

La farfalla e la candela: ancora sulla preistoria di *Amore e Psiche*
[La mariposa y la vela: más sobre la prehistoria de *Cupido y Psique*]

Tommaso Braccini*
Università di Siena

Sommario: Gli ultimi studi hanno seriamente rivalutato la possibilità che la storia di Amore e Psiche nelle *Metamorfosi* di Apuleio sia la rielaborazione di una narrazione preesistente (analogo al tipo folklorico ATU 425B, *Son of the witch*), documentata da attestazioni iconografiche che talora sembrano illustrare episodi tralasciati dallo stesso Apuleio. La ricerca sui *folktales*, d'altro canto, ha mostrato la possibilità di continuità anche sul lungo periodo. Ci si può dunque chiedere se l'enigmatico "motivo delle candele", che minacciano la protagonista in numerosissime versioni moderne (con particolare frequenza nell'areale "paleoellenico" di Grecia, Italia Meridionale e Turchia) di ATU 425B, non possa rimandare proprio a un episodio in circolazione nell'antichità, quando l'eroina era identificata con Psiche ed equiparata, nel nome e nelle attestazioni iconografiche, a una farfalla, e come tale pericolosamente attratta da candele e lucerne.

Resumen: Estudios recientes han reevaluado seriamente la posibilidad de que la historia de Cupido y Psique en las *Metamorfosis* de Apuleyo sea una reelaboración de una narración preexistente (análoga al cuento tipo ATU 425B, *Son of the witch*), documentada por testimonios iconográficos que a veces parecen ilustrar episodios omitidos por el propio Apuleyo. La investigación sobre los *folktales*, por el otro lado, ha demostrado la posibilidad de continuidad incluso a largo plazo. Cabe preguntarse si el enigmático "motivo de las velas", que amenazan al protagonista en numerosas variantes modernas (con especial frecuencia en la zona "paleohelénica" de Grecia, Italia meridional y Turquía) de ATU 425B, no remite precisamente a un episodio en circulación en la Antigüedad, cuando la heroína era identificada con Psique y equiparada, en el nombre y en los testimonios iconográficos, a una mariposa, y como tal peligrosamente atraída por velas y lámparas.

Parole chiave: *Amore e Psiche*, Apuleio, folklore, ATU 425B, farfalle, falene, fiaba.

Palabras clave: *Cupido y Psique*, Apuleyo, folclore, ATU 425B, mariposas, polillas, cuento de hadas

Recepción: 11/12/2023

Aceptación: 13/02/2024

<https://doi.org/10.6018/myrtia.634941>

* **Dirección para correspondencia:** Dipartimento di Filologia e Critica delle Letterature Antiche e Moderne (DFCLAM). Palazzo San Niccolò, Via Roma 56, Siena (Italia). Correo electrónico: tommaso.braccini@unisi.it. orcid.org/0000-0002-2495-5093

Ringrazio la mia allieva Carlotta Brignone per la generosa assistenza nel reperimento di materiale bibliografico, e l'amico Nicola Perencin per aver letto e acutamente commentato una versione preliminare di questo contributo. La mia gratitudine va anche ai valutatori anonimi di *Myrtia* per i preziosi suggerimenti.

Tra i tanti meriti della nuova edizione delle *Metamorfosi* di Apuleio in corso di pubblicazione per la collana degli “Scrittori greci e latini” della Fondazione Lorenzo Valla c’è anche quello di aver ripreso la questione dei rapporti tra la *fabella* di Amore e Psiche e la narrativa folklorica senza svincolare o liquidare frettolosamente il problema, come troppo spesso avvenuto in passato. Nel suo commento¹, Lara Nicolini è arrivata così a distaccarsi definitivamente dalle posizioni ipercritiche (ma molto comode per filologi non avvezzi, e non intenzionati, a maneggiare materiali e strumenti folklorici) propugnatte quasi cinquant’anni fa da Detlev Fehling², per il quale la massa impressionante di attestazioni moderne di fiabe con una trama evidentemente vicina alla storia di Amore e Psiche (il “tipo” classificato convenzionalmente come ATU 425B, *Son of the witch*³) sarebbe nella sua interezza un derivato dal testo apuleiano e da sue riprese medievali (a dire la verità né precise, né pertinenti) come quelle dell’*Asinarius* e del *Partonopeus de Blois*⁴. La studiosa

¹ Cfr. Nicolini 2023, pp. 265-268.

² Cfr. Fehling 1977.

³ Cfr. Uther 2004, pp. 250-252, che fornisce questo sunto del “tipo” (sono stati omissi i rimandi interni a tipi e motivi): “A young woman marries a supernatural bridegroom 1) she is given to her bridegroom because of a present that she has asked her father to bring back from a journey; 2) the bridegroom performs a set of difficult tasks; 3) she pulls up an herb and discovers the bridegroom’s subterranean castle; 4) she finds him in another way. The bridegroom is the son of a witch (ogress) or he is (during the day) an animal. The young woman breaks the bridegroom’s prohibition and he goes away. (Before he leaves, he gives her a token, e.g. ring, feather). (In iron shoes) she sets out to find him. The bride comes to the house of her bridegroom’s mother, a witch, who swears by her son’s name not to devour her. The witch imposes difficult tasks on the young woman, which she performs (with the help of her bridegroom): to sort a large quantity of grain, to fill mattresses with the feathers of all kinds of birds, to wash the black wool white and the white black, to sweep a house but to leave it unswept, etc. In some variants, she enchants (three) suitors and makes them fight. The young woman is sent to a dangerous journey to bring a casket from the sister of the witch. Having passed obstacles (with the advice from her bridegroom) and obtained the casket, she is forbidden to open it. When the bride acts against the prohibition, her husband helps her. At the wedding of the bridegroom and the witch’s daughter, the young woman has to hold ten burning candles (torches). Her bridegroom saves her from being burned. The young woman remarries her bridegroom, or both escape by a magic (transformation) flight”.

⁴ L’*Asinarius*, una breve novella che come emerge fin dal titolo è incentrata su un principe nato in forma d’asino, non a caso è legato ad ATU 430, un tipo completamente diverso

mette dunque in guardia dal considerare Apuleio il *primus inventor* della storia, notando tra l'altro come lo scrittore, nel suo *modus operandi*, si riveli anzi costantemente un rielaboratore di materiale preesistente. E, in effetti, una massa di testimonianze iconografiche recentemente riprese e valorizzate da Antonio Stramaglia non solo ribadisce come l'associazione tra Amore e Psiche sia già attestata nel IV secolo a.C., ma soprattutto rivela come sequenze riconoscibili della narrazione compaiano su gemme a partire dal I secolo a.C.⁵ La conclusione, esemplare, di Lara Nicolini è che “una tradizione, almeno orale (ma Stramaglia non ne esclude una versione scritta), forse un'unica favola o una serie di racconti connessi ad Amore e Psiche e strutturabili negli stessi termini della versione apuleiana, dovettero circolare già dall'età ellenistica, in modo così consistente da lasciare traccia in rappresentazioni di varia natura, e da questo patrimonio orale e folclorico Apuleio trasse l'ossatura –e qualcosa di più– della sua *fabella*”.

Un corollario di questa acquisizione è che, nell'elaborare il testo della “sua” storia di Amore e Psiche, Apuleio potrebbe aver accolto alcuni elementi della narrazione preesistente, scartandone al contempo altri⁶. Ed è chiaro che riuscire a far luce su questi ultimi aspetti avrebbe una duplice importanza: da un lato potrebbe lumeggiare ancor meglio la caratura delle scelte autoriali di Apuleio⁷, e dall'altro ci renderebbe meglio edotti su quella che dovette essere una storia di grande diffusione a partire dall'età ellenistica, un tassello importante di quella “enciclopedia culturale” degli antichi che non era certo

rispetto a *Son of the witch* (cfr. Uther 2004, pp. 256-257); per quanto riguarda *Partonopeus*, un romanzo cortese in cui peraltro le parti si invertono (l'amante fatato diventa una fata), già da molto tempo è stato dimostrato come abbia ricavato i suoi elementi apuleiani dal riassunto che della storia di Amore e Psiche fornisce Fulgenzio, il quale arriva alla fuga di Amore: cfr. Brown 1964. Non a caso il seguito del romanzo è molto lontano da quello del testo apuleiano e non avrebbe in alcun modo potuto fungere da base per lo sviluppo del tipo ATU 425B.

⁵ Cfr. Stramaglia 2010 e Nicolini 2023, p. 421, che parla di “inconfutabili... conclusioni”.

⁶ Cfr. Nicolini 2023, p. 268, e soprattutto Stramaglia 2010, p. 175: «tale *fabella*, peraltro, riprendeva evidentemente solo una parte delle tradizioni su Amore e Psiche: esistono infatti altre testimonianze iconografiche che presuppongono una chiara intelaiatura narrativa, ma che non trovano corrispondenza con la versione apuleiana della storia».

⁷ Cfr. Braccini 2018, pp. 148-149.

costituita solo dai testi superstiti e che comprendeva anzi anche materiale folklorico⁸.

La ricostruzione di questa “enciclopedia”, per quanto com’è ovvio mai raggiungibile completamente, dev’essere il fine unitario dell’esegesi antichistica nelle sue varie forme e branche.

Nel caso specifico come fare, tuttavia, a recuperare possibili motivi ed episodi “scartati” da Apuleio? Una strada percorribile consiste proprio nel riprendere la strada della comparazione folklorica, esaminando quella massa di attestazioni del tipo ATU 425B che erano state condannate in massa come *gesunkenes Kulturgut*, come si è visto, da Fehling. Ora, è innegabile e noto da tempo⁹ che varie delle attestazioni moderne risentano del testo apuleiano, e si distinguono agevolmente come tali: basti pensare alla storia di *Cupido ed Ermenegilda* raccontata da una dodicenne in Garfagnana alla fine dell’Ottocento e pubblicata da Giuseppe Pitrè, una chiara reminiscenza dalle *Metamorfosi* (per quanto mediate dalla scuola o da qualche altra elaborazione), come emerge già a partire dal nome del protagonista¹⁰. Ma è altrettanto innegabile che ciò che spesso vale per l’Italia o l’Europa occidentale sembri invece difficile da postulare in massa per le centinaia di attestazioni rintracciate dai folkloristi in aree extraeuropee certo meno permeabili all’influsso delle *Metamorfosi* –attestazioni, per giunta, spesso unite trasversalmente da tratti distintivi che le distanziano dal testo apuleiano. La produttività di alcune di queste aree extraeuropee è stata ben messa in luce da recenti lavori come quelli di Emmanuel e Nedjima Plantade, che hanno lavorato sulle versioni della Cabilia mostrando come in più di un caso contribuiscano a illuminare e a chiarire elementi poco chiari, o solo accennati nel testo di Apuleio¹¹. C’è da

⁸ In effetti, com’è stato ben rilevato già da Schlam 1981, p. 165, per lo stesso Fehling era inconcepibile che il folklore, considerato un cascame indegno di attenzione, potesse aver parte in una cultura avanzata, antica o moderna, e addirittura arrivare a influenzare un’opera letteraria: si tratta sostanzialmente di un approccio all’antichità di tipo winckelmanniano. Per la compresenza di cultura “alta” e folklorica nell’ “enciclopedia culturale” degli antichi, si veda almeno Braccini 2021, pp. 9-22 e *passim* per una serie di esempi.

⁹ Cfr. Tegethoff 1922, pp. 106-107.

¹⁰ Cfr. Braccini 2018, pp. 130-131.

¹¹ Oltre al recentissimo Plantade 2023, si vedano almeno Plantade – Plantade 2014 e Plantade – Plantade 2015.

chiedersi, dunque, se tra le attestazioni moderne del tipo ATU 425B non possano affiorare anche alcuni tratti o motivi delle versioni extra- e pre-apuleiane della storia di Amore e Psiche che Apuleio potrebbe aver deciso di non includere nella sua elaborazione all'interno delle *Metamorfosi*. Ma potrebbero, tali tratti, essersi perpetuati per così tanto tempo senza un supporto scritto? A questa domanda, che costituiva la vera pietra dello scandalo per Fehling, si può rispondere a ragion veduta che si tratta di un'eventualità nient'affatto inconcepibile. Già da tempo i folkloristi hanno infatti riscontrato una notevole resistenza e stabilità, in presenza di condizioni favorevoli, nella trasmissione dei *folktales*.

I meccanismi di continuità e variazione nella trasmissione di narrazioni orali sono stati studiati, in particolare, dalla folklorista di origine ungherese Linda Dégh, che è giunta a delineare quella che è stata chiamata *conduit theory*, “teoria del condotto”. Di che si tratta? In un ambiente stabile (culturalmente e socialmente) e tra persone che hanno una sostanziale comunanza di esperienze e interessi, il “messaggio folklorico” può trasmettersi in maniera protetta per un tempo indefinito, con alterazioni contenute (limitate perlopiù a personalizzazioni individuali), come passando attraverso un condotto chiuso¹². L'effetto è rafforzato, per recuperare una riflessione di Carl Wilhelm von Sydow, dal fatto che i “portatori attivi” di uno o più racconti sono costantemente tenuti sotto controllo dai “portatori passivi”, l'uditorio informato, che in genere conosce già a menadito le storie e non apprezza eccessivi stravolgimenti, traendo piacere proprio dalla loro ripetizione¹³.

È questo insieme di ragioni che spiega la grande stabilità e resistenza che possono essere riscontrate nella narrativa orale, com'è stato riconosciuto e argomentato più volte anche negli ultimi anni¹⁴. Quando invece la trasmissione del messaggio folklorico avviene verso un ambiente mutato e/o verso una persona che ha esperienze e interessi diversi, può verificarsi la sua scomparsa o il suo riadattamento in forme ecotipiche, tra le quali quella letteraria. Ma anche questo, in ogni caso, può non pregiudicarne la riconoscibilità. Non c'è motivo,

¹² Cfr. Dégh 1997.

¹³ Cfr. Sydow, 1948, pp. 49-50; cfr. anche Lo Nigro, 1964, pp. 6-8; Perencin 2023, pp. 10, 121.

¹⁴ Cfr. Anderson 2000, p. 15; Hansen 2002, p. 26, n 11; Ziolkowski 2007, pp. 93-124; Braccini 2013, pp. 149-152.

dunque, di sospettare a priori di una fiaba solo perché raccolta in tempi non lontani: a fare la differenza è il contesto in cui viene trasmessa¹⁵.

A rigor di logica non sarebbe impossibile, dunque, che qualche elemento caratteristico (extra- o pre-apuleiano) di quella «favola o... serie di racconti connessi ad Amore e Psiche e strutturabili negli stessi termini della versione apuleiana» che si è tornati ultimamente a postulare per l'antichità si sia perpetuato anche nelle versioni della storia raccolte in epoca moderna e contemporanea, da quando, cioè, ci si è incominciati a interessare alla fiabistica "popolare". E se si va a esaminare la precisa analisi delle centinaia di attestazioni del tipo *Son of the witch* effettuata quasi settant'anni or sono da Jan-Öjvind Swahn¹⁶, si nota che in effetti c'è almeno un motivo, assolutamente assente in Apuleio, che ricorre però con frequenza impressionante nelle varianti della storia registrate dal Marocco alla Malesia, passando naturalmente per l'Europa, la Palestina, la Persia e l'India (tant'è che ricorre anche nel riassunto del tipo ATU 425B: si veda sopra, n. 4). Si tratta del cosiddetto "Torch Motif" (VI A 10)¹⁷, collegato a un altro motivo non apuleiano: alla fine della storia l'eroina, infatti, come ultima umiliazione si trova ad assistere al matrimonio dell'amante perduto con una strega o sua figlia¹⁸.

Nell'analisi di Swahn, il "motivo della torcia" può essere così schematizzato:

At the wedding of her husband and the witch or her daughter the heroine has to hold candles or torches.

- a. When they have burnt out the fire is to continue in the heroine herself.
- b. The witch uses magic on the person who holds the candles.
- c. The husband forces the rival to take the candles so that she and not the heroine receives the fate intended for the former¹⁹.

¹⁵ Cfr. Braccini 2018, pp. 145-146.

¹⁶ Cfr. Swahn 1955.

¹⁷ Cfr. Swahn 1955, p. 265; il motivo peraltro era già stato enucleato, per quanto su una base di attestazioni molto più ridotta, da Tegethoff 1922, pp. 56-57.

¹⁸ I lettori italiani possono avere un'idea della diffusione di questo motivo da alcune delle storie raccolte in Zesi 2021: cfr. in particolare pp. 88 (India), 94 (Persia), 101 (Turchia), 129 (Grecia), 152-153 (Sicilia), 223-224 (Danimarca). Cfr. anche ivi, pp. 41-42, per la rilevanza dell'episodio. Per un'analisi di alcune varianti indiane che recano il motivo, cfr. Braccini 2018, pp. 139-140.

¹⁹ Cfr. Swahn 1955, p. 31.

Questo è solo un riassunto estremamente scheletrico, che traccia i minimi comuni denominatori cui può essere ricondotta una tradizione molto variegata, in particolare nell'esito della vicenda. Talora, solo per citare alcuni esempi, l'eroina deve affrontare la difficoltà aggiuntiva di tenere tra le dita ben dieci candele; nelle varianti malesi, persiane e indiane l'eroina, semplicemente, finisce per scottarsi e questo suscita la pietà del marito²⁰; in altre varianti (*in primis* greche, ma anche alcune italiane), il marito si offre di aiutare l'eroina scottata se questa acconsente a baciarlo; di fronte al risoluto diniego della ragazza ("Preferirei piuttosto essere bruciata da queste candele!"²¹), la sposarivale si lascia scappare di avere baciato il cuoco, una volta, in cambio di una cucchiata di riso o di un pezzo di pane o di qualche altra inezia, e questo suscita l'ira (talora omicida) del novello sposo²².

Alle sessantuno varianti censite settant'anni fa da Swahn oggi se ne possono aggiungere molte altre, e questo, se ve ne fosse stato bisogno, conferma l'estrema vitalità e diffusione del "motivo della torcia". Non è questa la sede per stilare un nuovo catalogo, ma ci si limiterà a segnalare la presenza dell'episodio in due aree di particolare (anche se certo non esclusiva) rilevanza come riflesso del *Märchenraum* antico, quella greca e quella italiana²³.

Per quanto riguarda la prima, a fronte delle tre attestazioni considerate da Swahn, il recente catalogo dei tipi fiabeschi ellenici registra ben 44 presenze del motivo VI A 10 e dei suoi sottomotivi (su 89 occorrenze della storia di *Amore e Psiche*)²⁴, documentati in tutto l'arco della grecità, dal Ponto, a Cipro, alla Grecia continentale, fino ad arrivare persino alla Grecia salentina e all'area greco-calabrese della Calabria. A queste si potrebbero sommare le numerose attestazioni turche (sette su venti presenze del tipo²⁵), che secondo l'analisi di Swahn si distanziano nettamente dalle versioni tipiche dell'Asia Centrale e con

²⁰ Cfr. Swahn 1955, pp. 265-266.

²¹ Così ("J'aimerais mieux être brûlée vive par ces chandelles qu'embrassée par toi!") in Boulenger 1935, p. 58, da Corfù.

²² Cfr. Swahn 1955, p. 266.

²³ Cfr. Braccini 2018, pp. 152-154.

²⁴ Cfr. Megas 1971, p. 120; Angelopoulou – Brouskou 1999, pp. 710-718. Si tratta per la precisione delle attestazioni 4, 7, 9, 14, 17, 18, 19, 24, 25, 26, 27, 31, 34, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 64, 65, 67, 69, 74, 75, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89. Si veda anche il sunto in Megas 2012, pp. 113-115.

²⁵ Cfr. Megas 1971, p. 121.

ogni probabilità derivano dal sostrato greco²⁶. Nell'analisi che al tipo è stata dedicata da Georgios Megas si evidenziano vari elementi originali presenti nella tradizione greca: la suocera-orchessa è intenzionata a sbranare la protagonista appena inizierà a urlare per il dolore, ma avviene una sostituzione tra l'eroina e la sposa-rivale, ed è quest'ultima a essere divorata²⁷; oppure, in alcune varianti dal Ponto e da Lesbo, l'eroina dà fuoco alla rivale con le candele e la elimina²⁸.

Per quanto riguarda invece l'ambito italiano, il catalogo di Aprile registra la presenza del motivo 6B**²⁹ nel tipo ATU 425B in 12 attestazioni (di contro alle sette censite da Swahn) su 46 totali, di cui una umbra, una abruzzese, una calabrese (alla quale va sommata quella grecanica da Roccaforte già ricordata), una lucana, tre sarde e ben cinque siciliane³⁰.

Già ad una prima occhiata risulta insomma evidente come la presenza del motivo, in ambito italiano, sembri gravitare verso il Mezzogiorno, con particolare frequenza in Basilicata (un'attestazione su due), Sardegna (tre attestazioni su quattro) e Sicilia (cinque attestazioni su sette). In passato è stato già rilevato come il meridione d'Italia (in particolare la Sicilia e la Calabria) rispecchi spesso un antico "distretto culturale" greco per quanto riguarda la fiabistica³¹, e anche in questo caso la consonanza con l'altra sponda dello Ionio e dell'Adriatico è notevole. In alcune versioni, la perfida suocera pianifica di far sprofondare il pavimento o spalancarsi la terra nel punto dove la protagonista è bloccata con i ceri in mano per rispettare una sedicente usanza ("Cà si custuma ca quannu unu si marita, una s'hasi a stari addinucchiuni cu dui torci addumati; tu t'ha' stari davanti lu lettu di mè figghiu cu sti torci addumati"); per questo il suo amato invita la sposa-rivale a sostituire per un attimo la

²⁶ Cfr. Swahn 1955, p. 269.

²⁷ Si veda per esempio la storia raccolta ad Atene negli anni '50 del *Falco verdeoro*, accessibile per il lettore italiano in Garieri 2022, pp. 139-148; cfr. anche Megas 1965, pp. 196-204 (num. 47) e 323.

²⁸ Cfr. Megas 1971, p. 121.

²⁹ La strega-suocera "fa sposare il giovane con una serva. La giovane deve fungere da ancella che illumina la notte nuziale dello sposo con l'usurpatrice; lo sposo chiede una momentanea sostituzione delle parti un momento prima che le candele raggiungano un effetto letale": cfr. Aprile 2000, I**, p. 666.

³⁰ Cfr. Aprile 2000, I**, pp. 693-709.

³¹ Cfr. Braccini 2013, pp. 127-134 e 139-140.

sventurata, e così la fa morire nel crollo seguente³². Oppure il protagonista, sapendo che l'eroina Malvezia sarà costretta a reggere la torcia durante la sua prima notte di nozze, manomette la fiaccola riempiendola di polvere da sparo, convince la moglie che gli è stata imposta a reggerla per un attimo, e la fa scomparire in un'esplosione³³. In una delle varianti sarde, la protagonista Mariedda “totta notte deviat ammantennere sa candela”; giunta alle quattro di mattina, iniziò a bruciarsi per l'olio (sic) che colava. Anche in questo caso c'è la proposta di aiutarla se bacerà il suo amato perduto, seguita da un netto rifiuto e dall'osservazione dissennata della rivale, che a quel punto viene convinta dal marito a prendere le candele cambiandosi di posto con Mariedda. Poco dopo giunge la suocera, che benedice la donna nel letto, pensando sia la nuora a lei gradita, e trasforma quella che regge le candele in un ammasso di sterco di bue³⁴.

C'è da dire, peraltro, che proprio dall'Italia meridionale arriva l'attestazione più precoce, anche se solamente vestigiale e per questo non riconosciuta nemmeno dal catalogo di Aprile, del motivo delle torce in riferimento al tipo ATU 425B. Nella storia intitolata *Lo turzo d'oro del Cunto de li cunti* di Giambattista Basile (V 4), infatti, dopo varie traversie la protagonista Parmetella si trova a dover assistere al matrimonio dell'amante perduto con una nuova sposa (§ 50).

Venette fra sto tiempo la zita novella, ch'era na peste, na gliannola, na arpia, na malombra, nasorchia, mossuta, cefescola, votta crepata, tutta teseca, che co ciento shiure e frascune pareva taverna aperta de nuovo, a la quale la sogra fece no gran banchetto, e perché aveva male fele fece apparecchiare la tavola vicino a no puzzo, dove mese le sette figlie co na ntorcia ped uno 'mano, dannone doi a

³² Cfr. Gonzenbach 2019, p. 88 (all'interno della fiaba di *Re Cardiddu*, la n. 15); Pitre 1875, pp. 172-173 (è la fiaba n. 18, *Lu re d'Amuri*, dalla quale è tratta la citazione), nonché Pitre 2013, pp. 91-92 e Zesi 2021, pp. 143-154.

³³ Cfr. Pitre 1875, pp. 157-158 (è la fiaba n. 17, *Marvezia*), nonché Pitre 2013, p. 83.

³⁴ Cfr. Enna 2003, pp. 150-151 (è la fiaba n. 32, *Bellubeldomine*). Molte delle versioni italiane (da Campania, Basilicata, Sicilia e Sardegna) presentano uno sviluppo di estremo interesse: la perfida suocera, dopo che l'eroina ha superato l'episodio delle candele evitando la morte e anzi liberandosi della rivale, la maledice: incrocia le mani sulla testa e sulle ginocchia e le dice che, finché non le avrà “sciolte” o non avrà ripetuto il gesto, non potrà partorire. Al momento del travaglio della protagonista, però, la suocera viene ingannata (le viene detto che il figlio è morto, o meno frequentemente che la casa è in fiamme) e la maledizione risulta vanificata, con uno sviluppo che ricorda molto da vicino quello che, nel mito, è associato al parto di Alcmena: cfr. almeno Bettini 1998, pp. 47 sgg.

Parmetella, facennola sedere ‘ncoppa l’urlo de lo puzzo, co designo che, venennole suonno, tommoliasse a bascio³⁵.

La perfida suocera, insomma, spera che Parmetella, stanca dopo aver fatto luce al matrimonio della rivale con due torce in mano, si assopisca e cada dentro al pozzo sul cui bordo è stata fatta sedere. La vicenda non ha seguito nella narrazione; il banchetto prosegue, lo sposo chiede insistentemente un bacio a Parmetella che glielo rifiuta. La sposa, improvvidamente, esclama che Parmetella è proprio stupida a fare così la schifiltosa e a rifiutare un bacio a un bel giovane, mentre lei per due castagne non aveva esitato a baciare un pecoraio. E di fronte a quest’affermazione, il marito scanna la sposa e impalma Parmetella. Al di là della presenza del particolare del bacio, come si è visto attestato anche in diverse varianti elleniche, quel che conta è che qui il motivo della torcia fa capolino ma non viene sviluppato: si tratta di un *blind motif*, un motivo residuale che compare in virtù delle sue «visually evocative qualities» e come «sign of interrelationships that are still operative even though unseen»³⁶, ma non ha più un ruolo narrativo “forte”. Al tempo di Basile (1583-1632), insomma, la storia della torcia associata al tipo ATU 425B era già in circolazione e, soprattutto, già usurata.

L’antichità di questo motivo, del resto, è mostrata dal fatto che affiora anche in una narrazione di Saxo Grammaticus (XII sec.), incentrata sulla storia d’amore tra Otharo e la bella ma timida Siritha. Il primo mette alla prova la costanza e la dedizione della seconda costringendola a reggere le torce durante la sua prima notte di nozze con un’altra (*Gesta Danorum* VII, IV, 7):

Cuius animum certius experturus nupturam sibi feminam fingit eiusque torum conscendens lucernam Syrithae gestandam committit. Quae cum, absumptis paene lychnis, admoto propius igne premeretur, tantum patientiae specimen praebuit, ut manum absque motu continere visa nullam ardoris molestiam sentire crederetur. Externum quippe aestum cohibebat interior, et pruritantis animi fervor adustae cutis incendium temperabat. Quae demum ab Otharo manui consulere iussa, placidos in eum obtutus verecunda luminum erectione convertit statimque, semoto nuptiarum figmento, genialem torum nuptura conscendit³⁷.

³⁵ Il testo è ricavato dall’ed. Stromboli 2013, p. 910. Cfr. anche Zesi 2021, pp. 131-141.

³⁶ Cfr. Lüthi 1986, pp. 61-62.

³⁷ Il testo è ricavato dall’ed. Olrik – Ræder 1931, p. 189.

Per conoscere meglio il suo carattere, s'inventò di stare per sposare un'altra donna e, raggiungendola a letto, diede da reggere la lanterna a Siritha. Quest'ultima, quasi bruciata dalla fiamma troppo vicina e che la infastidiva, diede prova di grande sopportazione, trattenendosi dal muovere la mano per far credere di non essere affatto molestata dal fuoco. Il calore che aveva dentro frenava quello esterno e l'ardore del suo spirito turbato temperava il bruciore della pelle scottata. Quando finalmente Otharo la invitò a far attenzione alla mano, alzò timidamente gli occhi e gli rivolse il suo sguardo mite. Abbandonato il finto matrimonio, acconsenti a sposarlo davvero³⁸.

La presenza di questo motivo in Saxo Grammaticus non era sfuggita all'arcinemico della natura folklorica del tipo ATU 425B, Detlev Fehling, che in ossequio al principio (fallace) *post hoc, ergo ex hoc* asseriva che la prima attestazione del *Kerzenmotiv* in Saxo sarebbe stata all'origine di tutte le altre presenze posteriori. Da Saxo sarebbe fluita nel patrimonio fiabistico scandinavo; da lì, nell'Ottocento inoltrato, in seguito all'interesse romantico per i *Märchen* e grazie a traduzioni di materiale nordico, sarebbe confluita nella fiabistica francese, italiana, greca, fino ad arrivare all'India e alla Malesia³⁹. E naturalmente la stessa narrazione di Saxo avrebbe avuto fonti puramente letterarie, costituite nello specifico da una contaminazione di Apuleio con la storia di Muzio Scevola⁴⁰.

La natura speciosa ed eristica di tante delle argomentazioni di Fehling è già stata sufficientemente stigmatizzata per meritare una nuova confutazione puntuale in questa sede⁴¹, anche se occorre perlomeno osservare come lo

³⁸ La traduzione è ricavata da Koch – Cipolla 1993, p. 344.

³⁹ Un percorso (da Saxo alla fiabistica mondiale) esattamente inverso a quello molto più economico che era stato postulato in precedenza: cfr. Olrik 1892, p. 256: “die dänische Sigridsage kann nicht die Quelle des weit verbreiteten Kerzenmärchens sein. Das Umgekehrte muss der Fall sein”.

⁴⁰ Cfr. Fehling 1977, pp. 75-78.

⁴¹ Cfr. Swahn 1984, p. 100; Hansen 2002, pp. 111-112; Braccini 2018, pp. 132-141; Perencin 2023, pp. 221-223. Per quanto in maniera meno netta, riserve erano già state espresse da Callebat 1982, p. 665: “les reconstitutions abstraites et anachroniques des contes, les traditions orales mal fondées mettent en évidence des lacunes d'information ou des fautes de méthode, mais sont insuffisantes à réfuter l'existence même de contes populaires transmis oralement”; cfr. anche Schlam 1993, pp. 66-67; Schlam – Finkelppearl 2000, p. 139; Martos 2003, pp. LVI-LVII: “sus [*scil.* di Fehling] propuestas parecen insostenibles”.

studioso non si fosse accorto della presenza vestigiale del motivo già in Basile, che difficilmente avrebbe potuto attingerlo da Saxo, e di come l'idea dell'influsso onnipervasivo e irresistibile della fiabistica scandinava su tutto il resto di quella mondiale, che avrebbe provocato un effetto domino inarrestabile dal Marocco alla Malesia nel giro di pochi decenni del diciannovesimo secolo, sappia molto di elucubrazione sofistica elaborata *in vitro* senza riguardo verso la plausibilità storica.

In realtà la diffusione mondiale del motivo (peraltro molto superiore e molto più ramificata di quanto avesse ricostruito lo stesso Swahn) sembra puntare a una sua notevole antichità e, di conseguenza, originaria organicità rispetto alla storia di Amore e Psiche. Organicità che poi ha finito per oscurarsi, tanto che questo ha portato, come si è visto, alla diffrazione dei modi in cui le torce dovrebbero condurre l'eroina alla rovina. Se si vuole inquadrarlo, dunque, è indispensabile cercare di capire il senso di questo episodio rispetto al resto della narrazione, individuando quando, dove e perché questo strano dettaglio possa essere risultato centrato e pienamente significativo nel contesto della narrazione. Un primo elemento da tenere in considerazione è senz'altro la presenza di candele o torce nei riti nuziali di varie culture, dall'antichità a oggi⁴². Questa può senz'altro essere stata una delle ragioni che hanno consentito al motivo di diffondersi e perpetuarsi. C'è poi l'idea, evidente nell'elaborazione di Saxo Grammaticus e attestata anche in Grecia e presso gli Slavi meridionali, che l'aspirante sposa si debba caratterizzare per abnegazione e sopportazione di ogni angheria, arrivando a tenere le candele in mano fino a bruciarsi, ma senza profferire motto⁴³. Anche una simile concezione può aver contribuito alla perpetuazione del motivo (e al suo approdo nella narrazione di Saxo⁴⁴), ma a ben vedere non è questo il punto del *Kerzenmotiv* in molte versioni di ATU 425B. Qui (come del resto, per certi versi, già in Basile) le candele sono l'ultima delle umilianti macchinazioni concepite dalla perfida suocera per rovinare l'eroina, che tramite esse nelle sue intenzioni dovrebbe finire bruciata, sprofondata o divorata. Un elemento la cui esistenza, a onta della sua immensa diffusione e collocazione rilevante, nelle attestazioni moderne, è stato notato,

⁴² Cfr. Pitrè 1875, p. 162; Swahn 1955, pp. 266-267; Megas 1971, p. 120.

⁴³ Cfr. Politis 1904, I, pp. 188-189 num. 343, e II, pp. 939-940.

⁴⁴ Cfr. Swahn 1955, pp. 385-386.

“in no way depends upon logic or content necessity”, ma sarebbe “loosely... added to the chain of motifs”⁴⁵.

L'apparente controsenso della grande diffusione di questo motivo apparentemente così debole e slegato si potrebbe spiegare bene, però, tornando alle origini, ovvero a quella storia di Amore e Psiche che, come rivelano le testimonianze figurative, era attestata già dalla fine dell'età repubblicana con questi due protagonisti. Com'è ben noto, Psiche risulta spesso raffigurata con ali di farfalla (la prima attestazione iconografica risale al V secolo a.C.⁴⁶): il greco ψυχή, infatti, è attestato con il significato di “farfalla” o “falena” già in Aristotele (*HA* 551.a14) e Teofrasto (*HP* 2.4.4)⁴⁷, e l'uso di ψύχη (sic) nel senso di *Motte*, “falena”, è ben documentato anche nel periodo bizantino e oltre, fino ai dialetti contemporanei⁴⁸. Ora, se c'è una cosa che caratterizza farfalline e falene, oggi come ieri, è la tendenza a volare intorno alle fonti di illuminazione⁴⁹. Questo tratto emerge, per esempio, dagli scolii a Nicandro, *Ther.* 760b, dove l'espressione φαλαίνη δὲ ἐναλίγκια viene così spiegata in maniera composita:

...φάλαινα λέγεται ἢ παρ' ἡμῶν λεγομένη ψυχή. ἔστι δὲ αὕτη ζώον ἢ φασιν ἔμφερῆ τὸν κρानοκολάπτην. [...] Ἄλλως τὰ περὶ λύχνους πετόμενα θηρία φάλαινα καλοῦνται ὑπὸ Ῥοδίων.

...con il termine *phalaina* si indica quella chiamata comunemente *psyche*. Si tratta di un animaletto simile al *kranokolaptes*. [...] Altrimenti, le bestiole che volano intorno alle lanterne vengono chiamate *phalainai* dai Rodii.

Volando intorno alle fiamme, le farfalline finivano per bruciarsi e morire. Il fato del πυράστης, nome parlante della falena⁵⁰ (e sinonimo di

⁴⁵ Cfr. Swahn 1955, p. 408.

⁴⁶ Si tratta di una raffigurazione presente su uno scarabeo etrusco d'ispirazione greca, oggi al British Museum, dove compare anche un arco che allude a Eros: cfr. Schlam 1976, p. 4, e Platt 2007, p. 93.

⁴⁷ Cfr. almeno Davies – Kathirithamby 1986, pp. 99-101. Per l'associazione tra le farfalle e le anime o gli spiriti, attiva ben oltre i confini della Grecia antica, cfr. almeno Bracchi 2009, pp. 73-77.

⁴⁸ Cfr. Trapp 2017, p. 2049, s.v.; Rohlf 1964, p. 579, per il cretese ψυχάρι e il bovino *spikùdda* (da ψυχοῦλα).

⁴⁹ Cfr. Beavis 1988, p. 131 e, per una rassegna di interpretazioni folkloriche, artistiche e scientifiche di questo fenomeno, Gandy 2016, pp. 87-103.

⁵⁰ Cfr. Davies – Kathirithamby 1986, pp. 109-110.

termini eloquenti come *κανδηλοσβέστης* e *κανδηλοσβέστρια*⁵¹), era ricordato già da Eschilo (δέδοικα μῶρον κάρτα πυράύστου μόρον, fr. 288 Radt), da dove era passato in proverbio (*Mantissa proverborum* 2.72)⁵², ed era così commentato da Eliano (*NA* 12.8):

Ζῶν ἐστὶν ὁ πυράύστης, ὅπερ οὖν χαίρει μὲν τῇ λαμπηδόνι τοῦ πυρός καὶ προσπέταται τοῖς λύχνοις, ἐνακμαζούσῃ ἔτι τῇ φλογί, καὶ δοκεῖ τι λήψεσθαι· ἐμπεσῶν δὲ ὑπὸ ῥώμης εἶτα μέντοι καταπέφλεκται. μέμνηται δὲ αὐτοῦ καὶ Αἰσχύλος ὁ τῆς τραγωδίας ποιητῆς λέγων· δέδοικα μωρὸν κάρτα πυράύστου μόρον.

Il *pyraustes* è un animale che ama il brillare del fuoco e vola verso le lucerne, mentre ardono ancora di un fuoco ben vivo, e sembra stia per prendere qualcosa; però a causa della sua irruenza cade dentro la fiamma e finisce bruciato. L'ha in mente il tragediografo Eschilo quando dice: "Temo molto il folle destino di un *pyraustes*".

È interessante notare come Eliano si soffermi sull'azione della farfallina, che avvicinandosi alla fiamma "sembra stia per prendere qualcosa". In effetti, a livello folklorico è molto diffusa la nozione per cui le falene siano in realtà intenzionate a prendere o rubare il fuoco, e trovino la morte mentre cercano di farlo⁵³. Spesso quest'azione è associata alla dimensione matrimoniale. Per esempio, in una tradizione algerina

Il était une princesse d'une grande beauté, sans cesse importunée par des papillons qui désiraient l'épouser. Pour s'en débarrasser, elle eut une idée. Elle promet à chacun:

—Je t'épouserai si tu me rapportes un peu de lumière.

⁵¹ Rispecchiato, p.e., dal siciliano *assutacannili*: cfr. Lanaia 2013, p. 104. Altri termini analoghi sardi e spagnoli in Bracchi 2009, p. 74.

⁵² Cfr. Pitrè 1889, p. 335, per l'analogo proverbio siciliano «La farfalla tantu firria attornu a la cannila / sina chi s'abbrucia l'ali».

⁵³ La mancanza di una voce nel *Motif-index* di Thompson è compensata dalla presenza del motivo D4aa. Бабочка пытается похитить огонь («la farfalla cerca di rubare il fuoco») nel merito di Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам di Y.E. Berezkin ed E.N. Duvakin, disponibile online all'indirizzo <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>.

Depuis, animés par ce désir secret, ces papillons se précipitent, tous, vers les sources lumineuses et finissent par mourir en se brûlant les ailes. On les appelle les papillons de nuit alors qu'ils aiment la lumière⁵⁴.

Secondo analoghe tradizioni armene, le falene volerebbero intorno a lampade e candele da quando una di loro cercò di ottenere la mano della figlia di Satana, o di un re, e il futuro suocero pose come condizione di portargli del fuoco⁵⁵.

A queste può essere aggiunta una testimonianza di estremo interesse proveniente dalla Grecia, per la precisione dall'Etolia:

Ἡ στρίγλα. Εἶναι μιὰ πεταλουδίτσα πὸς γυρίζει γύρω γύρω στὴν ἀναμμένη λάμπα μας τὸ βράδυ. [...] Παραδέχονται πὼς εἶναι παντρεμένη, κι ἔχει κακὴ πεθερὰ ἢ στρίγλα. Ἡ πεθερὰ τῆς τὴν στέλνει κάθε βράδυ νὰ φέρῃ φῶς γιὰ ν'ἀνάψουν τὴ λάμπα στὸ σπίτι. Ἡ στρίγλα σὰν πλησιάσῃ φωτιά, καίεται, κι ἄδικα τὴν περιμένει ἢ πεθερὰ γιὰ νὰ ξαναγυρίσῃ στὸ σπίτι⁵⁶.

La *strigla*. È una farfallina che gira tutt'intorno al lume che accendiamo la sera. [...] Ritengono che la *strigla* sia sposata, e abbia una suocera cattiva. La suocera la manda ogni sera a prendere il fuoco per accendere il lume in casa. La *strigla* quando si avvicina al fuoco si brucia, e la suocera attende invano il suo ritorno a casa.

L'idea che la farfallina che si avvicina al lume sia una "strega" è attestata tra l'altro anche presso gli Slavi meridionali⁵⁷, mentre il fatto che sia costretta a bruciarsi angariata dalla propria κακὴ πεθερὰ sembra corrispondere specularmente alle tradizioni armene succitate, quando è il futuro "suocero" a imporre il cimento fatale. Sarebbe certamente interessante cercare altre attestazioni della storia della falena come piccola "nuora" seviziata dalla suocera. Allo stato attuale, la singolarità dell'attestazione impedisce di parlare di una credenza "greca", cosa che sembrerebbe un'indebita generalizzazione. Quello che si può fare, tuttavia, è notare come la farfallina che trova la sua morte nelle fiamme possa essere identificata in varie culture e regioni (tra cui in Etolia) come vittima di angherie imposte dai genitori del coniuge (effettivo

⁵⁴ Cfr. Aceval 2005, p. 144 num. 124.

⁵⁵ Cfr. Harutyunyan 2007, p. 48 (*non vidi*: citato da Berezkin – Duvakin, v. sopra n. 54).

⁵⁶ Cfr. Loukopoulos 1940, p. 74.

⁵⁷ Cfr. Riegler 1987, c. 1245; altre attestazioni da lingue e dialetti europei in Bracchi 2009, pp. 91-93.

o promesso). E questo, a sua volta, può dare un senso anche alla presenza del motivo delle torce o delle candele con cui la suocera cerca di eliminare l'eroina in tante versioni del tipo ATU 425B. La protagonista è come una falena: è costretta a stare vicina alla fiamma dei lumi, e rischia di bruciarsi mortalmente. La presenza di quest'episodio, la cui diffusione mondiale e le cui attestazioni precoci puntano del resto a una notevole antichità, si spiega insomma perfettamente se c'è qualche collegamento esplicito tra la protagonista e la farfalla. Questo però non avviene nelle centinaia di attestazioni moderne, nelle quali l'eroina ha i nomi più vari, se li ha. La combinazione favorevole ha luogo nella versione antica, quella variamente attestata da raffigurazioni già in epoca ellenistica e poi nella rielaborazione di Apuleio, nella quale l'eroina si chiama Psiche: "anima", ma come si è visto anche "farfalla". Le ali di farfalla con cui è effigiata testimoniano eloquentemente come quest'aspetto semantico del suo nome fosse ben presente agli antichi.

Proprio tra le raffigurazioni antiche, del resto, compaiono caratteristici episodi di tortura per mezzo di fiaccole, alle quali la povera Psiche viene sottoposta da Eros o da Eroti⁵⁸ (un elemento peraltro non ignoto nemmeno a livello letterario⁵⁹, intrecciato con il diffuso *topos* della "fiamma d'amore"). Si tratta di un elemento che viene citato espressamente anche in un celebre rituale magico noto come *Spada di Dardano* (Ξίφος Δαρδάνου) dove, per conquistare il cuore dell'oggetto della propria passione, si prescriveva di incidere su un magnete esattamente Psiche umiliata da Afrodite, che la cavalca, e bruciata da Eros con una torcia⁶⁰, in una conformazione che è rispecchiata da gemme effettivamente esistenti⁶¹. La varietà di raffigurazioni comunque è ampia, e queste torture (di cui peraltro esistono pure versioni speculari, in cui è Psiche

⁵⁸ Cfr. Schlam 1976, pp. 14-15.

⁵⁹ Si può rimandare in particolare a due epigrammi di Meleagro, *AP* 12.132 e 5.57: cfr. Schlam 1976, p. 17.

⁶⁰ Cfr. *PGM* IV 1720-1739: λαβὼν λίθον μάγνητα τὸν πνέοντα γλύψον Ἀφροδίτην ἱπιιστὶ καθήμενην ἐπὶ Ψυχῆς, τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ κρατοῦσαν, τοὺς βοστρύχους ἀναδεσμευομένην... ὑποκάτω δὲ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τῆς Ψυχῆς Ἔρωτα ἐπὶ πόλου ἐστῶτα, λαμπάδα κρατοῦντα καομένην, φλέγοντα τὴν Ψυχὴν. Sull'altro lato del magnete invece bisognava raffigurare Ψυχὴν καὶ Ἔρωτα περιπεπλεγμένους ἑαυτοῖς. Cfr. anche Schlam 1976, p. 18, e Platt 2007, p. 95.

⁶¹ Per le magnetiti che presentano questa esatta raffigurazione, una di provenienza siriana e l'altra conservata a Perugia e datata al III sec. d.C., si veda Vitellozzi 2019, pp. 286-291.

a tormentare Eros⁶²) sono state citate anche come esempio di possibili elementi narrativi “scartati” da Apuleio⁶³. Così, in una coppa d’argento di epoca ellenistica, Eros brucia con la sua torcia Psiche legata a una colonna; in un affresco pompeiano, Psiche legata e munita di ali di farfalla è torturata da un Erote che le brucia il seno con una fiaccola; Eros tortura con una fiaccola Psiche accasciata a terra in un mosaico dalla Casa di Menandro di Antiochia, oggi a Princeton, e analoghe sevizie compaiono in una pasta vitrea del I secolo a.C. conservata ad Hannover⁶⁴. Per quanto l’eroina non tenga in mano le fiaccole che rischiano di ucciderla, e siano altri a tormentarla, quest’iconografia sembra in ogni caso attestare eloquentemente come Psiche, l’eroina-farfalla, già all’epoca fosse associata nell’immaginario con angherie inferite per mezzo di fiamme, con un’allusione (peraltro già postulata in passato⁶⁵) proprio alla curiosa etologia che contraddistingue il suo corrispettivo animale, e che non manca di avere riverberi nel folklore.

Già solo questo sarebbe significativo. Ma non mancano nemmeno raffigurazioni che rappresentano Psiche con una torcia in mano, come una pasta vitrea di epoca romana oggi a Monaco che raffigura l’eroina con le ali di farfalla, appoggiata a una colonnetta, mentre regge una fiaccola accesa inclinata verso il basso⁶⁶. C’è da chiedersi se non potrebbero essere un precoce richiamo (forse

⁶² Cfr. Schlam 1976, p. 16.

⁶³ Cfr. Stramaglia 2010, p. 175 n. 64.

⁶⁴ Si veda Icard-Gianolio 1994, p. 577, num. 100, 102, 104, 106, e per altre attestazioni p. 583, par. P. Per le raffigurazioni di Eros che brucia una farfalla con una torcia, cfr. Platt 2007, pp. 89 e 94.

⁶⁵ Cfr. Waser 1907, c. 534; Keller 1913, p. 440, che arriva a ritenere l’etologia delle falene parte integrante dell’impianto allegorico della storia apuleiana, e Schlam 1976, p. 17: “to speak of or portray Psyche as burned or inflamed belongs to the widespread imagery of love, but the imaginative variations on these motifs, both in the verbal and the pictorial arts, were, perhaps, stimulated by the pun in the name, for the flame has a fatal attraction for the butterfly-moth”.

⁶⁶ Cfr. Icard-Gianolio 1994, p. 569 num. 6. Psiche tiene una torcia rivolta verso l’alto in una sardonica berlinese: cfr. Furtwängler 1896, p. 64 num. 946. Da tenere presente anche una pasta vitrea di epoca imperiale conservata al British Museum (digitalizzata all’indirizzo https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1923-0401-452), dove Psiche tiene quello che è stato interpretato da Walters 1926, p. 275 (num. 2829) come un “rod”, ma che, dato il danneggiamento del bordo sinistro dell’oggetto, potrebbe anche in questo caso essere una torcia rivolta verso il basso; da notare che nel campo compare anche una

già legato al tema della devozione e della *καρτερία*, che ne giustificherebbe l'adozione come emblema) a quel *Kerzenmotiv* che nella fiabistica moderna è così caratteristicamente associato con il tipo ATU 425B, con un picco in Grecia e in quello che si potrebbe chiamare il *Märchenraum* paleoellenico. Con questo, si noti bene, non si vuole dire che la Grecia debba essere necessariamente all'origine del tipo (ammesso che si possa individuare l'*Urheimat* di una narrazione così diffusa!), come ingenuamente si è fatto in passato cercando addirittura di tracciare “stemmi”⁶⁷; ma la diffusione attuale pare in qualche modo riflettere l'areale in cui dovette circolare la storia attestata nell'antichità da Apuleio e soprattutto dalle testimonianze figurative, e questo, anche nell'ottica della succitata “teoria del condotto”, sembra quantomeno significativo.

In ogni caso, tanto nell'antichità quanto nelle epoche successive, quest'associazione con ceri e fiaccole mortali sembra avere pienamente senso solo se l'eroina è una farfalla, o ne ha il nome (e magari le ali). L'eroina-farfalla alla fine rischia di bruciarsi con le torce come il suo corrispettivo animale; e quest'ultimo, nella sua misteriosa attrazione per i lumi che lo porta a perire nella fiamma, viene interpretato (come si è visto in ambito armeno e nella tradizione etolica) come la vittima di imposizioni da parte dei parenti del coniuge. Questo dev'essere stato il motore dell'inclusione dell'episodio nella storia di *Amore e Psiche*. Sulla base delle conoscenze attuali, questa particolare combinazione sembra essersi verificata in un momento specifico, tra l'epoca ellenistica e quella imperiale. Ovvero quando, come attestano la documentazione iconografica e il testo di Apuleio, la protagonista della travagliata storia d'amore era diffusamente nota come *Ψυχή*, e altrettanto diffusamente rappresentata con ali di farfalla. E come si è visto, non mancano nemmeno testimonianze scritte (nei papiri magici) e iconografiche che la vedono contemporaneamente umiliata dalla suocera Afrodite, e tormentata con una torcia da Eros, prima di unirsi felicemente a quest'ultimo. Quando però l'associazione esplicita tra l'eroina e le falene viene meno (per il passaggio a

farfalla. A questo tema potrebbero rimandare anche immagini minimaliste che effigiano semplicemente una farfalla e una torcia, e si può anche ricordare un sarcofago da Ravenna, sempre di epoca romana, in cui Psiche (con le ali) brucia una farfalla sulla fiamma di un altare. Cfr. Icard-Gianolio 1994, p. 570 num. 15 e 583, par. P.

⁶⁷ Cfr. Megas 1971, pp. 203-206; Megas 1977, cc. 468-472.

un'altra lingua, per un'evoluzione nel parlato, per una tendenza verso una maggiore umanizzazione della protagonista) l'immagine della torcia o delle candele finisce per perdere la sua principale *raison d'être*. In qualche caso scompare; in altri si tramanda comunque per la sua icasticità e per la risonanza con i rituali matrimoniali e con la devozione auspicata da parte di spose e fidanzate, ma finisce per ridursi a *blind motif* o viene rimotivata collegandola a sviluppi (pavimenti che sprofondano, trasformazioni in letame e altro) che tuttavia, a ben vedere, non presuppongono necessariamente la presenza di una fiamma nelle mani dell'eroina, e non ne giustificano la comparsa nella storia in prima battuta.

Pur con ogni cautela, e non senza l'inevitabile vertigine che coglie quando lavorando con il folklore si cerca di colmare il vuoto di testimonianze (che tuttavia non è necessariamente la testimonianza di un vuoto...) tra età antica e moderna, tutto questo in definitiva sembra avallare l'ipotesi che anche il "motivo delle torce" potesse essere in circolazione già nel mondo antico, associato a qualche versione della storia di Amore e Psiche ignorata o volutamente scartata da Apuleio, come peraltro già ipotizzato da Swahn⁶⁸. Potrebbe non essere un caso, del resto, che l'autore passi analogamente sotto silenzio anche l'associazione di Psiche con la farfalla, che pure era molto diffusa ai suoi tempi, e che col motivo dei lumi è strettamente imbricata. Sarebbe così possibile recuperare almeno un tassello di quel "rumore di fondo", di quella cultura sommersa, orale⁶⁹ e non solo, in cui Apuleio e i suoi contemporanei si trovavano immersi⁷⁰ e che filtra, in una profonda, raffinata e concettosa elaborazione autoriale⁷¹, nella *anilis fabella* delle *Metamorfosi*.

⁶⁸ Cfr. Swahn 1955, pp. 408-9; Swahn 1984, p. 100. Riteneva il motivo presente nelle versioni più antiche della storia anche Megas 1971, pp. 199 e 201.

⁶⁹ Cfr. Schlam 1992, p. 88.

⁷⁰ E non solo nell'ambiente domestico: storie come quelle di Amore e Psiche potevano entrare nel repertorio di cantastorie e *circulatores*, come evidenziato da Salles 1981.

⁷¹ Nicolini 2023, p. 462, parla efficacemente di «inestricabile *patchwork* di folclore e mito, filosofia platonica ed elegia latina, saggezza plutarca e letteratura romana classica, non risparmiandosi mai, persino nei punti di maggior drammaticità, scherzi metadiegetici e ironici riferimenti alla vita sua e dei contemporanei».

Bibliografia

- N. Aceval, 2005, *Contes et traditions d'Algerie*, Paris.
- A. Angelopoulou – Ai. Brouskou, 1999, *Epexergasia paramythiakōn typōn kai parallagōn AT 300-499*, Athēna.
- G. Anderson, 2000, *Fairytales in the Ancient World*, London – New York.
- R. Aprile, 2000, *Indice delle fiabe popolari italiane di magia*, vol. I, tomi I*-I***, Firenze.
- I. C. Beavis, 1988, *Insects and other invertebrates in Classical Antiquity*, Exeter.
- M. Bettini, 1998, *Nascere: storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino.
- J. Boulenger, 1935, *Les contes de ma cuisinière*, Paris 1935.
- R. Bracchi, 2009, “Frammenti d’iride: le denominazioni della farfalla in Calabria”, *L’Italia dialettale* 70, pp. 51-105.
- T. Braccini, 2013, *Indagine sull’orco: miti e storie del divoratore di bambini*, Bologna.
- T. Braccini, 2018, *Lupus in fabula: fiabe, leggende e barzellette in Grecia e a Roma*, Roma.
- T. Braccini, 2021, *Folklore*, Roma.
- Th. H. Brown, 1964, “The relationship between *Partonopeus de Blois* and the Cupid and Psyche tradition”, *Brigham Young University Studies* 5.3-4, pp. 193-202.
- L. Callebat, 1982, recensione a Fehling 1977, *Latomus* 41, pp. 664-665.
- M. Davies – J. Kathirithamby, 1986, *Greek insects*, London.
- L. Dégh, 1997, *Conduit theory/Multiconduit theory*, in *Folklore: an Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, T.A. Green (ed.), Santa Barbara – Denver – Oxford, pp. 142-144.
- F. Enna, 2003, *Sos contos de foghile*, Genova.
- D. Fehling, 1977, *Amor und Psyche: die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie*, Mainz – Wiesbaden.
- A. Furtwängler, 1896, *Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium*, Berlin.

- M. Gandy, 2016, *Moth*, London.
- E. Garieri, 2022, *Fiabe dalla Grecia*, Atene.
- L. Gonzenbach, 2019², *Fiabe siciliane*, trad. da L. Rubini e rilette da V. Consolo, Roma.
- W. F. Hansen, 2002, *Ariadne's Thread: a Guide to International Tales Found in Classical Literature*, Ithaca.
- S. V. Harutyunyan, 2007, *Мифы и легенды древней Армении*, Erevan.
- N. Icard-Gianolio, 1994, s.v. *Psyche*, in *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, VII.1, Zürich – München, pp. 569-585.
- O. Keller, 1913, *Die antike Tierwelt*, II, Leipzig.
- L. Koch – M.A. Cipolla (a c. di), 1993, *Sassone Grammatico, Gesta dei re e degli eroi danesi*, Torino.
- A. Lanaia, 2013, *Nomi siciliani di invertebrati e piccoli animali: studio etimologico e iconimico*, diss. dott. Catania.
- S. Lo Nigro, 1964, *Tradizione e invenzione nel racconto popolare*, Firenze.
- D. Loukopoulos, 1940, *Neoellēnikē mythologia: zōa – phyta*, en Athēnais.
- M. Lüthi, 1986, *The European folktale: form and nature*, Engl. ed., Bloomington - Indianapolis.
- J. Martos (ed.), 2003, *Apuleyo de Madauros, Las metamorphosis o el asno de oro*, I, Madrid.
- G. A. Megas, 1965, *Griechische Volksmärchen*, Düsseldorf – Köln.
- G.A. Megas, 1971, *Das Märchen von Amor und Psyche in der griechischen Volksüberlieferung*, Athēnai.
- G.A. Megas, 1977, s.v. *Amor und Psyche*, in *Enzyklopädie des Märchens*, I, K. Ranke (Hrsg.), Berlin – New York, cc. 464-472.
- G.A. Megas et al., 2012, *Catalogue of Greek magic folktales*, Helsinki 2012.
- L. Nicolini – C. Lazzarini – N. Campodonico (a c. di), 2023, *Apuleio, Metamorfosi*, II: *Libri IV-VI*, Milano.
- A. Olrik, 1892, “Märchen in Saxo Grammaticus. 2. Sigrid und Othar”, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 2, pp. 252-258.
- J. Olrik – H. Ræder (edd.), 1931, *Saxonis Gesta Danorum*, primum a C. Knabe et P. Herrmann recensita, I, Haunia.

N. Perencin, 2023, *I generi narrativi tradizionali del folklore romeno nei loro rapporti con il mondo classico*, diss. dott. Padova.

G. Pitre, 1875, *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani* (Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, IV), Palermo.

G. Pitre, 1889, *Usi, costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, III, Palermo.

G. Pitre, 2013, *Il pozzo delle meraviglie: 300 fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, a c. di B. Lazzaro, Roma.

E. Plantade – N. Plantade, 2014, *Libyca Psyche: Apuleius' narrative and Berber folktales*, in *Apuleius and Africa*, B.T. Lee – E. Finkelparl – L. Graverini (eds.), New York - London, pp. 174-202.

E. Plantade – N. Plantade, 2015, *P75. Psyché (d'Apulée)*, in *Encyclopédie berbère*, XXXIX, Paris, pp. 6588-6602.

E. Plantade, 2023, *Le conte de Psyché et Cupidon, témoin du folklore d'Afrique du nord. Essai sur la poétique transculturelle d'Apulée*, Hildesheim – Zürich – New York.

V. Platt, 2007, *Burning Butterflies: Seals, Symbols and the Soul in Antiquity*, in *Pagans and Christians - from Antiquity to the Middle Ages*, L. Gilmour (ed.), Oxford, pp. 89-99.

N. G. Politis, 1904, *Meletai peri tou biou kai tēs glōssēs tou Hellēnikou laou: paradoseis*, I-II, en Athēnais.

R. Riegler, 1987, s.v. *Schmetterling*, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.), VII, Berlin – New York, cc. 1238-1254.

G. Rohlfs, 1964², *Lexicon Graecanicum Italiae inferioris*, Tübingen.

C. Salles, 1981, “*Assem para et accipe auream fabulam: Quelques remarques sur la littérature populaire et le répertoire des conteurs publics dans le monde romain*”, *Latomus* 40, pp. 3-20.

C. C. Schlam, 1976, *Cupid and Psyche: Apuleius and the Monuments*, University Park.

C. C. Schlam, 1981, recensione a Fehling 1977, *CPh* 76.2, pp. 164-166.

C. C. Schlam, 1992, *The Metamorphoses of Apuleius: on making an ass of oneself*, London.

C. C. Schlam, 1993, *Cupid and Psyche: folktale and literary narrative*, in *Groningen Colloquia on the novel*, V, Groningen, pp. 63-73.

C. C. Schlam – E. Finkelppearl, 2000, “A review of scholarship on Apuleius’ *Metamorphoses* 1970-1998”, *Lustrum* 42, pp. 7-224.

A. Stramaglia, 2010, *Le Metamorfosi di Apuleio tra iconografia e papiri*, in *I papiri del romanzo antico. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 11-12 giugno 2009)*, G. Bastianini – A. Casanova (a c. di), Firenze, pp. 165-92.

C. Stromboli (a c. di), 2013, G.B. Basile (G.A. Abbattutis), *Lo cunto de li cunti, ovvero Lo trattenemiento de’ peccerille*, Roma.

J.-Ö. Swahn, 1955, *The Tale of Cupid and Psyche (Aarne-Thompson 425 & 428)*, Lund.

J.-Ö. Swahn, 1984, *Psychemythos und Psychemärchen*, in *Antiker Mythos in unseren Märchen*, W. Siegmund (Hrsg.), Kassel, pp. 92-102.

C.W. von Sydow, 1948, *Selected Papers on Folklore, Published on the Occasion of his 70th Birthday*, edited by L. Bødker, Copenhagen.

E. Tegethoff, 1922, *Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche*, Bonn – Leipzig.

E. Trapp (Erst.), 2017, *Lexikon zur byzantinischen Gräzität : besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, VIII, Wien.

H.-J. Uther, 2004, *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography*, I-III, Helsinki.

P. Vitellozzi, 2019, *The sword of Dardanos: new thoughts on a magical gem in Perugia*, in *Magical gems in their contexts*, Proceedings of the International Workshop held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 16-18 February 2012, K. Endreffy – Á.M. Nagy – J. Spier (eds.), Roma, pp. 283-303.

H.B. Walters, 1926², *Catalogue of the engraved gems and cameos Greek Etruscan and Roman in the British Museum*, London.

O. Waser, 1907, s.v. *Eros*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, VI, G. Wissowa (Hrsg.), Stuttgart, cc. 484-542.

A. Zesi (a c. di), 2021, *Storia di Amore e Psiche*, Roma.

J.M. Ziolkowski, 2007, *Fairy Tales from before Fairy Tales: the Medieval Latin Past of Wonderful Lies*, Ann Arbor.