

LUCIUS UTRICIDA

Per un'interpretazione di Apul. Met. 2,32

pp. 51–52 Helm

In Apul. Met. 2,32 e 3,1–11, Lucio è protagonista di un'avventura sconcertante: uccide tre esseri giganteschi, *tres quidam uegetes et uastulis corporibus* (Met. 2,32 p. 51,14 Helm) che fanno impeto contro la porta della casa del suo ospite Milone e che gli sembrano crudeli briganti: *ut nobis ac mihi potissimum non immerito latrones esse et quidem saeuissimi uiderentur* (ibid. 17–19). Per aver compiuto questo delitto subisce un processo pubblico, ma nel momento culminante, quando sta per essere eseguita la sentenza al cospetto dei cadaveri, scopre che non ha ucciso uomini bensì ha forato otri gonfiati: *nam cadauera illa iugulorum hominum erant tres utres inflati uariisque secti foraminibus et, ut uespertinum proelium meum recordabar, his locis hiantes, quibus latrones illos uulneraueram* (Met. 3,9 p. 59, 6–10 Helm).

Poiché entrambe le sequenze – l'«utricidio» e il processo – mancano nella fonte greca, gli studiosi hanno tentato di individuare il debito apuleiano nei confronti del modello¹: attualmente, comunque, ogni conclusione in proposito resta dubitosa, dal momento che è quasi impossibile stabilire quale materiale letterario, e certamente anche folclorico, abbia utilizzato l'autore nel-

1) Delle varie interpretazioni proposte, si vedano: P. Junghanns, Die Erzählungstechnik von Apuleius' Metamorphosen und ihrer Vorlage, *Philologus Suppl.* 24,1, Leipzig 1932, 136–137; A. Lesky, Apuleius von Madaura und Lukios von Patrai, *Hermes* 76 (1941) 43–74 (= Id., *Gesammelte Schriften*, Bern–München 1966, 549–578); B. E. Perry, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of Their Origins*, Berkeley–Los Angeles 1967, 273–282; L. Apuleius Madaurensis, *The Metamorphoses. A commentary on book III with text and introduction* by R. Th. van der Paardt, Amsterdam 1971, 2–6 e comm. ad loc.; H. van Thiel, *Der Eselsroman. I. Untersuchungen*, München 1971 (*Zetemata*, 54/1), 85–95; G. Bianco, *La fonte greca delle metamorfosi di Apuleio*, Brescia 1971, 49–64; P. Grimal, *La fête du Rire dans les Métamorphoses d'Apulée*, in: *Studi Classici in onore di Q. Cataudella*, III, Catania 1972, 457–465; H. J. Mason, *Fabula Graecanica: Apuleius and his Greek Sources*, in: B. L. Hijmans Jr. – R. Th. van der Paardt (edd.), *Aspects of Apuleius' "Golden Ass"*, Groningen 1978, 1–15.

l'esercizio della *aemulatio*². Dunque, si può lavorare solo su alcune allusioni che filtrano dalla trama narrativa.

La sequenza che ci interessa analizzare è la prima, l'«utricidio», parentetica, per così dire, nella narrazione; essa infatti è collocata fra due unità diegetiche più ampie e meglio articolate, la cena in casa di Birrena e il processo-farsa: conclude l'una, innesca l'altra, è un pretesto per dar luogo alla festa del dio Riso e tuttavia è tanto inverosimile che Lucio continua a sentirsi sconvolto e offeso anche dopo la fine rito: *raptim denique paupertina Milonis cenula perfunctus causatusque capitis acrem dolorem, quem mihi lacrimarum adsiduitas incusserat, concedo cubitum uenia facile tributa et abiectus in lectulo meo, quae gesta fuerant, singula maestus recordabar* (Met. 3,13 p. 61,16–20 Helm). Si sentirà rassicurato e potrà riaversi dall'emozione (Met. 3,19 p. 66,4 Helm): *At ego plausi lepido sermone Fotidis* soltanto dopo che Fotide gli avrà spiegato che gli otri-umani erano simulacri prodotti da un incantesimo operato da Panfile sui peli di certi otri che credeva fossero i capelli del giovane della Beozia di cui si era invaghita: *sic illos capillos in mutuos nexus obditos atque nodatos cum multis odoribus dat uiuis carbonibus adolendos. Tunc protinus inexpugnabili magicae disciplinae potestate et caeca numinum coactorum uiolentia illa corpora, quorum fumabant stridentes capilli, spiritum mutuuntur humanum et sentiunt et audiunt et ambulant et, qua nidor suarum ducebat exuiarum, ueniunt et pro illo iuvene Boeotio aditum gestientes fores insiliunt* (Met. 3,18 p. 65,12–20 Helm). Salva la coerenza narrativa, la presenza degli otri resta inspiegabile e persino la proposta di una lettura del brano in chiave iniziatica – saremmo di fronte in tal caso ad una vera e propria crittografia egiziana –, se è plausibile, non è però del tutto convincente³. Dal contesto si possono desumere elementi adatti a spiegare la finzione: che la cena a casa di Birrena avrebbe potuto offrire a Lucio l'occasione di insolite e piacevoli esperienze, era facile intuire già dall'avvertimento di

2) A. Bartalucci, Considerazioni sulla festa del «Deus Risus» nelle Metamorfosi di Apuleio (2,31–3,18), CCC 9 (1988) 51–65, rilegge l'episodio in relazione alla «eterogonia» del romanzo antico. E' difficile individuare quale fosse l'interazione fra elemento folclorico e testo letterario, soprattutto perché la nostra conoscenza della letteratura classica è limitata alle espressioni della cosiddetta letteratura «alta»: v. in proposito M. Bettini, Testo letterario e testo folclorico, in: Lo spazio letterario di Roma antica, I, Roma 1989, 63–77. Indispensabile il rinvio a A. Scobie, Apuleius and Folklore, London 1983.

3) Cfr. C. Marangoni, Per un'interpretazione delle «Metamorfosi» di Apuleio. L'episodio degli otri (II 32) e la ἔκφορος dell'atrio di Birrena (II 4), AAPat 89 (1976–1977) 99–101.

Fotide la quale, sia perché non vorrebbe che l'amante si allontanasse da lei, sia perché conosce le insidie cittadine, dice: *caue regrediare cena maturius. Nam uesana factio nobilissimorum iuuenum pacem publicam infestat; passim trucidatos per medias plateas uidebis iacere* (Met. 2,18 p. 39,21ss. Helm). Durante il banchetto, Telifrone ha raccontato una vicenda personale di tragicomica necromanzia che, almeno in apparenza, non ha spaventato i convitati: del resto, alla baldoria conviviale non era estranea la comicità macabra; egli è deturpato dai segni dell'incantamento e della morte, segni che devono essere esorcizzati e i convitati accorti ridono prima del racconto: *inter haec conuiuium totum in licentiosos cachinnos effunditur* (Met. 2,20 p. 41,21–22 Helm) e dopo: *cum primum Thelyphron hanc fabulam posuit, conpotores uino madidi rursum cachinnum integrant* (Met. 2,31 p. 50,20–21 Helm). Molto probabilmente si tratta di un riso rituale⁴ e non della risposta superficiale del pubblico a una storia paratragica: da un contatto, sia pure indiretto, con il soprannaturale non si esce indenni, e la magia subita da Telifrone può non essersi completamente esaurita, può ancora produrre effetti malefici per il solo fatto di essere stata raccontata, può riverberarsi su una nuova vittima ignara. E infatti sarà Lucio il sostituto di Telifrone, ma per ora, ubriaco al pari degli altri convitati, egli offre una libagione al dio Riso, compiendo un gesto che aveva, per tradizione, attinenza con la sfera dell'irrazionale⁵.

E' stato osservato che l'«utricidio» richiama la lotta di Encolpio contro le oche sacre a Priapo in Petron. 136⁶ e che l'idea degli otri animati potrebbe derivare dall'espressione proverbiale *utres inflati ambulamus* (Petron. 42,4) ispirata a Epicharm. fr. 246 Kaib.

4) Si veda N. Fick, *Le rire dans les Métamorphoses d'Apulée*, in: *Les imaginaires des Latins: Actes du Colloque International de Perpignan*, 12–14 novembre 1991, Perpignan 1992, 115–130. Per un'analisi storico-antropologica del motivo, si rinvia ai seguenti studi di V. Ja. Propp, *Edipo alla luce del folclore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, a cura di Clara Strada Janovič, Torino 1975 (Il riso rituale nel folclore. A proposito della fiaba di Nesmejana, pp. 41–81); id., *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, traduz. ital. di R. Bruzzese, introd. di M. Solimini, Bari 1978 (2^a rist. 1993), in particolare il cap. VI *Morte e riso*, 135–190; id., *Comicità e riso. Letteratura e vita quotidiana*, a cura di G. Gandolfo, Torino 1988, 156–157; inoltre, S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, IV, Paris 1912 (*Le rire rituel*, 109–129). Utile anche il rinvio a D. Arnould, *Mourir de rire dans l'«Odyssee»: les rapports avec le rire sardonique et le rire dément*, BAGB 44 (1985) 177–186.

5) Cfr. P. Von der Mühl, *Das griechische Symposion*, in: id., *Ausgewählte kleine Schriften*, Basel 1976, 483–505.

6) G. Bianco (come n. 1) 63.

φύσις ἀνθρώπων ἀσκοὶ πεφουσαμένοι e a un frammento di Sofrone⁷. La reminiscenza petroniana affiora, ma è abbastanza sfumata: il combattimento di Encolpio è reale, l'oca è veramente uccisa; quello sostenuto da Lucio avviene in una dimensione onirico – surreale prodotta dagli effetti del vino e dall'oscurità della notte: *iam et ipse crapula distentus, protinus exsurgo et appellata prope Byrrhena titubante uestigio domuitionem capesso. Sed cum primam plateam uadimus, uento repentino lumen, quo nitebamur, extinguitur* (Met. 2,31–32 p. 51,7–11 Helm), oltre che dalle arti magiche di Panfile.

Per quanto riguarda il proverbio citato, esso è pertinente al contesto in cui è inserito, un contesto riguardante la meditazione sulla precarietà della vita umana: *heu, eheu. Utres inflati ambulamus. Minores quam muscae sumus. Muscae tamen aliquam uirtutem habent, nos non pluris sumus quam bullae* lamenta con amara ironia il liberto Seleuco nella *Cena Trimalchionis* (Petron. 42,4–5), mentre costituisce un referente debole per motivare il racconto delle *Metamorfosi*: l'immagine degli otri gonfi che camminano non può da sola avere ispirato una scena di violenza e di morte, anche se illusoria (ma si tenga presente che la realtà è svelata, e quindi diventa accettabile, solo molto più tardi). Se vogliamo mantenerci nell'ambito paremiografico, uno spunto ben più credibile per la costruzione della *fabula* apuleiana⁸ potrebbe trovarsi nel proverbio: ἀσκῶ μορολύττεσθαι⁹.

Il primo termine, ἀσκός, rinvia ad alcune raffigurazioni dell'iconografia simposiaca vascolare, specificamente a quelle dello ἀσκολιασμός e dei satiri finti soldati¹⁰.

7) E' quanto sostiene V. Ciaffi, *Petronio in Apuleio*, Torino 1960, 106–108. Per il frammento di Sofrone, v. M. Norsa–G. Vitelli, *Ancora frammenti di Sophron*, SIFC n.s. 10 (1933) 251. Inoltre, cfr. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890 (= Hildesheim 1962), 359–360, n. 1841.

8) Spesso un'espressione proverbiale poteva offrire lo spunto per l'argomento di favole e racconti e, viceversa, da una favola poteva derivare un proverbio: sulle relazioni fra questi due generi è fondamentale lo studio di H. van Thiel, *Sprichwörter in Fabeln*, A&A 17 (1971) 105–118.

9) Cfr. *Suidae Lexicon*, I 385,6; *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, I, 206, n. 65; II, 148, n. 52. Sull'argomento v. F. Brancalone–A. Stramaglia, *Otri e proverbi in Apuleio*, Met. II 32–III 18, ZPE 99 (1993) 37–40.

10) Cfr. Reisch, art. 'ἀσκολιασμός', RE II 2 (1896) 1698–1700; Chapot, art. 'uter' in: *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, V 613–617. Esamina la valenza etica ed estetica di questa iconografia F. Lissarrague, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris 1987 (L'immaginario del simposio greco, traduz. ital. di M. P. Guidobaldi, Roma–Bari 1989, cui si fa riferimento nel corso del presente lavoro); S. Milanezi, *Outres enflées de rire*. A propos

Nel primo caso, cioè nel noto gioco d'equilibrio, l'oltre sembra diventare, per metonimia, l'antagonista di colui che beve (è il contenitore, non il vino che si oppone al comasta e che lo fa vacillare); nell'altro caso, i satiri, o cavalcano otri, o li brandiscono¹¹: siamo di fronte a una rappresentazione metaforica derivata dalla confusione fra vino e sangue che si produce immediatamente per associazione di immagini. Il secondo termine del proverbio è μορμολύττεσθαι, denominativo di Μορμώ¹², e significa «essere spaventato dalle streghe e dai fantasmi». Un rapporto fra l'episodio dell'«utricidio» e il proverbio analizzato esiste: che l'uno possa risalire all'altro non è, ovviamente, dimostrabile, ma in base alle osservazioni fatte, è logico pensare a un nesso fra otri «umani», visioni allucinate del protagonista, e combattimento all'ultimo sangue. Lucio, in preda all'ebbrezza, e alla suggestione dell'occulto, vede dei simulacri e non li distingue neppure, li scambia per briganti e li uccide con forza «erculea», *utpote pugna trium latronum in uicem Geryoneae caedis fatigatum* (Met. 2,32 p. 52,2-4 Helm), con la furia di Aiace: *cum ecce crapula madens et improvidae noctis deceptus caligine audacter mucrone destructo in insani modum Aiacis armatus, non ut ille uiuis pecoribus infestus tota laniauuit armenta, sed longe fortius quidem tres inflatos caprinos utres exanimasti* (Met. 3,18 p. 65,20ss. Helm). L'«utricidio» è un exploit individuale che fa da preliminare al momento «collettivo» dell'episodio, alla finzione comica del processo: la continuità e l'unitarietà¹³ sono date dalla dimensione illusionistica che viene meno solo alla fine.

Al termine del banchetto, Birrena aveva annunciato per il giorno seguente i festeggiamenti in onore del dio Riso e aveva chiesto a Lucio di parteciparvi: *utinam aliquid de proprio lepore laetificum honorando deo comminiscaris, quo magis pleniisque tanto numini litemus* (Met. 2,31 p. 51,1-3 Helm). E' chiaro che il protagonista della

de la fête du dieu Risus dans les «Métamorphoses» d'Apulée, RHR 209,2 (1992) 125-147.

11) Cfr. J. D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters*, I, Oxford 2^a 1963, 133,4; 157,88; 70,3 e Lissarrague (come n. 10) 81-90.

12) Cfr. TLG V 1199-1200; P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris 1968, 712-713. Su questo personaggio spaventoso dell'immaginario popolare, si veda: K. Tümpel, art. 'Μορμώ' in: W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* II 2 (1894-97) 3213-3214; J. Tambornino, art. 'Mormo', RE XVI 1 (1933) 309-311; E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, II, Tübingen 7-8^a 1921, 82-83 e 409-411.

13) P. Scazzoso, *Le Metamorfosi di Apuleio. Studio critico sul significato del romanzo*, Milano 1951, 61, rileva che l'episodio della festa del Riso è «estetivamente unitario».

fešta sarebbe stato lo straniero, l'ospite ignaro delle usanze locali il quale accetta l'invito di buon grado: *et fiet, ut iubes. Et uellem hercules materiam repperire aliquam, quam deus tantus affluenter indueret* (ibid. 4–6); quello che non sa, è che la *materia* che vorrebbe trovare è già disponibile, è la sua stessa persona. Decifrare il contesto a livello antropologico è fin troppo facile. Il riso ha una dimensione sociale e presuppone l'intesa, la complicità dei membri di un gruppo che prendono di mira uno di loro senza però arrecargli alcun danno¹⁴: costui viene temporaneamente escluso dall'intesa a sua insaputa, è degradato al ruolo di «capro espiatorio» e, come tale, vive in uno stato di tensione causato dalla propria estraneità nei confronti del gioco ordito dagli altri, tensione e angoscia che durano finché gli viene spiegato tutto e soltanto allora, presa coscienza della parte che ha involontariamente recitato, potrà ridere¹⁵.

L'episodio del processo appartiene alla topica romanzesca¹⁶; nell'impossibilità di verificare un rituale che non trova altre attestazioni¹⁷, conviene spostare l'attenzione sul meccanismo illusionistico che determina l'azione e la reazione del protagonista. Lucio, delirante per gli effetti del vino, non riesce a distinguere il falso dal vero, non è consapevole dell'illusione quando «uccide» gli otri, e durante il processo non discerne la realtà: nella sua mente dapprima la finzione, o meglio, l'allucinazione è vissuta come realtà, in un secondo tempo,

14) Per quanto sia negativo, il riso non fa soffrire: così Aristot. Poetica 1449a.

15) Si tratta di una variante «comica» o, per meglio dire, incruenta del modulo del «capro espiatorio»: i momenti del rituale sono tutti rispettati, dall'assenso volontario dato dalla vittima che si offre perché dal sacrificio si ottengano gli effetti sperati, fino alla purificazione della colpa che viene inscenata nel processo. Analizza il fenomeno nella complessità della sua valenza etologica F. Ceccarelli, Sorriso e riso. Saggio di antropologia biosociale, Torino 1988, 174–189. Per il caso specifico del personaggio apuleiano, v. P. James, Unity in Diversity. A Study of Apuleius' Metamorphoses, Hildesheim 1987, 87–106. Le principali variazioni del modello del *φαρμακός* sono indicate da W. Burkert, Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley–Los Angeles–London 1982 (rist.), 59–77.

16) Cfr. M. Fusillo, Il romanzo greco. Polifonia ed eros, Venezia 1989, 77–83.

17) L'accenno di un culto del Γέλως a Sparta è in Plut. Lyc. 25,4 e Cleom. 30 (9),1. In Philost. Imag. 1,25, Γέλως fa parte del tiaso dionisiaco; una personificazione del *Risus* è nell'epitafio di Plauto in Gell. 1,24,3. Rimane comunque impossibile determinare se alla base del racconto apuleiano ci sia qualche realtà storica, e le ipotesi avanzate in proposito non hanno trovato finora conferme definitive: si vedano, e.g.: R. M. Dawkins, The modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus, JHS 24 (1906) 191–206; D. S. Robertson, A Greek Carnival, JHS 39 (1919) 110–115; J. Colin, Apulée en Thessalie: fiction ou vérité?, Latomus 24 (1965) 341; Grimal (come n. 1).

la realtà non può essere riconosciuta poiché è dissimulata da una finzione perfettamente ordita. Si colgono alcune analogie con un racconto di Timeo di Tauromenio (FGrHist III B 566 F 149 Jacoby)¹⁸: in una casa di Agrigento, alcuni giovani si erano ubriacati al punto da credersi in navigazione su una trireme; erano tanto fuori di sé che gettarono dalla casa i mobili e le suppellettili, convinti che ci fosse una tempesta e che il comandante avesse ordinato di alleggerire la nave. La gente si radunò fuori a raccogliere gli oggetti, ma i giovani non se ne resero conto e continuarono in quella follia. Il giorno seguente, giunsero alla casa gli strateghi e accusarono i giovani che, non avendo ancora smaltito la sbornia, raccontarono ai magistrati, come se fosse stata reale, la loro illusione. Gli strateghi, sbalorditi, li assolsero, ma imposero loro di non bere più vino. Da allora, quella casa fu chiamata «Trireme». E' interessante osservare che alla fine del racconto, dopo l'intervento delle autorità, i giovani non sono ancora sobri e lo sdoppiamento fra realtà e illusione permane nello stato di confusione mentale: i magistrati sono scambiati per divinità salvatrici.

Da ultimo, vale la pena di osservare che da un procedimento analogo di confusione fra realtà e finzione, oltre che da un'ambiguità lessicale, può avere avuto origine la leggenda di Ercole che naviga fino ad *Erytheia*, un'isola della Spagna, su una coppa come su un'imbarcazione: il riscontro più immediato in proposito è in Macrob. Saturn. 5,21,16–19: *Scyphus Herculis poculum est, ita ut Liberi patris cantharus. Herculem vero factores veteres non sine causa cum poculo fecerunt, et non numquam cassabundum et ebrium: non solum quod is heros bibax fuisse perhibetur, sed etiam quod antiqua historia est Herculem poculo tamquam navigio vectum immensa maria transisse . . . Ego tamen arbitror non poculo Herculem maria transvectum, sed navigio cui scypho nomen fuit; ita ut supra cantharum et carchesium et a cymbis derivata cymbia, omnia haec asseruimus esse navigiorum vocabula*¹⁹.

Milano

Maria Grazia Bajoni

18) L'episodio è riportato da Athen. 2,37b–e; cfr. Lissarrague (come n. 10) 132, il quale vede in questa storia la vittoria dell'illusione dionisiaca e una sorta di trascrizione comica del delirio di Agave che uccide Penteo credendolo un leone nelle *Baccanti* di Euripide.

19) Sull'analogia verbale esistente nel vocabolario greco fra i termini indicanti vasi e coppe e i nomi specifici di certe imbarcazioni, cfr. Lissarrague (come n. 10) 133.