UT01277875 M
LO1116972 0 C
MISC. ROMALDO. 1

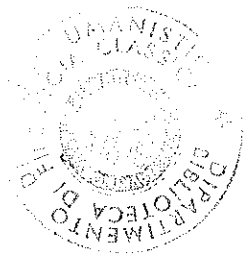
A MAURIZIO BETTINI

Pagine stravaganti per un filologo stravagante

a cura di
Adriana Romaldo

MIMESIS

Il presente volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filologia e Critica delle Letterature Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Siena.



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie* n. 530
Isbn: 9788857544960

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE 13

LIBERTÀ DALLE DONNE, LIBERTÀ DELLE DONNE NELLA GRECIA CLASSICA
di Valeria Andò 15

IL GRAMMATICO PISANO
di Roberto Andreotti 19

IL MARINAIO ELPENORE
di Angela Maria Andrisano 23

SEMANTICA DELLO SHEOL: IL MONDO DEI MORTI FRA TERRA, MARE E DESERTO NELLA BIBBIA EBRAICA
di Anna Angelini 29

EROI COME ANIMALI NEL CIRCO: PERPLESSI
di Alessandro Barchiesi 35

I BENEFICI PARADOSSALI DI UN *CLIENS*. UNA NOTA DI LETTURA ALLA NONA SATIRA DI GIOVENALE
di Lucia Beltrami 41

FRANCESCO PASSI *VERSIPELLIS* FRA ARISTOFANE E PLAUTO
di Simone Beta 47

MAKE MAKEDONIA GREAT AGAIN
di Marco Bettalli 51

ΘΕΩΝ ΚΡΙΣΙΣ
di Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge, Gabriella Pironti (et Lucien de Samosate) 55

VOLTAIRE ET HOMÈRE LECTEURS DE MAURIZIO BETTINI
di David Bouvier 61

PIATTO DEL GIORNO: RANE. UNA NOTA A LUCIANO, *VERAE HISTORIAE* 1.23
di Tommaso Braccini 67

VENIRE AL MONDO *NATURAE LEGIBUS SOLUTIS*: LA NASCITA DI RICCARDO III
di Graziana Brescia 71

IN MARGINE ALLA *PARVA TROIA*: ANDROMACA ED ENEA
di Carlo Brillante 75

CERCANDO RADICI (UN INIZIO)
di Omar Calabrese 79

LA TRAGEDIA GRECA COME PERFORMANCE MUSICALE:
UN BREVE ESERCIZIO COMPARATISTA
di Claude Calame 81

PHILOXEINOI, QUOD GENUS HOC HOMINUM?
di Alberto Camerotto 87

GESÙ L'EROE. BIOGRAFIA DELL'ELETTO E MORFOLOGIA DEL RACCONTO EROICO
di Carmine Catenacci 91

PERCHÉ IL LABIRINTO CRETESE È FATTO COSÌ?
di Gioachino Chiarini 97

WALTER EGO. IL RACCONTO DI UNA LETTERA
di Pietro Clemente 103

ARMY BRAT
di Louise George Clubb 111

UN MITO NELL'IPERSPAZIO
di Roberto M. Danese 115

FRAZER VS. WITTGENSTEIN: UN DIALOGO, CAMBRIDGE 1932
di Fabio Dei 121

SE SUPRA NE QUID NISI SIDERA CERNAT.
IL DIO CHE NON SOPPORTAVA DI AVERE UN TETTO SULLA TESTA
di Gianluca De Sanctis 125

AFFORDANCES SPAZIALI: LA PALUDE E L'ALDILÀ IN GRECIA ANTICA
di Doralice Fabiano 129

ΠΡΟΜΗΘΕΙΟΝ: UNA PIANTA MISTERIOSA PER I FILTRI DI MEDEA
di Daniela Fausti 133

L'AMABILE DOGLIA DI EUADNE (PINDARO, *OL.* 6.43)
di Damiano Fermi 139

MATER INCERTA. IDENTITÀ PERSONALE E (DE)COSTRUZIONE DELL'*OIKOS*
NEI TRIBUNALI ATENIESI
di Stefano Ferrucci 143

LA MEMORIA E LE ILLUSIONI DELL'IDENTITÀ
di Marcello Flores 149

ARRIVEDERCI, MARCELLINA
di Alessandro Fo 153

VINCOLI ECOLOGICI ALL'ARBITRARIETÀ DEL SEGNO.
BREVE NOTA DI (ZOO)ANTROPOLOGIA TEORICA
di Cristiana Franco 157

LE PEINTRE ET LA FLEURISTE
di Françoise Frontisi-Ducroux 161

CANTI DEL MATTINO
di Manuela Giordano 167

THE VOICES OF THE BASS
di Mark Griffith 173

LAT. *DIVUS*. STORIA DI UN MODEMA DIVENUTO TRADIZIONE
di Andrea Guasparri 179

FIDES PENES AUCTOREM: SENECA E LA GARANZIA DELLE FONTI
di Gianni Guastella 185

TRE POESIE
di Giulio Guidorizzi 191

Tommaso Braccini

PIATTO DEL GIORNO: RANE. UNA NOTA A LUCIANO, *VERAE HISTORIAE* 1.23

Nel corso dei propri mirabolanti viaggi celesti il Luciano protagonista delle *Storie vere* giunge anche presso i Seleniti, di cui, oltre ad altre caratteristiche grottesche, si trova a descrivere la peculiarissima dieta:

> τροφὴ δὲ πᾶσιν ἡ αὐτή· ἐπειδὰν γὰρ πῦρ ἀνακαύσωσιν, βατράχους ὀπτῶσιν ἐπὶ τῶν ἀνθράκων· πολλοὶ δὲ παρ' αὐτοῖς εἰσιν ἐν τῷ ἀέρι πετόμενοι. Ὀπτωμένων δὲ περικαθεσθέντες ὥσπερ δὴ περὶ τράπεζαν κάπτουσιν τὸν ἀναθυμιώμενον καπνὸν καὶ εὐωχοῦνται.[1]

Si tratta di un passo molto breve, ma in cui si trovano intrecciati diversi motivi. In primo luogo, Luciano sta parodiando i brani in cui Erodoto accenna all'uso, da parte degli Sciti o di altre popolazioni asiatiche, del fumo della cannabis o di altri vegetali (1.202, 4.75), nonché probabilmente il luogo degli *Indica* di Megastene in cui si menzionavano gli *Astomoi*, che si nutrivano con gli effluvi del cibo.[2] Su questo elemento si sono innestate, tuttavia, tradizioni folkloriche che accrescono l'effetto ironico del brano. Da un lato si allude alla credenza nelle 'piogge di rane', su cui dibattevano gli antichi naturalisti: Teofrasto ne negava l'esistenza,[3] ma molti altri la asseveravano citando esempi circostanziati,[4] e non è difficile capire da quale parte si schierasse Luciano.

Dall'altro lato, e si tratta di un elemento che fino a oggi non mi risulta essere stato evidenziato,[5] quello degli esseri fantastici intenti a cuocere

1 Il testo è ricavato da Bompaire 1998, 72-3.
2 *FGrH* 715 F27b: τρέφεσθαι δ' ἀτμοῖς ὀπτῶν κρεῶν καὶ καρπῶν καὶ ἀνθέων ὀσμαῖς.
3 Fr. 174.1 Wimmer: οὐ γὰρ ὕονται ὥς τινες οἴονται.
4 Cfr. almeno Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* 3.30.3; Eliano, *NA* 2.56 (la sua testimonianza oculare) e 17.41; Ateneo, *Deipnosofisti* 8.6, nonché Kitchell 2014, 73, con rimando alla bibliografia precedente.
5 Il passo lucianeo non risulta discusso nemmeno in Lévêque 1999.

rane sulla brace (specie, ma non solo, allo spiedo) è un motivo ricorrente in tutta una serie di narrazioni europee di interesse folklorico.

Una delle attestazioni più antiche è presente in Gervasio di Tilbury, che a cavallo tra XII e XIII secolo ricorda come

> *Anglia demones quosdam habet... quos Galli neptunos, Angli portunos nominant. Istis insitum est quod simplicitatem fortunatorum colonum amplectuntur, et cum nocturnas propter domesticas operas agunt uigilias, subito clausis ianuis ad ignem calefiunt, et ranunculas e sinu proiectas, prunis impositas, comedunt.*[6]

I *Neptuni* cui fa riferimento Gervasio corrispondono ai *nutons*, *nutins*, *lutins* (per citare solo alcune varianti del nome) del folklore francese e belga,[7] ma la batracofagia si riscontra in connessione con molte altre creature. I troll della Scandinavia mangiano rane e rospi: oltre al motivo F455.4.2.2 *Trolls eat from golden dishes, but food is frogs and snakes* del Thompson si possono ricordare le rane allo spiedo imbandite nel *Monte degli elfi* (*Elverhøi*, 1845-46) di Hans Christian Andersen; la Ježibaba slovacca (incarnazione locale della più nota Baba Yaga russa), in un racconto raccolto intorno al 1830, arrostisce una rana sul fuoco trasformandola in un pezzo di carne.[8] Altri paralleli germanici o slavi che vedono protagonisti esseri chiamati Wassernix, Kasmandl o genericamente il diavolo sono stati censiti agli inizi del secolo scorso da Oskar Hackman.[9]

Quest'elemento poi compare in diverse narrazioni neogreche che lo riferiscono agli esseri demoniaci noti come callicanzari (ma non mancano altre denominazioni come *paganoi* e *planetaroi*).[10] Secondo varie testimonianze, queste entità (dall'origine non del tutto chiarita, ma spesso accostate ai satiri) mangiano vermi, ranocchi, serpenti e altri animali impuri; in una serie di storie raccolte alla fine dell'Ottocento nel Peloponneso si racconta come i callicanzari vivano usualmente sottoterra, ma nel periodo che va da Natale all'Epifania riescano ad arrampicarsi nel "mondo di sopra". Una volta lì, "per nutrirsi cuociono rane allo spiedo" (γιὰ φαεῖ ψαίνουνε 'ς τὸ σουγλὶ σφαρδάκλια); in varie narrazioni, i callicanzari cercano anche di

6 *Otia imperialia* 3.61. Il testo è citato secondo Banks-Binns 2002, 674-6.
7 Per un primo inquadramento bibliografico, con particolare attenzione all'etimologia, si veda almeno Ermacora 2013, 280.
8 Cfr. Johns 2004, 61-2.
9 Cfr. Hackman 1904, 115 (n. 139), 117 (n. 145), 125-6 (n. 161).
10 Ancora utile la sintesi di Politis 1904, 1240-98; per Lesbo risulta molto documentato Dialektos 1979, 27-52.

scambiare o insaporire il proprio cibo con quello, ben più appetitoso, degli umani, che tuttavia riescono sempre a raggirarli e lasciarli con un palmo di naso. In una narrazione proveniente da Naupatto e pubblicata nel 1893, un uomo recatosi al mulino si era seduto presso il fuoco per cuocere uno spiedo di carne. Giunge un παγανός che si siede anche lui davanti al fuoco per cuocere le sue rane infilzate allo spiedo (ἔρχετ'ἕνας παγανὸς μὲ μία σοῦβλα βαθράκους περασμένους, καὶ ζύγωσε κι'αὐτὸς 'ς τὴ φωτιὰ κ'ἔκατσε νὰ ψήσῃ τοὺς βαθράκους του). Dopo il consueto rifiuto della proposta di scambio scoppia una lite, finché il callicanzaro, colpito alla testa dallo spiedo dell'uomo, si trasforma in fumo e scompare (τοῦ φέρνει μιὰ 'ς τὸ κεφάλι μὲ τῆ σοῦβλα, καὶ γίνεται καπνός). La storia prosegue con le peripezie dell'uomo che riesce con uno stratagemma a sfuggire all'ira degli altri callicanzari, ma quel che più conta è l'analogia che, ancora una volta, si riscontra con il brano delle *Verae historiae* sui Seleniti, nel quale appena prima del passo succitato si dice che ἐπειδὰν δὲ γηράσῃ ὁ ἄνθρωπος, οὐκ ἀποθνῄσκει, ἀλλ' ὥσπερ καπνὸς διαλυόμενος ἀὴρ γίνεται.[11]

L'ultimo particolare sembra costituire l'ennesimo elemento folklorico[12] ad affiorare nel resoconto di Luciano, ma non è questa la sede per approfondirlo. Piuttosto, occorrerà concentrarsi sul motivo delle rane cotte sul fuoco. Quella di Luciano potrebbe essere la testimonianza più antica di questa credenza, come si è visto molto diffusa nel tempo e nello spazio e meritevole di essere indagata più approfonditamente anche dal punto di vista antropologico. Un primo, importante elemento da osservare è che per gli antichi, a quanto sembra, il consumo alimentare di rane (al di fuori della medicina e della magia) doveva costituire un fattore abbastanza inaudito,[13] se non direttamente abominevole per i Greci di epoca successiva[14] – e del resto la rana era considerata impura anche in ambito ebraico, islamico e zoroastriano.[15] Il confronto con le narrazioni popolari permette dunque di inquadrare le rane come *allomotif* di cibi impuri o disgustosi,

11 Per le testimonianze sui callicanzari si veda almeno Politis 1904, 334 (n. 592), 352-61 (nn. 621-626); Dialektos 1979, 32 e 48 (n. 14).
12 Si può rimandare al motivo F407.1. *Spirit vanishes in smoke*, attestato in ambito germanico.
13 Avere una peschiera piena di rane è sinonimo di inutilità in Varrone, *rust.* 3.3.9, ripreso da Columella 8.16.4.
14 Cfr. almeno Kolbaba 2000, 36, 146, 149, 154, 156, 190, 203; Ronchey-Braccini 2010, 656; Dora d'Istria 1863, 84.
15 Le rane risultano impure perché, secondo la definizione di *Levitico* 11.10, vivono nell'acqua ma non hanno né squame né pinne. Cfr. anche Boyce 1996³, 89-91, 327 (n. 6).

che segnano in qualche modo l'"inumanità" o, per dirla con un termine inglese, l'*otherwordliness* di callicanzari, spiritelli, folletti,[16] e dunque, con un sorriso ironico, anche dei Seleniti di Luciano. Non c'è peraltro bisogno di ricorrere a tesi diffusionistiche per spiegare la presenza di questo motivo in tante tradizioni: contatti possono esservi stati, ma è altrettanto plausibile la poligenesi. D'altro canto, potrebbe non essere fuori luogo pensare che qualche credenza simile a quelle su callicanzari e *pagania* esistesse anche anticamente in Grecia o in ambito orientale, e che a questa facesse riferimento Luciano,[17] strizzando l'occhio ai suoi lettori. Questi ultimi, infatti, dovevano essere nella posizione giusta per apprezzare l'accumulazione di abnormità ottenuta combinando un'allusione a Erodoto con riferimenti a credenze popolari sulla genesi "aerea" delle rane e sulle mirabolanti caratteristiche di creature fantastiche – ivi compresa la loro dieta, così diversa da quella umana.

16 Testimonianze greche tardoantiche e medievali attribuiscono tratti analoghi a popolazioni 'aliene' come Gog e Magog (*Visio Danielis*, p. 33 Vassiliev) e, più sorprendentemente, le Amazzoni (Steph. Byz. A.246; *Et. Gud.* s.v. Ἀμαζόνες, entrambi sulla base di speculazioni etimologiche). Cfr. anche Politis 1904, 1296. Secondo un detto attribuito a Maometto, i *jinn* si nutrivano di ossa e sterco: cfr. Ebrahimi 2012, 99.

17 Sempre, naturalmente, che quest'elemento folklorico non comparisse già in qualcuna delle fonti che stava parodiando.

Graziana Brescia

VENIRE AL MONDO *NATURAE LEGIBUS SOLUTIS*: LA NASCITA DI RICCARDO III

> But I, that am not shaped for sportive tricks / nor made to court an amorous looking-glass, / I, that am rudely stamped, and want love's majesty / To strut before a wanton ambling nymph; / I, that am curtailed of this fair proportion, / cheated of feature by dissembling nature, / deformed, unfinished, sent before my time / into this breathing world, scarce half made up, / and that so lamely and unfashionable / that dogs bark at me as I halt by them; / why, I, in this weak piping time of peace, / have no delight to pass away the time, / unless to spy my shadow in the sun / and descant on mine own deformity: / and therefore, since I cannot prove a lover, / to entertain these fair well-spoken days, / I am determined to prove a villain / and hate the idle pleasures of these days.[1]

Riccardo è solo sulla scena. Solo con lo specchio della sua deformità, non ha altra possibilità se non quella di fare i conti con un destino infausto, con una natura che lo ha truffato già al momento della nascita facendolo venire al mondo anzitempo, incompiuto, deforme, prigioniero di un corpo sgraziato che lo condanna a rinunciare alla bellezza e all'amore e a seguire la via dell'odio e del male. Il personaggio shakesperiano non sa che la sua leggenda nera si è già da tempo consumata, senza lasciargli altra possibilità se non quella di recitare l'ultimo atto di un copione già scritto da una tradizione che lo ha consegnato ai posteri come icona assoluta e ipostasi del male. Non sa che proprio le circostanze di quella nascita innaturale e mostruosa costituiscono un tassello insostituibile per dare vita al suo ritratto di eroe nero.

La tradizione leggendaria sembra infatti recuperare un paradigma culturale orientato sin dall'antichità a segnalare proprio nei modi e nei tempi della gestazione e della nascita, nonché nella descrizione dei molteplici e diversificati tratti mostruosi attribuiti a Riccardo, altrettante espressioni «dello stesso contenuto simbolico: quel bambino *non* è come tutti gli altri».[2] Lo si evince già dalle credenze relativamente al concetto di nascita

1 W. Shakespeare, *Riccardo III*, I.i.14-31. Il testo del *Riccardo III* e dell'*Enrico VI, parte terza* viene da Melchiori 1989.

2 Bettini 2015b, 124.