

# Religio

**Collana di Studi del Museo delle Religioni  
“Raffaele Pettazzoni”**

Diretta da Igor Baglioni

Comitato Scientifico:

Maria Giovanna Biga, Sergio Botta, Ileana Chirassi Colombo,  
Sabina Crippa, Emanuela Prinzivalli

© Roma 2013, Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.  
via Ajaccio 41-43, 00198 Roma  
tel. 0685358444, fax 0685833591  
email: [qn@edizioniquasar.it](mailto:qn@edizioniquasar.it)

ISBN 978-88-7140-531-5

**Monstra**  
**Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e**  
**Mostruose nel Mediterraneo Antico**

a cura di Igor Baglioni

**Secondo volume**  
(L'Antichità Classica)

ESTRATTO

# Indice

## Primo volume

### (Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa)

Presentazione collana . . . . .	9
Introduzione . . . . .	11
Abbreviazioni . . . . .	13

#### Le entità ibride e mostruose nell'antico Egitto

Ceruti Sabrina, <i>La percezione del mostruoso nell'antico Egitto: il caso della dea-ippopotamo</i> . . . . .	17
Colazilli Alessandra, <i>La "mostruosità" umana e il divino nell'antico Egitto</i> . . . . .	29
Colonna Angelo, <i>"Viva Ra, muoia la tartaruga": costruzione, percezione ed evoluzione di un'entità mostruosa nell'antico Egitto</i> . . . . .	43
Contardi Federico, <i>Il mostruoso e il terrificante nei testi della tomba di un alto dignitario del I millennio a.C.</i> . . . . .	57
Franci Massimiliano, <i>Considerazioni sull'elemento ibrido nell'iconografia funeraria egizia</i> . . . . .	63
Sist Loredana, <i>Osservazioni sul sarcofago del Museo del Vicino Oriente della Sapienza decorato con sfilata "demoniaca"</i> . . . . .	73

#### Le entità ibride e mostruose nel Vicino Oriente antico

Alivernini Sergio - Grotti Massimiliano, <i>Arma, messaggero e fido consigliere: Šarur nella tradizione letteraria mesopotamica</i> . . . . .	87
Bellucci Benedetta, <i>Il grifone nel Vicino Oriente e oltre. Alcune riflessioni teorico-generalì sull'entità mostruosa e sul suo utilizzo in ambito storico-religioso e antropologico</i> . . . . .	99
Frulla Giovanni, <i>Il tentativo di capovolgimento del mito nel racconto di Esodo 1-15: la reinterpretazione del "mostro delle acque"</i> . . . . .	115
Lo Piccolo Claudia - Zisa Gioele, <i>Quando l'eroe disturba il "mostro". Uno studio comparativo sulla figura del "mostro-custode": Hubaba, Ladone e il serpente della Colchide</i> . . . . .	129
Mander Pietro, <i>I Mischwesen nella religione mesopotamica</i> . . . . .	149

Verderame Lorenzo, *Osservazioni a margine dei concetti di “ibrido” e “mostro” in Mesopotamia* ..... 160

**Le entità ibride e mostruose in una prospettiva storico-comparativa**

Botta Sergio, *Mostri, uomini e dèi. Appunti per una antropologia mesoamericana* . 175  
 Ferrara Marianna, *Teste animali, lingue infuocate, corpi anguiformi. A riguardo di pericoli e rimedi nell’esegesi vedica dei rituali* ..... 191  
 Mazzoleni Gilberto, *Entità mostruose. Le ragioni di una presenza diffusa* ..... 211  
 Menicocci Marco, *Il potere degli Spiriti. Visione ed esseri extraumani tra i Crow* .. 215  
 Pellizer Ezio, *Il corpo smisurato. Riflessioni su giganti e gigantesse* ..... 227  
 Testa Alessandro, *Mascheramenti zoomorfi in età tardo-antica e alto-medievale* .. 235

**Appendice**

Giusti Sonia, *Il mostruoso nei miti e nelle leggende africane. La raccolta di Raffaele Pettazoni* ..... 255

**Secondo volume  
(L’Antichità Classica)**

Introduzione ..... 9  
 Abbreviazioni ..... 11

**Le entità ibride e mostruose nell’antica Grecia**

Baglioni Igor, *Note alla terminologia e al concetto di “mostruoso” nell’antica Grecia* ..... 15  
 Crippa Sabina, *Mostri politici. La “mostrificazione” di esseri extraumani e non umani nelle tradizioni di fondazione in Grecia antica* ..... 33  
 Germanà Bozza Giancarlo, *Il sacro e il “mostruoso” nei santuari della Sicilia sud-orientale durante l’età arcaica* ..... 39  
 Li Causi Pietro, *Mostri propriamente detti e creature paradoxa. Un tentativo di classificazione* ..... 53  
 Pisano Carmine, *Da spauracchio per i bambini a indictio silentii. I “mostri dell’infanzia” nell’antica Grecia* ..... 69  
 Viscardi Giuseppina Paola, *L’ibrido addosso. Il marchio del mostruoso sulla “pelle” del potere: l’aspetto terastico del “portatore di egida”* ..... 79  
 Vitellozzi Paolo, *La funzione dell’ibrido e del mostruoso nella glittica greca arcaica* ... 97

**Le entità ibride e mostruose nell'antica Roma e nel Mondo Italicò**

D'Alessio Valentina, <i>La componente infera di Faunus</i> . . . . .	121
Drago Troccoli Luciana, <i>Raffigurazioni "mostruose" nel repertorio iconografico dell'Italia mediotirrenica nella I età del Ferro</i> . . . . .	129
Maiuri Arduino, <i>Il lessico latino del mostruoso</i> . . . . .	165
Nocchi Francesca Romana, <i>Entità astratte e personificazioni mostruose</i> . . . . .	179
Segarra Crespo Diana, <i>L'androgino biforme e la bella Cleopatra. Riflessioni sulla mostruosità a Roma</i> . . . . .	191

**Dall'Antichità "Pagana" al Mondo Cristiano**

Arcari Luca, <i>Rappresentazioni paradossali e/o ibride nell'Apocalisse. Metamorfosi tra il Ritual Speech e la Ritual Vision</i> . . . . .	207
Cosentino Augusto, <i>La divinità dalla testa di gallo e gambe serpentine sulle gemme magico-gnostiche</i> . . . . .	219
Marone Paola, <i>Agostino e i popoli mostruosi</i> . . . . .	229
Ramelli Ilaria, <i>Gesù Cristo come entità mostruosa ed ibrida nelle rappresentazioni pagane e cristiane tra II e III secolo</i> . . . . .	239
Tommasi Moreschini Chiara Ombretta, <i>"Esser vorresti uccello? Siam lí: sei pipistrello". Note sull'ambiguo statuto dei chiroterri nella cultura greco-romana</i> . . . . .	251

**Dall'Antichità Classica al Mondo Contemporaneo**

Braccini Tommaso, <i>Morti irrequieti o morti mostruosi? Le presunte origini antiche del mito del vampiro</i> . . . . .	263
Fabbri Lorenzo, <i>La metamorfosi di un "mostro". La figura di Lamia dall'antichità all'Ottocento</i> . . . . .	273

ESTRATTO

## Morti irrequieti o morti mostruosi? Le presunte origini antiche del mito del vampiro.

Tommaso Braccini

Quando si va a toccare il tema del vampirismo nel tentativo di studiarlo, ci si scontra fin da subito con una serie di difficoltà molto peculiari. Innanzitutto, occorre liberare il soggetto dall'enorme massa di accrezioni letterarie e cinematografiche che hanno finito in molti casi per oscurare del tutto le credenze folcloriche da cui questo mito moderno prende origine. In secondo luogo, occorre evitare di cadere in un altro errore comune, ovvero quello di fare di tutta l'erba un fascio, riunendo sotto una comune "etichetta vampirica" una serie di occorrenze dal carattere in realtà piuttosto disparato.

Tale sovrapposizione è stata favorita, nel caso specifico, dalla localizzazione delle prime attestazioni di questa credenza. Com'è noto, infatti, uno dei più antichi e longevi focolai del vampirismo è costituito dai territori facenti parte del mondo bizantino e postbizantino o gravitanti intorno ad esso, in particolare la Grecia, la Serbia, la Bulgaria. Già tra '500 e '600, infatti, monaci e prelati locali, missionari cattolici, viaggiatori e diplomatici occidentali andavano parlando della grande diffusione di queste tradizioni nelle isole dell'Egeo e sul continente. La presenza di credenze vampiriche sul suolo ellenico, non sorprendentemente, ha indotto molti, fino a oggi, ad ipotizzare una qualche continuità con le storie di morti irrequieti e "mostri" di vario genere diffuse nelle medesime zone nel corso dell'antichità. Prima di valutare se una simile asserzione sia plausibile, tuttavia, occorre individuare quali siano le caratteristiche specifiche attribuite al vampiro greco nelle prime testimonianze.

Nell'impossibilità, ovviamente, di passarle dettagliatamente in rassegna in questa sede, ci si può limitare a citarne due tra le più rappresentative.

La prima può essere ricavata dal trattato di Leone Allacci *De Graecorum hodie quorundam opinionibus* (1645), dedicato specificamente alle superstizioni della Grecia moderna, dove il vampiro compare con il nome di *burculacae* (greco moderno *vrykolakas*, un termine di origini slave con molti paralleli in area balcanica<sup>1</sup>):

Non può essere immaginato nulla di più terribile o pernicioso nei confronti del genere umano... del *burculaca* (che altri chiamano *bulcolacca* o *buthrolaca*). Si tratta del cadavere di un malvagissimo uomo, un criminale, spesso anche scomunicato dal suo presule. Tale cadavere non si dissolve e torna polvere come gli altri corpi dei defunti, ma, come se fosse fatto della pelle più solida, si gonfia e si dilata in ogni sua parte [...]. Un demone entra nel corpo così deformato, e causa disgrazie ai miseri mortali. Spesso infatti esce dal sepolcro

---

1 Cfr. Schmidt 1871: 160; Cooper 2005: 254, nota 4; Braccini 2011: 110-113 (anche per una trattazione delle prime attestazioni di questa parola in ambito greco).

sotto le spoglie di quel cadavere [...]. Perciò gli abitanti, quando vedono morire molti uomini senza che ci sia un'epidemia in atto, sospettando quello che sta succedendo, aprono le tombe in cui è stato sepolto qualcuno di recente, e prima o poi scoprono un cadavere non ancora corrotto, gonfio; e dopo averlo tirato fuori dalla tomba, mentre i sacerdoti recitano le preghiere del caso, lo gettano in un rogo ardente; e prima che le preghiere siano finite, i legamenti del cadavere si dissolvono visibilmente, e il resto si riduce in cenere<sup>2</sup>.

L'altra testimonianza è anteriore, e proveniente più direttamente dall'ambito greco: si tratta della *Zètesis peri vourkolakōn* del monaco Marco di Serre<sup>3</sup>, probabilmente risalente all'ultimo quarto del XVI secolo (anche se non sono mancati tentativi di anticiparne la datazione)<sup>4</sup>. Il fatto che questo trattatello (di cui prenderemo in esame solo uno stralcio più propriamente descrittivo) sia stato composto da un ecclesiastico non è casuale: erano proprio i religiosi, infatti, che si trovavano a dover fare i conti con i veri e propri episodi di isteria collettiva che scoppiavano tra la popolazione e spesso (come in questo caso) cercavano di arginare il fenomeno negandone la realtà e riducendo tutto a un'illusione diabolica.

Vediamo che, in occasione di pestilenze [...] vengono scavate le tombe di coloro che sono morti da meno di cento giorni, e gli scavatori trovano alcuni corpi dissolti, e alcuni altri invece ingrossati (*pachynomena*), con i capelli e i peli della barba più lunghi di quanto li avevano al momento della morte, e più spessi di prima, e spesso scompigliati. E se uno è stato sepolto rasato a zero [...], i capelli si allungano più di quattro dita. Sappiamo che in altri casi tutti i loro capelli cadono, ma ne ricrescono altri, fitti come setole di porco; i denti si fanno più lunghi; i volti sono paonazzi; anche le unghie sono più spesse e lunghe. E i loro corpi non vengono ritrovati nella posizione in cui erano stati sepolti, al modo degli altri cadaveri dissolti; alcuni sono obliqui, altri direttamente seduti, gli altri con la testa ritta come se non dormissero, e altri ancora con la testa in basso e i piedi in alto. Hanno il ventre gonfio come un tamburo (*tympanoeideis*), e alcuni affermano di vederli nel sonno, questi *vourkolakoi*, che dicono: "Divoreremo te o il talaltro", e la morte segue infallibilmente il sogno. E dopo averli esumati dalle tombe ne trafiggono il ventre con una spada o con un palo di legno, e dalle loro viscere esce tanto sangue melmoso (*haima borborodes*) che potrebbe bastare a riempire un otre, e anche più. Alcuni strappano loro il cuore e il fegato e li bruciano, e ne fanno a pezzi i corpi, spesso per dare alle fiamme anche quelli<sup>5</sup>.

Non è possibile ampliare, come pure sarebbe ampiamente possibile, la panoramica delle testimonianze<sup>6</sup>, ma già basandosi su queste due è possibile rispondere all'interrogativo che c'eravamo posti. Quali sono dunque le caratteristiche del vampiro folklorico greco dell'età moderna? Al di là di varianti di scarso peso tra un testo e l'altro, si evince che si ha a che fare con cadaveri rianimati e malevoli, caratterizzati da tratti innegabilmente anomali e mostruosi, come la mancanza di putrefazione e l'aspetto disumano, enfiato ed orribile, del corpo, sul qua-

2 Cfr. Allacci 1645: 142 sgg.

3 Si legge in Lampros 1904; cfr. anche Mouzakis 1989: 68-70.

4 Cfr. Rigo 2006: 59.

5 Cfr. Lampros 1904: 339-340; Braccini 2011: 229-230.

6 Per una più ampia rassegna, cfr. Braccini 2011.

le è necessario intervenire per neutralizzarli. I vampiri sono, dunque, innanzitutto, cadaveri che escono dagli schemi.

Ancora oggi, in molti casi, si ipotizza che i “germi” di queste credenze possano essere ricondotti in qualche misura ad elementi già presenti nella Grecia dell’antichità. In molta letteratura divulgativa sui *revenants*, ma anche in contributi di taglio scientifico<sup>7</sup>, viene associata *tout court* con il vampiro tutta una serie di entità di vario genere. Innanzitutto gli spiriti dei defunti: dalle anime impure, che anche dopo la morte continuano a vagare intorno al sepolcro come spettri<sup>8</sup> (in forma non corporea, dunque), che compaiono nel *Fedone* di Platone (81C-D), alle ombre bramose di sangue (ma per il resto apparentemente innocue, e comunque anch’esse incorporee e confinate nell’Ade) dell’undicesimo canto dell’*Odissea*. Anche lamie, arpie, empuse, lemuri, larve, *striges* sono stati variamente messi in connessione con il vampiro<sup>9</sup>. Ma davvero c’è un punto di contatto, se non addirittura una continuità, tra queste figure e il *vrykolakas*<sup>10</sup>? È lecito dubitarne. Innanzitutto le varie arpie, *striges*, lamie, empuse sono figure malefiche, in qualche caso demoniache, ma non sembra trattarsi di cadaveri ambulanti come nel caso dei vampiri. Gli spettri e fantasmi, invece, sono chiaramente privi dell’elemento della fisicità. Per sbarazzarsi del *burculaca*, come si è visto, era indispensabile eliminarne il corpo, sul quale per giunta si concentra l’attenzione delle testimonianze (è gonfio e spaventoso). Gli spiriti, invece, sono incorporei per definizione. Certo, si può ricordare che le *larvae* latine talora sono associate con gli scheletri<sup>11</sup>, ma un tratto distintivo del cadavere vampirico è proprio quello di *non* essere scheletrizzato. Non basta nemmeno il semplice consumo di sangue per ipotizzare una filiazione o una parentela, tanto più che l’ematofagia, come in genere concordano gli studi più recenti, in origine era associata ai vampiri solo marginalmente<sup>12</sup>, probabilmente per una sorta di osmosi con la figura della strega che era la “succhiasangue” greca per eccellenza<sup>13</sup>.

Se, come sembra, nell’antichità non c’erano dunque categorie associabili *in toto* con il vampirismo, che si può dire di quei tratti che abbiamo individuato come caratteristici del

7 Cfr. in particolare Tsaliki 2001.

8 Cfr. Schmidt 1871: 169; Rodd 1892: 190.

9 Cfr., per esempio, Agazzi 1979: 11-27 (dove si parla di “demoni vampiri dell’antichità”); Baudry 1993: 94-99; Corradi Musi 1995: 9-10, 12, 19-24; Teti 1998: 167-169.

10 Su questa linea si colloca anche Introvigne 1997: 14-16.

11 Si può richiamare Seneca, *Lettere a Lucilio* 24.18, *nemo tam puer est ut Cerberum timeat et tenebras et larvalem habitum nudis ossibus cohaerentium*, «nessuno è tanto puerile da temere Cerbero, le tenebre, e l’aspetto delle larve, composte da sole ossa»; con *larva argentea* in Petronio, *Satyricon* 34.8, si intende un modellino di scheletro. Cfr. anche Bettini 1997.

12 Cfr. almeno Kreuter 2001: 159-174; Cooper 2005: 254 («the association with blood is probably not primal»); Braccini 2011: 163-165.

13 Succhiare sangue era un’attività nefasta tradizionalmente associata alla *strix* dell’antichità (sulla quale cfr. Cherubini 2010) e alla *strigla* bizantina e neogreca. Sulla *strigla* in particolare cfr. la precoce testimonianza di Allacci 1645: 115-116, nonché Hartnup 2004: 85-172; tutta una serie di elementi, soprattutto lessicali, lascia in effetti supporre che ci sia stata un’osmosi con la figura della strega presso le popolazioni dei Balcani settentrionali. In Slovenia il vampiro è chiamato *strigon* e in Romania *strigoi* (al femminile *strigoica*). Cfr. almeno Perkowski 1989: 46 e 100-101. Anche nella testimonianza molto precoce dell’umanista Antonio de Ferrariis detto Galateo (c. 1444-1517), dove il *brocola* (considerato una superstizione orientale) è accusato di succhiare sangue ai bambini (e non agli adulti, si noti bene), il riferimento è preceduto da un accenno alla credenza salentina nelle streghe. Cfr. Braccini 2011: 19-20, 172-177.

*vrykolakas*? La floridezza e l'orribile corpulenza del cadavere (spesso, si è visto, individuato in seguito a uno stato di crisi della comunità), i suoi vagabondaggi (in genere, ma non sempre, notturni) per danneggiare i vivi, la necessità di eliminarlo fisicamente, possono magari comparire in qualche vicenda o tradizione isolata? Già François Richard, un gesuita francese che nel '600 si era imbattuto nei *vrykolakes* nel corso della sua permanenza a Santorini, si era ricordato<sup>14</sup> di una patetica storia narrata dal segretario di Adriano, Flegonte di Tralle, all'interno del suo *Libro delle meraviglie*<sup>15</sup>. Una fanciulla defunta di Anfipoli, di nome Filinnio, si innamora del giovane macedone Macate, ospite della casa paterna, e ritorna corporeamente dalla tomba per trascorrere con lui alcune notti di passione – salvo cadere nuovamente morta dopo essere stata colta sul fatto dai genitori, per essere infine bruciata<sup>16</sup> dagli abitanti della città, profondamente turbati.

Si tratta di una storia molto interessante, che sicuramente richiede di essere presa in considerazione. Troviamo, infatti, un cadavere che torna fisicamente dalla tomba, del quale alla fine, a quanto pare, ci si sbarazza con la cremazione. I conti, però, non tornano completamente: per quanto la storia abbia un esito tragico (Macate, tra l'altro, finirà per suicidarsi), infatti, non sembra di poter rintracciare una vera e propria volontà di far del male nelle azioni della fanciulla Filinnio, che anzi, prima di cadere a terra morta (per la seconda volta!) rimprovera esplicitamente ai genitori di essersi intromessi nella sua storia d'amore, senza che lei facesse nulla di male. Per giunta lo stesso Macate dichiarerà ai genitori di Filinnio di non aver riscontrato nulla di strano nella misteriosa fanciulla che lo viene a trovare di notte, che anzi gli è parsa perfettamente viva in tutto e per tutto. Ricordiamo che in genere i vampiri folklorici sono riconoscibili come cadaveri rianimati, per giunta mostruosi, anomali, orribilmente deformati<sup>17</sup>. Non si può sostenere, insomma, che il racconto di Flegonte si possa considerare un autentico antesignano delle tradizioni vampiriche. Sembra meglio dire che, per la nostra sensibilità, già abbondantemente predisposta, è facile associare *a posteriori* questa vicenda, che in realtà presenta tratti propri e ben distinti, con il vampirismo. Già due secoli fa, peraltro, questa tentazione "modernizzante" doveva essere irresistibile, se è vero che proprio la storia di Filinnio e Macate (tramite la mediazione di una raccolta seicentesca di storie del soprannaturale<sup>18</sup>) fu rielaborata nel 1797 da Goethe, nella sua ballata *La sposa di Corinto*, in chiave marcatamente vampirica.

14 Cfr. Richard 1657: 212-213.

15 L'edizione di riferimento è ora Stramaglia 2011: 1-8 (sostituisce l'invecchiato Giannini 1966: 170-178).

16 Accolgo, insieme ad Hansen 1996, *katakaiein* (per l'appunto "bruciare"), un'emendazione dell'Hemsterhuys, a fronte di *katakleiein* ("segregare") del *codex unicus* che tramanda il testo, difeso peraltro da Stramaglia 1999: 252, nota 41, e stampato nella sua edizione: vari paralleli (anche interni) inducono infatti a ritenere che il *corpus exanimatum* di Filinnio fosse stato bruciato, come già notava Lawson 1926: 53.

17 Si può rimandare a Mouzakis 1989: 17-20: la pelle dei *vrykolakes* (talora solo i palmi delle mani) può essere nera; hanno le unghie lunghe e adunche; talora procedono a quattro zampe; spesso, come si è già visto, sono orribilmente enfiati, con il ventre dilatato in maniera enorme. Secondo la testimonianza di un altro gesuita stabilito nell'Arcipelago alla fine del XVII secolo, Robert Sauger (o Saulger), i *revenants* avevano anche un'andatura caratteristica. Descrivendo il «famigerato ritorno... di cadaveri seppelliti alcuni giorni prima», infatti, osserva che «gli abitanti li vedono spostarsi incessantemente e tornare nelle case e nei campi, senza che nessuno capisca cos'è che li rianima [...]». Uno o due giorni dopo la loro sepoltura, ci si stupisce vedendoli ricomparire, nudi, pallidi in volto; camminano velocemente, ma con passo malfermo, a scatti, come persone costrette in qualche modo a camminare controvolgia». Cfr. Sauger 1699: 255-256.

18 Cfr. Praetorius 1666: 321-328 (che a sua volta attinge da Le Loyer 1605: 245-249).

Nella versione di Goethe il giovane ospite riceve la visita di una misteriosa fanciulla, descritta come pallidissima e gelida: l'autore ha sentito il bisogno di inserire, in questo caso, dettagli fisici distintivi che nell'originale, invece, mancano. Quando la madre fa irruzione, prima di cadere morta la fanciulla dichiara di essere tornata per "suggere il sangue dal cuore" del giovane: è il tratto dell'ematofagia, pressoché indispensabile per la sensibilità moderna, e che adombra la malvagia volontà della protagonista, che la differenzia nettamente dalla versione flegontea. Questa rivisitazione "riveduta e corretta" della storia di Filinnio e Macate, resa più vicina alle aspettative di un lettore "moderno" (o comunque già a conoscenza della credenza nei vampiri), ha incontrato un notevole successo. È stato recentemente supposto che Filinnio, tramite questa serie di passaggi successivi, potrebbe essere addirittura alla base del personaggio di Lucy Westenra nel *Dracula* di Bram Stoker<sup>19</sup>. Nulla lo vieta, in effetti; certo che però in ogni caso è una Filinnio abbondantemente contaminata con stilemi che con l'originaria storia di Flegonte non hanno molto a che vedere.

Esistono anche altre storie che talora vengono citate come prefigurazione di quelle vampiriche. Nell'affascinante dialogo intitolato *Eroico*, scritto nel III sec. d.C. da Filostrato, ne compare una che vede come protagonista addirittura Achille. L'eroe omerico, si dice, dopo la morte avrebbe abitato l'isola di Leuce, alle foci del Danubio, frequentata dai naviganti. Apparso a un mercante, gli avrebbe ordinato di condurgli da Ilio una giovane schiava, l'ultima discendente della stirpe di Priamo. L'uomo obbedisce, pensando che l'eroe ne sia invaghito; quando però, dopo aver effettuato la consegna e aver ricevuto la ricompensa, si allontana, sente giungere dalla riva dell'isola le grida disperate della fanciulla trucidata da Achille<sup>20</sup>.

Qui abbiamo di fronte, in effetti, un morto pericoloso e violento, ma non con tutti, è bene notare: verso il mercante, infatti, si mostra affabile. Oggetto della sua ferocia è l'ultima discendente di Priamo, e questo sembrerebbe un caso di vendetta (un atto mirato e circoscritto, dunque, ben diverso dall'illimitata e incontenibile pericolosità dei *vrykolakes*). Tutta la vicenda, anzi, potrebbe costituire un pretesto per mettere in luce la natura iraconda e implacabile dell'eroe, che non depone il suo astio nei confronti dei Troiani neppure dopo la morte<sup>21</sup>.

Occorre poi citare la storia del cosiddetto "eroe di Temesa"<sup>22</sup>, narrata nel sesto libro (6.6.6-11) della *Descrizione della Grecia* di Pausania (ma accennata anche da altri autori come Callimaco fr. 98-99 Pf., Strabone, 6,1,5 *Suda* ε 3510 e altri), che è stata ben studiata, tra l'altro, da Monica Visintin<sup>23</sup>.

Quando Odisseo, nel corso del suo ritorno da Troia, fu sbalzato dalle tempeste presso la città di Temesa in Magna Grecia (spesso identificata con l'odierna Amantea, in Calabria), uno dei suoi marinai si ubriacò e violentò una vergine, finendo lapidato dagli abitanti del luogo. Tuttavia, dopo la sua morte, «il *daimōn* dell'uomo lapidato continuava a uccidere indistintamente

19 Cfr. soprattutto Aiello 2009: 177-185 (che peraltro riconosce come Filinnio abbia ben poco di autenticamente "vampirico"). Sulla immensa fortuna letteraria e cinematografica del personaggio della "vampira", cfr. Conti - Pezzini 2005.

20 *Heroicus*, 215, 56.6 (pp. 748-749 Olearius). Cfr. anche Rossi 1997: 182-185.

21 Cfr. anche le considerazioni di Eitrem 1929: 44-45.

22 La vicenda dell'eroe di Temesa era stata riconnessa al vampirismo già da Pashley 1837: II, 211-212.

23 Cfr. Visintin 1992.

gli abitanti di Temesa e ad assalire tutti». L'oracolo di Delfi prescrisse agli abitanti terrorizzati di placare questo cosiddetto "eroe", dedicandogli un recinto sacro e costruendogli un tempio; infine, ogni anno gli dovevano dare la più bella tra le fanciulle della città. Tutto ciò andò avanti fino all'arrivo del celebre pugile Eutimo di Locri, che innamoratosi della vittima designata sconfisse l'Eroe a suon di pugni e lo costrinse ad andarsene per sempre sprofondando nel mare.

Pausania, al termine della storia, ha in serbo una postilla estremamente interessante: «Questo è quanto ho sentito dire, ma ho avuto occasione di vedere anche un dipinto, la copia di una pittura più antica, dov'erano rappresentati il giovinetto Sibari, poi il fiume Calabro e la fonte Lica; vicino c'erano l'*herōn*<sup>24</sup> e la città di Temesa, e tra di essi compariva il *daimōn* che fu cacciato da Eutimo, dall'orribile colore nero (*chroan te deinōs melas*) e dall'aspetto terrificante, avvolto da una pelle di lupo; una didascalia presente sul dipinto gli dava il nome di Lica (*Lykas*)».

Grazie al dipinto descritto nella *Periegesi*, dunque, siamo in grado di ricavare alcuni elementi importanti per definire meglio la figura dell'Eroe. Il primo è che era avvolto in una pelle di lupo (*lykos*), un animale che, fin dall'antichità, era spesso collegato (probabilmente anche per le sue caratteristiche di necrofagia) con i morti, i *revenants* e l'Oltretomba<sup>25</sup>. L'Eroe era poi caratterizzato, nel dipinto descritto da Pausania, dal colore nero, che la Visintin riferisce alle vesti, anche se forse si potrebbe pensare piuttosto al colore bluastro che il corpo può assumere dopo la morte (tecnicamente noto come *livor mortis*<sup>26</sup>). Nero-bluastri, spesso, sono anche i demoni infernali (si pensi alle raffigurazioni etrusche<sup>27</sup>), e talora questo colore è associato anche ai *revenants* di area nordica<sup>28</sup>.

Non bastano però il colore livido, l'associazione con il lupo, né l'apparizione dopo la morte per poter affermare che l'Eroe è un vampiro. Esistono, infatti, anche elementi di differenza. Ancora una volta, infatti, le malefatte del morto sono inquadrabili come una vendetta, in questo caso nei confronti dell'intera popolazione di Temesa, colpevole di aver lapidato il marinaio di Odisseo. Anche il fatto che gli abitanti vengano a patti con il *revenant* e trovino un temporaneo *modus vivendi*, per quanto tragico, non rientra molto nel normale *iter* delle occorrenze vampiriche, che in genere si qualificano come una crisi violenta che tende più o meno rapidamente verso una fine, e non si cronicizza. Anche il modo in cui Eutimo si sbarazza dell'Eroe, cacciandolo a suon di pugni, è piuttosto diverso dalla consueta soluzione adottata nei confronti dei *revenants*, ovvero la distruzione del cadavere, o comunque un intervento più o meno cruento su di esso.

24 Il tempio dedicato all'Eroe, che Strabone (6.1.5), scrivendo all'epoca di Augusto, citava come ancora esistente.

25 Per la particolare valenza del lupo nella storia dell'Eroe, sottolineata già da Louis Gernet, cfr. in particolare Visintin 1992: 55-57, 109-129. Sul nome *Lykas* attestato da Pausania, talora messo in discussione, cfr. Braccini 2011: 231-233 nonché il suggerimento di Stramaglia 1991.

26 Cfr. Barber 1988: 104-105.

27 D'obbligo il rimando alla cosiddetta Tomba dei Demoni Azzurri di Tarquinia, ma si potrebbero fare anche altri esempi. Cfr. Elliott 1995; Grummond 2006: 213-220.

28 Si può pensare soprattutto alle saghe islandesi dove i *draugar*, per l'appunto cadaveri rianimati e pericolosi, sono descritti "neri come l'inferno". Cfr. Braccini 2011: 57-61.

Proprio quest'aspetto, invece, è al centro di una pratica arcaica, attestata in maniera limitatissima nel mito greco<sup>29</sup>, che è stata talora chiamata in causa dai sostenitori della continuità delle credenze vampiriche<sup>30</sup>. Si tratta del cosiddetto "mascalismo" (*maschalismos*), da *maschalè*, "ascella": le estremità (piedi, mani, talora anche naso, orecchie e genitali) di un nemico o avversario morto vengono mozzate ed appese a una corda legata intorno al busto del cadavere, passando dunque sotto le ascelle. In genere la pratica è stata interpretata, anche sulla base degli scolii a Sofocle e dei lessici bizantini (a quanto sembra risalente ad Aristofane di Bisanzio), soprattutto con la volontà di "depotenziare" il morto e di impedirgli di potersi vendicare sui suoi uccisori<sup>31</sup>. Questa lettura, peraltro, presenta più di un elemento problematico, come è stato rilevato in un importante studio di Sarah Iles Johnston<sup>32</sup>. Ad ogni modo, un'analisi approfondita rivela come, in ogni caso, i punti di contatto siano veramente pochi: anche se si vuole accogliere l'interpretazione tradizionale, è ovvio che al centro della pratica non c'è il cadavere e una sua presunta anormalità, ma la personalità del defunto, del quale si teme la specifica vendetta sul proprio uccisore. E tale vendetta, è bene ricordare, è destinata ad avvenire sotto forma di spirito o "demone" vendicatore, e non certo di cadavere animato.

In sostanza, dovendo trarre le conclusioni, benché nell'antichità possano essere rintracciati alcuni singoli e limitati elementi di coincidenza con le credenze vampiriche, tuttavia ci si trova sempre di fronte a morti irrequieti, ma non a veri e propri cadaveri mostruosi (la cui eliminazione fisica è necessaria per far cessare l'infestazione): una distinzione importante. Filinno è morta, ma è rimasta bella e fresca; lo status dell'apparizione di Achille non è chiaro, ma comunque non ne viene rimarcato l'aspetto fisico anomalo; i cadaveri mascalizzati subiscono le mutilazioni in via preventiva, in quanto appartenenti a morti di cui si teme la vendetta, si badi bene, come ombre; quanto all'Eroe, certo è di aspetto fosco e spaventoso, ma il fatto che possa essere cacciato senza che i suoi resti siano fisicamente eliminati sembra dimostrare che, anche in questo caso, il cadavere non ha la centralità tipica delle storie di *vrykolakes*<sup>33</sup>.

29 Risulta infatti attestata in due tragedie, dov'è esplicitamente riferita ad Agamennone ucciso da Clitennestra: si tratta in particolare di Eschilo, *Coefore* 439-443 («costui fu mascalizzato, affinché tu [Oreste, il figlio] lo sappia, / proprio da lei che lo seppellisce così, / smaniando di procurare una sorte / insopportabile per la tua vita: / ecco lo strazio disonorato del padre») e Sofocle, *Elettra* 442-445 («Pensa – dice la protagonista alla sorella Crisotemide – se volentieri di quella / il morto nella tomba accoglierà le offerte, / di quella dalla quale, morto disonorato come un nemico, / fu mascalizzato...»). Al mascalismo sono state poi accostate le mutilazioni inferte a Melanzio in *Od.* 22.474-477. Spesso viene evocato anche lo smembramento di Apsirto in *Ap. Rh.* 4.477-479 (in ultimo si può rimandare alle dense osservazioni di Ceulemans 2007), interpretato peraltro esplicitamente dallo stesso Apollonio come rituale di spiazione, cosa che tenderebbe a escluderlo dalla presente discussione.

30 Cfr. in particolare Frazer 1995: 293-295.

31 Chiarimenti vengono forniti dagli scolii a Soph. *El.* 445 e da Esichio,  $\mu$  379 (v. anche Suda,  $\mu$  274).

32 Cfr. Johnston 1999: 156-159, la quale nota come in Sofocle e in Eschilo (*Ch.* 434-443), quando si accenna al mascalismo praticato da Clitennestra, l'accento non sia affatto sulla neutralizzazione del morto, ma sul disonore, sull'oltraggio (il concetto chiave è l'*atimia*) arrecato al cadavere di Agamennone; il taglio di naso, orecchie e genitali sembrerebbe dunque dettato dalla volontà di sfigurare ignominiosamente il morto, più che da altre considerazioni. L'interpretazione tradizionale del *maschalismos* è invece accettata da Cantarella 2005: 16-20.

33 Non è pertinente, a questo proposito, nemmeno una declamazione pseudoquintiliana (*Decl. mai.* 10), risalente probabilmente al II sec. d.C. e recante come titolo "Il sepolcro stregato" (*Sepulcrum incantatum*), che ultimamente è stata citata per provare l'esistenza, nell'antichità, di pratiche di sapore vampirico come la neutralizzazione dei cadaveri "irrequieti" tramite trafiggione con punte e chiodi di ferro. L'argomento della declamazione è il seguente: un giovane muore e viene sepolto. A partire dalla notte successiva, lo spirito del defunto si reca a trovare la madre, che ne trae grande consolazione e decide di mettere il marito a parte dell'avvenimento. L'uomo, però, non riesce ad

Gli autori antichi e la tradizione mitologica, in definitiva, non sembrano fornire spunti sufficienti per poter ipotizzare una qualche forma di continuità tra credenze antiche e moderne riguardo ai cadaveri anomali e “mostruosi”.

La specificità del vampiro folklorico ci porta in un ambito culturale e religioso profondamente diverso, influenzato dalle credenze slave<sup>34</sup> e dalle speculazioni della Chiesa ortodossa (che, com'è noto, finì in qualche misura per riconoscere e legittimare la credenza collegandola alla pratica della scomunica, che avrebbe impedito la dissoluzione dei cadaveri<sup>35</sup>). E se è vero che ogni cultura ha i suoi esseri mostruosi, sembra molto difficile ritenere che il vampiro fosse tra quelli dell'antichità.

## Bibliografia

- Abbott 1903: G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge 1903.
- Agazzi 1979: R. Agazzi, *Il mito del vampiro in Europa*, Poggibonsi 1979.
- Aiello 2009: O. Aiello, *Sulle tracce di Philinnion (Flegonte di Tralles, mir. 2.1)*, “Sileno” 35, 2009, pp. 169-186.
- Alfayé 2009: S. Alfayé, *Sit tibi terra gravis: magical-religious practices against “restless dead”*, in *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, F. M. Simón - F. Pina Polo - J. Remesal Rodríguez (Eds.), Barcelona 2009, pp. 181-215.
- Alfayé Villa 2010: S. Alfayé Villa, *Nails for the Dead: a polysemic account of an ancient funerary practice*, in R. L. Gordon - F. M. Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. - 1 Oct. 2005), Leiden - Boston 2010, pp. 427-456.

---

accettarlo e, di nascosto alla consorte, ingaggia un mago per risolvere la situazione. Quest'ultimo, dopo aver recitato un incantesimo sul sepolcro, cinge il tumulo con sbarre e catene di ferro, fissate al suolo con picchetti (*mucrones*): in questa maniera, lo spirito del giovane non riesce più a uscire per recarsi a trovare la madre, la quale, disperata, intenta causa al marito. Rimandiamo a Braccini 2011: 211-215, per un trattazione più dettagliata, ma in questa sede basterà dire che dalla declamazione si evince chiaramente come il giovane sia stato cremato (dunque non è rimasto nessun cadavere), e come, ribadiamo, i picchetti summenzionati siano stati piantati intorno al sepolcro e non nelle ceneri (chiaramente patetica e iperbolica è l'immagine della madre che riterrebbe che «quelle punte aguzze (*mucrones*) siano scese fino al corpo e alle membra del morto (*in corpus putat et in membra descendisse mucrones*)». Sulla decima declamazione dello Pseudo-Quintiliano, cfr. in particolare Stramaglia 1999: 308-323; cfr. anche Ogden 2002: 164-166, e Alfayé 2009: 190-191, 198-199 (sostanzialmente analoga ad Alfayé Villa 2010: 445-446), che tuttavia in qualche caso sembrano lasciarsi fuorviare dal testo.

34 Alle quali può essere probabilmente collegata anche la pratica della “sepoltura secondaria”: in Grecia, subito dopo il decesso, i morti erano sepolti in un camposanto detto *nekrotaphion*; passato un lasso di tempo che variava da zona a zona (in genere alcuni anni), i resti venivano riesumati nel rito noto come *anakomidē tōn leipsanōn*. Se, come tutti si auspicavano, veniva ritrovato uno scheletro, le ossa erano lavate col vino e generalmente poste in una cassetta di legno (talora in un sacco di tela) che, munita di una sorta di etichetta identificativa, era collocata in un'apposita cappella o osario detto *koimeterion* (“dormitorio”). Tuttavia, questo ciclo continuo di riesumazioni portava fatalmente a imbattersi in cadaveri più o meno incorrotti, che alimentavano le inquietudini della popolazione. Sulla sepoltura secondaria in Grecia, cfr. Abbott 1903: 210, 214; Paton 1907: 331; Lawson 1910: 372; Dawkins 1942: 134; Drettas 1987: 742; Du Boulay 1998: 94, 107 nota 13; Leigh Fermor 2006: 52 (riferito a esperienze avvenute negli anni '60 dello scorso secolo). Per la descrizione di un'esumazione avvenuta nel 1979, cfr. Danforth 1982: 19-22. Sostiene la teoria dell'origine protoslava della “seconda sepoltura”, con abbondanza di esempi etnografici e archeologici, Gasparini 1958; cfr. anche Corradi Musi 1995: 50-52. Per un'interessante analisi antropologica della pratica, attestata in molte culture tradizionali, cfr. Hertz 1978 (che tuttavia, curiosamente, ignora proprio il caso greco, conosciuto invece da Favole 2003: 43).

35 Cfr. Braccini 2011: 123-131.

- 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.
- Barber 1988: P. Barber, *Vampires, Burial and Death: Folklore and Reality*, New Haven & London 1988.
- Baudry 1993: R. Baudry, *Épiphanie des vampires*, in *Les vampires - Colloque de Cerisy*, Paris 1993, pp. 92-111.
- Bettini 1992: M. Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Torino 1992.
- Bettini 1997: M. Bettini, *Lemuri*, in *Enciclopedia oraziana*, II, Roma 1997, p. 414.
- Braccini 2008: T. Braccini, *All'origine del vampiro: Leone Allacci e il burculaca*, "I Quaderni del Ramo d'Oro on-line" 1, 2008, pp. 185-208.
- Braccini 2011: T. Braccini, *Prima di Dracula: alle origini del vampiro europeo*, Bologna 2011.
- Cantarella 2005: E. Cantarella, *I supplizi capitali: origine e funzione delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano 2005<sup>2</sup>.
- Ceulemans 2007: R. Ceulemans, *Ritual mutilation in Apollonius Rhodius' Argonautica. A contextual analysis of IV, 477-479 in search of the motive of the μασχαλισμός*, "Kernos" 20, 2007, pp. 97-112.
- Cherubini 2010: L. Cherubini, *Strix: la strega nella cultura romana*, Torino 2010.
- Conti - Pezzini 2005: A. Conti - F. Pezzini, *Le vampire: crimini e misfatti delle succhiasangue da Carmilla a Van Helsing*, Roma 2005.
- Cooper 2005: B. Cooper, *The Word Vampire: its Slavonic form and origin*, "Journal of Slavic Linguistics" 13 (2), 2005, pp. 251-270.
- Corradi Musi 1995: C. Corradi Musi, *Vampiri europei e vampiri dell'area sciamanica*, Soveria Mannelli 1995.
- Danforth 1982: L. M. Danforth, *The death rituals of rural Greece*, Princeton 1982.
- Dawkins 1942: R. M. Dawkins, *Soul and Body in the Folklore of Modern Greece*, "Folklore" 53 (3), 1942, pp. 131-147.
- De Ferrariis 1558: Antonii Galatei Liciensis... *Liber de situ Iapygiae*, Basileae 1558.
- Drettas 1987: G. Drettas, *Le cavalier glouton: contribution à l'étude de la théorie populaire du vampirisme balkanique*, in *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer, textes offerts à L. Bernot*, Paris 1987, pp. 719-746.
- Du Boulay 1998: J. du Boulay, *The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death*, in A. Dundes (ed.), *The Vampire: a Casebook*, Madison (Wisc.), 1998, pp. 85-108.
- Eitrem 1929: S. Eitrem, *Zu Philostrats Heroikos*, "Symbolae Osloenses" 8, 1929, pp. 1-56.
- Elliott 1995: J. Elliott, *The Etruscan Wolfman in Myth and Ritual*, "Etruscan Studies" 2, 1995, pp. 17-33.
- Favole 2003: A. Favole, *Resti di umanità: vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari 2003.
- Frazer 1995: Apollodoro, *Biblioteca*, con il comm. di J. G. Frazer, ed. it. a cura di G. Guidorizzi, Milano 1995 (ed. or. 1921).
- Gasparini 1958: E. Gasparini, *Il rito protoslavo della "seconda sepoltura"*, "Ricerche slavistiche" 6, 1958, pp. 3-42.
- Giannini 1966: A. Giannini, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milano 1966.
- Hansen 1996: *Phlegon of Tralles' Book of Marvels*, transl. with an introduction and comm. by W. Hansen, Exeter 1996.
- Hartnup 2004: K. Hartnup, *'On the Beliefs of the Greeks': Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden-Boston 2004.
- Hertz 1978: R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, con il saggio *La preminenza della mano destra*, ed. it., introd. di P. Angelini, Roma 1978 (ed. or. in *Année sociologique* 10, 1905-1906).
- Introvigne 1997: M. Introvigne, *La stirpe di Dracula: indagine sul vampirismo dall'antichità ai nostri giorni*, Milano 1997.
- Johnston 1999: S. Iles Johnston, *Restless Dead: encounters between the living and the dead in ancient Greece*, Berkeley 1999.

- Kreuter 2001: P. M. Kreuter, *Der Vampirglaube in Südosteuropa*, Berlin 2001.
- Lampros 1904: S. P. Lampros, *Markou monachou Serrhon zetesis peri voulkolakon*, "Neos Ellenomnemon" 1, 1904, pp. 336-352.
- Lawson 1910: J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*, Cambridge 1910.
- Lawson 1926: J. C. Lawson, *Peri alibanton part II*, "The Classical Review" 40, 1926, pp. 116-121.
- Leigh Fermor 2006: P. Leigh Fermor, *Roumeli: Travels in Northern Greece*, New York 2006 (prima edizione 1966).
- Le Loyer 1605: P. Le Loyer, *Discours, et histoires des spectres...*, Paris 1605.
- Mouzakis 1989: S. A. Mouzakis, *Hoi vrikolakes stous vyzantinous kai metavyzantinous nomokanones kai stis paradoseis tou Hellenikou laou*, Athina 1989.
- Ogden 2002: D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: a Sourcebook*, Oxford 2002.
- Pashley 1837: R. Pashley, *Travels in Crete*, I-II, Cambridge - London 1837.
- Paton 1907: W. R. Paton, *Folk-Medicine, Nursery-Lore, Etc., from the Aegean Islands*, "Folklore" 18 (3), 1907, pp. 329-331.
- Perkowski 1989: J. L. Perkowski, *The Darkling: a Treatise on Slavic Vampirism*, Columbus (Ohio) 1989.
- Praetorius 1666: J. Praetorius, *Anthropodemus Plutonicus: das ist eine neue Welt-beschreibung von allerley wunderbahren Menschen*, Magdeburg 1666.
- Richard 1657: *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable a Sant-Erini isle de l'Archipel, depuis l'établissement des Peres de la Compagnie de Iesus in icelle*, par le P. F. Richard, Paris 1657.
- Rigo 2006: A. Rigo, *I vampiri e altre credenze tra età bizantina e postbizantina*, in *Exorkizostas to kako / Esorcizzare il male*, Atti della giornata di studio (Venezia, 12 giugno 2002), Athina 2006, pp. 53-62.
- Robert 1844: C. Robert, *Le Slaves de Turquie*, I, Paris 1844.
- Rodd 1892: R. Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*, London 1892.
- Rossi 1997: Filostrato, *Eroico*, a cura di V. Rossi, Venezia 1997.
- Saulger 1699: R. Saulger, *Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel*, Paris 1699.
- Schmidt 1871: B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, I, Leipzig 1871.
- Stramaglia 1991: A. Stramaglia, *Una storia di fantasmi tra la «Periegesi» di Pausania (6,6,7-11) e gli «Atti di Giovanni» dello Ps. Procoro (pp. 117-122 Zahn)*, "Quaderni urbinati di cultura classica", n.s. 12, 1991, pp. 549-554.
- Stramaglia 1999: A. Stramaglia, *Res inauditae, incredulae: storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari 1999.
- Stramaglia 2011: Phlegon Trallianus, *Opuscula de rebus mirabilibus, de longaevis*, ed. A. Stramaglia, Berlin-New York 2011.
- Teti 1998: V. Teti, *Il vampiro o del moderno sentimento della melanconia*, in *Il vampiro, don Giovanni e altri seduttori*, a cura di A. Neiger, Bari 1998, pp. 165-203.
- Thomson de Grummond 2006: N. Thomson de Grummond, *Etruscan Myth, Sacred History, and Legend*, Philadelphia 2006.
- Tsaliki 2001: A. Tsaliki, *Vampires Beyond Legend: A Bioarchaeological Approach*, in M. La Verghetta - L. Capasso (eds.), *Proceedings of the XIII European Meeting of the Paleopathology Association* (Chieti, Italy, 18-23 Sept. 2000), Teramo 2001, pp. 295-300.
- Visintin 1992: M. Visintin, *La vergine e l'eroe: Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992.