

EDIPO: CHI ERA COSTUI?

Riflessioni sull'*Edipo re* di Sofocle

Luciano Vitacolonna

doi: 10.7359/762-2015-vita

1. – L'*Oidípous tírannos* di Sofocle è senz'altro una delle tragedie – se non la tragedia – che maggiormente coinvolge e sconvolge l'uomo moderno. Il suo impatto emotivo risiede in più ragioni: nel duplice, orrendo crimine (assassinio e incesto) compiuto da Edipo; nell'indagine circa l'identità del colpevole (in particolare) e dell'uomo (in generale); nell'importanza che assume il mito; nelle opacità, ambiguità e allusività referenziali cui più volte Sofocle fa strategicamente ricorso; nelle scelte semantiche e formali operate; nella strutturazione *narrativa*; e così via.

Inoltre, l'*Edipo re* è una tragedia in cui vengono interrogati la natura e il funzionamento del linguaggio, e in cui la messa in scena realizza la convergenza di due narrazioni, cioè

quella equivocante e interna degli attori, e quella onnisciente ed esterna del mito, che comprende e funzionalizza a sé anche la prima. Il mito è capace di narrare all'un tempo [...] la «vera» storia di Edipo, ossia la storia di *chi* egli è, e la storia «falsa» che glielo fa ignorare.¹

Se con l'*Edipo re* non siamo ancora pervenuti né alla concezione della vita come teatro né a quella di metateatro (o di teatro nel teatro), tuttavia il fatto che nella tragedia si parli per enigmi «è un atto di sostituzione della verità e del nome con la messa in scena del linguaggio stesso»². Precisa Meli:

L'enigma [...] può essere ricondotto nella sfera della retorica e dell'arte del convincimento, dove la dimensione pragmatica assume un ruolo di assoluto rilievo. [...] l'enigma è costruzione artificiosa del linguaggio, con lo scopo di attivare una qualche attività intellettuale tesa all'identificazione di un oggetto

¹ Cavarero 2011⁹, 19.

² Tonelli 1984, 19.

esistente ma volutamente celato dal poeta (o indovino). La soluzione dell'enigma non richiede però soltanto capacità intuitive; occorre conoscere il linguaggio e il modo di manipolarlo. Per questo Aristotele usa [...] un verbo [i.e. *manthánō*] la cui designazione privilegia l'apprendimento scolastico. Per decifrare un enigma occorre, quindi e in primo luogo, possedere lo stesso patrimonio culturale di chi lo pone, principalmente nell'ambito retorico e linguistico.³

La fortuna sia della tragedia sofoclea sia di Edipo e della Sfinge⁴ è testimoniata da tutta una serie di testi che vanno dall'*Oedipus* di Seneca all'*Œdipe* di Corneille (1659) e di Voltaire (1718), passando per *Le mille e una notte* (più esattamente la novella *Saggezza sotto le 99 teste tagliate*), l'*Oedipus* (1679) di John Dryden e Nathaniel Lee, la *Turandot* di Carlo Gozzi (1762) – che è alla base delle omonime opere di Ferruccio Busoni (1917) e di Giacomo Puccini (1926) –, la *Turandot, Prinzessin von China* (1802) di Friedrich Schiller, la traduzione *Oedipus der Tyrann* di Friedrich Hölderlin (1804), l'*Oedipus und die Sphinx* (1904) di Hugo von Hoffmannsthal, la notevole pièce *La Machine infernale* di Jean Cocteau (1934), per arrivare infine a *Der Sterben der Pythia* di Friedrich Dürrenmatt (1976) e all'*Edipo* di Renzo Rosso (1992). E un discorso a parte meriterebbe proprio il rapporto, da un lato, fra la figura di Edipo e quella di Calaf e, dall'altro, fra il ruolo della Sfinge e quello di Turandot, rapporto che però non implica l'equazione *Calaf sta a Edipo come Turandot sta alla Sfinge*. Ma tutto ciò comporta un'indagine intertestuale che esula dal presente lavoro.

2. – In questo lavoro, infatti, vorrei sviluppare alcune intuizioni che sono frutto della lettura di «Diacronia e struttura di un mito. Edipo, la Sfinge, l'Enigma» di Aldo L. Prosdocimi⁵. Si tratta di un saggio davvero esemplare sia per l'impostazione e la trattazione (reinterpretazione) del tema, sia per i risultati conseguiti e le prospettive suggerite. La reinterpretazione dell'intera questione è proposta da Prosdocimi grazie a un approccio interdisciplinare che chiama in causa linguistica, antropologia, storia, letteratura, religione, ecc., e che non esita a rimettere in discussione acquisizioni quasi universalmente accolte o date acriticamente per scontate.

³ Meli 2013, 51.

⁴ Cf. Paduano 1994 e 2008; Bettini - Guidorizzi 2004, 215 ss.; Avezzù 2008; Condello 2009. Stanno a testimoniare la fortuna della tragedia sofoclea anche due recenti edizioni ampiamente commentate, una a cura di F. Condello (Siena, Barbera, 2009), l'altra a cura di M. Stella (Roma, Carocci, 2010).

⁵ Prosdocimi 2004b, 857-976.

In quanto segue, dopo aver brevemente messo in luce quelli che considero i punti-chiave di «Diacronia e struttura di un mito», cercherò di verificare la validità delle sue conclusioni attraverso una rilettura *ad hoc* della tragedia di Sofocle⁶. La mia rilettura, però, si limiterà a rintracciare solo quei passi, segmenti e situazioni della tragedia che possano confermare – o in cui possano trovar convalida – le tesi avanzate da Prosdocimi.

Ciò significa, dunque, che non procederò a una (ri)lettura o (re)interpretazione completa della tragedia – cosa peraltro impossibile per me. Mi soffermerò, più riduttivamente, sul problema centrale dell'identità e della personalità di Edipo e – come accennato – sulla pertinentizzazione di alcuni momenti della vicenda, di alcune caratteristiche testuali e di alcuni fenomeni linguistici relativi alla questione della natura e struttura etimologica dell'antropónimo *Oidípous*.

Va precisato, inoltre, che qui verrà trascurata quasi del tutto la dimensione psicoanalitica dell'opera⁷. Sebbene Giocasta, al pari di Edipo, sappia benissimo che «tanti uomini prima d'oggi si sono congiunti in sogno con la propria madre»⁸, tuttavia concordo con Vernant, secondo il quale Freud pretende che la tragedia di Edipo avvalori la stessa teoria necessaria a spiegarlo⁹. In fondo, se Edipo ha violato il tabù dell'incesto, lo ha fatto – per usare una terminologia strettamente giuridica – non cosciente dell'antigiu-

⁶ D'ora in poi userò le seguenti sigle: *OT* (eventualmente seguita dal numero del verso o dei versi) per indicare il testo originale greco dell'*Oidípous tírannos* di Sofocle (nell'ed. a cura di R.D. Dawe, Cambridge, Cambridge University Press, 1982); *OK* (eventualmente seguita dal numero del verso o dei versi) per indicare il testo originale greco dell'*Oidípous epì Kolônôi* di Sofocle (nell'ed. riportata in *Tragedie e frammenti di Sofocle*, a cura di G. Paduano, II, Torino, UTET, 1982); *ER* (eventualmente seguita dal numero della/e pagina/e) per indicare la traduzione italiana dell'*Edipo re* a cura di F. Ferrari (contenuta in Sofocle, *Antigone - Edipo re - Edipo a Colono*, Milano, Rizzoli, BUR, 1982); *EC* (eventualmente seguita dal numero della/e pagina/e) per indicare la traduzione italiana dell'*Edipo a Colono* a cura di F. Ferrari (contenuta in Sofocle, *Antigone - Edipo re - Edipo a Colono* cit.).

⁷ Sugli aspetti e i problemi relativi al rapporto fra la tragedia di Sofocle e Freud, cf. ora Paduano 2008. Per Maiullari 1999, l'*Edipo re* sarebbe la messa in scena di un sogno sognato da Edipo (per una critica a Maiullari cf. Condello 2009, XLVI, n. 111).

⁸ *OT*, 981-982 (*ER*, 233). Su questo passo cf. Gentili 1986, 117 ss.; cf. anche Maiullari 1999, 326 ss. Va anche ricordato il passo della *Repubblica* (571b-d) di Platone in cui si dice che, durante il sonno, la parte bestiale e selvaggia dell'anima non rinuncia a nessuna forma di follia e impudenza, come ad esempio accoppiarsi con la propria madre (a questo proposito cf. Lanza 1977, 67-68). Semmai, ai fini di quanto qui si dirà, andrebbe tenuta in considerazione la seguente osservazione di Freud 1975, 259: «Nel contenuto onirico i contrari stanno l'uno al posto dell'altro e sono raffigurati dallo stesso elemento. Ovvero, detto in altri termini: nel linguaggio onirico i concetti sono ancora ambivalenti, riuniscono in sé significati opposti [...]».

⁹ Vernant 1976a, 65-67. Cf. Paduano 1994, 123 ss.; 2008, *passim*.

ridicità del comportamento (*OK*, 548; «Sono innocente davanti alla legge: / ignaro arrivai a tanto», *EC*, 317)¹⁰. Dirà Edipo in *OK*, 266-274:

[...] le mie azioni io non le ho decise, ma le ho patite, se solo si ripensa a quel che fecero mia madre e mio padre; ed è per questo motivo – lo capisco anche troppo bene – che tu inorridisci di fronte a me. Eppure com'è possibile che io sia malvagio per natura, se non ho fatto che restituire i torti subiti? Del resto, neppure se avessi agito coscientemente, mi sarei comportato ingiustamente; e invece sono arrivato al punto dove sono arrivato senza sapere effettivamente nulla, mentre sapevano coloro che fecero il mio male e cercarono la mia morte. (*EC*, 295)

Paduano giustamente osserva: «Si ha quindi ogni ragione di ritenere che in Edipo la violazione del tabù sia estranea non soltanto alla coscienza ma all'intera soggettività, e alla luce di questa conclusione si rivela illusorio il confronto tra la tragedia e la psicanalisi»¹¹. Va però precisato – come fa Longo¹² – che in Edipo permane

un aspetto oggettivo, diremmo quasi materiale, della colpa, che prescinde dalla consapevolezza e dalla volontà di chi l'ha commessa: nel caso di un delitto di sangue, come per Edipo è il parricidio (e anche, sebbene con valore diverso, l'incesto), questa concezione non tiene conto della preterintenzionalità dell'atto, e delitto volontario e delitto preterintenzionale non si distinguono, perché è il sangue versato che grida vendetta, è la macchia della contaminazione che aderisce irrevocabilmente al colpevole. Ma, in contrasto con questa visione, ce n'è un'altra, meno primordiale, che è accennata già nell'*Edipo Re* e sarà svolta a fondo nell'*Edipo a Colono*, ed è la concezione di una minor colpevolezza – se non dell'innocenza – di chi ha agito nell'ignoranza di ciò che faceva. Questa è la via del riscatto finale di Edipo.

3. – Il saggio di Prosdocimi, estremamente denso e complesso, è difficilmente riassumibile. Tuttavia si possono rintracciare alcune tesi di fondo che costituiranno il punto sia di partenza sia di riferimento del mio discorso.

Prosdocimi muove dal seguente assunto:

Vi sono ragioni per ritenere che l'asse portante o almeno un nucleo centrale del mito di Edipo, nella fase precedente a quella greca (storica), stesse proprio

¹⁰ Cf. Gentili 1986, 122, e Paduano 2008, 16, 38-39. Si leggano anche i due dialoghi «I ciechi» e «La strada» di Cesare Pavese (in *Dialoghi con Leucò*, Torino, Einaudi, 1947). Sulla questione dell'incesto, cf. ora Condello 2009, cxv ss.

¹¹ Paduano 1994, 25.

¹² Cf. Longo 1989a, 28-29.

nei PIEDI quale tassonomia cosmologica; anticipiamo qui, come indizio da collocare, che il nome dell'eroe' *OidiPOUS* è incentrato su piede/i e non indirettamente quale antroponimo 'opaco', ma direttamente come antroponimo 'trasparente' in un termine di lessico.¹³

Questa trasparenza antroponomica – sia detto subito, seppur *en passant* – non concerne altri nomi della tragedia¹⁴.

In secondo luogo, Prosdocimi scrive:

Nel ripercorrere [...] la 'storia' di Edipo nella letteratura moderna ho realizzato la (relativamente) scarsa rilevanza attribuita all'Enigma [della Sfinge] sia come enigma-forma (testo in forma di enigma) sia come enigma-contenuto, e ciò mi ha colpito perché nella cultura media Edipo è noto come il solutore dell'Enigma e nella cultura alta (e antica) Edipo è un esempio di sapienza e intelligenza quale precondizione alla soluzione dell'Enigma.¹⁵

Tanto più sorprendente è questa «scarsa rilevanza» data all'enigma¹⁶ se dell'enigma si rintraccia e si evidenzia – come ha fatto Lazzeroni¹⁷ – un omologo antecedente nel *Rigveda*, e più esattamente in *RV*, X, 117, 8:

*ēkapād bhūyo dvipādo vī cakrame dvipāt tripādam abhy èti pascāt
catuṣpād eti dvipādām abhivaré [...].*¹⁸

¹³ Prosdocimi 2004b, 859.

¹⁴ Altri nomi (per es. quello di Laio) non sono interpretati sempre correttamente da Lévi-Strauss 1980⁸, 231-261.

¹⁵ Prosdocimi 2004b, 860.

¹⁶ Opportunamente Guidorizzi 2004, 149, distingue fra *enigma* e *oracolo*: «[...] nell'enigma chi propone la domanda pone l'interlocutore davanti alla necessità di decifrare il significato nascosto dietro il velo metaforico della domanda. Quando si consulta l'oracolo avviene il contrario: la domanda è chiara, la risposta ambigua, sfuggente». Vernant avverte: «[...] se l'oracolo avesse effettivamente il potere di enunciare l'avvenire, di rivelare il destino così chiaramente come distribuisce, nella pratica, consigli e ammonimenti, scomparirebbe quell'ignoranza radicale del futuro che definisce la condizione umana e la distingue da quella degli dèi. [...] L'ambiguità della parola oracolare reintroduce, nella dimensione umana del tempo, quell'opacità sostanziale, quel carattere necessariamente aleatorio delle previsioni e dei progetti, che la divinazione ha teoricamente per compito di attenuare, se non di abolire» (Vernant 1982, 21). Preciso ciò, si potrebbe comunque dire che, mentre l'oracolo profetizza ed è rivolto al futuro, l'enigma enuncia ed è «acronico» ovvero di natura aforistica.

¹⁷ Cf. Lazzeroni 1998, 32.

¹⁸ Così traduce Lazzeroni l'indovinello vedico: «Il monopede [*ēkapād* = il sole] è andato più lontano del bipede [*dvipado* = l'uomo]; il bipede [*dvipāt*] raggiunge colui che ha tre piedi [*tripādam* = il vecchio col bastone]; alla chiamata dei bipedi [*dvipādām*] obbedisce il quadrupede [*catuṣpād* = il cane]». La traduzione dell'intero inno vedico X, 117, si può leggere in *Rigveda. Le strofe della sapienza*, a cura di S. Sani, Venezia, Marsilio, 2000, 204-205.

Ed ecco ora l'enigma della Sfinge¹⁹ nella traduzione di Lazzeroni: «C'è sulla terra un essere bipede e quadrupede e tripode che ha una sola voce. Fra quanti sono gli animali in terra in mare e nell'aria è il solo a cambiar natura; ma quanti più sono i piedi a cui si appoggia quando cammina, tanto più si fa piccola la velocità delle sue gambe»²⁰.

Lazzeroni²¹ dopo aver precisato che in vedico *dvipád-* «bipede» sta a indicare l'uomo, così come la coppia *dvipád-* e *cátuṣpad-* sta a indicare «gli abitanti della terra, uomini e bestie, esseri muniti di piedi in opposizione agli abitanti dell'aria, muniti di ali», così conclude:

La comparazione prova, dunque, che il significato tradizionalmente attribuito all'enigma della sfinge è quello originario e, nello stesso tempo, dimostra che l'indovinello nasce dall'antica formula indoeuropea: poiché gli esseri della terra [...] – così suona l'enigma – sono chiamati bipedi e quadrupedi, qual è quell'essere che, senza mutar natura [...], acquista successivamente ambedue le qualità e infine anche una terza – ecco una possibile ragione della collocazione di tripon fuori della serie – sconosciuta al mondo dei viventi?

Nell'enigma greco come nell'indovinello indiano i piedi sono considerati da un punto di vista funzionale e non descrittivo: posta la distinzione dei viventi in «bipedi e quadrupedi» la chiave sta nella sostituzione di una relazione disgiuntiva (si è *o* bipedi *o* quadrupedi) con una relazione copulativa (l'uomo è *e* bipede *e* quadrupede). Il significato dell'indovinello greco resta dunque

Renou 1985, 453, però, fa notare che «dans *pada*, l'acception 'quart de strophe' est ancienne: on la trouve déjà dand l'hymne à énigmes I 164 du RV, appliquée au 'pied' du mètre *jagat(i)*, au v. 23; dans le même hymne, au v. 45, il est dit que le langage consiste en quatre *pada* ou 'quartiers', dont l'un est le langage des hommes». Sul sole (*Sūrya*) «unipede» cf. per es. anche *RV*, I, 115, 4 e I, 164, 2, oltre a VII, 63, 2. In quest'ultimo inno viene citato il carro del sole chiamato *Etaśaś*, ossia «da una sola ruota». Sul «perché» *ékapād* rinvii al Sole, cf. Prosdócimi 2004b, 887. Ma per una diversa ricostruzione e trattazione dell'indovinello vedico cf. Meli 2013, 57 ss.

¹⁹ Riporto l'enigma nella sua versione «lunga» in esametri secondo il testo dato in *PWRE*, III A/2, col. 1717, s.v. «Sphinx». In Apollodoro, *Biblioth.* III 5, 8, si può trovare la versione più famosa dell'enigma (cf. Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*, a cura di P. Scarpi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2004⁷, 216-219). Dell'enigma Lazzeroni 1998, 110, n. 58, riporta anche la versione «breve» in prosa: ossia: «qual è quella cosa che, avendo una sola voce, è quadrupede, bipede e tripode?». Sull'indovinello cf. Vernant 2000, 165-173, il quale segmenta il nome di Edipo in *Oi-dipous*, ma lo interpreta solo come «bipede», non scorgendo l'esatto valore semantico di *oi*.

²⁰ Comunque, una traduzione più letterale (e funzionale) dei primi tre versi potrebbe essere la seguente: «Vi è sulla terra un [essere] bipede e quadrupede, di cui un(ica) è la voce, / e [inoltre è] tripede: ma [è il] solo a cambiar natura fra quanti sulla terra / si muovono e nell'aria e nel mare».

²¹ Lazzeroni 1998, 28.

quello tradizionale e presuppone l'eco di una classificazione del mondo ormai dimenticata.²²

4. – La documentazione e il ragionamento di Lazzeroni portano Prosdocimi a tutta una serie di ipotesi e riflessioni. Vediamo solo quelle pertinenti alla nostra trattazione.

In primo luogo va considerata la relazione Sfinge-Enigma²³, che porta a chiederci se esista un unico enigma connesso alla Sfinge, ovvero se ad essa possa associarsi «qualsiasi enigma purché sia un Enigma»²⁴:

La risposta è aperta ma circoscrivibile: astrattamente è possibile qualsiasi enigma, ma ha verisimiglianza di associazione primaria quello che è omogeneo alla 'storia' e/o 'ideologia' rappresentata dalla Sfinge [...].

[...] È astrattamente possibile che vi fosse uno schema litografico 'Sfinge + Enigma', dove 'enigma' era una variabile che si poteva riempire con un qualsiasi enigma; ma è attualmente improbabile e inverosimile: SE, come è, c'era una Sfinge con Enigma in coppia obbligata, doveva esserci primariamente un solo ed unico enigma associato; con ciò non si esclude che ci fosse la opzionalità di cambiare l'Enigma purché ci fosse PRIMA e COSTITUTIVO l'Enigma per eccellenza, quello dei 'piedi'.²⁵

In secondo luogo, e proprio in rapporto con questo «Enigma per eccellenza dei piedi», va considerata l'etimologia del nome *Oidipous*. Prosdocimi rifiuta (almeno in parte, mi pare) sia l'etimologia «classica» ossia «dai piedi gonfi»²⁶ – etimologia, del resto, rintracciabile²⁷ nell'*Oidipous tûrannos* di Sofocle –, sia altre etimologie²⁸, come quella che connetterebbe *Oidi-* al verbo *ôida*²⁹. Prosdocimi 2004b, 882, invece, sia sulla base del suddetto indovinel-

²² *Ivi*, 33.

²³ Sull'importanza dell'enigma e della Sfinge nel mito di Edipo insiste anche Segal 2001², 32 ss., 62 ss.

²⁴ Ciò è importante anche in rapporto a *OT*, 1525 (verso ritenuto da molti spurio, in cui si parla di «tà klein' ainigmata», al plurale).

²⁵ Prosdocimi 2004b, 875.

²⁶ Com'è noto, è a questa etimologia che aderisce la maggior parte degli studiosi (cf. per es. Vernant 1976b, 100, e 1991, 31; Lévi-Strauss 1980⁸; Segal 1986, 68; cf. anche Maiullari 1999, 44. Ma cf. ora Condello 2009, XXXV).

²⁷ Dico rintracciabile perché nella tragedia si parla di «árthra [...] enzeúxas podóin» (*OT*, 718), e più oltre il nunzio (*OT*, 1034 e 1036) dice: «Ti sciolsi che avevi le caviglie trapassate. / [...] E a ciò devi il nome che porti anche oggi» (*ER*, 237, con lieve modifica). Più esplicito è Seneca in *Oed.* 812-813, 857-859.

²⁸ Cf. Segal 1986, 68, e 1998, 141.

²⁹ Cf. Vernant 1976b, 100; Segal 1986, 68; Knox 1998, 149; Maiullari 1999, 44; Guidorizzi 2004, 103.

lo vedico, sia in base alla ricostruzione linguistica, propone, sostanzialmente, di analizzare il nome *Oidipous* come *oi-di-pous*, avanzando così l'ipotesi di

porre *oi-* '1' [uno] alla base del nome di Edipo; resta da spiegare *-di-*, cioè *-dV-*, in quanto *-i-* può essere spiegabile secondo una variante entro la legge di Enry-Caland, qui non applicata al caso *-ro-/i-* ma al caso *-o-/i-*: si tratta di una legge più generale per cui *-i-* in composizione è allomorfo sia di *-o-* che di *-ro-*. Avremmo così una forma **oido-* '1' da affiancare alle altre. Concludendo: è possibile che **oid-* del 'gonfiore' sia una paretimologia su un primitivo **oido/i-* non più inteso come '1'; è teoricamente possibile che sia da dividere *oi-di-* '1-2' cioè 'l'uno / due piedi'. Quello che resta, almeno come ipotesi di lavoro, è che, quale sia la trafila morfologica che ha portato a *oidi-*, alla base del nome di [Oidipous] vi sia **oi-* come '1'.

Quindi Prosdocimi 2004b, 882, continua:

L'eventualità di 'un / due piedi' **oi(wi)d(w)i-pod-* sarebbe coerente sia con la storia personale di Edipo sia con la logica dell'Enigma (e, in più, con la possibilità di un 'tripode' tramite il bastone); l'eventualità di un 'unipede' lo sarebbe parimenti anche se in misura meno pregnante; in ogni caso, e questo minimo è essenziale, 'piede' entra nel nome di Edipo non in modo banale ma come nome che riassume una storia, in Sofocle la storia del momento decisivo del futuro di Edipo, cioè di Edipo stesso.

Insomma, pur non potendosi escludere l'interpretazione etimologica di *Edipo* = «dai piedi gonfi», ovvero «il piè gonfio», resta estremamente plausibile l'interpretazione di *Edipo* = l'«unibipede» o il «monodipode»: Edipo è «bipede» in quanto uomo (adulto), ma è anche «unipede», e per più ragioni:

- (i) perché i suoi piedi erano stati legati insieme quando fu esposto sul monte Citerone (*OT*, 717-719);
- (ii) perché «unipede» potrebbe riconnettersi alla «monopodia» del sole dell'indovinello vedico se teniamo presente (fra l'altro) uno scolio delle *Fenicie* di Euripide in cui si afferma che, secondo alcuni, Edipo era figlio di Helios³⁰;
- (iii) perché la strada che tanto spesso ricompare nel mito «non è solo una metafora della vita, ma anche il simbolo del tempo che procede e dell'identità che si trasforma pur rimanendo una»³¹;
- (iv) perché, infine, l'unibipedia – o più genericamente il piede – potrebbe alludere al «pene» e alle fibbie (*peronai*) con cui Edipo si accea³².

³⁰ Cf. Guidorizzi 2004, 57. Ma cf. Meli 213, 63 ss.

³¹ Cf. Guidorizzi 2004, 83.

³² E anche nelle fibbie potrebbe vedersi un'allusione al pene, per cui Edipo si accerebbe con le fibbie di Giocasta che potrebbero simboleggiare il fallo con cui Edipo aveva

Si tratta ora di poter dimostrare – sia pure come semplice ipotesi di lavoro – come questa reinterpretazione del nome di Edipo avanzata da Prosdocimi trovi giustificazione o convalida attraverso una rilettura della tragedia sofoclea³³. Rilettura parziale e funzionalizzata in senso metaforico e simbolico (ma non solo).

5. – Diciamo subito che l'*Oidípous túrannos* può leggersi anzitutto all'insegna del rapporto – sia oppositivo³⁴ sia complementare – «1-2», «uno-due», «singolo-doppio», a vari livelli, da quello macrostrutturale della tragedia nella sua globalità a quello microstrutturale di specifici frammenti o segmenti testuali sino a quello funzionale di singoli personaggi (Edipo *in primis*) e situazioni. Vediamo subito alcuni esempi di questo rapporto «uno-due», riservandoci di analizzarne qualcuno più dettagliatamente nel prosieguo della trattazione:

- Edipo crede di essere ciò che in realtà non è, e non sa di essere ciò che in realtà è, in quanto il suo sapere coincide con l'ignoranza della realtà³⁵. Ha scritto C. Betocchi: «Ciò che *cerchiamo* di conoscere si conclude in un chiudere il passo a ciò che *vorremmo* sapere»³⁶; per Edipo vale l'esatto contrario: ciò che cerca di conoscere *non* si conclude in un chiudere il passo a ciò che *non* vorrebbe sapere.
- Edipo deve compiere una doppia inchiesta³⁷: una sull'assassino di Laio, l'altra su sé stesso. Solo nel momento in cui scopre l'identità della persona a cui ha tolto la vita, Edipo scopre la sua identità (ambigua). O se si preferisce: solo nel momento in cui Edipo scopre la sua identità di

penetrato la madre (cf. *OT*, 1317-1318: «Oh come parimenti mi penetra / l'assillo degli aculei / e la memoria dei mali!», *ER*, 255 e 257). Sul rapporto fra zoppia e lascivia, cf. Catenacci 1996, 247 ss.

³³ Il che significa dimostrare – seppur indirettamente – come Sofocle fosse (o potesse essere) consapevole di una interpretazione etimologica del nome *Oidípous* quale «monodipede», nonostante i già citati vv. 718, 1034 e 1036 di *OT*.

³⁴ Cf. Maiullari 1999, 18 ss.

³⁵ Cf. Longo 1989a, 18; Paduano 1994, 111. E Gadamer 2006, 118, giustamente osserva che «noi siamo sempre molto di più e di diverso rispetto a quanto possiamo mai saperne di noi stessi, e [...] quel che supera in tal modo il nostro sapere costituisce proprio il nostro essere autentico».

³⁶ C. Betocchi, «Canto dell'erba secca, III», in *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 1984, 283.

³⁷ Sui vari termini usati da Sofocle per indicare il campo dell'indagine, cf. Di Benedetto 1988, 85 ss.; Knox 1998, 177 ss.

assassino, scopre perciò anche la sua vera identità, sicché quelle che sembravano due inchieste erano, in fondo, un'unica, identica indagine.

- Alla fine di questa sua indagine, di questa ricerca, Edipo scoprirà di essere un uomo del tutto diverso da quello che credeva di essere, «e tuttavia resta sempre lui, quell'Edipo che pensava di governare la sua persona e dirigere le sue azioni così come governava la città di Tebe»³⁸.
- «L'Edipo che agisce coesiste con l'Edipo che ascolta e (si) racconta: è una vera e propria biforcazione. Con e attraverso l'Edipo ascoltatore/narratore incontriamo direttamente, sulla scena del teatro, il mito: non più un racconto (uno dei molti) o un riuso narrativo (uno dei molti), ma il racconto in quanto tale, cioè il racconto come legge, come ingiunzione»³⁹.
- Edipo è solutore di enigmi, ma è un enigma lui stesso: «Edipo è duplice. Egli costituisce di per se stesso un enigma di cui non indovinerà il senso se non scoprendosi il contrario in tutto e per tutto di ciò che credeva o pareva di essere»⁴⁰.
- «Considerato dal punto di vista degli uomini, Edipo è il capo chiaroveggente, uguale agli dei; considerato dal punto di vista degli dei, appare cieco, uguale a niente»⁴¹.
- Edipo ha una doppia coppia di genitori: quella (vera, naturale) costituita da Laio⁴² e Giocasta, e quella (falsa, adottiva) costituita da Polibo e Merope. Edipo è figlio e sposo di sua madre, giacché «ha fecondato la madre in cui lui stesso fu seminato» (*OT*, 1497-1498).
- Edipo è figlio di re e figlio «presunto».
- Nel dramma – come vuole Aristotele – *peripeteia* e *agnorisis* coincidono⁴³.
- «[...] sul piano dei personaggi, alla sistematica duplicazione funzionale che impone a ogni *persona* della tragedia di ricoprire non uno, ma due ruoli: talvolta contemporanei e inconsapevolmente assunti, talvolta invece situati all'inizio e alla fine di una peculiare *peripeteia* che riproduce,

³⁸ Guidorizzi 2004, 155.

³⁹ Stella 2010a, 22.

⁴⁰ Cf. Vernant 1976b, 92.

⁴¹ Cf. *ivi*, 96, e Knox 1998, 149. Se prendiamo ancora una volta in considerazione il sole degli inni vedici, possiamo ricordare che il suo cammino, «è concepito avvenire in due fasi: una, durante la quale il sole mostra il suo lato luminoso mentre va da oriente a occidente, e un'altra, in cui mostra la parte oscura durante il viaggio di ritorno verso oriente» (S. Sani, «Commento a 'Rigveda' I, 115», in *Rigveda. Le strofe della sapienza* cit., 261, n. 209).

⁴² Su Laio e sue *analogie* con Edipo, cf. Guidorizzi 2004, 41-55.

⁴³ Arist. *Poet.* 1452b, 33.

su altri piani, la peripezia del protagonista, di quell'Edipo inquirente e colpevole, liberatore invocato e responsabile primo del *miasma*»⁴⁴.

E così via.

Ha scritto Segal:

Sophocles' *Oedipus Tyrannus* is simultaneously the most powerful instance of tragedy's divided world of appearance and reality, illusion and truth [...].

The very subject of the *Oedipus Tyrannus* is polysemicity. Few works of classical literature pay so much attention to their own semiotic system. [...]

At the center of a semiotic system that is both too full and yet always threatening to disintegrate into emptiness, Oedipus is a constellation of opposites where the ambiguity of the individual's primal word, his name, implicates the entire denotational, differentiating system of language itself.⁴⁵

Tuttavia, se di «polisemicità» o «polisemia»⁴⁶ si vuol parlare, allora occorre precisare che con questo termine si vuole compendiare e intendere fenomeni di natura magari analoga, magari omologa, ma pur sempre diversi se non contrari⁴⁷, che vanno dall'ambiguità o anfibologia all'equivoco⁴⁸, dall'allusione al sottinteso, dal rovesciamento alla convergenza, dalla parola al silenzio, dalla luce all'oscurità, dal sospetto alla certezza. Una polisemicità, dunque, che attraversa, solca, segna l'intero testo e che, per poter essere affrontata e chiarita, richiede l'attivazione di strategie e tecniche estremamente complesse e sofisticate in un gioco di corrispondenze e contrapposizioni, di convergenze e divergenze, di certezze e dubbi tipici non solo del testo poetico-letterario, ma anche – e soprattutto – di quello oracolare.

Una polisemicità che trova una sua prima e massima manifestazione proprio nel *sēmainei* del frammento eracliteo, in cui si afferma appunto

⁴⁴ Condello 2009, XLIII.

⁴⁵ Segal 1986, 67-68.

⁴⁶ Cf. Gentili 1986, 120: «[...] l'interpretazione dell'*Edipo Re* non potrà mai tendere a isolare un significato univoco, in quanto la struttura del dramma consiste proprio nella compresenza e correlazione di più motivi che si risolvono in una polisemia complessa e articolata» (cf. *ivi*, 122).

⁴⁷ Maiullari 1999, 11-25, insiste invece sul concetto di *doppio*, e distingue fra tecniche linguistiche del doppio, tecniche retoriche e narrative del doppio e doppio dei personaggi.

⁴⁸ Nel linguaggio tragico, del resto, la stessa parola *tírannos* è ambigua, potendo significare sia «re» (*basileús*) sia «tiranno», e nell'*Edipo re* «la bisemia del termine è di proposito funzionalizzata al messaggio drammatico: il *basileús* può essere definito anche *tírannos*, perché in sostanza tra i due non sussiste una differenza qualitativa, essendo comunque il potere assoluto di uno solo, la monarchia, causa di illegalità e prepotenza» (Cerri 1992, 323). Sulla figura del tiranno e sui valori semantici di *tírannos* e di *turánnis* resta fondamentale Lanza 1977. Cf. anche Gentili 1986, 117; Catenacci 1996, 1 ss.; Condello 2009, LXXVI ss.

che l'oracolo di Delfi «óute légei óute krúptei allà sēmaínei»⁴⁹. Afferma Vernant:

[...] come suggerisce la famosa formula di Eraclito, l'oracolo non dice in realtà il destino più di quanto lo nasconda; lo accenna solamente (*sēmainei*). Lo dà a vedere dissimulando nello stesso tempo, lo lascia indovinare per mezzo di una parola enigmatica, di un 'detto' che funziona come un segno, ma un segno oscuro, difficile da decifrare, per l'intelligenza degli uomini, come gli avvenimenti stessi a proposito dei quali hanno consultato l'oracolo.⁵⁰

Si potrebbe dunque tradurre così il frammento eracliteo: l'oracolo «né dice né nasconde bensì *sEgnifica*». Laddove la «*segnificazione*» non va intesa come semplice «*significare*», come «dare, mandare segni», come «indicare, riferirsi, alludere», ecc., bensì come l'incitare, il provocare, lo sfidare l'interprete alla costituzione o ricostruzione sia del «segno» nella sua unità inscindibile di «*significante*» e «*significato*» («*segnificazione*»), sia della contestualizzazione/funzionalizzazione del segno nel processo interpretativo, sia infine della differenziazione e diversità dei segni e, quindi, delle varie pratiche atte a individuare la natura e la funzione di detti segni⁵¹.

6. – Perché Edipo decide di andare a Delfi⁵² per interrogare Febo Apollo? Perché – come si apprende in *OT*, 779-780 –, durante un banchetto un ubriaco lo chiama *plastós*⁵³, a volte tradotto con «bastardo». Ma *plastós* non significa propriamente «bastardo», bensì «spurio, supposto, falso», potremmo dire «surrogato»⁵⁴. Ma *plastós* di/per chi? Edipo, a sua insaputa, è (a) figlio spurio in quanto adottato da Polibo e Merope, ma soprattutto è

⁴⁹ *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di A. Lami, Milano, Rizzoli (BUR), 1991, fr. 93, p. 226. In *OK*, 320, quando Antigone scorge improvvisamente la sorella Ismene, dice che costei *sēmaínei dé ti*.

⁵⁰ Vernant 1982, 21.

⁵¹ Su tutto ciò cf. Romeo 1976 e Manetti 1987, 31-32. Cf. anche Rella 2005⁹, 28 ss.

⁵² Sull'importanza di Delfi per Edipo cf. Lanza 1977, 252-254.

⁵³ Sul significato di *plastós*, cf. Longo 1989b, 189, e Stella 2010b, 251, *ad loc.* Va ricordato che già nel passato Edipo, litigando con un ragazzo suo coetaneo, si era sentito dire che era un figlio finto (cf. Vernant 2000, 163).

⁵⁴ R. Cantarella traduce, infatti, «falso figlio», ma traduce il semplice *patri* con «mio padre» (cf. Sofocle, *Edipo Re - Edipo a Colono - Antigone*, Milano, Mondadori, Oscar, 1991, 97), non rilevando, così, l'ambiguità dell'espressione che, invece, non sfugge a Kamerbeek 1967, 160. Cf. anche il commento *ad loc.* di Dawe in *Oedipus Rex*, ed. by R.D. Dawe, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 171, e quello *ad loc.* di Longo 1989b, 189, dove appunto si precisa che Edipo «era [...] un trovato».

(b) figlio spurio in quanto *homósporos*, e perciò da una parte è figlio e sposo di sua madre, dall'altra è padre e fratello dei suoi figli, oltre che figlio, «ri-vale erotico» e assassino del padre.

Significativo è anche il fatto che, a insinuare in Edipo il dubbio – che poi coincide con la verità –, sia un ubriaco⁵⁵, più esattamente un ubriaco fradicio (*hyperplēstheis méthēi*), ossia uno che sicuramente «inciampa», «incespica» nel parlare, uno che – metaforicamente parlando – è affetto da «zoppia linguistica»⁵⁶. L'ubriaco, pur incespicando nelle parole, getta il claudicante Edipo nel dubbio e lo avvia, così, sulla strada della verità, quella verità su cui Edipo dice di voler far luce fin dall'inizio (*OT*, 132). Ma l'espressione «ex huparkhēs [...] aút'egō phanō» potrebbe anche tradursi – con leggera forzatura – «risalendo di nuovo all'inizio, farò la mia rivelazione»⁵⁷ – ossia Edipo, facendo luce sulla realtà, farà luce anche su sé stesso –, per cui «ex huparkhēs aút'egō phanō» potrebbe forse considerarsi un'anticipazione, da un lato, di *OT*, 453-460, e, dall'altro, di *OT*, 1184, quando Edipo non è più il soggetto di uno «scoprire» una realtà nascosta, ma diventa il soggetto di un «essere scoperto»⁵⁸.

Quando Edipo interroga il dio delfico, questi dunque non specifica nulla su *plastós*, o meglio: non dice nulla *direttamente* su *plastós*. Veniamo però a sapere, *per bocca di Edipo*, che Febo ha detto altre cose, apparentemente chiare nella loro inaudita tragicità: «ma si dichiarò a me sventurato predicando altre sciagure, gravi, inaudite: che era destino mi unissi con mia madre e generassi una prole intollerabile agli occhi del mondo; e che avrei ucciso il padre che mi aveva dato la vita». (*ER*, 219)

Ma Edipo, questa volta, non sa interpretare correttamente il responso, la *segnificazione* dell'oracolo. Abbandona la terra corinzia e, fuggendo, incontra e uccide Laio a un trivio. Estremamente significativo il testo originale =

⁵⁵ La storia si ripete. Infatti – come nota Vernant 2000, 162 –, anche Laio aveva seminato il ventre di Giocasta un giorno in cui era ubriaco.

⁵⁶ E sarà un altro personaggio fisicamente minorato, il cieco Tiresia, a dirgli: «Dico che sei tu l'assassino che stai cercando» (*OT*, 362, trad. mia). Qui non seguo l'edizione a cura di Dawe, ma quella otoniense di A.C. Pearson accolta in *Tragedie e frammenti di Sofocle*, a cura di G. Paduano, I, Torino, UTET, 1982, 452. Ma si vedano tutti i vv. 358-462.

⁵⁷ Cf. Longo 1989b, 103. Del resto, in greco la parola *aletheia*, «verità», è costruita su una litote: «verità» è «s-velamento» o «dis-velamento». La verità non si dà, si deve, appunto, s-coprire. Ma cf. le puntualizzazioni di Di Benedetto 1988, 103, relativamente alla contrapposizione tra Edipo e Tiresia. Sullo sfondo filosofico in cui opera Sofocle, mi limito a citare Di Benedetto 1988; Knox 1998; Segal 2001² e Guidorizzi 2004. Cf. anche Longo 1989a, 26-28.

⁵⁸ Di Benedetto 1988, 95.

OT, 800-801⁵⁹, in cui la *triplê kéleuthos* («trivio») ⁶⁰ si affianca a *hodoiporôn*, parola, quest'ultima, che suggerisce *Oidipous*⁶¹.

Il trivio, dunque, è il luogo reale del parricidio profetizzato, ma anche il luogo simbolico di una serie di rapporti «a base tre»: Edipo-Laio-Giocasta, Edipo-Polibo-Merope, Edipo-Sfinge-Enigma, Edipo-Sfinge-Apollo, Edipo-Apollo-Oracolo, Edipo-Io-L'altro, Edipo-L'altro-Chi?, Uomo-Dio-Tragedia, ecc. Ma vediamo qualche esempio più concreto.

Quando Edipo scopre la verità (*OT*, 1183-1185), dice: «O luce del sole, che io ti veda per l'ultima volta, perché oggi è venuta la rivelazione che sono nato da chi non mi doveva generare, mi sono congiunto con chi dovevo fuggire, ho ucciso chi non dovevo uccidere» (*ER*, 247). E Ferrari opportunamente nota: «La scoperta della verità è sottolineata da una singolare frantumazione delle sillabe: nove [= 3 × 3] monosillabi consecutivi»⁶².

Vari sono altri passi nella tragedia in cui è possibile rintracciare il rapporto «a base tre». Vediamo i più importanti:

- *OT*, 371, in cui Edipo dice a Tiresia: «tu sei cieco negli occhi, nelle orecchie e nella mente» (*ER*, 189); qui la struttura «a base tre» è sottolineata dalla notevole allitterazione delle dentali sorde;
- *OT*, 457-460, in cui Tiresia, profetizzando, dice di Edipo: «E si scoprirà che è fratello e padre dei figli con i quali vive, figlio e sposo della donna da cui è nato, assassino del padre con cui ha seminato lo stesso solco» (*ER*, 195);
- *OT*, 1183-1185, in cui Edipo esclama: «O luce del sole, che io ti veda per l'ultima volta, perché oggi è venuta la rivelazione che sono nato da chi non mi doveva generare, mi sono congiunto con chi dovevo fuggire, ho ucciso chi non dovevo uccidere» (*ER*, 247); versi, questi, che vanno messi in relazione con i seguenti:
- *OT*, 1496-1499: «Vostro padre ha ucciso suo padre, ha seminato il ventre dove lui stesso fu concepito, ha avuto voi dalla stessa matrice da cui lui stesso è nato» (*ER*, 267).

Sempre in connessione col rapporto *a base tre* e sempre in relazione alla scoperta della verità da parte di Edipo, così scrive Knox: «Oedipus' methods of investigation are those of the critical spirit of the age which

⁵⁹ «Quando, proseguendo per la mia strada, mi ritrovai nei pressi di quel trivio» (*ER*, 219).

⁶⁰ Cf. *OT*, 729-730.

⁶¹ Anche altrove, nella tragedia, possiamo trovar disseminato il nome di Edipo: per es. in *OT*, 108, c'è «*Hoi d'eisi pou gês*», mentre in *OT*, 292, troviamo *hodoiporôn* (cf. Stella 2010b, 174, *ad loc.*, e 207, *ad loc.*).

⁶² *ER*, 247, n. 60.

he represents: *skopein*, 'to contemplate, examine'; *historein*, 'to question, inquire'; *tekmairesthai*, 'to judge from evidence, to infer'⁶³. Osservazioni che, fra l'altro, ci riportano a quanto detto sul «segno».

Segal, invece, osserva:

The circular movement of time in the play itself is governed by the oracles. The first oracle is in the present: the command from Apollo at Delphi to drive out the land's pollution, the cause of the plague. It is a command and thus is directed to the future, but of course it points us back to the past, the killing of Laius nearly twenty years ago. The second oracle, given to Laius and Jocasta, referred to future events: the father will die at the hands of his son. But at the point when Jocasta tells Oedipus about this oracle, it belongs to the remote past ([*OT*,] 711-723). And Oedipus fears that his own oracle, the third which he received at Delphi many years before, will point to his future, but when he relates it to Jocasta ([*OT*,] 787-793) it is in fact already part of his past: he has already fulfilled it in his journey from Delphi to Thebes.⁶⁴

Infine, alla *valenza tre* possiamo ricollegare il dialogo fra Edipo e Giocasta in *OT*, 729 ss. Questo dialogo, infatti, come sottolinea Di Benedetto⁶⁵,

si svolge in modo che per tre volte consecutive il protagonista constata una coincidenza tra le parole della madre e ciò che lui stesso sa: a proposito del luogo e dell'epoca in cui è avvenuta l'uccisione, a proposito dell'età di Laio, a proposito del numero delle persone che accompagnavano Laio.⁶⁶

7. – Dopo aver consultato l'oracolo di Apollo, Edipo rivolge a tutti i Cadmei un proclama in cui dispone e ordina quanto segue:

Chiunque [...] di voi sappia per mano di chi fu ucciso Laio, figlio di Labdaco, riveli a me tutta la verità. Se teme per sé, si liberi spontaneamente della propria colpa: non dovrà patire altra pena se non andarsene via, ma incolume, in esilio [...]. Ordino ai cittadini di questa terra, dove detengo il potere regale, che nessuno dia ricetto o rivolga la parola a questo assassino, chiunque egli sia [...], né partecipi con lui a preghiere o sacrifici, né gli ponga l'acqua lustrale;

⁶³ Knox 1998, 120. Di Benedetto 1988, 90 ss., invece, richiama l'attenzione, oltre che su *hístoréō*, anche su *heurískō* e (*ek*)*manthánō*. Per altri casi di «valenza tre», cf. *OT*, 282-283 e 457 ss.

⁶⁴ Segal 2001², 63.

⁶⁵ Questo dialogo potrebbe accostarsi alle domande poste da Edipo a Creonte in *OT*, 112-113: «Dove cadde ucciso Laio? Nella sua casa? Nei campi? O in terra straniera?» (*ER*, 169).

⁶⁶ Di Benedetto 1998, 108.

ma tutti lo caccino via dalle proprie case, perché è lui la macchia [ossia il «contaminato»] che pesa su noi tutti, come proprio ora mi ha rivelato l'oracolo del dio di Delfi. Così io mi pongo a fianco del dio e dell'ucciso. E prego che il colpevole [...] finisca miseramente, miserabile qual è, i suoi miseri giorni. E prego ancora che se venisse, col mio consenso, alla mia casa, presso il mio focolare, mi tocchi la stessa sorte che ho augurato ad altri. [...] E se anche l'indagine non fosse richiesta dal dio, sarebbe pur sempre doveroso che voi non lasciaste il delitto inesperto, ma indagaste a fondo: un uomo giusto, un re, è stato ucciso. Tanto più ora, dal momento che detengo il potere che un tempo deteneva Laio, e posseggo il suo talamo, la donna che entrambi abbiamo seminato [...], e avremmo generato una prole, una discendenza comune di figli, fratelli fra loro, se lui nella prole non avesse fallito...⁶⁷

In questo editto⁶⁸ Edipo crede di esprimersi intensionalmente o attributivamente e non sa che sta parlando estensionalmente o referenzialmente⁶⁹. Crede di parlare ad altri di/contro altri («Se teme per sé», «questo assassino», «chiunque egli sia», «il colpevole», ecc.), ma in effetti parla a sé di/contro sé stesso⁷⁰: è lui che deve temere, è lui l'assassino, è lui il colpevole, è lui che si è unito con la propria madre, è lui che dovrà andarsene in esilio, e non se ne andrà di certo incolume⁷¹. Edipo vive una scissione ma lo ignora; egli dice una cosa, ma *sēmaínei* un'altra, anzi proprio l'opposto⁷². Come rileva Guidorizzi non c'è una sola parola, una sola espressione dell'editto che non possa, anzi non debba leggersi ambiguamente:

[...] il tratto che più contraddistingue l'Edipo di Sofocle è appunto l'ambiguità [...]. La sua ambiguità sta proprio nella sua doppia natura, nel fatto che in lui coincidono figure in apparenza lontanissime: il maledetto, il prescelto,

⁶⁷ *OT*, 224-262; *ER*, 179 e 181, con leggera modifica.

⁶⁸ Questi versi andrebbero messi in rapporto sia con *OT*, 141, dove – con tragica e inconsapevole ironia – Edipo dice: «Se quindi difendo lui [Laio], giovo a me stesso» (trad. mia), sia con *OT*, 819-820, dove – sempre equivocando – Edipo dice: «E non altri, ma proprio io ho lanciato contro di me queste maledizioni» (*ER*, 221).

⁶⁹ Cf. Lyons 1977, 146 ss., 170 ss. e *passim*; Salmon 1979, 125; Penco 2004, 53 ss., 72 ss. e 83 ss.

⁷⁰ Ha osservato Lanza 1981, 30: «Tutte le parole dette, anche le sue, si rivelano a Edipo diverse, ambigue, sortiscono un effetto di straniamento. [...] le parole significano diversamente per chi le pronuncia e per chi le ascolta».

⁷¹ Lo stesso vale – in un certo senso – per le parole di Giocasta già riportate (*OT*, 981-982). Giocasta, infatti, crede di esprimersi intensionalmente, ma non sa che sta parlando estensionalmente, e crede di parlare degli altri e non sa che sta parlando (anche) di sé stessa.

⁷² Cf. Paduano 1994, 86. Guidorizzi 2004, 155, osserva: «Nel corso di un solo giorno [...] Edipo incontrerà anche l'altra metà di sé, quella oscura, e scoprirà di essere il figlio della maledizione».

il re, il capro espiatorio. Di tutte queste figure Edipo ignora la compresenza dentro di sé, sinché a poco a poco essa prende forma. È l'ignoranza di sé a fare di Edipo un inganno per tutti, oltre che per lui stesso: per questo Sofocle lo fa parlare sulla scena come se non fosse veramente padrone delle sue parole, come avviene in un enigma dove il senso manifesto cela un significato segreto.⁷³

Anche quando Edipo, proprio all'inizio della tragedia, si autodefinisce «quell'Edipo illustre che tutti conoscono» (*ER*, 163), è ambiguo⁷⁴. Perché è illustre, *kleinós*? E chi o cosa è davvero illustre, Edipo o il suo nome?

E così torniamo all'enigma della Sfinge, citato una sola volta, alla fine della tragedia, quando il Coro dice: «[...] costui è Edipo che sciolse gli enigmi famosi» (*OT*, 1524-1525, trad. mia)⁷⁵. La Sfinge, invece, è menzionata varie volte: in *OT*, 36 («la terribile cantatrice»), in *OT*, 130 («la Sfinge variegata/ammaliatrice»⁷⁶), in *OT*, 391 («la cagna rapsodica»⁷⁷), in *OT*, 507 («vergine alata»), e in *OT*, 1199-1200 («la vergine profetessa dagli adunchi artigli»)⁷⁸.

Ma perché, nella tragedia, non è citato l'indovinello, l'*ainigma* della Sfinge? Forse non occorre citarlo sia perché è *kleinón* (famoso, illustre), come Edipo, sia perché è solo indirettamente connesso con le vicende della tragedia?

Le vere domande, però, sono altre, apparentemente assurde e non pertinenti: quando Edipo risolse l'enigma-indovinello della Sfinge,

- (a) cosa rispose alla Sfinge?
- (b) come rispose alla Sfinge?

⁷³ Guidorizzi 2004, 152-153.

⁷⁴ Ricordiamo, invece, come nell'atto II, scena III, della *Turandot* di Carlo Gozzi, Calaf chiede insistentemente che il suo «nome stia occulto» (C. Gozzi, *Fiabe teatrali*, Milano, Garzanti, 1994, 143 ss.).

⁷⁵ Sulla possibile non autenticità di *OT*, 1524-1530, cf. Kamerbeek 1967, 270-271, e Longo 1989b, 275-276, *ad loc.* Sul fatto e sull'importanza che la Sfinge ponesse più enigmi (*ainigmata*), cf. Meli 2013, 54 ss.

⁷⁶ Va però ricordato che il termine *poikilos* viene normalmente usato col valore di «ingannevole» (cf. Longo 1989b, 103). Ferrari opportunamente traduce «l'ambigua cantatrice» (*ER*, 171).

⁷⁷ Anche nella *Turandot* di C. Gozzi si parla de «le indovinelle de quella cagna» (cf. *Fiabe teatrali* cit., 143).

⁷⁸ Secondo Kamerbeek 1967, 39, queste perifrasi «are suggestive of the monster's uncanny nature, they come on the one hand near to *kennigar*, on the other to 'Decknamen'». Su tutte queste denominazioni della Sfinge cf. il commento di Maiullari 1999, *ad loc.*, e Guidorizzi 2004, 173 ss.

ad (a)

Per quanto concerne la prima domanda (*cosa*), Edipo potrebbe aver risposto perlomeno in due modi:

- (1) l'uomo ([*ho*] *ánthrōpos*)⁷⁹, e quindi *io-Oidípous*, in quanto unipede dotato di *phoné*;
- (2) *io*, ossia *Oidípous*, il «monodipode», che, proprio in quanto tale, è uomo dotato di *phoné*, e che forse è già anche «tripode», in quanto, essendo zoppo, potrebbe far uso del bastone⁸⁰.

Come è noto, se la prima risposta è quella generalmente accettata⁸¹, non escludo la plausibilità della seconda. La seconda risposta, oltre tutto, servirebbe anche a contrapporre Edipo alla Sfinge dal punto di vista della conformazione (figura) fisica: *Oidípous* quale «monodipode» contrapposto alla Sfinge alata. Il che riciclerebbe la contrapposizione «bipede (= uomo)» vs «alato (= uccello)» tipica del mondo vedico e sanscrito⁸².

ad (b)

Per quanto concerne la seconda domanda (*come*), anche qui Edipo avrebbe potuto rispondere in due modi:

- (1) *deitticamente*, indicando sé stesso; ma l'indicare sé stesso non avrebbe necessariamente escluso un senso generale (io Edipo come rappresentante della specie umana); insomma, con la deissi, Edipo assumerebbe o assolverebbe a una doppia funzione: autoreferenziale e sineddochica;
- (2) *verbalmente*, ossia *parlando* mediante la *phoné*; è con la *phoné*, con la voce, col suono semanticizzato – che è la sola caratteristica permanente dell'uomo – che Edipo sconfigge la Sfinge; la *phoné* di Edipo distrugge l'enigma della «vergine alata», soffoca l'«ambigua (in)cantatrice», strangola (*sphíngei*) la strangolatrice (*Sphinx*).

La parola di Edipo distrugge, sì, la Sfinge, ma pone anche le basi per la distruzione dello stesso Edipo, che nella scena dell'accecamento (*OT*,

⁷⁹ Che Edipo abbia risposto l'«uomo» ci viene detto in uno scolio al v. 50 delle *Fenicie* di Euripide.

⁸⁰ Cf. Prosdocimi 2004b, 882.

⁸¹ Secondo Guidorizzi 2004, 156, l'enigma, oltre che all'uomo in generale, si riferirebbe a Edipo stesso «nelle tre fasi della sua storia: al bambino che fu esposto sul monte, all'adulto che diventa re e pensa di governare la sua vita, al vecchio cieco che sarà nell'*Edipo a Colono*». Lanza, invece, ha notato che, nel corso della tragedia, Edipo passa attraverso tre momenti o tre tempi «fondamentali, sia pur strettamente intrecciati: il buon re, il tiranno sospettoso e violento, il punitore di se stesso» (Lanza 1977, 59 e cf. 141 ss.).

⁸² Lazzeroni 1998, 13 e *passim*.

1268 ss.)⁸³ – come scrive Gentili 1986, 121 – vuole «colpire proprio quegli occhi che hanno visto quelli che egli non avrebbe mai dovuto vedere, cioè i figli, e nella tenebra non vedranno più il male che egli ha sofferto e compiuto e non conosceranno quelli che egli avrebbe voluto conoscere, cioè i genitori». Ed è significativo che al v. 1270 Sofocle usi l'espressione «[Edipo] colpì i bulbi dei suoi occhi» (trad. mia)⁸⁴, dove ricompare la parola *árbhra* (che era stata usata al v. 718: «*árthra* [...] *podoîn*») in riferimento a piedi legati: la claudicazione, da un lato, e la cecità, dall'altro, sono due menomazioni che aprono e chiudono la vicenda tragica – più che la tragedia – di Edipo, col passaggio dall'involontario (danno subito) al volontario (danno intenzionale)⁸⁵.

Pertanto, se la «luminosità» della *phoné*, se la forza della parola aveva svelato il mistero dell'enigma, l'acceccamento e la cecità si fanno testimonianza dell'ineluttabile ammissione e accettazione del *miasma*⁸⁶, dell'impurità dei fatti accaduti, condannando Edipo a «devastazione interiore e isolamento sociale»⁸⁷. Ma, al pari della zoppia, anche la cecità, come scrive Guidorizzi 2004, 125-126,

si presta ad assumere uno statuto ambiguo: se da un lato è una forma di castigo e di mutilazione, dall'altro talvolta comporta un incremento di poteri, persino una forma superiore di sapienza acquisita attraverso la perdita di una vista umana per ottenere la vista più acuta del profeta.

E così Edipo da vedente si trasforma in veggente e, quindi, in vero sapiente.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Avezù 2008 G. Avezù (a cura di), *Edipo: variazioni sul mito*, Venezia, Marsilio, 2008.
- Bettini - Guidorizzi 2004 M. Bettini - G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi, 2004.
- Brelch 1958 A. Brelch, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1958.

⁸³ Cf. la descrizione/narrazione – molto più cruenta – dell'acceccamento dataci da Seneca in *Oed.* 955 ss.

⁸⁴ «[Edipo] colpì i bulbi dei suoi occhi» (trad. mia).

⁸⁵ Sul rapporto claudicazione-cecità, cf. Brelch 1958, 244; Catenacci 1996, 248 ss.

⁸⁶ Ricordiamo che il termine *miasma* è usato da Sofocle per definire tanto la peste che ha contaminato Tebe (*OT*, 97), quanto l'incesto di cui si è macchiato Edipo (*OT*, 1012).

⁸⁷ Paduano 1994, 32.

- Catenacci 1996 C. Catenacci, *Il tiranno e l'eroe*, Milano, Bruno Mondadori, 1996.
- Cavarero 2001⁹ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli, 2001⁹.
- Ceeri 1992 G. Ceeri, «La tragedia», in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, t. I, Roma, Salerno Editrice, 1992, 301-334.
- Condello 2009 F. Condello, «Introduzione» a Sofocle, *Edipo re*, Siena, Barbera, 2009, V-CXLVI.
- Di Benedetto 1988 V. Di Benedetto, *Sofocle*, Scandicci, La Nuova Italia, 1988.
- Freud 1975 S. Freud, *L'interesse per la psicoanalisi*, in Id., *Opere*, VII, Torino, Boringhieri, 1975, 249-272.
- Gadamer 2006 H.G. Gadamer, *L'attualità del bello*, Genova - Milano, Marietti, 2006.
- Gentili 1986 B. Gentili, 1986, «Il tiranno, l'eroe e la dimensione tragica», in B. Gentili - R. Pretagostini (a cura di), *Edipo: Il teatro greco e la cultura europea*, Roma, Ateneo, 1986, 117-123.
- Guidorizzi 2004 G. Guidorizzi, «Il mito di Edipo», in M. Bettini - G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi, 2004, 31-212.
- Kamerbeek 1967 J.C. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles. Commentaries*, IV. *The Oedipus Tyrannus*, Leiden, Brill, 1967.
- Knox 1998 B. Knox, *Oedipus at Thebes. Sophocles' Tragic Hero and His Time*, New Haven - London, Yale University Press, 1998.
- Lanza 1977 D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino, Einaudi, 1977.
- Lanza 1981 D. Lanza, «La paura di Edipo», *aut aut* n.s., 184-185 (1981), 25-33.
- Lazzeroni 1998 R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Roma - Bari, Laterza, 1998.
- Lévi-Strauss 1980⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano, il Saggiatore, 1980⁸.
- Longo 1989a O. Longo, «Nel segno di Edipo», Introduzione a Sofocle, *Edipo Re*, Padova, CLEUP, 1989.
- Longo 1989b O. Longo, Commento a Sofocle, *Edipo Re*, Padova, CLEUP, 1989.
- Lyons 1977 J. Lyons, *Semantics*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

- Maiullari 1999 F. Maiullari, *L'interpretazione anamorfica dell'Edipo Re*, Pisa - Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Interazionali, 1999.
- Manetti 1987 G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano, Bompiani, 1987.
- Meli 2013 M. Meli, *Dal centro al cerchio. Fra mitologia e pensiero arcaico*, Padova, University Press, 2013.
- Paduano 1994 G. Paduano, *Lunga storia di Edipo Re*, Torino, Einaudi, 1994.
- Paduano 2008 G. Paduano, *Edipo. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2008.
- Penco 2004 C. Penco, *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Roma - Bari, Laterza, 2004.
- Prosdocimi 2004a A.L. Prosdocimi, *Scritti inediti e sparsi. Lingua, Testi, Storia*, I, Padova, Unipress, 2004.
- Prosdocimi 2004b A.L. Prosdocimi, *Scritti inediti e sparsi. Lingua, testi, storia*, II, Padova, Unipress, 2004.
- Rella 2005⁹ F. Rella, «Negli occhi di Edipo», Introduzione a Sofocle, *Edipo Re*, Milano, Feltrinelli, 2005⁹, 7-36.
- Renou 1985 L. Renou, «Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit», in J.F. Staal (ed.), *A Reader on the Sanskrit Grammarians*, Delhi - Varanasi - Patna - Madras, Motilal Banarsidass, 1985, 435-469.
- Romeo 1976 L. Romeo, «Heraclitus and the Foundations of Semiotics», *Versus* 15 (1976), 73-90.
- Salmon 1979 W.C. Salmon, *Logica elementare*, Bologna, il Mulino, 1979.
- Segal 1986 Ch. Segal, *Interpreting Greek Tragedy. Myth, Poetry, Text*, Ithaca - London, Cornell University Press, 1986.
- Segal 1998 Ch. Segal, *Sophocles' Tragic World. Divinity, Nature, Society*, Cambridge (MA) - London, Harvard University Press, 1998.
- Segal 2001² Ch. Segal, *Oedipus Tyrannus. Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*, New York - Oxford, Oxford University Press, 2001².
- Stella 2010a M. Stella, «Edipo o la verifica dei poteri», in Sofocle, *Edipo re*, Roma, Carocci, 2010, 9-40.
- Stella 2010b M. Stella, «Commento a Sofocle», in Sofocle, *Edipo re*, Roma, Carocci, 2010, 169-306.
- Tonelli 1984 F. Tonelli, *La caduta della Sfinge. L'enigma della tragedia di Edipo*, Ravenna, Longo, 1984.

- Vernant 1976a J.-P. Vernant, «Edipo senza complesso», in J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, 2^a ed., Torino, Einaudi, 1976, 64-87.
- Vernant 1976b J.-P. Vernant, «Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'«Edipo re'», in J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, 2^a ed., Torino, Einaudi, 1976, 88-120.
- Vernant 1982 J.-P. Vernant, «Parola e segni muti», in Id. (a cura di), *Divinazione e razionalità*, Torino, Einaudi, 5-24.
- Vernant 1991 J.-P. Vernant, «Il tiranno zoppo: da Edipo a Perianthro», in J.-P. Vernant - P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due*, Torino, Einaudi, 1991, 31-64.
- Vernant 2000 J.-P. Vernant, *L'universo, gli dèi, gli uomini. Il racconto de mito*, Torino, Einaudi, 2000.