione orale di antiche storie (o, come in questo caso, di elementi antichi mescolati con leggende più recenti) attraverso la mediazione di testi a stampa o di eruditi, magari di passaggio, che illustravano i *patria* locali alla popolazione<sup>38</sup>. Lo stesso Lenormant del resto ricorda come, proprio durante la sua permanenza a Eleusi, i giovani scolarizzati e gli adulti istruiti fossero perfettamente in grado di riferirgli per filo e per segno il mito di Demetra e Persefone, in genere appreso su manuali ma talora facendo addirittura riferimento allo stesso *Inno omerico*!

In questo caso, tuttavia, parlare di sospetto forse è troppo poco. Il vero problema – com'è stato segnalato e dimostrato da oltre un secolo – è che la storia di santa Demetra è un falso, o al massimo un ibrido artificiale. Significativamente, queste accuse sono giunte da due direzioni differenti. Da un lato, sono state avanzate da esperti di agiografia greca, a partire da Hippolyte Delehaye che invitava a «non fidarsi dell'immaginazione di Lenormant» in relazione a questo racconto<sup>39</sup>. Dall'altra, a esprimersi in termini precisi e molto pesanti sono stati vari esperti di folklore greco, spesso a loro agio anche con la letteratura antica. Si può pensare innanzitutto a William Reginald Halliday, che per un caso curioso fu autore di un saggio pionieristico sul folklore greco-romano<sup>40</sup>, e al contempo curò con Allen l'edizione oxoniense degli *Inni omerici*. Halliday, sulla base della propria esperienza sul campo e di raffronti con le raccolte di fiabistica greca, notava come gli elementi classici sembrassero un'aggiunta posticcia a una storia molto diffusa nei Balcani e nell'Asia Minore, e inoltre sottolineava tutta una serie di incongruenze e di problemi metodologici (dovuti soprattutto al fatto che «both informants and collectors are more than eager to establish connections with classical antiquity»<sup>41</sup>) per cui, alla fine, arrivava a

<sup>35</sup> Cfr. VAN GENNEP 1910, p. 60.

<sup>36</sup> Per la situazione di Eleusi in età moderna, cfr. MYLONAS 1961, pp. 9-10. Ringrazio Adriana Romaldo che, con la gentilezza e la generosità che la contraddistinguono, mi ha procurato il testo di Mylonas.

<sup>37</sup> Si possono ricordare almeno POLITIS 1871, pp. 46-56; GARNETT 1896, pp. 171-176 e 451-453; LAWSON 1910, pp. 80-85; COOK 1914, pp. 173-175 n. 1.

<sup>38</sup> Cfr. in ultimo PATERA 2015, pp. 84-86.

<sup>39</sup> Queste le parole di Delehaye in una recensione a LAWSON 1910, riferite da ARNAUD 1913, pp. 518-519 (a sua volta piuttosto sospettoso riguardo alla piena veridicità della storia di santa Demetra, che tende a ritenere una fiaba imbellettata con elementi mitologici).

<sup>40</sup> Si tratta di HALLIDAY 1927; nell'ambito della fiabistica comparata si può ricordare HALLIDAY 1933.

<sup>41</sup> Questa pericolosissima convergenza ricorda per certi versi quella (dove a motivare gli informatori erano soprattutto le ricompense offerte dal *collector*) che altrettanto legittimi dubbi ha suscitato in merito alla veridicità

concludere che «the only doubt in my own mind is whether Lenormant or his informant is responsabile for the fabrication»<sup>42</sup>. Dubbi assai pesanti sulla storia di santa Demetra furono esposti anche da uno dei massimi esperti di fiabistica neogreca, Richard Dawkins<sup>43</sup>. Una gravissima ipoteca sulla veridicità di questa presunta leggenda, peraltro, era stata già avanzata da Bernhard Schmidt nel 1876, quando aveva notato come una porzione sostanziale del racconto di Lenormant corrispondesse praticamente *verbatim* (addirittura lo studioso tedesco aveva potuto procedere a una vera e propria collazione dei due testi) a un episodio di una fiaba di Chio pubblicata in traduzione francese da Buchon nel 1843, e che nella sua versione originale non aveva assolutamente niente a che spartire con santa Demetra o con sua figlia<sup>44</sup>.

L'artificiosa storia eleusina di Lenormant, che al massimo può essere considerata una *renaissance*<sup>45</sup>, sembra dunque in ogni caso inutilizzabile, oltre a essere poco significativa di per sé per la questione degli olivi. Questo comunque non significa che l'apporto folklorico non possa essere utile, a patto tuttavia che la discussione venga reimpostata su nuove basi – e, per farlo, è indispensabile concentrarsi nuovamente sul testo.

Nella lezione tradata dell'*Inno omerico a Demetra*, occorre ribadire, la vera pietra dello scandalo è il fatto che gli olivi (e solo essi tra gli alberi), non ricordati prima nel racconto del rapimento, vengano menzionati dopo gli uomini e gli dèi e quasi in posizione enfatica, come se ci fosse da stupirsi della loro insensibilità alle grida di aiuto di Persefone. Quest'affermazione potrebbe sembrare meno gratuita, e richiederebbe meno sforzi per essere difesa, se specificamente per l'olivo potesse essere postulato proprio un ruolo da testimone per eccellenza, che in questo caso tuttavia verrebbe disatteso. È possibile rintracciare qualche pezza d'appoggio in questo senso?

Nell'antichità, come si è visto, al massimo è stato rintracciato il giuramento degli efebi ateniesi, dove però l'olivo non ha un ruolo di spicco e compare in compagnia di altri vegetali; la situazione però cambia se ci si sposta verso il tardo medioevo e l'età moderna. Una tradizione molto rilevante, infatti, è quella che emerge nel contesto di una *historiola* (una narrazione

delle pretese «sopravvivenze» etrusche raccolte da Charles Godfrey Leland nella Romagna toscana: cfr. almeno DI FAZIO 2008.

<sup>42</sup> Cfr. HALLIDAY 1912, pp. 488-489.

<sup>43</sup> Cfr. DAWKINS 1916, p. 274: «The alleged Demeter story narrated by Lenormant... appears to me to be a botched version of this tale [scil. "The Magic Brothers-in-law", che fa capo al tipo ATU 304, *The dangerous night-watch*] with additions, probably deliberate, to give it the air of a classical survival».

<sup>44</sup> Cfr. SCHMIDT 1876; le stesse conclusioni vengono ribadite in SCHMIDT 1877, p. 36 n. 2; parla apertamente di una invenzione da parte del *papas* albanese anche PSICHARI 1892, p. LXXXIX. La testimonianza di Buchon, per quanto quantitativamente limitata (il viaggiatore francese riporta infatti solo tre fiabe in totale), costituisce in un certo qual modo la prima silloge di παραμύθια neogreci: cfr. CHATZITAKI-KAPSOMENOU 2002, p. 97.

<sup>45</sup> In questa veste la storia avrebbe potuto circolare anche in seguito: MYLONAS 1961, p. 12, asseriva di averla sentita raccontare a Eleusi nel 1929 da un ottantenne del luogo. Allo stesso modo, sembra poco significativa la denominazione di "santa Demetra" che, sempre secondo Lenormant, i locali davano a una statua mutilata (a quanto pare raffigurante una cistofora), trasferita in Inghilterra ai primi dell'Ottocento. Testimonianze sette- e ottocentesche ricordano le credenze che circondavano il monumento, visto con superstizioso rispetto (come spesso accadeva, del resto, per i resti di statue antiche nel mondo ottomano) come garante della prosperità dei raccolti (un'associazione non sorprendente, viste le spighe con cui era decorata la testa della figura); che fosse esplicitamente identificato con Demetra, tuttavia, è riferito dal solo Lenormant, e potrebbe anche in questo caso trattarsi di un tardo innesto libresco su una tradizione generica. Cfr. almeno LENORMANT 1864, p. 398 n. 1; COOK 1914, p. 173 n. 1; MYLONAS 1961, pp. 10-12.

mitica che funge contemporaneamente da paradigma e da fonte di efficacia per un atto rituale<sup>46</sup>) che accompagna il cosiddetto *Esorcismo di Gello*, un testo popolare di cui esistono trentaquattro attestazioni (spesso molto differenti l'una dall'altra) datate tra il XV e il XX secolo<sup>47</sup>. Gello, com'è noto, era una sorta di demone femminile che insidiava e uccideva neonati e bambini, attestato (per quanto sporadicamente) già nell'antichità, e poi sempre più diffusamente in epoca bizantina e ancora nella grecoità moderna e contemporanea fino al secolo scorso<sup>48</sup>. La storia che accompagna l'esorcismo vero e proprio presenta una forma particolare in alcune di queste versioni; in particolare, qui ne verranno prese in considerazione tre. L'antefatto può essere riassunto così: una donna di nome Melitene ha visto ben sette figli morire per mano della diavolessa Gello. Quando si trova ad aspettare un altro figlio, decide di barricarsi in una torre nel tentativo di proteggersi dalla minaccia, ma il suo piano viene improvvidamente rovinato dall'arrivo dei suoi santi fratelli, cavalieri nell'esercito, venuti a congratularsi con lei per la nascita del nipotino. Melitene cerca di convincerli a rimanere fuori dalla torre ma i due non sentono ragioni ed è costretta a farli entrare; con loro, trasformata in un granello di polvere o in una mosca, entra però anche Gello che durante la notte uccide il piccolo. Quando la madre se ne accorge, inizia a piangere e gridare, incolpando i fratelli dell'accaduto. I due, costernati e dispiaciuti, singhiozzano a lungo anch'essi e poi si gettano in ginocchio per terra, pregando Dio di aiutarli. Appare un angelo e li conforta: per grazia di Dio, sconfiggeranno il demone. Allora i due fratelli si lanciano subito al galoppo, nel tentativo di rintracciare Gello.

Nella versione più antica tra quelle attestate, contenuta nel manoscritto Oxford, Bodleian Library, D'Orville 110 (Madan 16988), del XV secolo, la storia prosegue così:

οἱ δὲ ἐξεληθόντες ἐκ τοῦ πύργου ἐπέβησαν ἵπποις πτεροχαλίνοις καὶ ἐδίωξαν βάθη καὶ θαλάμιας ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Λιβάνου. Καὶ συναντήσαντες πεύκην ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι, πεύκη, ἴδας τὴν μισαρὰν παρερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς, οὐκ οἶδα· λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ἐν οἷς ἔκρυψας ἡμῖν τὴν μισαρὰν καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν οὐκ εἶπας, ἄριζος ὁ βλαστός σου καὶ ξηρὸς ὁ καρπός σου. Εἶτα συνήντησαν τὴν ἐλαίαν, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι, ἐλαία, ἴδας τὴν μισαρὰν παρερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς, ναὶ κύριοί μου ἔνθα κἀκείθεν πρὸς τὴν θάλασσαν, ὑπὸ κ' βοτανῶν, ὑπὸ φάσκοντος κεφαλᾶς, ὑπὸ παίδων μυελῶν, ναὶ ἐκεῖ μένει. Καὶ εἶπον αὐτῇ οἱ ἅγιοι, εὐλογημένος ὁ καρπός σου, καὶ εἰς ναὸν Κυρίου δαπανηθήσεται<sup>49</sup>.

Quelli, usciti dalla torre, salirono sui loro cavalli dai finimenti alati e percorsero all'inseguimento forre, caverne e i monti del Libano. Essendosi imbattuti in un pino i santi gli chiesero: «Pino, hai visto passare l'odiosa?» Quello rispose loro: «Non so»; e i santi gli replicarono, «Poiché ci hai nascosto l'odiosa e non ci hai detto la verità, che il tuo germoglio sia senza radici e il tuo frutto sia arido». Poi s'imbatterono nell'olivo, e i santi gli chiesero: «Olivo, hai visto passare l'odiosa?» E quello rispose loro: «Sì signori miei, è passata di qua e di là diretta verso il mare: sotto venti piante, sotto una testa parlante, sotto il midollo di

<sup>46</sup> Un'altra definizione possibile è quella di FRANKFURTER 2001, p. 464, per cui l'*historiola* può essere intesa come «the performative transmission of power from a mythic realm articulated in narrative to the human present».

<sup>47</sup> Cfr. l'analisi dettagliata di GREENFIELD 1989, nonché PATERA 2015, pp. 155-171.

<sup>48</sup> La trattazione più recente ed esaustiva è PATERA 2015, pp. 145-248; per una breve introduzione italiana si rimanda a BRACCINI 2012, pp. 73-79 e 123.

<sup>49</sup> Il testo è ricavato da GREENFIELD 1989, p. 87, rr. 27-37.

bambini<sup>50</sup>, sì, rimane là». E i santi gli dissero: «Il tuo frutto sarà benedetto, e verrà impiegato nel tempio del Signore».

Una versione pressoché identica viene tramandata dall'erudito seicentesco Leone Allacci, che l'aveva ricavata da un manoscritto non identificato<sup>51</sup>; lo stesso Allacci ne tramanda una terza versione che presenta qualche elemento in più, e che come la precedente deriva da un manoscritto apparentemente perduto:

Καὶ ἤρξαντο καταδιώκειν τὴν μαρὰν Γυλοῦν, καὶ ἐλθόντες ἐν τῇ ὁδῷ ἠρεύνουν, καὶ ἠρώτουν εἴτι δ' ἂν εὕρισκον. Ὑπήνησαν δὲ τὴν ἰτέαν, καὶ ἠρώτησαν αὐτήν, λέγοντες· ἴδες ἐδῶ τὴν μαρὰν Γυλοῦν πετομένην; ἡ δὲ ἠρνήσατο, ὅτι οὐκ οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο αὐτήν οἱ ἅγιοι, λέγοντες, μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα. Καὶ ἄνθρωπος οὐ φάγεται ἀπ' αὐτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομαῖοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν. Καὶ ὑπήνησαν τὴν βάτον. Καὶ ἠρώτησαν αὐτήν, λέγοντες, ἴδες ἐδῶ τὴν μαρὰν Γυλοῦν πετομένην, καὶ ἠρνήσατο καὶ αὐτὴ ὁμοίως, ὅτι οὐκ οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο καὶ αὐτήν οἱ ἅγιοι λέγοντες· ἡ ῥίζα σου ποιήσει κορυφάς, καὶ ἡ κορυφή σου ῥίζας, καὶ ὁ καρπὸς σου ἀνόφελός ἐστι, καὶ ἄνθρωπος οὐ ζήσεται ἐξ αὐτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομαῖοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν, καὶ ὑπήνησαν τὴν εὐλογημένην ἐλαιάν. Καὶ ἠρώτησαν αὐτήν οἱ ἅγιοι λέγοντες· ἴδες ἐδῶ τὴν μαρὰν Γυλοῦν πετομένην; Ἡ δὲ λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους· δράμετε ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἐν τάχει, ὅτι ὑπάγει πρὸς τὸν αἰγιαλόν. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισίνιος καὶ Συνίδωρος ἠυλόγησαν αὐτήν, καὶ εἶπον, ὁ καρπὸς σου πολλὰς γίνεται, καὶ οἱ ἅγιοι ὑπ' αὐτοῦ φωτισθήσονται, καὶ βασιλεῖς, καὶ πτωχοὶ ἐξ αὐτοῦ εὐφρανθήσονται<sup>52</sup>.

Cominciarono a inseguire l'odiosa Gello, e giunti sulla strada la cercavano e interrogavano tutto ciò che trovavano. Si imbattono nel salice e gli chiesero: «Hai visto volare da queste parti l'odiosa Gello?» Quello rispose di no, che non ne sapeva niente. I santi allora lo maledissero dicendo: «Non avrai più frutti da qui all'eternità, e l'uomo non se ne ciberà!» E i santi riprendevano a correre avanti. Si imbattono nel rovo, e gli chiesero: «Hai visto volare da queste parti l'odiosa Gello?», e anche quello negò allo stesso modo, dicendo di non saperne niente. Allora i santi maledissero anche quello dicendo: «La tua radice produrrà cime, e la tua cima radici; il tuo frutto sarà inutile e l'uomo non ne trarrà da vivere». E i santi riprendevano a correre avanti, e si imbattono nell'olivo benedetto. I santi gli chiesero: «Hai visto volare da queste parti l'odiosa Gello?», e quello risponde: «Svelti, correte, santi di Dio: si sta dirigendo alla spiaggia!» I santi di Dio, Sisinio e Sinidoro, lo benedissero ed esclamarono: «Il tuo frutto sarà abbondante, e i santi saranno illuminati da esso, e sia i re sia i poveri si rallegheranno in esso».

In queste storie risulta evidente come il ruolo attribuito all'olivo sia proprio quello fondamentale di testimone: è l'unica pianta che svela ai due santi (chiamati Sisinio e Sinidoro nell'ultima versione) di aver visto passare il demone Gello, e dove si è diretto. In cambio, come si è visto, l'albero viene benedetto e da questo deriva la sua grande utilità per il genere umano. Si tratta, insomma, di una vicenda riconducibile a uno dei motivi folklorici classificati da Stith Thompson, per la precisione A2711, *Plant blessed for pious act*.

<sup>50</sup> Il testo in questo punto è oscuro: secondo GREENFIELD 1989, p. 89, probabilmente qui c'è una corruzione e in origine veniva descritto il vitto di Gello.

<sup>51</sup> Cfr. ALLACCI 1645, p. 134.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 126.

In alcuni casi, a partire dall'apocrifo *Vangelo dello Pseudo-Matteo* (datato all'VIII-IX secolo)<sup>53</sup>, la vicenda della pianta benedetta è connessa alla fuga in Egitto della Sacra Famiglia (tipo ATU 750E, *Flight to Egypt*). In una variante diffusa, un albero si sarebbe miracolosamente aperto per far nascondere al proprio interno Gesù e i suoi genitori, in procinto di essere raggiunti dai propri inseguitori; in seguito, l'albero avrebbe ricevuto una benedizione i cui effetti perdurano ancora oggi. In un'attestazione abruzzese è proprio l'olivo il protagonista di questa storia, che termina con la Madonna che esclama: «Il tuo frutto sia santo!»<sup>54</sup> Tracce di una eziologia sacra dei pregi dell'olivo possono essere reperite anche nel mondo arabo, e in particolare in una leggenda marocchina in cui la bellezza dell'olivo e la sua utilità sono spiegate con il fatto che, nel giardino dell'Eden, avrebbe avvisato Adamo ed Eva di non prestare ascolto alle lusinghe del serpente<sup>55</sup>.

Queste non molte occorrenze<sup>56</sup>, peraltro, non sono esattamente sovrapponibili con la vicenda narrata nell'*Esorcismo di Gello*, che anche per questo motivo spicca come peculiare nel suo attribuire all'olivo un ruolo di testimone chiave in occasione della fuga di un essere demoniaco che ha appena divorato un bambino (destinato peraltro a essere rigurgitato vivo e vegeto prima della fine della storia, talora insieme ai suoi fratelli<sup>57</sup>). Si tratta di un ruolo specularmente opposto a quello che gli olivi *non* hanno quando Persefone viene trascinata via da Ade: la ragazza grida, ma essi non la sentono e dunque non possono aiutarla, né fornire indicazioni a sua madre Demetra.

Certo è che, mettendo in parallelo l'*historiola* di Gello con il cenno *e contrario* dell'*Inno omerico a Demetra*, si ha la sensazione che l'apparente incongruenza di quest'ultimo, che tanto inchiostro ha fatto scorrere, possa essere in qualche misura sanata. Gli olivi, insomma, non verrebbero menzionati come una sorta di zeppa poco significativa ma, in maniera pregnante, sarebbero posti a suggello di coloro che non udirono niente e non poterono testimoniare, proprio perché associati a una tradizione che li vedeva come «informati» per eccellenza. È come se un tassello scivolasse perfettamente al suo posto, e questo induce a ritenere in qualche modo improbabile che ci si possa trovare di fronte a una semplice coincidenza. Tuttavia c'è un problema, costituito dal vuoto di testimonianze che va tra il manoscritto più antico che riporta l'*historiola* in questione, risalente al XV secolo, e l'*Inno omerico a Demetra*, che viene datato alla prima metà del VI secolo a.C.<sup>58</sup> Si tratta di oltre duemila anni: anche tenendo in considerazione

<sup>53</sup> Si tratta dei capitoli 20-21, e l'albero in questione è la palma.

<sup>54</sup> Cfr. DE NINO 1887, p. 42-43 n. VI; la storia è ripresa anche in GATTO TROCCHI – LIMENTANI 1982, pp. 251-252; LAPUCCI 1985, p. 70; ALBERT-LLOORCA 1991, p. 35. Non mancano nemmeno tradizioni che parlano di piante o frutti maledetti dalla Madonna: si possono ricordare i lupini (la storia eziologica che ne parla è attestata tra l'altro in Toscana e, in termini assolutamente analoghi, in Portogallo: cfr. D'ARONCO 1953, p. 143 n. 764; VENTURA DO COUTO TAVARES DE FARIA 2009, p. 247 n. 576 = APL 214) e, con un interessante parallelo rispetto alla prima versione della storia di Gello, le pigne (VENTURA DO COUTO TAVARES DE FARIA 2009, p. 248 n. 577).

<sup>55</sup> Cfr. EL-SHAMY 1995, I, p. 57.

<sup>56</sup> Che GREENFIELD 1989, sp. pp. 102-103, integra con quattro ulteriori occorrenze (da lui classificate come OI<sub>1</sub>, OI<sub>2</sub>, HE<sub>4</sub> HE<sub>6</sub>), molto più recenti, raccolte a Nasso e ad Amorgo.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 87. 53 (καὶ εὐθέως ἀνήνεγκεν καὶ αὐτὴ τὰ ζ' τέκνα τῆς Μελετήνης, parallelo ad ALLACCI 1645, p. 134, καὶ εὐθέως ἀνήνεγκε καὶ αὐτὴ τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελετηνῆς); ALLACCI 1645, p. 127 (ἡ δὲ μαρὰ Γυλοῦ μὴ ἔχων τὴ διαπράξασθαι ἀπέδωκε καὶ αὐτὴ τὸ βρέφος, ἐν ᾧ ἀπέκτεινεν ἐν τῷ πύργῳ).

<sup>58</sup> Cfr. in ultimo POLI 2010, pp. 86-87.

la grande resistenza e la vita spesso carsica dei motivi folklorici<sup>59</sup>, e il fatto che le tradizioni su Gello erano molto arcaiche, come testimonia tra l'altro una menzione in Saffo<sup>60</sup>, si ha comunque l'impressione che il lasso di tempo sia davvero troppo lungo, e il silenzio troppo totale. Non sarebbe forse impossibile ipotizzare una qualche forma di continuità, ma in mancanza di altre testimonianze l'accostamento diretto tra l'*historiola* e il verso dell'*Inno* potrebbe non essere l'ipotesi più plausibile per spiegare quella sorta di complementarità che li lega.

C'è in effetti un'altra possibilità, quella di ribaltare la prospettiva, sospettando cioè che il ruolo dell'olivo nell'esorcismo di Gello e nella sua *historiola*, la quale compare per la prima volta in un manoscritto del XV secolo ma che almeno in alcuni elementi sembrerebbe risalire alla tarda antichità<sup>61</sup> (e del resto in epoca bizantina non mancano i riferimenti alla paura suscitata da questo demone<sup>62</sup>, per i quali v. anche *infra*), in una fase della tradizione medievale dell'*Inno omerico a Demetra* possa aver influenzato l'errore di un copista, portandolo a inserire una menzione dell'albero come mancato ascoltatore e informatore al posto della *vera lectio* che, con ogni verosimiglianza, si trovava anche ad essere *difficilior*. Anche quest'approccio, come il precedente, permetterebbe infatti di rendere ragione dell'anomalia della menzione degli olivi, che sulla scorta di vari editori fino a Càssola andrebbe dunque ritenuta frutto di una corruzione. Si può osservare, del resto, che non sarebbe l'unico caso in cui credenze folkloriche bizantine vanno a influire sulla tradizione testuale di un'opera, a partire dal caso macroscopico del codice Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. gr. 287, del XIV secolo, dove nell'*Alceste* di Euripide il personaggio di Thanatos viene sostituito quasi sempre con Caronte, divenuto il demone della morte nella tradizione greca medievale<sup>63</sup>.

Se si vuole accogliere questa possibilità, riemerge naturalmente il problema di capire cosa vi fosse a monte della menzione degli olivi nel testo dell'*Inno*. L'ipotesi più plausibile pare sempre quella che vi fosse un riferimento alle ninfe, che tra l'altro, come già notava Humbert<sup>64</sup>, si collocherebbero agevolmente come terze dopo gli dèi e gli uomini, per la loro condizione mediana ricordata anche nell'*Inno omerico ad Afrodite*, per il quale (v. 259) «esse non appartengono né ai mortali né agli immortali» (αἶ ῥ' οὔτε θνητοῖς οὔτ' ἀθανάτοισιν ἔπονται)<sup>65</sup>. In tal

<sup>59</sup> Un caso che viene spesso citato chiama in causa la storia, di cui negli anni Quaranta furono registrate diverse varianti orali in Israele, relativa a un povero che, grazie al suo ingegno, riesce a ribaltare la propria situazione. Qualche anno dopo venne, del tutto indipendentemente, pubblicato un apologo scritto in accadico e risalente al 1500 a.C., noto come la storia del *Povero di Nippur*, che si rivelò praticamente identico al precedente: la prova, secondo molti, che certi tipi o motivi folklorici possono sopravvivere molto a lungo in maniera sotterranea. Cfr. ANDERSON 2000, p. 15; HANSEN 2002, p. 26 n. 11; BRACCINI 2013, pp. 149-152.

<sup>60</sup> Si tratta del fr. 168A Voigt, Γέλλως παιδοφιλωτέρα, «più amante dei bambini di Gello»; cfr. PATERA 2015, p. 148.

<sup>61</sup> Il nome di Sisinnio, raffigurato come un cavaliere che trafigge una diavolessa, ricorre già in amuleti risalenti al V secolo, e l'*historiola* dell'esorcismo di Gello ricorre in maniera riconoscibile (per quanto, è bene notare, senza l'episodio degli alberi) in alcune *incantation bowls* aramaiche tardoantiche; cfr. almeno PATERA 2015, pp. 193-196 e 211-212.

<sup>62</sup> Si veda almeno PATERA 2015, pp. 151-155.

<sup>63</sup> Quest'occorrenza era rilevata già da SCHMIDT 1871, p. 223, e LAWSON 1910, p. 115 (che peraltro per errore fanno riferimento al Vat. gr. 909); su questo manoscritto cfr. TUILIER 1968, p. 192, secondo il quale il rubricatore del codice, e dunque probabilmente responsabile del cambio dei nomi delle *dramatis personae*, sarebbe Giovanni Catrare, erudito e scrittore tessalonicense, affiliato alle cerchie di Demetrio Triclinio e Tommaso Magistro (v. TALBOT 1991); la lezione «Caronte» confluisce poi nelle edizioni aldina, basileense, ed in quella dello Stephanus. Un altro caso potrebbe forse essere individuato nella tradizione dei *Cesti* di Giulio Africano: cfr. BRACCINI 2014, p. 500.

<sup>64</sup> Cfr. HUMBERT 1936, p. 42 n. 1.

<sup>65</sup> Per la condizione mediana delle ninfe, cfr. anche LARSON 2001, pp. 28-29, 31-32.

caso, l'ipotesi che il riferimento fosse alle «ninfe palustri» o «dei prati» (Ἐλειαι), già evocata da Ilgen, sarebbe certo la più economica per la sua vicinanza con la *lectio tradita* (e *facilior*) ἐλαῖαι. Il punto è che, in ogni caso, la congettura Ἐλειαι presenta il difetto di non essere mai attestata in greco: l'aggettivo ἐλειος, occorre ricordare, è a due uscite, e difatti anche nel passo già citato di Longo Sofista le «ninfe dei prati» sono chiamate Ἐλειοι. Se si vuole percorrere questa strada, sarebbe dunque il caso di congetturare ἀγλαόκαρποι Ἐλειοι anche per il v. 23 dell'*Inno omerico a Demetra*, senza peraltro nascondersi che qualche difficoltà permane, in particolare la durezza dell'epiteto che non è accompagnato, come forse sarebbe stato lecito attendersi, da νύμφαι<sup>66</sup>.

Di fronte a un testo come questo, comprendente un riferimento abbastanza tecnico a una specie particolare di Ninfe, le banalizzazioni sarebbero state sicuramente in agguato<sup>67</sup>, e la tendenza a trasformare Ἐλειοι in ἐλαῖαι avrebbe potuto rivelarsi irresistibile<sup>68</sup>. Tutto ciò anche, come si è visto, per l'effetto combinato dell'*historiola* presente nell'esorcismo di Gello, che con ogni probabilità era ben diffuso già nel mondo bizantino<sup>69</sup>, esattamente com'è documentato per l'età moderna<sup>70</sup>. Del resto proprio nel 1438, dunque pressoché in contemporanea con la redazione del *codex unicus* dell'*Inno a Demetra* da parte del diacono costantinopolitano Giovanni Eugenio, un sacerdote cretese indirizzò una serie di domande di diritto canonico al patriarcato di Costantinopoli, tra le quali «se esistono le donne chiamate *giloudai* che succhiano il sangue dei bambini e li uccidono». La risposta di Ioasaph, arcivescovo e alto funzionario patriarcale, fu che «si trattava di un inganno del diavolo» al quale non bisognava assolutamente credere<sup>71</sup>. Si tratta di uno scambio molto significativo, che attesta come la credenza fosse diffusa e nota anche alle gerarchie ecclesiastiche<sup>72</sup>. Non c'è da meravigliarsi di tale «fortuna», visto che si tratta di una tradizione collegata alla mortalità infantile, ovvero una di quelle diffuse situazioni di crisi, foriere di timori e ansie, che in molte culture si cerca di interpretare e disinnescare attribuendone la colpa a streghe, demoni ed entità malefiche<sup>73</sup>, e fornendo al contempo i mezzi per difendersi, come amuleti e, in questo caso, esorcismi accompagnati dalle relative *historiolae*. Proprio per la sua diffusione, collegata all'ambito familiare e infantile, la storia dell'olivo «informatore» benedetto dai due santi, con i suoi spiccati tratti da *folktale*, poteva essere ben nota anche ad alcuni copisti bizantini, che avrebbero anche potuto esserne influenzati in errore.

<sup>66</sup> Quest'obiezione è espressa da TYRRELL 1894, p. 35, ripreso da ALLEN ET AL. 1904, p. 19.

<sup>67</sup> Tantopiù che il codice M non è affatto irreprensibile in tal senso, e non mancano fraintendimenti e banalizzazioni di nomi propri (si riscontrano casi, per quanto concerne l'*Inno a Demetra*, ai versi 314, 419-421, 423, 450).

<sup>68</sup> Tra l'altro per Ἐλειοι era forse presente anche un'ulteriore possibilità di fraintendimento. Esichio infatti (ε 1976) glossa ἐλειός (che talora si è cercato di emendare in ἐλειος) come «una specie di falco» (εἶδος ἰέρακος); cfr. anche ARNOTT 2007, pp. 69 e 97. Gli uccelli peraltro vengono menzionati, insieme a dèi e uomini, nei versi 43-46 del medesimo *Inno*: «E come un uccello si lanciò [scil. Demetra] sulla terraferma e sul mare / in cerca; ma a lei la verità raccontare nessuno / voleva né degli dèi né degli uomini mortali, / e nessuno degli uccelli giunse come messaggero verace (οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων, / οὔτ' οἰωνῶν τις τῆ ἐτήτυμος ἄγγελος ἦλθεν)». Forse non è del tutto impossibile che vi sia stata un'interferenza tra i due brani.

<sup>69</sup> PATERA 2015, pp. 237 e 246, parla di una «evidente continuità» tra Gello bizantina e post-bizantina.

<sup>70</sup> Per l'immensa diffusione della credenza in Gello e nelle *Geloudes*, le sue ipostasi plurali, in epoca moderna si rimanda a PATERA 2015, pp. 215-228.

<sup>71</sup> Cfr. PATERA 2015, p. 237; il testo in questione è riportato da ARAMPATZOGLOU 1935, p. 248.

<sup>72</sup> Varie reprimende contro chi crede in Gello e nelle *geloudes* compaiono del resto in trattati di diritto canonico (*Nomocanoni*) risalenti all'età moderna: cfr. KOUKOULES 1948, p. 158 n. 4.

<sup>73</sup> Molto utili in quest'ottica le riflessioni sulla *strix* latina e su altre streghe ostili ai bambini, temute in varie regioni italiane, che compaiono in CHERUBINI 2010, pp. 27-34.

Ovviamente anche in questo caso si tratta di una possibilità, ma non di una certezza. La questione, come già si è detto, sembra rimanere aperta, e questo contributo non ha certo alcuna velleità di chiuderla, o di perorare una scelta definitiva tra il trådito ἐλαῖαι o un'altra proposta (in particolare l'attraente Ἐλειοί). Più modestamente, si spera di aver almeno messo in luce come, al netto di alcune false piste, l'apporto del *folklore*, e in particolare l'accostamento con una narrazione diffusa nel mondo bizantino, possa in ogni caso contribuire ad ampliare lo sguardo e ad approfondire la consapevolezza della scelta critica, che in questo caso può avvalersi, per soppesare le alternative e prendere le opportune decisioni testuali, anche di strumenti antropologici.

Tommaso Braccini

Università degli Studi di Torino

e-mail: tommaso.braccini@unito.it

#### BIBLIOGRAFIA

ABEL 1886: *Homeri Hymni Epigrammata Batrachomyomachia*, ed. E. Abel, Lipsiae - Praegae 1886.

ALBERT-LLORCA 1991: M. Albert-Llorca, *L'ordre des choses: les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris 1991.

ALLACCI 1645: L. Allatius, *De templis Graecorum recentioribus, ad Ioannem Morinum; de narthece ecclesiae veteris, ad Gasparem de Simeonibus; nec non de Graecorum hodie quorundam opinionibus, ad Paullum Zacchiam*, Coloniae Agrippinae 1645.

ALLEN 1897: Th.W. Allen, *The Text of the Homeric Hymns – Part III*, «The Journal of Hellenic Studies» 17 (1897), pp. 45-62.

ALLEN 1912: *Homeri opera*, recognovit Th.W. Allen, V, Oxford 1912.

ALLEN ET AL. 1904: *The Homeric Hymns*, edited by Th.W. Allen and E.E. Sikes, London 1904.

ALLEN ET AL. 1936: *The Homeric Hymns*, edited by Th.W. Allen, W.R. Halliday and E.E. Sikes, Oxford 1936<sup>2</sup>.

ANDERSON 2000: G. Anderson, *Fairytales in the Ancient World*, London - New York 2000.

ANGELOPOULOU - BROUSKOU 1999: A. Angelopoulou - A. Brouskou, *Επεξεργασία παραμυθιακών τύπων και παραλλαγών AT 300-499*, I, Athina 1999.

ARAMPATZOGLU 1935: G.M. Arampatzoglou, *Φωτίειος βιβλιοθήκη*, II, en Konstantinoupolei 1935.

ARNAUD 1913: L. Arnaud, *Néo-martyrs orthodoxes. Les néo-martyrs de Jannina: Georges, Jean et Anastase*, «Echos d'Orient» 16 (1913), pp. 517-525.

ARNOTT 2007: W.G. Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London and New York 2007.

ATHANASSAKIS 1976: *The Homeric Hymns*, translation, introduction and notes by A.N. Athanassakis, Baltimore 1976.

BAUMEISTER 1860: *Hymni Homerici*, recensuit A. Baumeister, Lipsiae 1860.

BOTHE 1835: *Homeri carmina*, recognovit F.H. Bothe, *Odyssaeae volumen tertium*, Lipsiae 1835.

- BRACCINI 2012: T. Braccini, *La fata dai piedi di mula: licanthropi, streghe e vampiri nell'Oriente greco*, Milano 2012.
- BRACCINI 2013: T. Braccini, *Indagine sull'orco: miti e storie del divoratore di bambini*, Bologna 2013.
- BRACCINI 2014: T. Braccini, rec. a Iulius Africanus, *Cesti. The Extant Fragments*, edited by M. Wallraff, C. Scardino, L. Mecella and Ch. Guignard, translated by W. Adler, Berlin - Boston, 2012, «Lexis» 32 (2014), pp. 497-501.
- BUECHELER 1869: *Hymnus Cereris homericus*, edidit F. Buecheler, Lipsiae 1869.
- CÀSSOLA 1975: *Inni omerici*, a cura di F. Càssola, Milano 1975.
- CHATZITAKI-KAPSOMENOU 2002: Ch. Chatzitaki-Kapsomenou, Τὸ νεοελληνικὸ λαϊκὸ παραμῦθι, Thessaloniki 2002.
- CHERUBINI 2010: L. Cherubini, *Strix: la strega nella cultura romana*, Torino 2010.
- COOK 1914: A.B. Cook, *Zeus: a study in ancient religion*, I, Cambridge 1914.
- CRUDDEN 2001: *The Homeric Hymns*, translated with an introduction, notes, and glossary of names by M. Crudden, Oxford - New York 2001.
- D'ARONCO 1953: G. D'Aronco, *Indice delle fiabe toscane*, Firenze 1953.
- DAWKINS 1916: R.M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor, a Study of the Dialects of Silli, Cappadocia and Phárasa with Grammar, Texts, Translations and Glossary, with a Chapter on the Subject-Matter of Folk-Tales* by W.R. Halliday, Cambridge 1916.
- DE JONG 2012: I.J.F. de Jong, *The Homeric Hymns*, in I.J.F. de Jong (ed.), *Space in ancient Greek literature: studies in ancient Greek narrative*, Leiden - Boston 2012, pp. 39-53.
- DE NINO 1887: A. De Nino, *Usi e costumi abruzzesi, IV: Sacre leggende*, Firenze 1887.
- DI FAZIO 2008: M. Di Fazio, *La trasgressione del survival: Charles G. Leland e l'antica religione etrusca*, in M. Vencato, A. Willi e S. Zala (curr.), *Ordine e trasgressione: un'ipotesi di interpretazione tra storia e cultura*. Atti del Convegno (Istituto Svizzero di Roma, Villa Maraini, 1 luglio 2005), Roma 2008, pp. 125-145.
- EL-SHAMY 1995: H.M. El-Shamy, *Folk traditions of the Arab World: a Guide to Motif Classification*, I-II, Bloomington 1995.
- EVELYN-WHITE 1914: *Hesiod, the Homeric Hymns and Homerica*, with an English translation by H.G. Evelyn-White, Cambridge (MS) - London 1914.
- FOLEY 1999: H.P. Foley, *The Homeric hymn to Demeter: translation, commentary, and interpretive essays*, Princeton 1999.
- FRANKE 1828: *Homeri hymni epigrammata fragmenta et Batrachomyomachia*, instruxit F. Franke, Lipsiae 1828.
- FRANKFURTER 2001: D. Frankfurter, *Narrating power: the theory and practice of the magic historiola in ritual spells*, in M. Meyer and P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston - Leiden 2001, pp. 457-476.
- GARNETT 1896: L.M.J. Garnett, *Greek folk-poetry: annotated translations from the whole cycle of Romaic folk-verse and folk-prose*, II: *Folk-prose*, Guildford 1896.
- GATTO TROCCHI - LIMENTANI 1982: C.G. Trocchi e G. Limentani, *Fiabe abruzzesi*, Milano 1982.
- GELZER 1994: Th. Gelzer, *Zum Codex Mosquensis und zur Sammlung der Homerischen Hymnen*, «Hyperboreus» 1 (1994), pp. 113-137.
- GEMOLL 1886: *Die Homerischen Hymnen*, herausgegeben und erläutert von A. Gemoll, Leipzig 1886.
- GOODWIN 1893: *Hymni Homerici*, recensuit A. Goodwin, Oxonii 1893.

- GREENFIELD 1989: R.P.H. Greenfield, *Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories*, «Byzantina» 15 (1989), pp. 83-141.
- HALLIDAY 1912: W.R. Halliday, *Modern Greek Folk-Tales and Ancient Greek Mythology*, «Folklore» 23 (1912), pp. 486-489.
- HALLIDAY 1927: W.R. Halliday, *Greek and Roman Folklore*, New York 1927.
- HALLIDAY 1933: W.R. Halliday, *Indo-european folk-tales and Greek legends*, Cambridge 1933.
- HANSEN 2002: W. Hansen, *Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature*, Ithaca 2002.
- HERMANN 1806: *Homeri hymni et epigrammata*, edidit G. Hermannus, Lipsiae 1806.
- HOLE 1781: *Homer's Hymn to Ceres*, translated into English verse by R. Hole, Exeter 1781.
- HUMBERT 1936: Homère, *Hymnes*, édité par J. Humbert, Paris 1936.
- ILGEN 1796: *Hymni Homerici cum reliquis carminibus minoribus Homero tribui solitis et Batracomyomachia*, textum recensuit et animadversionibus criticis illustravit C.D. Ilgen, Halis Saxonum 1796.
- KOUKOULES 1948: Ph. Koukoules, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμὸς*, I, en Athenais 1948.
- LAPUCCI 1985: C. Lapucci, *La Bibbia dei poveri*, Milano 1985.
- LARSON 2001: J. Larson, *Greek Nymphs: Myth, Cult and Lore*, Oxford 2001.
- LAWSON 1910: J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*, Cambridge 1910.
- LENORMANT 1864: F. Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne, de ses monuments et de ses souvenirs*, I, Paris 1864.
- MATTHIAE 1805: *Homeri Hymni et Batrachomyomachia*, denuo recensuit A. Matthiae, Lipsiae 1805.
- MITSCHERLICH 1787: *Homeri hymnus in Cererem*, recensuit et animadversionibus illustravit Chr. Guil. Mitscherlich, Lipsiae 1787.
- MYLONAS 1961: G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian mysteries*, Princeton 1961.
- PATERA 2015: M. Patera, *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent: peurs enfantines et adultes*, Leiden 2015.
- POLI 2010: *Inni omerici*, a cura di S. Poli, introduzione di F. Ferrari, Torino 2010.
- POLITIS 1871: N.G. Politis, *Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν Νεωτέρων Ἑλλήνων*, I, en Athenais, 1871.
- PSICHARI 1892: E. Psichari, *Études de philologie néo-grecque: recherches sur le développement historique du grec*, Paris 1892.
- PUNTONI 1896: *L'inno omerico a Demetra*, con apparato critico scelto e un'introduzione di V. Puntoni, Livorno 1896.
- RICHARDSON 1974: *The Homeric Hymn to Demeter*, edited by N.J. Richardson, Oxford 1974.
- RUHNEKEN 1781: *Homeri Hymnus in Cererem*, nunc primum editus a D. Ruhnkenio, Lugduni Batavorum 1781.
- SCHMIDT 1871: B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, I, Leipzig 1871.
- SCHMIDT 1876: B. Schmidt, *Demeter in Eleusis und Herr François Lenormant*, «Rheinisches Museum» 31 (1876), pp. 273-282.
- SCHMIDT 1877: B. Schmidt, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig 1877.
- SHELMERDINE 1995: S.C. Shelmerdine, *The Homeric Hymns*, Newburyport (MA) 1995.

- TALBOT 1991: A.M. Talbot, s.v. *Katrades, John*, in A.P. Kazhdan (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, II, New York - Oxford 1991, pp. 1116-1117.
- TUILIER 1968: A. Tuilier, *Recherches critiques sur la tradition du texte d'Euripide*, Paris 1968.
- TYRRELL 1894: R.Y. Tyrrell, *The Homeric Hymns*, «*Hermathena*» 20 (1894), pp. 30-49.
- VENTURA DO COUTO TAVARES DE FARIA 2009: R.M. Ventura do Couto Tavares de Faria, *O conto popular português*, diss. dott. Porto 2009.
- VAN GENNEP 1910: A. Van Gennep, *La formation des légendes*, Paris 1910.
- VOSS 1826: Ὕμνος εἰς τὴν Δήμητρον – *Hymne an Demeter*, übersetzt und erläutert von J.H. Voss, Heidelberg 1826.
- WEST 2003: *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*, ed. and transl. by M.L West, Cambridge (MS) - London 2003.
- WILAMOWITZ 1880: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aus Kydathen*, Berlin 1880.
- WOLF 1784: *Homeri Odyssea cum Batrachomyomachia hymnis ceterisque poematiis Homero vulgo tributis*, ed. F.A. Wolf, Halae Saxonum 1784.
- WOLF 1807: *Homeri et Homeridarum opera et reliquiae*, ex recensione F.A. Wolfii, V, Lipsiae 1807.
- ZANETTO 1996: *Inni omerici*, a cura di G. Zanetto, Milano 1996.