

Eugenio Burgio

«DUO PERIERE NOMINA».
EFFETTI LINGUISTICI DELL'INCESTO IN ALCUNE
'ENIGMATICHE' DESIGNAZIONI DI PARENTELA NELLA
NARRATIVA ANTICO-FRANCESE E MEDIOLATINA

Un ricco signore «in partibus aquilonis», vedovo, si accende di illecita passione per la sua unica figlia. La violenza dell'amore lo costringe a respingere tutti i pretendenti alla sua mano, e quindi a volgere la *pietas* del padre nella *libido* dell'amante:

Dormitque itaque imperator cum illa, quam genuit, et rem sub silentio tegens, amplexu strin-
gebat uxorio, quam affectu credebatur zelare paterno. Cumque illa de patris semine conce-
pisset, adveniente puerperio peperit masculum, quem sibi fratrem, patrique nepotem, utriu-
sque filium nefando concubitu generavit.

Un figlio che è «fratello della madre e nipote del padre». Per narrare la nascita di sant'Albano («sanctus ficticius» destinato a seguire le orme di Edipo: sposare la madre, uccidere il padre), l'anonimo autore della sua *Passio vel vita* (BHL n. 201)¹ elabora una struttura frastica nella quale

1. La *Passio*, composta presumibilmente nell'ambiente della Curia romana tra il 1178 e il 1190 ca., è il capostipite della tradizione medievale (per la più parte latina, ma con attestazioni alto tedesche e, più rare, neolatine) della leggenda di sant'Albano: vd. Karin Morvay, *Die Albanuslegende*, München, Fink, 1977 (che contiene anche – pp. 25-32 – il testo della *Passio vel vita sancti Albani martyris*: la mia citazione alle rr. 18-22), e *Ead.*, «Albanus», in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Berlin-New York, de Gruyter, I (1978), coll. 106-8.

Che Albano sia il frutto di una libera *inventio* del mito di Edipo era già chiaro, prima che a Propp (1944: 88-90) – nel quale convergono le risultanze della ricerca positivista del secolo precedente –, ai padri Bollandisti. Cfr. AASS, Junii IV (1707), p. 95: «Plura describere non vacabat aut ludebat, cum res tota videretur poetica, fabulamque Oedipi imitata». Per un'analisi complessiva della struttura e dei temi della leggenda mi permet-

L'immagine riflessa N.S. Anno V (1996), pp. 147-171.

l'*adýnaton* della designazione parentale è l'inevitabile esito linguistico dell'accostamento di due *realia* tra loro oppositivi: il «paternus affectus» e l'«amplexus uxorius».

La lingua, il nome, si sforza di definire, e ricorrendo al tropismo di senso della figura, il carattere enigmatico della cosa. Ricorrendo a tale procedimento l'autore della *Passio* procede secondo una modalità linguistica e testuale – la definizione enigmatica (e l'indovinello in senso proprio) – che possiamo riconoscere come 'tradizionale'. Il presente saggio si vuole come inventario (sicuramente non esaustivo) delle occorrenze medievali di tale modalità, e come tentativo di circoscrivere la logica culturale che la governa.

1. Per un inventario delle designazioni di parentela nelle narrazioni 'edipiche' medievali (MI N.365, «Incest Unwittingly Committed»)

Spostiamoci da Albano ad alcune delle interpretazioni dell'Edipo medievale: Giuda (AT 931: «Oedipus») e Gregorio (AT 933: «Gregory on the Stone») ². Nella prima attestazione in volgare, della leggenda di Gregorio, l'oitanica *Vie de saint Grégoire* (1160 ca.) – «mise en romanz» agiografica di un perduto esemplare latino, a sua volta versione di un testo tardo antico proveniente dalle regioni del Medio Oriente bizantino ³ –, la natura del peccato del protagonista (e con essa l'*argumentum* del racconto), è in questi termini 'identificata' (vv. 49-56):

Tant ot forfait icil bon sire
Dont je vos vuel conter et dire,

to di rinviare a «Albano, 'sanctus ficticius', e le leggende edipiche medievali», appendice alla mia edizione *Legenda de misier sento Alban. Volgarizzamento veneziano in prosa del XIV secolo*, Venezia, Marsilio, 1995.

2. Un'ottima sintesi dello stato della ricerca sulle leggende edipiche medievali è costituita dai contributi di Lowell Edmunds: «Oedipus in the Middle Ages», *Antike und Abendland* 22 (1976): 140-55; e *Oedipus. The Ancient Legend and Its Later Analogues*, Baltimore & London, The John Hopkins U.P., 1985.
3. Cfr. Eugenio Burgio, «*Quellenforschung* e diffusione nell'Occidente medievale della vita *apocrypha* di san Gregorio. Un regesto bibliografico», *Annali di Ca' Foscari* 32,1-2 (1993): 57-101. Il testo della *Vie* è citato secondo la mia edizione, Venezia, Cafoscarina, 1993.

Què uns siens oncles l'engenra,
 Une siue ante le porta;
 Encore fist li anemis
 A cest saint home fare pis:
 Car serouges devint son pere,
 Si fu mariés a sa mère.

Il verso 56 solo in parte scioglie l'*allure* enigmatica della definizione: spiega perché Gregorio sia cognato di suo padre, non perché i suoi genitori siano anche suo zio e sua zia. Come nella *Passio Albani*, il lettore si trova di fronte a una struttura frastica di significato non immediatamente decodificabile; ma il testo oitanico fa un passo oltre: una parte dei versi è comunque opaca, refrattaria all'interpretazione, e assume – nella perturbante giustapposizione degli appellativi che competono ai ruoli della generazione ('madre / padre') a quelli della *cognatio* ('zio / zia') – tutte le caratteristiche dell'indovinello.

L'ottava della *Vie* segnala insomma l'emergere nelle scritture neolatine di una 'forma semplice' molto apprezzata per tutto il medioevo e l'età moderna, quella degli indovinelli genealogici, nella loro variante 'edipica'⁴; il suo immediato (e unico, a quanto si sa) antecedente medio-latino, tradito da un manoscritto del X secolo proveniente da Reichenau (Taylor 1938: 25), è riconoscibile in un indovinello che forse rinvia alla leggenda di Giuda e, in tal caso, ha come soggetto Ciborea, la madre e moglie dell'apostolo, e i suoi rapporti di parentela con il figlio nato dall'incesto⁵:

4. Il materiale raccolto da Taylor (1938) copre quasi un millennio a partire dal secolo VIII, in un'area che si estende dal Mediterraneo orientale all'Atlantico e al Mare del Nord. Il più antico tra quelli da lui riferiti (p. 27) proviene dalla raccolta del vescovo siriano Yuḥannān (Giovanni) Azraq (VIII sec.), e trova la sua radice nell'esegesi veterotestamentaria di tradizione ebraica. Esso riguarda un episodio che nel genere ha goduto di grande fortuna, l'incesto di Lot con le sue figlie (*Gn* 19: 30-8); nella traduzione italiana della fonte di Taylor: «Mio figlio è fratello di mia sorella, figlio di mio padre, fratello di mia madre, figlio della sorella di mia madre – Le figlie di Lot e i loro figli». A partire dal XV secolo, indovinelli di questo tipo furono utilizzati nei trattati legali per illustrare la dottrina canonica dei gradi di parentela. Il caso più illuminante è quello di un gruppo di dieci enigmi che un anonimo giurista tedesco annotò ai margini della *Lectura super arboribus consanguinitatis et affinitatis* di Johannes Andrea, «a standard legal work of the late fifteenth century» (Taylor 1938: 30), e che vennero inseriti nelle edizioni successive dell'opera.

5. Taylor non offre purtroppo ulteriori informazioni sulla tradizione manoscritta dell'indo-

Porto filium filii mei,
mariti mei fratrem,
alterum unicum filium meum

* * *

Il tratto più curioso nella storia tardo medievale di questo tipo di indovinelli genealogici è la loro 'fissazione' (è proprio il caso di dir così) in epitaffi che, secondo i viaggiatori e gli eruditi antiquari che – tra XVI e XVIII secolo – sostengono di averli trascritti, erano collocati sulle pareti di chiese e cimiteri a sentenziosa e ambigua chiusa di altrettante 'storie vere'.

La più parte di questi epitaffi fu raccolta, spogliando la letteratura precedente, da Alessandro D'Ancona (1869: 47-52)⁶. Ne trascelgo gli esempi più antichi e 'romanzeschi'.

L'erudito Aubin-Louis Millin⁷ ricorda il caso di un'epigrafe da lui trascritta da una lapide nella collegiata di Écouis (diocesi di Rouen), datata 1512:

Ci gît l'enfant, ci gît le père,
Ci gît la soeur, ci gît le frère,
Ci gît la femme & le mari,
Il ne sont que deux corps ici.

Secondo un opuscolo posto in vendita dal sacrestano della collegiata, i

vinello. In ogni caso, la sua diffusione pare indipendente dalla diffusione dei testimoni mediolatini della leggenda, soprattutto della sua più vulgata versione, quella allocata nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze (1253-70), cap. XLV «De Mathya Apostolo» (ed. Th. Grässe, *Jacobi a Voragine Legenda Aurea, vulgo Historia longobardica dicta*, Dresden 1896, pp. 184-6). Cfr. il fondamentale studio di Paull F. Baum, «The Medieval Legend of Judas Iscariot», *Publications of the Modern Languages Association* 31 [n.s. 24] (1916): 481-632.

6. L'introduzione di D'Ancona (1869) fu dall'autore ristampata nei *Saggi di letteratura popolare*, Livorno 1913 (repr., Bologna, Forni, 1969), pp. 45-99. La sezione che ci interessa (alle pp. 65-72) presenta importanti addizioni testimoniali nelle note: di cui si darà qui conto con la sigla DA. Parte dei materiali raccolti da D'Ancona tornano in L. Constans, *La légende d'Oedipe*, Paris, Maisonneuve, 1880, p. 114 (da cui li cita Roussel [1984: 60 nota 15]).
7. *Antiquités Nationales*, Paris, Drouhin, 1791, III, sect. XXVIII, pp. 6 ss..

protagonisti della vicenda, li sepolti, erano il figlio di Madame d'Écouis e sua figlia Cécile, nata dalla sua relazione con Madame e quindi sposata senza conoscere nulla della sua reale identità.

Ne *La Silva Curiosa*, una raccolta di aneddoti con intenzioni didattiche, lo spagnolo Julian de Medrano ⁸ narra un'antica storia che aveva sentito nel Bourbonnais: un cavaliere, dopo aver errato per il mondo, tornò a casa da sua madre, con la quale (quindici anni prima) aveva procreato una figlia. La donna aveva accolto come serva una giovinetta alverniate (il frutto dell'incesto, che un tempo era stato esposto). Di lei si innamorò il cavaliere, e contro il parere di amici e parenti la sposò. Fu un matrimonio felice, allietato da molti figli e vissuto nell'ignoranza del loro vero legame – che fu svelato da un pastore alverniate alla morte dei due. A conclusione di questa variante indebolita delle leggende edipiche, Medrano riferisce che i suoi ospiti gli mostrarono la casa della coppia e la loro tomba, da cui trascrisse l'epigrafe:

Ci gist la fille, ci gist le pere,
 Ci gist la seur, ci gist le frere,
 Ci gist la femme, & le mari,
 Et si n'y a que deux corps ici. ⁹

Queste 'storie vere' si riferiscono tutte, come si vede, a un medesimo intreccio di doppio incesto, il cui motore è un'illecita relazione tra madre e figlio. Maliziosamente annota D'Ancona (1869: 51-2):

8. Ho consultato l'edizione Paris, chez Nicolas Chesneau, 1583, pp. 434-6.

9. In un altro caso, sempre riferito da Millin, *ibid.*, e raccolto ad Alincourt (tra Amiens e Abbeville), il sepolcro conserva i corpi di tutti e tre i personaggi incestuosi: madre, figlio, la loro figlia / moglie del figlio. Questo epitaffio – «Ci git le fils, ci git la mère, | Ci git la fille avec le père, | Ci git la soeur, ci git le frère, | Ci git la femme et le mari, | Il ne sont que trois corps ici» – è tra i più citati dalla letteratura: cfr. D'Ancona (1869: 50 nota 1), che aggiunge in *DA*: 68-9 nota 2: «Si direbbe imitazione di un altro noto epitaffio latino, che trovasi nel Misson, *Nouveau voyage en Italie*, à la Haye 1703, III, 270: *Mater, filius et filia, Socer, Gener et Nurus, Avia Neptis Vir et Uxor, Uno eodemque tempore ac fato, Sublati sunt, Quaeritur quot sint? Sunt tres*».

Un'ulteriore testimonianza (su un incesto tra fratello e sorella) è riferita dal gesuita C.F. Menestrier (che dichiara di averla vista sui muri di molte città) in *La philosophie des images énigmatiques* (Lyon 1694, pp. 187-90) e citata da Taylor (1938: 26): «Cy gît le Pere, cy gît la Mere, | Cy gît la soeur, cy gît le frere; | Cy gît la femme & le mary | Et s'ils [*sic*: sils = cils] ne sont que deux icy».

Se tanti e così autorevoli scrittori non asserissero di aver visto e letto la stessa iscrizione, noi veramente dubiteremmo che potesse trovarsi in sì gran numero di chiese, come non possiamo credere, del resto, che in tanti luoghi avvenisse il medesimo fatto di cui parla l'epitaffio.

E, cautelandosi con un «forse», egli propone di individuare il modello comune di questi intrecci nella trentesima novella dell'*Heptameron* di Marguerite de Navarre, che narra, secondo l'indice del manoscritto di Thou¹⁰, come

un gentilhomme âgé de quatorze à quinze ans; pensant coucher avec l'une des Demoiselles de sa mère, coucha avec elle-même qui, au bout de neuf mois, accoucha du fait de son fils une fille, que douze ou treize ans après il épousa, ne sachant qu'elle fût sa fille et sa soeur, ni qu'il fût son père et son frère.

Ma non è necessario scomodare l'*auctoritas* della regina di Navarra per costringere la creazione di questi intrecci e delle relative formule funerarie (ai quali neppure la dichiarazione di *autopsia* dei narratori riesce del tutto a garantire una sostanza di fatto storicamente vissuto¹¹) nelle strette della monogenesi; che anzi, il ragionamento di D'Ancona, per cui dalla novella dell'*Heptameron* scaturì una serie di varianti delle quali l'invenzione degli epitaffi doveva essere garanzia testimoniale¹², può essere facilmente e utilmente invertito di segno: pensare cioè a una elaborazione-diffusione poligenetica di enigmi incestuosi, forse davvero fissati alla pietra di qualche lapide, e nucleo propulsivo dell'affabulazione popolare su ipotetici, e disgraziati nell'involontario *scelus*, amanti locali¹³.

* * *

10. Cito dall'edizione curata da S. de Reyff, Paris, Flammarion 1982, p. 544. A proposito dei due figli, il racconto dice (p. 284): «elle était sa fille, sa soeur et sa femme; et lui à elle, son père, frère et mari». Tutto il materiale leggendario di cui D'Ancona poteva disporre è riportato nell'edizione commentata di Antoine J.-V. Le Roux de Lincy & Anatole de Montaiglon, Marguerite de Navarre, *Heptameron*, Paris, Eudes, 1880 (4 voll.), IV, pp. 281-3.
11. «Appunto il soverchio numero di luoghi nei quali la tradizione afferma succeduto il fatto, e la molta conformità delle iscrizioni tra loro, ci sembrano argomenti validi in porre in dubbio l'autenticità storica dell'avvenimento» (D'Ancona 1869: 47).
12. «Forse, dopo che l'avventura ebbe gran rinomanza e diffusione per opera di Margherita di Navarra, parecchi luoghi si contesero la piccola e non onesta gloria di averle dato nascita, e poi, per giuoco d'ingegno e tarda riprova della verità del fatto, si foggiarono le enigmatiche iscrizioni» (D'Ancona 1869: 52).
13. In questa direzione fanno un primo passo lo stesso D'Ancona (1869: 53) – «Ma non

L'indovinello che la Sfinge propone a Edipo, indovinello che chiunque conosca^{13bis}, è di quel tipo che Jolles (1929: 123-6) definirebbe 'enigma capestro' – di quelli insomma per i quali, se non li si risolve, si perde la vita. In un romanzo francese del XIII secolo, il *Roman de Tristan en prose*, il cavaliere Sador¹⁴ affronta un'avventure affine a quella di Edipo: un gigante pone a lui, come a tutti i viandanti che incrociano la sua via, un indovinello¹⁵:

Un arbre, fait il, oi jadis
 Que j'amai plus que paradis.
 Tant le gardai que fruit porta;
 La biauté del fuit m'enorta
 A ce que je la flor en pris.
 Après le fruit tant en mespris
 Que le fruit manjai sans refu.
 Vassal, devine que ce fu!

andrebbe forse molto lungi dal vero, chi in cotesti epitaffi null'altro vedesse che arguzie ingegnose, e li riaccostasse . . . agli indovinelli genealogici» –, e soprattutto i materiali folklorici raccolti in *DA*: 70-1 nota 2: progenitori otto-novecenteschi delle moderne 'leggende metropolitane', recuperati dalla cronaca dei quotidiani, e soprattutto l'indovinello (diffusissimo nel Meridione italiano) nato dal «caso, vero o leggendario, della figlia che allatta il padre condannato a morir di fame in prigione», in cui la nostra struttura frastica enigmatica è utilizzata per un contesto narrativo diverso (anche se simbolicamente affine). Cito la versione beneventana (che D'Ancona traeva da Corazzini, *I componimenti minori della letteratura popolare italiana*, Benevento, di Gennaro, 1877, p. 415): «Oggi son figlia, domani son madre | Di un figlio maschio, marito di mia madre». Si noti come la confusione degli appellativi nasca da una circostanza alimentare, l'allattamento, che scatena uno slittamento dei ruoli (la figlia si sostituisce alla madre): circostanza qui data per reale, ma non va dimenticato che, come è ben noto alla letteratura antropologica (vd. nota 17) – e come salta agli occhi dagli indovinelli di Sador e di Apollonio di cui si dirà tra poco – il dominio dell'alimentare si sovrappone spesso, fino ad essere metafora di, a quello sessuale.

^{13bis} Cfr. la vecchia ma ancora utile monografia di Ludwig Laistner, *Das Rätsel der Sphinx*, Berlin, Herz, 1889 (2 voll.), e Edmunds (1981).

14. A sua volta, Sador è destinato alla sorte di Laio: morire per mano del figlio Apollo l'*aventureus* (che quindi sposa la madre Chelinde). Per un'analisi di questa consapevole replicazione del *pattern* mitico nel romanzo cavalleresco in prosa del XIII secolo vd.: J. Grisward, «Un schème narratif du Tristan en prose: le mythe d'Oedipe», in *Mélanges ... Pierre Le Gentil*, Paris, Sedes, 1973, pp. 329-39; Paloma Gracia, «La prehistoria del Tristan en prose», *Romania* 111 (1990): 385-98 (in particolare pp. 391-2).

15. Par. 99, rr. 9-18 dell'edizione di Renée L. Curtis, *Le roman de Tristan en prose*, München, Hueber 1963, t. I. L'episodio mi è stato segnalato da Roussel (1984: 52).

Sel devine, tu iés gariz;
Se non, saiches tu iés peris.

Sador ¹⁶ interpreta correttamente l'enigma, riconoscendo nella metafora alimentare (di chiara ascendenza scritturale) la simbolizzazione dell'incesto: la pianta è la moglie, il frutto la figlia violata ¹⁷. Un 'enigma capestro' che (Roussel [1984: 52] opportunamente lo nota) rinvia, con trasparente 'arte allusiva', a uno fra i più famosi enigmi della ricchissima tradizione antica ¹⁸: quello che il re Antioco (l'unico incestuoso volontario del nostro *corpus*) propone ai pretendenti di sua figlia – indovinello volutamente irrisolvibile (per tutti tranne che per l'eroe, Apollonio), perché il sovrano non vuole certo cedere ad altri la figlia, oggetto del suo piacere ¹⁹:

16. *Ibid.*, parr. 100-1.

17. L'indovinello insomma descrive un atto di antropofagia, equivalente, in termini di logica del concreto, all'incesto, in quanto si rivolge a un oggetto pensato come identico all'agente: vd. A.J. Greimas, *Du sens*, Paris, Seuil, 1970, p. 214 (a cui fa riferimento Roussel [1984: 52]); al riguardo, Cl. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, Milano, il Saggiatore, 1966 (ed. or. 1964), p. 392, riferisce la versione Eskimo (isola di Bering) di un mito sull'origine del sole e della luna nella quale una sorella, irritata verso il fratello che l'ha violata, lo priva del cibo e gli offre in cambio il suo seno che lei s'è tagliata: «La notte scorsa tu mi hai voluta, così io ti do il mio seno. Se mi desideri, mangialo!». (Meramente descrittivo, e inteso a spiegare l'antropofagia secondo una logica – non sempre convincente – di «costi e benefici in termini nutritivi e ambientali» [p. 6], il capitolo X [«Mangiare la gente»] del saggio di Marvin Harris, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Torino, Einaudi, 1990 (= 1992, ed. or. 1985), pp. 200-36).

18. Sulla passione degli Antichi per gli enigmi cfr. le fonti e la bibliografia raccolte da W. Schulz, «Rätsel», in *RE I A 1* (1914), coll. 62-125, Marie Delcourt, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Liège-Paris, Droz, 1944, pp. 141 ss., Archibald (1991: 23-6) e (per le relazioni tra folklore e enigmi antichi) Mazza (1985: 604 nota 15). Qualsiasi ricerca sulla contestualizzazione dell'espressione enigmatica nel formarsi del sapere filosofico greco credo non possa prescindere dalle pagine di Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1975 (= 1978) (in particolare pp. 47-57).

19. *Historia Apolloni regis Tyri*, red. RA, cap. IV: cito dall'edizione di G.A.A. Kortekaas, Groningen, Bouma's Boekhuis, 1984. Nella sua più antica redazione (RA: V-VI sec. d.C.) il romanzo si presenta come l'epitome di un prototesto greco del II-III secolo; per dinamiche testuali facilmente comprensibili, l'enigma si presenta nelle altre redazioni zeppo di *faciliores*: cfr. Chiarini (1983: 272 nota 17) – saggio a cui si rinvia, insieme a Mazza (1985), per la ricostruzione del contesto storico-culturale in cui il romanzo fu elaborato.

Scelere vehor, maternam carnem vescor, quaero fratrem meum, meae matris virum, uxoris meae filium: non inuenio.

L'indovinello risulta incomprensibile per i pretendenti non soltanto perché, come spesso accade con gli 'enigmi capestro' (Chiarini 1983: 272, 274), il contenuto di quello del re di Antiochia è autoreferenziale; ma, anche e soprattutto, perché risulta più adatto a un incesto madre-figlio – Edipo insomma – che alla situazione su cui si apre il romanzo, lo *scelus* tra Antioco e la figlia²⁰. Il che spiega anche l'imbarazzo dei volgarizzatori francesi dell'*Historia* tra XIV e XV secolo, i quali tradussero l'enigma volgendo il suo primo *colon* («scelere vehor») con l'aggiunta di una frase, che di fatto risulta esserne la soluzione: nella versione Paris, Bibl. de l' Arsenal 2991 (XIV sec.), f. 2r:

Je suy pere par felonnie, je use de la char de ma mere, je quier mon frere filz de ma mere, mari de ma femme, et si ne le puis trouver.

nella versione Bruxelles, B.R. 11192 (XV sec.), f.3r:

Je me crieng de meffait; je use de la char me mere; je quier men pere le barron me mere, le fil me femme, et si le ne puis trouver.²¹

20. Chiarini (1983: 273) (e con lui Michel Zink, «L'eau et la lumière, l'inceste et l'énigme» in Id. [ed.], *Le roman d'Apollonius de Tyr*, Paris, UGE, 1982, pp. 17-37 – a pp. 22-6) spiega con argomentazioni convincenti come il romanzo utilizzi «un tipo di indovinello assai diffuso nel mondo greco romano, rinviante al racconto edipico» (bibliografia in nota 19); si veda anche Roussel (1984: 50).

21. Alcuni dei volgarizzamenti francesi in prosa del romanzo furono editi da Ch.B. Lewis, «Die altfranzösischen Prosaversionen des Apolloniusromans», *Romanische Forschungen* 34 (1915): 1-277, p. 4, rr. 20-2 (vers. Arsenal), p. 48 rr. 23-5 (vers. Bruxelles). La versione edita da Zink (Wien, Ö.N.B. 3428 [XV sec.], p. 68 [f. 3r] e p. 72 [f. 6r]: vd. nota 20) non riferisce l'enigma, né quando cita per la prima volta i pretendenti alla mano della figlia di Antioco, né nella scena dell'incontro tra il re e Apollonio. La storia della ricezione medievale e rinascimentale del romanzo è brillantemente ricostruita da Archibald (1991: 182-233); a cui si accosti, per il capitolo francese, Maurice Delbouille, «Apollonius de Tyr et les débuts du roman français», in *Mélanges... Rita Lejeune*, Gembloux, Duculot, 1969, II, pp. 1171-204.

Il volgarizzamento spagnolo del romanzo, il *Libro de Apolonio* (metà del XIII sec.), ricorre invece a un indovinello affine a quello del *Roman de Tristan en prose*: «La verdura del ramo escome la rayz, l de carne de mi madre engruesso mi seruiz» (vv. 17a-b: cito dall'edizione a cura di Patrizia Caraffi, Parma, Pratiche, 1991: «La verzura del ramo si ciba della radice, l della carne di mia madre, nutro la mia cervice.»). Interpreta

La presenza nell'*Historia* di quest'enigma edipico (del quale Mazza [1985: 604 nota 15] ha sottolineato il carattere 'popolare') pare dunque l'esito di quel *bricolage* polifonico che è abitudine propria del 'romanzo' greco-latino²²; d'altra parte, proprio la cifra intertestuale è il *relais* che lega la *lectio* dell'enigma al discorso incestuoso nella tradizione letteraria antica.

2. La tradizione antica: Sofocle, Ovidio, Seneca (con una digressione su Edipo e la Sfinge)

Incesto e enigma risultano, di fronte allo sguardo 'antropologico' degli Antichi, sempre intrecciati, in quanto confusione dei vincoli – quelli imposti dalla *pietas* ai comportamenti sessuali e quelli nei quali la *langue* costringe i nomi. Si prenda il caso della giovane Mirra, narrato da Ovidio; lei si strugge d'amore per il padre Cìnira, e solo quando la lucidità ha per un istante la meglio sul delirio del suo desiderio, riesce ad ammettere a se stessa i danni che la sua realizzazione provocherebbe (*Met.*, X 345-8):

Ultra autem sperare aliquid potes, in pia virgo?
et, quot confundas et iura et nomina, sentis?
tunc eris et matris paelex et adultera patris?
tunc soror nati genetrisque vocabere fratris?

«Confundere iura et nomina». L'Edipo senechiano evoca esplicitamente il *monstrum* linguistico (e morale) che designa la propria condizione (*Phoen.*, vv. 135-8):

auti gener patrisque ritualis sui,
frater suorum liberum et fratrum parens;
uno auti partu liberos peperit uiro,
sibi et nepotes. monstra quis tanta explicet?

correttamente Apollonio: «tú eres la rayz, tu fija el çimal; l tú pereces por ella, por pecado mortal, l ca la fija ereda la depoda carnal, l la qual tú e su madre auiedes cominal.» (vv. 25a-d: «Tu sei la radice, tua figlia le fronde; l ti stai perdendo in peccato mortale per lei, l poiché la figlia eredita il debito carnale l che tu e sua madre avevate in comune.»).

22. Per una messa a punto sull'intertestualità nel romanzo antico vd. Massimo Fusillo, *Il romanzo greco. Polifonia ed eros*, Venezia, Marsilio, 1989, pp. 17-109.

Dietro ai due passi si può riconoscere un modello comune, il dettato della tragedia sofoclea. Nel primo episodio dell'*Edipo re* Tiresia si allontana dalla scena – cacciato dall'eroe con l'accusa infamante d'essere in combutta con Creonte per privarlo del potere –, e profetizza:

si scoprirà che [*lo straniero*] dei figli suoi è insieme fratello e padre, e della donna da cui nacque figlio e marito ²³.

E il richiamo *verbatim* alla profezia di Tiresia ritorna nell'exodos della tragedia: il messo descrive una Giocasta che, dopo l'*anagnórisis*, chiusa nelle sue stanze, compiangere il letto nuziale,

dove infelice aveva generato dal marito un marito, e figli dal figlio, duplice prole ²⁴.

* * *

Nella mappa della tradizione letteraria antica e medievale i testi chiamati qui a raccolta – provengano dai suoi *ordines* più elevati, o siano citazione culta / trascrizione di strutture frastiche al limite della sentenziosità 'popolare' – fissano i punti di una sorta di 'isoglossa': l'indovinello in quanto modello di designazione verbale della parentela in una situazione-limite come l'incesto. La regolarità morfologica delle concrete occorrenze del modello dipende, lo si è detto all'inizio e si proverà ad argomentarlo nel paragrafo 3, meno da ragioni di monogenesi (che pure, in contesti specifici e soprattutto nella tradizione antica, hanno giocato sicuramente la loro parte), e piuttosto dal fatto che il modello è manifestazione di una logica culturale propria delle società tradizionali.

Ma, per il momento, si vorrebbe chiudere questo 'inventario' con alcune osservazioni su Edipo, vero nucleo espansivo dell'isoglossa, nella cui ombra si colloca la costellazione dei personaggi medievali. Nella carriera tragica dell'eroe, enigma, sovranità e incesto formano un complesso fortemente coeso; e come ci ha chiarito Propp (1944: 121-3), il motivo 'solu-

23. *Oed. rex*, vv. 457-9: «φανήσεται δὲ παισὶ τοῖς αὐτοῦ ξυνὸν ἀδελφὸς αὐτὸς καὶ πατήρ, καὶ ἦς ἔγυ | γυναικὸς ὕψ | καὶ πόσις». La traduzione è quella di Raffaele Cantarella: Sofocle, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, a cura di Dario Del Corno, Milano, Mondadori, 1982.

24. *Ivi*, vv. 1249-50: «ἔνθα δύστημος διπλοῦς | ἐξ ἀνδρὸς ἄνδρα καὶ τέκ' ἐκ τέκων τέκοι».

zione dell'enigma della Sfinge' altro non è, sotto un profilo meramente morfologico, se non una variante della funzione 'prova'. Come accade a innumeri eroi della mitologia, del romanzo (Apollonio per tutti) e del folklore²⁵, la riuscita in questa prova di intelligenza e 'sapienza' comportata per Edipo la conquista della sposa e del regno.

La 'carriera tragica' di Edipo, si diceva. In effetti, la figura della Sfinge è assente in quella che pare essere la più antica versione completa del mito – Omero, *Od.* XI 271 ss.²⁶, per il quale Edipo acquista la sovranità su Tebe immediatamente dopo (e a causa di) l'uccisione di Laio. Il silenzio di Omero suggerisce cautamente, secondo Edmunds (1981: 147-8, 157-9), la possibilità che l'introduzione della Sfinge sia un fatto recenziore²⁷. Inoltre, esiste l'effettiva possibilità che nelle varianti pre-tragiche (posteriori a Omero) del mito il mostro non proponesse ai viandanti sulla strada per Tebe alcun indovinello, e che fosse ucciso da Edipo in uno scontro fisico; l'ingresso nel mito dell'enigma – enigma che possiede anche una vita autonoma da Edipo (vd. nota 13^{bis}) – sarebbe contemporanea (fine del VII sec. a.C.) all'influenza su di esso della teologia delfica, la quale avrebbe dato al mito la configurazione ideologica attestata nei tragici²⁸.

-
25. Nelle culture del mondo antico il legame tra regalità e abilità nel risolvere enigmi è molto forte: il re è 'colui che sa', e risolvere enigmi è una prova che rende colui che vi riesce superiore a chi li pone – vd. Jolles (1929: 126-31); Chiarini (1983: 271 e nota 14) e le considerazioni di G. Colli, *La nascita della filosofia*. Quanto al folklore, basti il rinvio a St. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, il Saggiatore, 1967 (ed. or. 1946), pp. 224-5, e alle voci di M: H.508.2. («Bride Offered to Man Who Can Find Answer to Question»), H.327. («Suitor Test: Cleverness and Learning»), H.335. («Tasks Assigned Suitors»), H.551. («Princess Offered to Man Who Can Out-riddle Her»).
26. Versione nella quale Edipo sopravvive al suicidio di Epicasta / Giocasta (conseguente alla scoperta dell'incesto), sposa un'altra principessa (da cui ha quattro figli), e continua a regnare su Tebe fino alla morte. Va osservato che le varianti del mito formano una costellazione nella quale il solo tratto costantemente presente è il nesso 'parricidio-incesto inconsapevoli'. Per una discussione dei problemi sollevati dalle varianti cfr., oltre al volume di Edmunds citato in nota 2, De Kock (1961), che discute la bibliografia precedente e le fonti, già raccolte da Daly (1937-40), Höfer (1908), e dalla monumentale monografia di Carl Robert, *Oidipus*, Berlin, Weidmann 1915 (2 voll.). Quanto alla figura della Sfinge, rinvio alla voce di Albin Lesky, «Sphinx», in *RE I A 6* (1929), coll. 1703-26.
27. Ma non la pensa così De Kock (1961: 10), appoggiandosi alla genealogia del mostro fissata da Esiodo in *Theog.*, vv. 325 ss..
28. Lo scontro armato tra Edipo e la Sfinge: De Kock (1961: 8-11) dà molto credito alla

Cosa ricavare dall'incertezza dei dati testimoniali? Io direi, un fatto almeno. Se la trasformazione di Edipo da eroe dell'epos a individuo tragico trascina con sé l'inserimento del motivo dell'indovinello, questo comporta che il motivo doveva essere sentito come funzionale alla nuova strutturazione del mito. Edmunds (1981: 157-9) si dichiarava convinto che il motivo è passaggio obbligato verso il matrimonio incestuoso, che il parricidio non garantiva invece a sufficienza; questo, come la tradizione folklorica conferma, è sicuramente vero²⁹, ma non risponde compiutamente al punto in questione: perché la funzione 'prova' assuma qui la forma della soluzione dell'enigma, e quale sia la relazione concettuale tra l'enigma e l'incesto.

3. L'enigma, l'incesto e gli antropologi

Osserva Aristotele che

Il concetto di enigma è appunto questo, di mettere insieme assurdità (*adýnata*) dicendo le cose reali. E questo, in una struttura fatta di termini normali, non è possibile³⁰.

decorazione di una *lekythos* attica dell'inizio del VI secolo, in cui l'eroe colpisce il mostro con una lancia; ma il tratto pare più recente (450 ca.) della normale iconografia edipica (530 ca.), quella in cui l'eroe è raffigurato mentre risolve l'enigma. Vd. I. Krauskopf, «Edipo nell'arte antica», in Gentili & Pretagostini (1982: 327-41) (p. 328); J.-M. Moret, «Quelques observations à propos de l'iconographie attique du mythe d'Oedipe», in *ivi*, pp. 205-10 (p. 208).

L'influenza delfica sull'Edipo tragico si materializza, secondo De Kock (1961: 21-2), nell'affermazione che la colpa del singolo richiede l'espiazione dell'intera comunità, e nel principio del *gnôthi sautón*, cioè dello scarto di statuto tra uomini e dèi. Cfr. la *Postilla* conclusiva.

29. Nella letteratura folklorica moderna infatti la 'soluzione dell'indovinello' provoca automaticamente il 'matrimonio con la principessa' (Edmunds 1981: 151-5). Del resto, Pausania IX 26,2 sgg. descrive la Sfinge come una donna, una principessa figlia di Laio, che offre la sua mano a chi risolve l'enigma: qui, come osserva Carlo Brillante, «La carriera di Edipo», in Gentili & Pretagostini (1982: 81-96) (p. 84), i confini tra mito e folklore si confondono.
30. Arist., *Poet.* 1458a 26-9: «ἀνύγματος τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστὶ, τὸ λέγοντα τὰ ὑπάχοντα ἀδύνατα συνάψαι. κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἶόν τε τοῦτο ποιῆσαι». La traduzione è di Carlo Gallavotti: Aristotele, *Dell'arte poetica*, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 1974. Il passo mi è stato segnalato da

Con l'aristotelico «mettere insieme assurdità» molto ha in comune la definizione che Claude Lévi-Strauss propone per l'enigma (definizione tale «che esprima nel modo migliore le sue proprietà costanti nelle diverse mitologie»), e che lo qualifica come «una domanda a cui si postula che non ci sia risposta»³¹. Continuando a ragionare in termini di logica formale, Lévi-Strauss giunge ad argomentare, in una pagina ormai classica, che «Fra la soluzione dell'enigma e l'incesto, esiste una relazione, non esterna e di fatto, ma interna e di ragione»: nella sua argomentazione prende corpo la logica culturale che governa nei nostri testi la connessione tra incesto e enigma.

* * *

La relazione di omologia, «interna e di ragione», tra incesto ed enigma consiste nella sintassi in cui si articola la 'logica del concreto'³²: una sintassi che ritaglia nella totalità del mondo i *realia* che costituiscono l'oggetto dell'esperienza conoscitiva e sociale dell'uomo – «i rapporti tra i sessi, l'organizzazione e il funzionamento biologici e, assai verosimilmente, altri settori di rappresentazione quali il rapporto tra gli elementi, l'organizzazione e il funzionamento del corpo, del mondo, della società» (Héritier 1979a: 242-3) –, organizzandoli in uno schema universale, capace di comprendere il generale come il particolare, le cui articolazioni sono rese linguisticamente da opposizioni semantiche elementari, a partire da quelle che coinvolgono l'orientamento spazio-sensoriale dell'uomo.

Costruire il metalinguaggio della cultura, ci insegnano l'antropologia e la semiologia di Tartu, significa distinguere, elaborare regole di separazione: ritagliare nel continuum indistinto e confuso della natura uno spazio normato, in cui i *realia* sono classificati secondo codici che saturano la totalità dell'esperienza umana. Si pensi all'opposizione elementare 'NOI vs GLI ALTRI', su cui si basa l'autorappresentazione di tutte le culture 'tradi-

Bettini (1983: 145): saggio a cui chi scrive deve l'avviamento alla lettura delle pagine di Cl. Lévi-Strauss, nonché l'impostazione antropologica del problema.

31. Lévi-Strauss (1960: 57). Il corsivo è suo.

32. Cfr. Cl. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Milano, Feltrinelli, 1964 (ed. or. 1962), e *Il pensiero selvaggio*, Milano, il Saggiatore, 1964 (ed. or. 1962), nonché i quattro volumi di *Mitologica* [1964-71].

zionali' ³³; posta in interazione con il dominio delle relazioni interpersonali, attiva una regola di 'endogamia vera' (Lévi-Strauss 1947: 95 ss.) ³⁴ che divide gli individui tra quelli con i quali lo scambio matrimoniale è possibile e quelli con i quali è interdetto. Un principio che rappresenta una variante più generale dell'interdetto dell'incesto; quest'ultimo però non ha un contenuto esclusivamente negativo:

La proibizione dell'incesto non è tanto una regola che vieta di sposare la madre, la sorella o la figlia, quanto invece una regola che obbliga a dare ad altri la madre, la sorella o la figlia. È la regola del dono per eccellenza. (Lévi-Strauss 1947: 617).

In quanto «regola di reciprocità» (Lévi-Strauss 1947: 617), il tabù dell'incesto è il «passo dialettico che varca la soglia natura | cultura» (Héritier 1979a: 237): nel fissare le regole dello scambio matrimoniale, permette al contempo l'articolazione della società e la rappresentazione discreta (cioè normata da linee di separazione non superabili) della realtà.

* * *

Le osservazioni fin qui svolte riguardano una riflessione sulla natura sociologica dell'incesto talmente vulgata che esse paiono, e sono, ovvie.

33. Jurij M. Lotman, «Il metalinguaggio nelle descrizioni tipologiche della cultura» (1969), in J.M. Lotman & Boris A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani 1975, pp. 145-81 (part. pp. 155 ss.). Si pensi alla notissima circostanza per cui «per molti gruppi etnici, la designazione dei membri del gruppo viene fatta con un termine che significa semplicemente 'gli uomini', il che vuol dire che gli estranei all'etnia sono di un'essenza non umana: animale, fantomatica, mostruosa» (Héritier 1978: 399): spostata sul piano religioso, non trova conferma nell'icastico verso 1015 della *Chanson de Roland* (ed. C. Segre, Milano-Napoli, Ricciardi 1971) «Païen unt tort e chrestiens unt dreit»? (Per le ragioni della bontà di un approccio antropologico alla cultura medievale vd. le limpide pagine di Aron Ja. Gurevič, «Sul significato della cultura medievale per il nostro tempo e per il pensiero contemporaneo», in Idem, *Lezioni romane*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 67-85, in particolare pp. 79-81).

34. «L'endogamia 'vera' ha una formulazione positiva in funzione dei dati culturali: è l'impossibilità, che raggiunge l'impensabile, sentita da ciascuno, di prendere il proprio coniuge al di fuori di un insieme i cui limiti sono definiti da caratteri concreti, variabili secondo i gruppi: qui lo straniero non umano, là il barbaro che non pratica la stessa religione; qui l'escluso il cui semplice contatto sessuale implica per altri sozzura ed emarginazione dal gruppo, là l'inferiore in cui avvicinamento comporta decadenza» (Héritier 1978: 400).

D'altra parte, esse costituiscono il passaggio obbligato verso la soluzione del nostro interrogativo.

In buona sostanza «le regole proibitive dell'incesto . . . vietano il cumulo dell'identico» (Héritier 1979: 216)³⁵; la loro violazione genera un eccessivo accumulo di identici, e provoca quindi un cortocircuito culturale (Héritier 1979: 220; 1983: 143), e con esso il disordine: il perturbamento del sangue scatena il perturbamento del *kósmos*, rappresentato nelle narrazioni mitiche dall'esplosione di catastrofi cosmologiche e, nelle realtà antropizzate, di malattie e di sterilità vegetale e animale (Lévi-Strauss 1960: 59)³⁶.

35. Con grande sensibilità 'antropologica' Ovidio fa dire a Mirra (*Met.* X 339-40): «nunc, quia tamen meus est, non est meus, ipsaque damno | est mihi propinquitas: aliena potentior essem!». Il poeta sa riconoscere il valore strutturale dell'anfibologia per l'episodio di Mirra: si ricordi l'equivoco in cui cade Cnira di fronte a sua figlia, quando lei, interrogata su che marito vorrebbe, risponde che dovrebbe essere «similis» a lui (*Met.* X 365-7) «. . . "Esto | tam piam semper!" ait. Pietatis nomine dicto | demisit vultus sceleris sibi conscia virgo».

36. Molto materiale etnografico in Héritier (1979: 199-200; 1979a: 242-3; 1983: 142); alle testimonianze raccolte da James G. Frazer fa riferimento S. Freud, *Totem e tabù* (1913), in *Opere VII* (1912-14), Torino, Boringhieri, 1975, p. 86 nota 4.

Quanto alla tradizione antica, cfr. Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège-Paris, Droz, 1938; Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 97, 109, 125, 130, 257 ss.. Il riferimento d'obbligo è al *loimós*, la *pestis*, che colpisce la Tebe governata da Edipo e che si presenta «secondo lo schema tradizionale di un isterilimento delle fonti della fecondità» (Vernant 1970: 90): pestilenza, carestia, sterilità degli esseri animali e delle donne. Vd. Sofocle, *Oed. rex*, vv. 22-8, e Seneca, *Oed.*, vv. 47-56. Commentando il passo seneciano, Bettini (1983: 148) scrive: «Effetto della malattia è appunto quello di confondere, di identificare quello che altrimenti dovrebbe restare diviso. Non c'è più distinzione d'età o di sesso: i giovani muoiono contemporaneamente ai vecchi, e i figli contemporaneamente ai padri». (E che l'effetto fosse la confusione era chiarissimo a Seneca: quando la sacerdotessa Manto, sotto la guida del padre Tiresia, scruta le viscere della giovenca sgozzata per trarne auspici sulla pestilenza, non può fare a meno, con orrore, di scoprire che i suoi organi hanno mutato sede (*Oed.*, vv. 366-7): «mutatus ordo est, sede nil propria iacet, | sed acta retro cuncta». Cfr. Bettini [1984]).

La letteratura medievale. Il motivo della *terre gaste* (una terra malata, isterilita, colpita nella generazione) è connesso all'incesto già nel *Roman de Thèbes* (vv. 10549-55, ed. Raynaud de Lage, Paris, Champion, 1966-68: «Destruite en fu et degastee | toute lor [di Eteocle e Polinice] et lor contree; | mout chaï paine et grant ahanz | et maudissons sor les enfanç, | car li peres leur destina | et Fortune leur otroia: | contre Nature furent né»); la

A sua volta, il sistema dello scambio matrimoniale imposto dal divieto dell'incesto rappresenta «la forme sociologique de la communication»³⁷, il suo omologo pragmatico: le donne sono gli oggetti dello scambio reciproco, e al contempo esse

sono trattate come *segni* dei quali si *abusa* quando non se ne fa l'impiego spettante ai segni, che è quello di essere comunicati. (Lévi-Strauss 1947: 634-5).³⁸

L'abuso dei segni, l'incesto, cancella le opposizioni dei ruoli familiari, e ingenera confusione nelle linee di parentela come nel sistema degli appellativi (Bettini 1983: 140-2)³⁹. Pensiamo alla situazione parentale di Gregorio, generato dall'incesto tra fratello e sorella, quindi sposato a sua madre, e proviamo a schiarire l'opacità dei versi citati all'inizio di questo saggio: suo padre, il conte d'Aquitania, è al contempo lo zio materno, nonché fratello e 'marito' della contessa; a sua volta, la contessa è sorella e 'moglie' del padre di Gregorio, nonché madre e zia paterna dell'eroe; Gregorio infine è figlio, marito, nipote della contessa, nonché figlio, nipo-

connessione trova quindi pieno dispiegamento nel *Perceval* di Chrétien de Troyes e quindi nel romanzo arturiano in prosa del XIII secolo (l'episodio, ben noto, dello scontro tra Artù e Mordred, causa della definitiva rovina di Logres). Segnalo qui solamente le voci bibliografiche che mi paiono più significative: Jacques Roubaud, «Généalogie des Rois-Pêcheurs», *Change* 16-7 (1973): 228-47; Daniel Poirion, «L'ombre mythique de Perceval dans le Conte del Graal», *Cahiers de civilisation médiévale* 16 (1973): 191-8; Howard R. Bloch, «Wasteland and Round Table: The Historical Significance of Myths of Death and Plenty in Old French Romance», *New Literary History* 11 (1979-80): 255-76; Cl. Lévi-Strauss, «De Chrétien de Troyes à Richard Wagner», in Id., *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, pp. 301-24; J.R. Ruiz Domenech, *La memoria dei feudali*, Napoli, Guida, 1993 (ed. or. 1984); Fanni Bogdanow, «La chute du royaume d'Arthur. Évolution du thème», *Romania* 107 (1986): 504-19; E. Archibald, «Arthur and Mordred. Variation on an Incest Theme», *Arthurian Literature* 8 (1989): 1-27; Paloma Gracia, «Variaciones sobre un tema mítico: Edipo en la Demanda do Santo Graal», *Cultura neolatina* 53 (1993): 197-214.

37. Cl. Lévi-Strauss, «Mythe et oubli» (1975), in Id., *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, pp. 353-61, a p. 359.

38. Lévi-Strauss formulò questa riflessione dopo aver ridotto al denominatore comune dell'«abuso del linguaggio» una serie di credenze etniche sulla sterilità del matrimonio, sull'eziologia di uragani e tempeste, sui discorsi sconsiderati, il rumore nei giochi, l'imitazione del canto degli uccelli, etc.

39. Bettini (1983: 141) rimanda tra l'altro a Seneca, *Oed.*, vv. 1034-6 (la battuta è di Giocasta, ormai decisa al suicidio): «rapiatur ensis: hoc iacet ferro meus | coniunx — quid illum nomine haud uero uocas? | socer est.».

te e cognato del conte d'Aquitania. Pensiamo a Edipo, cognato di Laio, a sua volta zio e nonno acquisito dei figli di Edipo, rispetto ai quali Giocasta si configura come madre e nonna...

A causa dell'incesto, il sistema degli appellativi di parentela viene disarticolato alla radice della sua organizzazione biunivoca (per questo la figlia di Antioco spiega alla nutrice, subito dopo che il padre l'ha violata, che in quell'atto «duo nobilia periere nomina»: quelli di 'padre' e di 'figlia', ridotti ad 'amanti'⁴⁰); e la posizione di ogni individuo nell'albero genealogico coinvolto diviene un interrogativo irrisolvibile, un enigma appunto. Possiamo a questo punto citare interamente il passo di Lévi-Strauss da cui abbiamo preso le mosse, e con esso spiegare in termini logico-funzionali e non filogenetici la morfologia medievale degli indovinelli edipici e delle definizioni enigmatiche della parentela in racconti d'incesto, morfologia dai tratti sostanzialmente identici a quelli della tradizione antica e delle culture del Mediterraneo orientale:

Fra la soluzione dell'enigma e l'incesto, esiste una relazione, non esterna e di fatto, ma interna e di ragione, e proprio per questo civiltà tanto diverse fra loro come quelle dell'antichità classica e dell'America indigena possono, indipendentemente, associarli. Come l'enigma risolve, così l'incesto avvicina termini destinati a rimanere separati: il figlio si unisce alla madre, il fratello alla sorella, *come fa la risposta che riesce, contro ogni previsione, a raggiungere la sua domanda.*⁴¹

Postilla bibliografica.

Edipo, la zoppia e la tragedia

L'indagine potrebbe chiudersi qui; tuttavia, ci sono alcuni tratti della tradizione antica del mito di Edipo – mito centrale e, in fin dei conti, sempre silenziosamente presente in queste pagine –, e della sua *performance* tragica, che si collocano sullo stesso asse paradigmatico 'incesto-enigma',

40. *Historia Apolloni*, cap. II; in forma più articolata nel *Libro de Apolonio*, vv. 11a-d: «“Ama, dixo la duenya, jamás, por mal pecado, l non deu[e], de mí, padre seyer clamado. l Por llamarme él fija téngolo por pesado; l es el nombre derecho en amos enfogado.”» (“Nutrice, disse la fanciulla, mai più, per disgrazia, l egli dovrà da me essere chiamato padre; l non sopporto di essere chiamata figlia da lui: l il giusto nome è per entrambi annullato”).

41. Lévi-Strauss (1960: 58-9): suo il corsivo.

e che la ricezione e il riuso medievale del *pattern* mitico ha passivamente ripreso (è il caso dei primi cinquecento versi del *Roman de Thèbes*, dedicati alla biografia dell'eroe), oppure ha lasciato cadere. Le annotazioni che seguono, nulla più che una sorta di bollettino bibliografico, possono forse servire come modesto contributo per misurare, una volta di più, la distanza tra la cultura antica e quella medievale.

Dunque. Se Edipo può orgogliosamente spiegare a Creonte, all'inizio della ferale inchiesta, che «ambigua soli noscere Oedipodae datur», che solo a lui è dato di conoscere l'ambiguità (*Oed.*, v. 216), non è certo perché (vv. 101-2) ha sciolto («solui») i «nodosa sortis uerba et implexos dolos» della Sfinge, ma perché lui stesso ha generato un «monstrum maius» della Sfinge, un enigma ben più «inextricabile» di quello del mostro (Seneca, *Phoenissae*, vv. 122 sgg.). Seneca ha insomma compreso che «Il solutore di enigmi è per l'appunto colui che è destinato a diventare enigma lui stesso: enigma per sé e per quelli che lo circondano.» (Bettini 1983: 151).

D'altra parte, secondo quel principio di ridondanza proprio degli intrecci mitici (per il quale più motivi tendono a organizzarsi sul medesimo asse semantico), la correlazione di omologia tra la carriera matrimoniale dell'eroe e il tipo di 'prova' che tale lo ha consacrato riguarda anche il contenuto della prova stessa (fatto di cui Propp – che pensava che la soluzione dell'enigma fosse una inevitabile e diretta conseguenza del precedente cammino eroico di Edipo – non si preoccupò); a sua volta il contenuto pare avere una strettissima correlazione con la zoppia dell'eroe, e con l'articolazione anfibologica del discorso tragico in generale, e particolarmente nell'*Edipo re*.

La questione è, lo ripeto, irrilevante per gli Edipi medievali: solo il *Roman de Thèbes* ci conserva la zoppia dell'eroe; tutti gli altri, da Gregorio ad Albano a Sador etc., non soffrono di alcuna menomazione. Se i racconti medievali hanno, nella loro rielaborazione del *pattern* mitico, cancellato questo tratto, è perché non ne coglievano il senso (in quanto estraneo alle proprie coordinate culturali)⁴², e comunque non la relazione con gli altri elementi dell'intreccio.

42. Qualcosa tuttavia è rimasto. M. Bettini e A. Borghini, «Edipo lo zoppo» (in Gentili & Pretagostini [1982: 215-25]) hanno circoscritto i valori simbolici della zoppia nel mondo antico: essa è segno di una natura selvaggia e lasciva, di un essere intelligente ma iracundo, il segno esteriore insomma del marginale, «ossia una figura capace di

Partendo dalle osservazioni di Lévi-Strauss sulla zoppia dei Labdacidi ⁴³, Jean-Pierre Vernant (1981) ha notato come nel movimento circolare a cui la gamba di Edipo è costretta dalla mutilazione si proietti il destino della sua esistenza, quella di un ritorno all'origine, ma non nel tempo opportuno e non nelle modalità opportune: «nella violenza di un'identificazione eccessiva» Edipo «si spinge troppo lontano nel suo ritorno: si trova come marito nel ventre che lo ha generato come figlio» (Vernant 1981: 37) ⁴⁴. Esplicitando, mediante la soluzione, il contenuto dell'enigma, identificando il mostro evocato dalla Sfinge (l'uomo, che muta stazione nel corso della sua vita), Edipo si identifica con esso: egli è *contemporaneamente* il bipede, colui che ha tre gambe (il padre) e l'essere quadrupede (il figlio). «Così, al termine di questa lunga devianza, posta sotto il termine della claudicazione, la stirpe dei Labdacidi, invece di continuare in linea retta, ritorna al suo punto di partenza estinguendosi. Il sinistro Laio, figlio dello zoppo, non può avere una discendenza retta.» (Vernant 1981: 41) ⁴⁵.

porsi contemporaneamente sia al di sotto della cultura (carattere 'selvaggio', 'incesto', etc.) sia al di sopra di essa, con intelligenza e capacità intellettuali superiori al consueto.» (p. 223). La tradizione popolare europea che vuole gli zoppi essere gli amanti migliori è oggetto di una divagazione di Michel de Montaigne (*Essais* III, xi: «Degli zoppi» pp. 1369-84 della traduzione di Fausta Garavini, Milano, Adelphi 1966), che è stata ripresa, e arricchita di informazioni sulla tradizione siciliana del 'diavulu zuppiddu', zoppetto, nella memoria di Leonardo Sciascia sul caso Martin Guerre, *La sentenza memorabile*, Palermo, Sellerio, 1982, pp. 10-2 (e 37-8 nota 1: in Sicilia «sono 'diavuli zuppiddi' anche i bambini particolarmente vivaci, ingegnosi e maliziosi.»).

43. «La struttura dei miti» [1955], in *Antropologia strutturale*, Milano, il Saggiatore, 1966 (ed. or. 1958), pp. 231-61 (in particolare pp. 240-1: la zoppia come tratto caratteristico dell'autocrazia e della sopravvalutazione della parentela); quindi, in Lévi-Strauss (1960: 58-9) e in «Mythe et oubli», cit. alla nota 37, la deformazione è stata interpretata come un carattere assimilabile a un manco di comunicazione.
44. Vd., a confronto e conferma, *Oed.*, v. 238 «turpis maternos iterum reuoltus in ortus», verso riecheggiato da Stazio, *Thebais* I 233-5, «Scandere quin etiam thalamos hic impius heres l patris et immeritae gremium incestare parentis l appetiit, proprios monstro reuoltus in ortus», e IV 630-2, « Illum . . . l qui laeto fodit ense patrem, qui semet in ortus l vertit et indignae regerit sua pignora matri».
45. La zoppia di Edipo – anche in relazione all'etimo del suo nome, 'Piede gonfio' (Dalý 1937-40: 2104-5; Höfer 1908: 740-3) – è una *vexata quaestio* della filologia classica, che ha stimolato un ampio spettro di posizioni, e contaminazioni con le più aggiornate impostazioni critiche. Segnalo qui gli interventi più recenti e rilevanti. Claude Calame, «Le nom d'Oedipe» (in Gentili & Pretagostini [1982: 395-407]) ha sostenuto che la mutilazione patita dall'eroe ai piedi sia nel mito un episodio secondario,

L'*anomía* del suo comportamento (l'incesto e il parricidio) fa di Edipo un essere situato contemporaneamente al di sopra e al di sotto della cultura (Vernant 1970: 98-9): la sua natura è quella propria degli dèi e degli animali. È l'identità dell'eroe ad essere un enigma⁴⁶: il che si traduce, nella forma tragica dell'*Edipo re*, nell'ambiguità delle parole (Vernant 1970: 78) – quelle di Edipo, che l'ironia tragica si incarica progressivamente di smentire, via via che procede l'inchiesta che lui stesso ha ordinato; quelle dell'enigma della Sfinge, quelle degli dèi, espresse dalla doppiezza dell'oracolo delfico. È allora chiaro, continua Vernant (1970: 83) che il nucleo strutturale della tragedia sta nell'enigma: il rovesciamento della situazione dell'eroe – la vita dell'*isótheos*, dell'uguale agli dèi, si riduce a *ἴσα καὶ τὸ μηδέν* (vv. 1187-8, «uguale a nulla») –, attraverso l'*inventio* drammatica di un'inchiesta che scatena una «rivelazione gradualmente approfondita e ritardata ad arte»⁴⁷, offre allo spettatore l'inse-

sviluppato per spiegare 'narrativamente' l'etimo del nome. Così anche L. Edmunds, «The Cults and the Legend of Oedipus», *Harvard Studies in Classical Philology* 85 (1981): 221-38 (p. 233), che sembra poi aver mutato convinzione: in «Il corpo di Edipo: struttura psico-mitologica» (in Gentili & Pretagostini [1982: 237-46]), aderendo all'impostazione psicoanalitica di Georges Devereux («The Self-Blinding of Oedipus in Sophocles», *Journal of Hellenic Studies* 93 (1973): 36-49: l'autoaccecamento dell'eroe come sostituto simbolico della castrazione), la zoppia viene interpretata come mutilazione preventiva per evitare l'incesto (sicché l'accecamento ne sarebbe il 'doppio' punitivo).

Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989, 207 ss., ha collegato la connessione tra parricidio e la malformazione di Edipo a una costellazione di narrazioni mitiche (pp. 210-5) i cui protagonisti conquistano il potere eliminando l'anziano sovrano (che per un segno profetico aveva ordinato la loro esposizione), e sono segnati da difficoltà o eccentricità di deambulazione: Telegono, Teseo, Telefo, Pelope, etc.; la comparazione (forse a maglie un po' troppo larghe nella definizione dei tratti pertinenti) spinge Ginzburg a interpretare la zoppia come il residuo di una prova iniziatica, di uno scontro affrontato dall'eroe nel regno dei morti, il cui superamento gli permette di accedere alla sovranità.

46. «Considerato dal punto di vista degli uomini, Edipo è il capo chiaroveggente, uguale agli dèi; considerato dal punto di vista degli dèi, appare cieco, uguale a niente. Il capovolgimento dell'azione, come l'ambiguità della lingua, indica la duplicità di una condizione umana che, alla maniera dell'enigma, si presta a due interpretazioni opposte» (Vernant 1970: 82).

47. Sigmund Freud, *Interpretazione dei sogni* (1899), in *Opere*, III (1899), Torino, Boringhieri, 1966, p. 243. La citazione (e la successiva osservazione che il metodo sofocleo ricordava a Freud i procedimenti dell'analisi) in Bettini (1984: 146).

gnamento tragico che l'uomo è un enigma, la cui anfibiaologia va continuamente decifrata.

Ripeto: della rifunzionalizzazione della definizione 'enigmatica' della parentela in un contesto significativo che «è di ordine specificamente tragico» (Vernant 1970: 83)⁴⁸, e quindi radicalmente inscritto nella cultura greca, nulla o quasi nulla rimane nelle impallidite, frantumate, disarticolate trascrizioni medievali del mito, se non la percezione di una duplicità morale, di un'ambiguità, sia pur ricondotta nella cornice di una santità intrisa di peccato, nella leggenda di Gregorio⁴⁹. Nulla o quasi nulla, se non l'architettura logica della definizione linguistica dell'incesto, cristallizzata nei materiali medievali oggetto di questo saggio.

48. Sulla linea di Vernant, secondo Dario Del Corno («Sull'Ippolito di Euripide», *Quaderni dannunziani* 5-6 (1989): 47-50, in Franco Rella, «Negli occhi di Edipo» [introduzione a Sofocle, *Edipo re*, a cura di Laura Correale, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 11]), «l'enigma è lo statuto formale della tragedia»; continua Rella: «la tragedia non è lamentazione sulla caducità dell'uomo. La messa in discussione delle frontiere tra limitato e illimitato, fra ordine e disordine, fra vita e morte, costruisce un sapere che orienta l'uomo verso una parola in grado di articolare sia la vita che la morte, la gioia come il dolore» (F. Rella, «Amore e contesa» [introduzione a Fr. Hölderlin, *Edipo il Tiranno* (1808), tr.it. a cura di Tommaso Cayallo, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 7]). Ma si vedano soprattutto Jean-Pierre Vernant, «Il soggetto tragico: storicità e transistoricità» (1979) (in J.-P. Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due*, Torino, Einaudi, 1991 (ed. or. 1986), pp. 65-76), e la lettura in chiave antropologica di *Edipo re* ed *Edipo a Colono* nell'affascinante volume di Charles Segal, *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1981.
49. «Peccato estremo, estrema penitenza: solo questa successione crea santità». Così Thomas Mann, ultimo interprete della leggenda nell'«opera della vecchiaia» – «non solo riferendosi ai miei anni, ma anche quale prodotto di un'età al tramonto» – *L'Eletto* (*Der Erwählte*, 1951). (La prima citazione in «Romanzo d'un romanzo. La genesi del Doctor Faustus» (1949, tr.it. in *Scritti minori*, Milano, Mondadori, 1958, pp. 107-249), p. 196; la seconda in *Lettere*, Milano, Mondadori, 1986 [a Werner Weber, 6 aprile 1951], p. 815: *verbatim* in «Nota sul romanzo *L'Eletto*» (1951), in *L'Eletto*, Milano, Mondadori, 1979, pp. 16-9, alle pp. 18-9).

Riferimenti bibliografici

Abbreviazioni.

AASS = *Acta Sanctorum quotquot orbe coluntur*, Antvorpiae 1643 ss..

ALGRM = *Ausführliches-Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner.

AT = Antti AARNE & Stith THOMPSON, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1961.

BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et mediae aetatis*, ediderunt Socii Bollandiani, Bruxelles 1898-1900.

MI = Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, Revised and Enlarged Edition, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger, 1957.

RE = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, München, Druckenmüller.

Letteratura secondaria.

ARCHIBALD (1991) = Elizabeth Archibald, *Apollonius of Tyre. Medieval and Renaissance Themes and Variations*, Cambridge, Brewer, 1991.

BETTINI (1983) = Maurizio Bettini, «L'arcobaleno, l'incesto, l'enigma», *Dioniso* 54 (1983): 137-53.

BETTINI (1984) = MAURIZIO BETTINI, «Lettura divinatoria di un incesto», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 12 (1984): 145-57.

CHIARINI (1983) = Gioachino Chiarini, «Esogamia e incesto nella *Historia Apollonii regis Tyrii*», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 10-11 (1983): 267-92

DALY (1937-40) = L. W. Daly, «Oedipus», in *RE* XVII (1937), coll. 2103-17; Suppl. VII (1940), coll. 769-86.

- D'ANCONA (1869) = Alessandro D'Ancona (ed.), *La leggenda di Vergogna. Testo del buon secolo in prosa e in versi. La leggenda di Giuda. Testo italiano antico in prosa e francese antico in versi*, Bologna, Romagnoli, 1869.
- De KOCK (1961) = E. L. De Kock, «The Sophoclean Oidipus and Its Antecedents», *Acta Classica* 4 (1961): 7-28.
- EDMUNDS (1981) = Lowell Edmunds, «The Sphinx in the Oedipus Legend», *Beiträge zur klassischen Philologie*, Königstein/Ts., 1981 (quindi in L. Edmunds & Alan Dundes [eds.], *Oedipus. A Folklore Casebook*, New York and London, Garland, 1983, pp. 147-73, da cui si cita).
- GENTILI & PRETAGOSTINI (1982) = *Edipo, il teatro greco e la cultura europea*, Atti del Convegno internazionale, Urbino 15-19 novembre 1982, a cura di Bruno Gentili e Roberto Pretagostini, Roma, Ateneo, 1986.
- HÉRITIER (1978) = Françoise Héritier, «Endogamia / Esogamia», in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, VI (1978), pp. 397-410.
- HÉRITIER (1979) = Françoise Héritier, «Simbologia dell'incesto e della sua proibizione», in M. Izard & P. Smith (eds.), *La funzione simbolica*, Palermo, Sellerio, 1988 (ed. or. 1979), pp. 194-226.
- HÉRITIER (1979a) = Françoise Héritier, «Incesto», in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, VII (1979): 234-62.
- HÉRITIER (1983) = Françoise Héritier, «Sterilità, aridità, siccità. Qualche invariante del pensiero simbolico», in M. Augé & C. Herzlich (eds.), *Il senso del male*, Milano, il Saggiatore, 1986 (ed. or. 1983), pp. 115-44.
- HÖFER (1908) = O. Höfer, «Oidipus», in *ALGRM* III/1 (1908), coll. 700-48.
- JOLLES (1929) = André Jolles, *Forme semplici*, Milano, Mursia, 1974 (ed. or. 1929).
- LÉVI-STRAUSS (1947) = Claude Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969 (= 1972; ed. or. 1947).
- LÉVI-STRAUSS (1960) = Claude Lévi-Strauss, «Elogio dell'antropologia» (1960), in Id., *Antropologia strutturale due*, Milano, il Saggiatore, 1978 (ed. or. 1973), pp. 37-68.
- MAZZA (1985) = Mario Mazza, «Le avventure del romanzo nell'occidente latino: la *Historia Apollonii Regis Tyri*», in C. Giuffrida & M. Mazza (edd.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*, Roma, Jouvence, 1985, II, pp. 597-645.
- PROPP (1944) = Vladimir Ja. Propp, «*Edipo alla luce del folclore*», in Id.,

Edipo alla luce del folclore, Torino, Einaudi, 1975 (ed. or. 1944), pp. 83-138.

ROUSSELL (1984) = Claude Roussel, «Aspects du père incestueux dans la littérature médiévale», in D. Buschinger & A. Crépin (éds.), *Amour, mariage et transgressions au Moyen-Age*, Göppingen, Kümmerle Vg., 1984, pp. 47-62.

TAYLOR (1938) = Archer Taylor, «Riddles Dealing with Family Relationships», *Journal of American Folklore* 51 (1938): 25-37.

VERNANT (1970) = Jean-Pierre Vernant, «Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'*Edipo re*» (1970), tr.it. in Marcel Detienne (ed.), *Il mito*, Roma-Bari, Laterza, 1975 (= 1982), pp. 73-102, 252-62.

VERNANT (1981) = Jean-Pierre Vernant, «Il tiranno zoppo: da Edipo a Periandro» (1981), in J.-P. Vernant & Pierre Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due*, Torino, Einaudi, 1991 (ed. or. 1986), pp. 31-64.