

L'ENIGMA DI EDIPO. DALL' *ÆDIPE  
CONQUÉRANT* DI MARIE DELCOURT  
AL *BOUC ÉMISSAIRE* DI RENÉ GIRARD

di Emilia Andri

Nella *Poetica*, Aristotele definisce l'enigma in questi termini: «dire cose reali collegando cose impossibili»<sup>1</sup>. Come già sottolineato da Giorgio Colli, l'enigma è quindi definito come una contraddizione che in via eccezionale designa qualcosa, anziché il nulla<sup>2</sup>. L'enigma quindi è «la formulazione di un'impossibilità razionale che esprime tuttavia un oggetto reale»<sup>3</sup>, un'enunciazione la cui ambiguità allusiva, di origine sacra e sacrificale, può essere sciolta solo da un sapiente<sup>4</sup>.

Nell'immaginario della civiltà occidentale, dalla Grecia arcaica fino ai giorni nostri, l'enigma più celebre è quello «che risuona dalle mascelle feroci della vergine»<sup>5</sup>, la Sfinge, vivente contraddizione che unisce in sé in modo impossibile ma orrendamente concreto forma umana (il volto di donna) e forma animale (variabilmente una leonessa o una cagna). Il terribile e seduttivo *monstrum*<sup>6</sup> è mandato dagli dei, Apollo o Era a seconda delle diverse tradizioni mitografiche, a flagellare la città di Tebe, uccidendo chiunque non sia in grado di risolvere il suo canto enigmatico sulle tre età dell'uomo. In questo episodio del mito si rivela l'oscura pericolosità dell'enigma, sfida mortale che gli dei lanciano agli uomini. «O il sapiente scioglie, uccide l'enigma, o sarà l'enigma a uccidere lui»<sup>7</sup>. Come è noto,

1 Aristotele, *Poetica*, 1458 a, 26-30.

2 Cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2009, p. 56.

3 *Ibid.*, p. 62.

4 Cfr. *ibid.*, pp. 49-57. Sul legame fra sapiente arcaico come “tecnico sacrificale” ed enigma, cfr. G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova-Milano 2006, pp. 363-384.

5 Pindaro, in SG, I, 7-A10.

6 L'aspetto seduttivo della Sfinge deriva dalla sua stessa mostruosità di origine sacrale, e perciò divina, che contiene in sé sia il carattere del *tremendum*, sia quello del *fascinans*. Cfr. G. Guidorizzi, “Il mito di Edipo”, in M. Bettini, G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 176-178.

7 G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, cit., p. 375.

l'unico uomo in grado di sciogliere il nodo del logos mortifero della Sfinge è Edipo, lo straniero che salva Tebe, divenendone perciò sovrano. A una riflessione più accurata, però, tutto il mito di Edipo, nell'intreccio complesso dei suoi singoli episodi, appare percorso e sostenuto dal motivo dell'enigma. Struttura enigmatica hanno gli oracoli di Apollo, il dio che per bocca della pizia delfica «non parla né nasconde, bensì suggerisce»<sup>8</sup>, inducendo dapprima Laio ad esporre il proprio figlioletto sul Citerone, poi Edipo stesso, una volta adulto, a fuggire da Corinto, fino all'incontro fatale al trivio in Focide. Di nuovo, un oracolo delfico avvia a Tebe l'inchiesta sull'identità dell'assassino di Laio, con la quale si apre l'*Edipo re* di Sofocle. Nell'ulteriore svolgimento della vicenda, il mistero del regicida si duplica nell'enigma sull'identità del nuovo re, di Edipo stesso.

Nella storia del pensiero occidentale, il mito di Edipo in sé si configura come un enigma, una sfida che il mondo antico lancia agli interpreti moderni. La vicenda dell'eroe tebano appare come un intricato labirinto di enigmi al cui centro si rivela e al tempo stesso si cela l'enigma del suo protagonista, impossibile unità di doppi contraddittori, vivente e pericolosa eccezione alla regola, bastardo ed erede legittimo, figlio parricida, marito e figlio della stessa donna, padre dei propri fratelli, eroe benedetto e reietto maledetto dalla medesima comunità tebana. Il lavoro interpretativo e investigativo di studiosi appartenenti ai più diversi ambiti, dalla psicoanalisi, all'antropologia, alla filologia e alla filosofia, si concentra precisamente nella risoluzione dell'enigma centrale posto da questa autentica «Sfinge testuale»<sup>9</sup> che è il mito edipico: chi è davvero Edipo, quest'uno in cui convergono molteplici identità fra loro contraddittorie, così da diventare un *unicum* mostruoso?<sup>10</sup>

Ecco allora che la storia esegetica contemporanea del mito di Edipo segue ironicamente la struttura dell'*Edipo re* di Sofocle, tragedia perfetta secondo i canoni stabiliti nella *Poetica*, poiché in essa il riconoscimento (o agnizione) si compie insieme alla peripezia<sup>11</sup>. Lo scopo del presente saggio consiste precisamente in una parziale ricostruzione della peripezia esegetica del mito edipico e del suo impossibile protagonista attraverso l'analisi

8 Eraclito, Diels-Kranz 22-B93. S. Mouraviev, "Ipotesi di ricostruzione dell'opera di Eraclito", tr. it. di G. Fornari, in G. Fornari (a cura di), *Eraclito: la luce dell'oscuro*, Olschki, Firenze 2012, p. 27, fr. 67.

9 G. Fornari, *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, Transeuropa, Massa 2013, p. 334.

10 Sul problema della particolare unicità di Edipo in relazione all'unità tragica dell'*Edipo re*, cfr. *ibid.*, pp. 329-339.

11 Cfr. Aristotele, *Poetica* 1452 a, 30.

di due interpretazioni, proposte rispettivamente dalla grecista belga Marie Delcourt e dal pensatore francese René Girard. Da un lato, la Delcourt, nell'opera del 1944 *Œdipe ou la légende du conquérant*<sup>12</sup>, considera Edipo il perfetto paradigma leggendario del *conquérant*, l'eroe che, superando una serie di prove simboliche di origine rituale, si abilita progressivamente alla regalità e alla conquista di un potere di tipo magico-sacrale; dall'altro lato, a partire da *La violenza e il sacro*<sup>13</sup> del 1972, Girard individua nell'eroe tebano il *bouc émissaire* per eccellenza, il capro espiatorio, la cui espulsione violenta e unanime rappresenta l'unica via d'uscita da una crisi di violenza reciproca e indifferenziante che rischia di annientare la comunità tebana. Come si vedrà nel corso dell'analisi, queste due letture, in apparenza diametralmente opposte, non solo riveleranno una prossimità di metodo interpretativo dei miti<sup>14</sup>, ma risulteranno altresì strettamente intrecciate l'una all'altra nell'individuazione della pericolosa e contraddittoria duplicità celata dietro la figura di Edipo. Alla fine di questo percorso storico-teorico, come nell'episodio della Sfinge, la soluzione dell'enigma di Edipo si convertirà nella soluzione dell'enigma dell'uomo.

### *Edipo il conquistatore*

Come è chiaro fin dall'introduzione di *Œdipe ou la légende du conquérant*, l'analisi di Marie Delcourt si basa su un metodo storico-genetico e comparativo di lettura dei miti, di ascendenza certamente frazeriana, volto a isolare l'origine rituale dei singoli motivi mitici che compongono la struttura di tutte le leggende trasmesse sia dalla tradizione mitografica, sia dalle opere letterarie. In questa cornice metodologica, quindi, la comprensione del significato di un mito dipende dalla sua scomposizione in singoli episodi o motivi mitici, ciascuno dei quali si ricollega geneticamente a una classe di riti: «*Une légende est inintelligible avant d'avoir été démontée pièce à pièce. Car chaque épisode peut très bien avoir son origine et sa*

12 M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Les Belles Lettres, Paris 1981<sup>2</sup>.

13 R. Girard, *La violenza e il sacro*, tr. it. di O. Fatica, E. Czerki, Adelphi, Milano 2005.

14 Per la ricerca di entrambi gli studiosi, infatti, è fondamentale il paradigma del metodo comparativo di James George Frazer de *Il ramo d'oro*, come è sottolineato relativamente alla Delcourt in G. Guidorizzi, "Il mito di Edipo", cit., p. 62 e relativamente a Delcourt e Girard in G. Fornari, *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, cit., pp. 176-177, 342-343.

*signification autonomes*»<sup>15</sup>. Secondo la studiosa belga, il mito di Edipo si compone di sei episodi differenti, articolati tra di loro in modo tale da comporre la biografia dell'eroe tebano: “il bambino esposto”, “l’uccisione del padre”, “la vittoria sulla Sfinge”, “l’enigma”, “il matrimonio con la principessa”, “l’unione con la madre”. La leggenda di Edipo, tuttavia, si rivela immediatamente un caso eccezionale, giacché tutti gli episodi rimandano a un medesimo significato simbolico: la conquista, il dominio, la presa del potere. «*Chacun d’eux se retrouve dans d’autres légendes, mais aucune autre légende ne les présente tous réunis*»<sup>16</sup>. Secondo la Delcourt, gli episodi del mito di Edipo, doppi l’uno dell’altro, illustrano tutti un’unica idea: «*l’habilitation au pouvoir et la conquête de haute lutte*»<sup>17</sup>. Diversamente da altri tipi di leggende nelle quali gli episodi mitici si sono congiunti per motivi di interna coesione logica, il processo di mitopoiesi della leggenda di Edipo si è svolto in virtù di un’associazione per similitudine. Queste premesse conducono la Delcourt a considerare la storia di Edipo «*le plus complet de tous les mythes politiques*»<sup>18</sup>, e, di conseguenza, un’insostituibile fonte di informazioni storiche sulla concezione arcaica della sovranità presso i Greci. Ogni episodio del mito tebano, infatti, trasferisce su un piano simbolico-narrativo un insieme particolarmente ricco di riti, risalenti a diversi strati storico-culturali, legati tutti all’idea di “sovranità”.

Inoltre, la prospettiva metodologica della studiosa belga determina una peculiare interpretazione della figura di Edipo: «*Edipe n’est ni une figure historique ni un dieu mineur anciennement humanisé. Il est le type même de ces héros d’origine essentiellement – sinon uniquement – rituelle, dont les actes sont antérieurs à la personne*»<sup>19</sup>. L’oscuro enigma di Edipo, in realtà, nasconde una stratificazione storica di gesti rituali unificati nell’identità personale dell’eroe tebano dall’opera del “genio poetico” greco<sup>20</sup>. Secondo la Delcourt, gli eroi liturgici della religione popolare greca non erano che giustapposizioni amorfe e anonime di atti rituali, fantocci («*mannequins*»<sup>21</sup>), che solo grazie alla virtù affabulatoria dei poeti greci

15 M. Delcourt, *Edipe ou la légende du conquérant*, cit., p. XXXV.

16 *Ibid.*, p. XXXI.

17 *Ibid.*, p. XXXII.

18 *Ibid.*, p. XXXI.

19 *Ibid.*, pp. XXXVI-XXXVII.

20 «*Que les Grecs aient pu convertir des actes en individualités, c’est l’œuvre de leur génie poétique, non de leur génie religieux*» (*ibid.*, p. XXXVII).

21 *Ibid.*

sono divenute figure autenticamente e drammaticamente umane, «*capables de donner – et cela était nouveau – un enseignement moral*»<sup>22</sup>.

Di conseguenza, la soluzione dell'enigma di Edipo dipenderà dalla scomposizione della sua storia negli episodi che ne costituiscono l'intreccio. Una volta stabilita la direzione dell'indagine, la difficoltà maggiore consiste nell'individuazione precisa dei riti dai quali si generano i singoli episodi. L'indagine della Delcourt sul mito di Edipo, quindi, deve procedere non solo alla comparazione con l'insieme di leggende greche che presentano caratteri simili, ma anche al reperimento delle tracce di pratiche sociali e religiose arcaiche conservate all'interno di culti e istituzioni della Grecia di epoca classica.

Nel corso dell'opera, tuttavia, la Delcourt ritiene di poter rintracciare per ciascun episodio del mito di Edipo l'origine storica concreta.

Il motivo dell'esposizione del bambino, variabilmente in montagna o sull'acqua, sembra provenire a un tempo da un rito di espulsione dei neonati "malefici", vale a dire afflitti da deformità o menomazioni fisiche, di significato magico-simbolico vicino al rito ateniese più tardo del *pharmakós*, e da riti di iniziazione dei giovani al mondo adulto, sul modello liturgico-procedurale dell'ordalia.

L'uccisione del padre viene fatta risalire ad un arcaico rito di successione per duello mortale tra un re anziano, dal potere magico-sacrale ormai esaurito, e un giovane principe destinato al potere regale<sup>23</sup>. Secondo l'autrice, il tema del parricidio sarebbe estraneo al nucleo originario del mito di Edipo e sarebbe stato introdotto solo successivamente, quando la successione per filiazione, legata all'organizzazione sociale per famiglie, si sostituì a quella per combattimento, legata all'organizzazione per clan<sup>24</sup>. Contestando l'interpretazione freudiana del parricidio quale motivo centrale del mito di Edipo, la Delcourt ritiene che l'ostilità tra Laio e Edipo sia

22 *Ibid.*

23 Relativamente al rito della successione violenta, è innegabile l'influenza delle analisi frazeriane della monarchia sacra che impegnano buona parte de *Il ramo d'oro*.

24 Si noti che nel medesimo periodo in cui la Delcourt compone il suo *Edipo*, Vladimir Propp, nelle sue analisi sul prototipo folclorico di Edipo, seppur seguendo un metodo diverso, giunge a una conclusione in parte analoga. Lo studioso russo, infatti, attribuisce l'origine dell'intreccio alla contraddizione tra due diverse modalità storiche di successione. Cfr. V.J. Propp, *Edipo alla luce del folclore: quattro studi di etnografia storico-strutturale*, a cura di C. Strada Janovic, Einaudi, Torino 1975, pp. 90-98.

determinata «*moins souvent par une libido refoulée que par la volonté de puissance*»<sup>25</sup>.

L'episodio della lotta con la Sfinge, distinto dalla prova dell'enigma e considerato dalla Delcourt il momento cruciale della leggenda tebana, in quanto conferisce direttamente il potere regale a Edipo, è ricollegato ancora a una forma di rito, di difficile decifrazione, o di iniziazione degli adolescenti, o di abilitazione alla sovranità dei futuri capi, forse sul modello della ierogamia sacra<sup>26</sup>.

Secondo l'autrice, anche il motivo dell'enigma, che racchiude il significato simbolico sia della parola magica che sconfigge il mostro (enigma mnemonico), sia dell'indovinello che consente la conquista della principessa (enigma di intelligenza), entrambi presenti anche nel folclore, deriverebbe da credenze associate, in epoca ancestrale, all'accesso ai misteri, in vista del quale i maestri sottoponevano i novizi a una serie di domande «*qui faisaient appel tantôt à la mémoire, tantôt à l'intelligence*»<sup>27</sup>.

Il tema del matrimonio con la principessa, la cui congiunzione al motivo dell'unione con la madre, di solito distinto sul profilo funzionale, rende il mito di Edipo un caso eccezionale nell'insieme delle leggende greche, è anch'esso traccia simbolica di un rito di abilitazione al potere regale. L'unione frequente nell'immaginario mitico e favolistico tra matrimonio con la principessa e presa del potere è attribuita sia a una loro congiunzione arcaica nei rituali iniziatici<sup>28</sup>, sia al primordiale rito agreste della ierogamia sacra primaverile, finalizzato a promuovere magicamente la fecondità della terra e degli uomini<sup>29</sup>.

Infine, secondo la studiosa, l'unione con la madre in origine sarebbe la trasfigurazione simbolica dell'unione con la Terra, rimandando quindi di nuovo al tema della conquista di un potere di tipo magico-sacrale. A questo proposito, è significativo che la Delcourt, se da un lato rifiuta apertamente l'interpretazione freudiana delle parole di Giocasta nell'Edipo re<sup>30</sup>, dall'al-

25 M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, cit., p. 68.

26 La Sfinge, infatti, fa parte di quella classe di mostri di forma femminile dal carattere sia mortifero sia erotico-seduttivo, di cui fanno parte anche le Sirene. Per questo motivo, la Delcourt ipotizza che la lotta con la Sfinge potesse in origine essere un'unione sessuale di tipo magico-sacrale, le cui tracce documentali, scomparse nei testi letterari, sono rimaste in numerose raffigurazioni artistiche. Cfr. *ibid.*, pp. 110-132.

27 *Ibid.*, p. 150.

28 «*Les mêmes épreuves permettaient et le mariage et l'accès à une classe supérieure*» (*ibid.*, p. 184).

29 Cfr. *ibid.*, pp. 185-186.

30 «Tu non temere le nozze con tua madre: già molti mortali si giacquero in sogno con la propria madre; ma chi non dà nessun valore a queste cose, vive più facil-

tro rimanda invece all'interpretazione dei sogni di Artemidoro di Daldis, per il quale nel sogno di incesto la madre rappresenta simbolicamente o la Madre Terra o la patria. Di conseguenza, la studiosa conclude che «*rêver qu'il s'unit à sa mère est donc, pour un homme qui aspire au pouvoir, une promesse de succès ou de mort*»<sup>31</sup>. Il sogno di incesto è così interpretato come un «*rêve du conquérant*»<sup>32</sup>, di cui la Delcourt segnala la diffusione nel mondo antico<sup>33</sup>. Se l'autrice riesce a rinvenire nell'insieme delle leggende greche un collegamento simbolico tra incesto<sup>34</sup> e conquista del potere, tuttavia ammette di non poterne individuare la concreta genesi rituale<sup>35</sup>.

Alla luce dell'analitica indagine del mito di Edipo svolta nel corso dell'opera, nel capitolo conclusivo Marie Delcourt abbozza una teoria sulla genesi del mito. Secondo la studiosa, il mito, lungi dall'essere una mera trasposizione favolistica-immaginifica di una realtà misteriosa, ha in primo luogo una funzione pedagogica: i rappresentanti di un ordine sociale e religioso ormai in declino inventano i miti allo scopo di difendere e conservare riti arcaici in crisi a causa dell'affermarsi di un nuovo ordine. In seguito, tuttavia, il mito subisce un'inevitabile trasformazione per adattarsi plasticamente alla nuova organizzazione sociale e religiosa e viene così progressivamente svuotato del significato originario. Nel caso del mito dell'eroe tebano, considerato «*un cas privilégié, à cause du nombre et de la clarté de ses éléments*»<sup>36</sup>, l'intenzione originaria era quella di difendere i riti iniziatici e la successione per duello, legati all'organizzazione sociale per clan. In seguito, i poeti trasformarono il mito parallelamente all'affermarsi della nuova organizzazione basata sul nucleo familiare. Da giovane e vigoroso «*conquérant*» che, dopo aver sconfitto in un combattimento mortale il vecchio re, accede al trono, Edipo si trasforma in parricida, che si attira la giusta punizione del nuovo ordine sociale e morale su base familiare<sup>37</sup>.

---

mente» (Sofocle, "Edipo re", in *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, a cura di D. Del Corno, tr. it. di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1982, vv. 980-983).

31 M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, cit., p. 194.

32 *Ibid.*, p. 202.

33 La Delcourt cita, ad esempio, il caso di Periandro, tiranno di Corinto nel VII-VI sec. a.C., narrato da Diogene Laerzio, e di Giulio Cesare, riportato nelle *Vite* di Plutarco. Cfr. *ibid.*, pp. 195-196, 202-203.

34 Non solo quello tra madre e figlio, che compare solo nel mito di Edipo, ma anche tra padre e figlia, come nel mito di Onomeo. Cfr. *ibid.*, p. 191.

35 «*Ce symbolisme [...] repose sur des pratiques archaïques dont la réalité nous échappe*» (*ibid.*, p. 213).

36 *Ibid.*, p. 220.

37 La Delcourt nota infatti che nelle versioni più antiche, Edipo continua a regnare su Tebe anche dopo la scoperta del parricidio e dell'incesto, come tramandato ad

Il quadro interpretativo della Delcourt, al quale si deve comunque riconoscere il valore di passaggio storico fondamentale nel campo dello studio del mito, rimane tuttavia insufficiente per motivi in prima istanza metodologici. Il metodo di indagine del mito proposto dalla studiosa ha i vizi delle sue virtù: se da un lato, infatti, per la sua attenzione al problema della genesi storica dei miti dai rituali esso si inserisce nella migliore tradizione del pensiero antropologico europeo<sup>38</sup>, dall'altro, tuttavia, soffre di un inevitabile riduzionismo legato precisamente al tentativo di ricondurre ogni singolo episodio del mito di Edipo a un arcaico rito di abilitazione sacra al potere regale. Il quadro teorico generale della studiosa sembra funzionale all'asseverazione della tesi di partenza di Edipo come *conquérant*, ma non riesce a raggiungere mai un'unità interpretativa convincente.

Alla studiosa belga, inoltre, sfugge che la connessione tra rito e mito (e la sua trasposizione poetica, in particolare la tragedia) non è così immediatamente meccanica, al contrario, il mito costituisce una rielaborazione simbolico-narrativa del rito che già nelle sue fasi più antiche raggiunge un altissimo livello di sviluppo simbolico e cognitivo e che con il rito continua a interagire dinamicamente. Tale riduzionismo metodologico conduce inevitabilmente la Delcourt alla deludente tesi conclusiva per la quale il mito sarebbe un'invenzione architettata dagli "anziani" rappresentanti del vecchio ordine sociale a scopo conservatore-propagandistico, in seguito modificata dall'intervento del genio creativo dei poeti, legati al nuovo ordine, che assegnano alla vicenda di Edipo il suo epilogo "tragico", originariamente assente.

Infine, alla Delcourt sembra mancare l'audacia di compiere il passo ulteriore, che farà anni dopo solo Girard a partire da *La violenza e il sacro*, di indagare l'origine ultima, il momento fondativo, dei riti di cui i miti sarebbero la rappresentazione/ri-presentazione simbolica. Nel corso dell'opera, la studiosa sembra in realtà appoggiarsi principalmente alla tesi sociologica, per la quale i riti dipendono essenzialmente dall'organizzazione sociale di una comunità, lasciando così inevasa la questione del fondamento unico comune a società e religione<sup>39</sup>. Nella lettura della Delcourt, infatti, sembra che la sfera sacra-rituale, seppur analizzata con l'innegabile raffinatezza

---

esempio nell'Odissea, XI, vv. 271-280. Solo in epoca tardiva, viene aggiunto il motivo della punizione dell'incesto, come nel caso dell'*Edipo re*.

38 Tradizione che fa capo a Frazer e alla scuola dei Cambridge Ritualists, ma passa anche per Durkheim in Francia e per Pettazzoni, Brelich e De Martino in Italia. Cfr. G. Fornari, *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, cit., p. 46.

39 Con una manovra teorica difensiva tipica della scuola sociologica francese e del suo brillante fondatore, Émile Durkheim. Cfr. G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*.

dello studioso di razza, sia essenzialmente subordinata alla sfera politica, con una tipica inversione dovuta esclusivamente al tentativo di puntellare la sua tesi di partenza sul mito di Edipo come *légende du conquérant*. Per la medesima ragione, la Delcourt tende ad annullare i due temi centrali del parricidio e dell'incesto, che non trovano una collocazione convincente nel quadro interpretativo proposto. Ciò che la studiosa non vuole ammettere sul piano teorico generale, vale a dire che nelle comunità arcaiche il politico è una conseguenza, più che una spiegazione, del sacro, emerge tuttavia dal suo esame concreto dei riti, in particolare dall'analisi dell'origine rituale del motivo mitico dell'esposizione del bambino, che costituisce il raccordo fondamentale con la lettura girardiana del mito di Edipo.

### *Il bambino esposto e il pharmakós*

Come già rilevato, nel primo capitolo del suo *Œdipe*, la Delcourt riconduce il motivo mitico dell'esposizione del bambino, largamente presente non solo nei miti, ma anche nelle leggende sulle vite dei sovrani antichi<sup>40</sup>, al rito dell'esposizione (*apothésis*) dei neonati segnati da malformazioni, molto diffuso nel mondo antico. Proprio in questa parte dell'indagine, la studiosa offre una serie di intuizioni brillanti che, come si vedrà, saranno riprese dalla lettura girardiana di Edipo. Una sintetica e precisa analisi del rito dell'esposizione dei neonati deformi ne porta immediatamente alla luce due aspetti essenziali strettamente intrecciati: la natura collettiva dell'espulsione e la funzione espiatoria del neonato espulso. Correttamente la Delcourt rileva il terrore sacro che pervade la comunità di fronte all'inusitato, l'eccezionale, il *monstrum*, che può essere individuato non solo nella menomazione fisica, ma in qualsiasi segno di diversità, di infrazione alla norma rassicurante (dal parto podalico, alla presenza di dentizione o di una folta capigliatura alla nascita)<sup>41</sup>. Tali "anormalità" sono considerate una prova della collera divina dalla comunità, che quindi abbandona, vale a dire destina alla morte, il piccolo indifeso. Contrariamente a quanto è

---

*Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, cit., pp. 391-393.

40 La Delcourt, seguendo Frazer, cita le leggende mesopotamiche di Sargon il Grande, re di Accadia, della regina babilonese Semiramide, di Gilgamesh, la storia erodotea di Ciro, re di Persia e i miti greci di Perseo, Telefo, Anios, Tenne, Dioniso, Alessandro-Paride. Cfr. M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, cit., pp. 4-9.

41 Cfr. *ibid.*, pp. 36-37.

tramandato dai miti, non è la famiglia a sbarazzarsi del bambino “toccato dalla divinità”, ma l’intera comunità, che in questo modo intende liberarsi di un male sacro. Se la spiegazione della Delcourt, ancora appiattita su un livello naturalistico, non indaga ulteriormente le origini di questo “male” che rischia di contaminare la collettività, attribuito solo a una proiezione fantasiosa delle comunità primitive, tuttavia, riesce a individuare nel mito di Edipo il segno preciso dell’azione collettiva, riconoscibile nel nome del principale responsabile dell’esposizione. Da esperta grecista, la studiosa, infatti, rileva l’etimologia del nome Laio dalla parola *laíos*, popolo, allo stesso modo del latino “Publius” o “Publicola”. Laio, quindi, è «*Celui-du-Peuple*»<sup>42</sup>, l’uomo del popolo, colui che, a nome dell’intera comunità tebana, abbandona ed elimina senza alcuna remora il neonato “malefico”. D’altronde, anche il protagonista del mito porta un «*nom parlant*»<sup>43</sup>, *Oidipous*, il *Piede-gonfio*, che la studiosa giustamente ricollega al suo significato reale e in un certo senso destinale, vale a dire, a un tempo, alla deformità che contrassegna l’unicità mostruosa di Edipo e al terribile trattamento che ne consegue, l’espulsione/uccisione. La studiosa, quindi, riesce a cogliere, in parte, il rapporto generativo tra linguaggio e realtà, tra forma e contenuto, celato ma al tempo stesso ben visibile tra le pieghe del mito<sup>44</sup>. Edipo sarebbe infatti «*la personnification mythique de la vieille coutume grecque d’exposer les nouveau-nés difformes*»<sup>45</sup>.

Il momento successivo del ragionamento ricostruisce il rovesciamento dell’identità del protagonista da malefica a benefica: inizialmente destinato alla morte dall’intera Tebe, Edipo vi ritorna come salvatore, come *conquérant*. La Delcourt ricollega la funzione espiatoria del bambino esposto a quella del *pharmakós* ateniese<sup>46</sup>, che, durante il primo giorno della festa delle Targelie, attraverso un passaggio rituale per le vie di Atene ne assorbiva tutti i mali, per poi essere messo a morte per lapidazione al di fuori dei confini, purificando in questo modo la città. In primo luogo, la studiosa sottolinea le medesime «*composantes psychologiques*»<sup>47</sup> collettive presenti

42 M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, cit., p. 28.

43 *Ibid.*

44 Proprio il rapporto tra forma e contenuto costituisce il nodo centrale dell’illuminante confronto tra le interpretazioni del mito di Edipo di Girard, Propp e Lévy-Strauss in G. Fornari, *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, cit., pp. 351-359.

45 M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, cit., p. 27.

46 Si noti, inoltre, che nel procedere della sua serrata argomentazione, la Delcourt fa riferimento non solo al *pharmakós* ateniese, ma anche a tutta una serie di riti simili diffusi in tutto il mondo antico.

47 M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, cit., p. 30.

nelle due pratiche: il terrore sacro di fronte a forze misteriose che diffondono il miasma nella città, l'angoscia verso una «*faute inconnue*»<sup>48</sup>, una colpa sconosciuta, considerata l'origine della contaminazione, il desiderio di fissare il male su un individuo da espellere dalla comunità. In entrambi i casi, inoltre, la scelta ricade sulla medesima categoria di individui: «qualche povero disgraziato, incapace di difendersi»<sup>49</sup>, un miserabile in senso morale, sociale ed anche estetico<sup>50</sup>, un *ámorphos*, un difforme, che spicca nella collettività per un qualsiasi segno di diversità, di pericolosa infrazione alla norma. «*La conception dominante est celle, non de laideur, mais d'étrangeté*»<sup>51</sup>. La studiosa non ha alcuna esitazione a definire i prescelti dalla comunità «*victimes expiatoires*»<sup>52</sup> o «*émisaires*»<sup>53</sup>, oggetto di una sacralizzazione che da malefica può cambiare segno e diventare benefica. Entrambe le pratiche, infatti, costituiscono sia un rito espiatorio, di allontanamento di un male, sia un atto magico volto a promuovere la fertilità della città. Secondo la studiosa, questa duplicità espiatoria-propiziativa dipende essenzialmente dal carattere doppio, ambivalente, della vittima espiatoria, considerata prima malefica, in quanto “causa” del male, e poi, in seguito all'espulsione, benefica, in quanto “rimedio”. La vittima, infatti, come è stata colto da Hubert e Mauss nel loro *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*<sup>54</sup> – continua l'autrice – concentra in sé l'ambiguità propria del sacro.

La Delcourt riconosce chiaramente il ruolo sacrificale di Edipo, ma, circoscrivendolo solo al momento iniziale del mito, lo considera esclusivamente funzionale alla successiva elezione dell'eroe tebano quale *conquérant*. Dopo aver evidenziato, con dovizia di dettagli, la continuità tra vittima espiatoria e eletto, la studiosa sceglie però di privilegiare solo il polo luminoso del sacro, mossa teorica necessaria all'asseverazione del suo quadro interpretativo di Edipo come *conquérant*. Precisamente per lo stesso motivo, nella lettura proposta dalla Delcourt i motivi del parricidio e dell'incesto non trovano un'autentica spiegazione.

---

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*, p. 34 (tr. it. mia).

50 Cfr. *ibid.*

51 *Ibid.*, p. 32. La Delcourt, infatti, nota che tra i malcapitati potevano figurare anche i rossi di capelli.

52 *Ibid.*, p. 31.

53 *Ibid.*, pp. 1, 29, 33, 65.

54 H. Hubert, M. Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, in *Mélanges d'histoire des religions*, Alcan, Paris 1909.

La studiosa, pur cogliendo l'origine rituale dei singoli motivi mitici, non compie il passo ulteriore di indagare la genesi storica unitaria di tali rituali, di quell'ambivalenza del sacro che rimane naturalisticamente data per acquisita, ma non spiegata. Conseguenza diretta è la poco convincente teoria sulla genesi del mito quale mera giustapposizione in chiave favolistica di una serie di gesti rituali, la cui unità dipenderebbe esclusivamente da un indefinito "genio poetico" greco. In questo modo, però, la Delcourt manca clamorosamente il bersaglio: non solo misconosce il mito in sé quale grandioso momento irripetibile di sviluppo simbolico e conoscitivo della cultura umana, ma, lungi dal risolvere l'enigma di Edipo, lo rende ancora più indecifrabile.

Come vedremo, proprio a partire da una nuova teoria genetica del sacro, René Girard baserà la sua interpretazione di Edipo come *bouc émissaire*.

### *Edipo il capro espiatorio*

Nel percorso speculativo di René Girard, la soluzione dell'enigma di Edipo costituisce un momento fondamentale per l'universalizzazione della teoria del desiderio mimetico, la cui prima formulazione in *Menzogna romantica e verità romanzesca*<sup>55</sup> ne limitava la portata esplicativa alla sola età moderna, dominata, secondo lo studioso francese, dal mito romantico dell'autonomia del soggetto desiderante, cui si oppone la verità del desiderio secondo l'altro, contenuta solo nelle opere dei grandi romanzieri<sup>56</sup>. Allo scopo di delineare una teoria unitaria e genetica della cultura umana, alla fine degli anni Sessanta Girard si dedica alla lettura di miti e riti riportati dalla letteratura etnografica della fine dell'Ottocento e della prima metà del Novecento e dagli studi sul mondo antico. Nel corso di questa appassionante indagine, la vicenda di Edipo, sulla quale il pensatore francese ritorna continuamente prima di darne l'interpretazione definitiva ne *La violenza e il sacro*<sup>57</sup>, acquisisce progressivamente una centralità esemplare

55 R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, tr. it. di L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 2009. (Ed. orig. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris 1961).

56 Per un'analitica ricostruzione di tale passaggio teorico nel pensiero di Girard vedi G. Mormino, *René Girard. Il confronto con l'Altro*, Carocci, Roma 2012, pp. 95-100.

57 Si tratta di tre articoli diversi: *De l'expérience romanesque au mythe œdipien*, del 1965, *Symétrie et dissymétrie dans le mythe d'Œdipe*, del 1968, e *Une analyse d'Œdipe roi*, del 1970 (per la traduzione italiana si rimanda al volume R. Girard,

nel processo di svelamento della fondazione violenta della cultura umana consentito dalla teoria mimetica.

L'interpretazione girardiana del mito di Edipo, quindi, è legata a doppio filo alla sua teoria sull'origine della cultura umana, e quindi del sacro che ne costituisce la prima espressione, dalla violenza mimetica. Secondo Girard, infatti, alla base delle relazioni umane vi è l'imitazione o mimesi, la cui piena manifestazione è l'imitazione acquisitiva o desiderio mimetico, dalla tipica strutturazione triangolare, per la quale ciascun soggetto desidera solo ciò che un altro soggetto, il modello o mediatore, gli indica come oggetto del desiderio. Dal momento che l'oggetto del desiderio è il medesimo, tale meccanismo imitativo tende a degenerare inevitabilmente, con un processo tanto più automatico quanto più inconsapevole, nella rivalità per il possesso, per cui il modello iniziale si trasfigura nel rivale per eccellenza, nell'ostacolo al conseguimento dell'oggetto. Nel culmine della degenerazione rivalitaria, l'oggetto scompare dal campo desiderativo e il desiderio diventa "ontologico" o "metafisico", volto al conseguimento della superiorità ontologica di cui è rivestito in modo allucinatorio il modello. Con una struttura causale doppio-vincolare<sup>58</sup>, i due soggetti diventano inconsapevolmente doppi violenti l'uno dell'altro: da un lato, il discepolo si sente condannato e umiliato dal modello, dall'altro, il modello si sente tradito dalla concorrenza del discepolo. Entrambi cercano di affermare la propria differenza, mentre in realtà ciascuno imita simmetricamente la violenza dell'altro<sup>59</sup>. Tale meccanismo, tanto elementare quanto irresistibile, dell'imitazione violenta o della violenza imitativa, proprio perché fondato sulla mimesi, è suscettibile di diffondersi come un contagio, dando luogo alla "crisi mimetica" o "crisi dei doppi", una crisi di violenza indifferenziante che può portare alla distruzione l'intera collettività. L'unico modo che le comunità umane hanno di bloccare la crisi mimetica è convertire la violenza reciproca in violenza unanime contro un singolo membro, la vittima espiatoria<sup>60</sup>, selezionato arbitrariamente in base a un "segno vittimario"

---

*Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, a cura di M.R. Anspach, Transeuropa, Massa 2009). Per un'attenta analisi delle oscillazioni teoriche di Girard contenute in questi articoli cfr. G. Mormino, *René Girard. Il confronto con l'Altro*, cit., pp. 112-124.

58 Concetto che Girard trae dal doppio-vincolo o *double bind* teorizzato da Gregory Bateson nei suoi studi sulla genesi sistemica della schizofrenia, cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. di G. Longo, G. Tratteur, Adelphi, Milano 2008<sup>25</sup>.

59 Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 204-208.

60 Cfr. *ibid.*, p. 118.

(un difetto fisico, una diversità qualsiasi) che ne fa il portatore dell'unica differenza ancora esistente nella collettività. Secondo Girard, questo scenario riproduce fedelmente l'evento reale all'origine della cultura umana. La risoluzione violenta della crisi costituisce un evento talmente traumatico per la collettività da essere attribuita alla vittima, ritenuta onnipotente dapprima, durante la crisi, nel male, in seguito, a pacificazione avvenuta, nel bene, venendo quindi a coincidere con la divinità protettrice della comunità. Secondo il pensatore francese, il sacro è la percezione trasfigurata della violenza mimetica, malefica quando è interna alla comunità, benefica quando è esterna. A partire da questo evento prodigioso nasce la religione, quale prima organizzazione simbolico-culturale preposta al controllo della violenza mimetica attraverso la sua espulsione a cadenze regolari. A questo scopo nascono i riti, primo tra tutti il sacrificio, che riproducono sotto stretto controllo e preventivamente la crisi mimetica e la risoluzione vittimaria, garantendo così la periodica rifondazione sacrificale della comunità. Perché il processo di riconciliazione vittimaria funzioni, però, è necessario che la collettività non veda la propria violenza e continui a considerare la vittima come realmente responsabile della crisi e della sua improvvisa risoluzione: «Per mantenere la sua virtù strutturante, la violenza fondatrice non deve mostrarsi. Il misconoscimento è indispensabile a ogni strutturazione religiosa o post-religiosa»<sup>61</sup>. Il mito è strettamente legato alla *méconnaissance*, quale rifondazione della comunità che avviene a livello simbolico e cognitivo. Nel quadro teorico girardiano, infatti, il mito è una riproduzione simbolica del processo di vittimizzazione, narrato però secondo la prospettiva mistificatoria dei persecutori. La violenza fondatrice è unanime contro la vittima «costituisce la molla strutturante del mito, invisibile fin quando la struttura rimane intatta»<sup>62</sup>. Per accedere al nucleo veritativo e generatore del mito (e della cultura), Girard appronta un metodo peculiare di decostruzione dei miti che è insieme strutturale e genetico: procede all'analisi della struttura formale del testo mitico alla ricerca di incoerenze e lacune<sup>63</sup> che possono essere spiegate solo in virtù del contenuto extratestuale, di quel reale fondamento violento e strutturante, nascosto tra

61 *Ibid.*, p. 431.

62 *Ibid.*, p. 123.

63 Come giustamente sottolinea Mormino, «Girard rimane innanzitutto un interprete di testi» (G. Mormino, *René Girard. Il confronto con l'Altro*, cit., p. 99). Non solo per la sua spiccata inclinazione alla destrutturazione letteraria, ma anche per la polemica costante che fin dagli esordi del suo percorso teorico Girard ingaggia con lo strutturalismo dominante in Francia negli anni Sessanta e Settanta, «polemica che si è svolta principalmente sul terreno comune dei testi», come ben evidenzia

le pieghe del mito e in grado di illuminarlo dall'interno. Il metodo girardiano di lettura dei miti, quindi, in parte si colloca all'interno di quella tradizione metodologica genetica e comparativa in cui, come abbiamo visto, si inserisce anche l'interpretazione di Marie Delcourt, ma da quest'ultima si differenzia per il radicale rovesciamento ermeneutico determinato dalla teoria mimetica.

Campo privilegiato della decostruzione girardiana è proprio il mito di Edipo, di cui il pensatore francese interpreta in particolare la versione sofoclea dell'*Edipo re* e, parzialmente, dell'*Edipo a Colono*. Secondo Girard, infatti, la tragedia, in quanto «figlia della crisi sacrificale»<sup>64</sup>, vale a dire di una crisi mimetica che mina il sistema culturale sacrificale del mondo antico, «è sempre una decifrazione parziale dei motivi mitici»<sup>65</sup>, rendendo in questo modo più visibile la violenza mimetica, pur non potendo operare una decostruzione completa del mito da cui essa sostanzialmente dipende<sup>66</sup>. La tragedia, quindi, mostra essenzialmente la distruzione delle differenze a causa della violenza reciproca e simmetrica, non solo sul piano tematico, ma innanzitutto sul piano formale, nella sticotimia, la disputa tragica in cui i protagonisti si rispondono verso per verso in un duello verbale che ripresenta strutturalmente la violenza dell'imitazione rivalitaria. Nell'*Edipo re*, la crisi mimetica non solo è riproposta nei violenti scambi di accuse tra Edipo e Tiresia prima, e tra Edipo e Creonte poi, tutti convinti di affermare la propria differenza, mentre in realtà contribuiscono ad acuire l'indifferenziazione violenta, ma anche nella pestilenza, tema mitico e letterario, aggiunto probabilmente da Sofocle, che evidenzia il carattere collettivo e contagioso della crisi. Nel parossismo della crisi, ecco che, improvvisamente, per una serie di fatalità, la differenza si fissa su Edipo, lo sciancato, lo straniero, scoperto colpevole di parricidio e incesto, vale a dire «assassino della differenza»<sup>67</sup>. La conclusione di Girard effettua un radicale rovesciamento della consueta interpretazione del mito: Edipo non è realmente colpevole di parricidio e incesto, ma, in virtù dei suoi “segni vittimari”, è il capro espiatorio perfetto sul quale converge la violenza una-

---

Fornari in G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, cit., p. 35.

64 R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 99.

65 *Ibid.*, p. 98.

66 «Il sovvertimento tragico ha i suoi limiti. [...] Non riuscirebbe ad andare oltre senza togliersi da solo la parola, senza far saltare il quadro mitico fuori del quale non esisterebbe» (*ibid.*, p. 110).

67 *Ibid.*, p. 111.

nime della comunità tebana, che in questo modo può liberarsi dalla “peste” della violenza reciproca.

Tutti i tebani sono ugualmente responsabili della crisi, perché tutti partecipano all’annullamento violento dell’ordine culturale<sup>68</sup>. In questa prospettiva, si può spiegare l’ostilità tra Laio e Edipo: nella crisi sacrificale, il rapporto gerarchico-differenziale tra padre e figlio si converte nel rapporto simmetrico e violento dei fratelli nemici che rispondono, colpo su colpo, l’uno alla violenza dell’altro. «Se Edipo finisce per uccidere Laio, è Laio che, per primo, si è adoperato per ucciderlo. È Laio che, per primo, ha levato il braccio contro Edipo nella scena del parricidio»<sup>69</sup>. Dal punto di vista della sua struttura, la scena del parricidio è «una rappresaglia in un mondo di rappresaglie»<sup>70</sup>.

La simmetria della violenza reciproca si interrompe in virtù delle accuse che convergono in modo asimmetrico sull’unico diverso, il Piègonfio, Edipo. Come la peste, anche parricidio e incesto, in quanto distruzioni delle differenze all’interno della famiglia, simboleggiano la crisi sacrificale, ma sono concentrati irrealmente dalla comunità all’unanimità su un unico individuo, che si conferma agli occhi di tutti quale eccezione mostruosa. Il mostro fisico diventa così il mostro morale, l’unico colpevole. «Il parricidio e l’incesto limitati a un solo individuo costituiscono la maschera semitrasparente di questa stessa crisi interamente occultata perché fatta interamente ricadere sulla vittima espiatoria»<sup>71</sup>.

La menomazione di Edipo fa di lui la vittima ideale, il *pharmakós* che assorbe tutta la violenza della collettività per essere poi espulso, trasfigurandosi, immediatamente dopo l’espulsione, nell’entità benefica e protettrice dell’*Edipo a Colono*. Girard recupera le intuizioni su Edipo come *pharmakós* della Delcourt e le congiunge alla ripresa del tema del *re-pharmakós* che ne fa Jean-Pierre Vernant nelle sue raffinate analisi testuali, di impostazione strutturalista, dell’*Edipo re*<sup>72</sup>, superando però i riduzionismi metodologici di entrambi gli studiosi<sup>73</sup>. Nell’opera della Delcourt, infatti, non risulta completamente perspicuo il passaggio dell’identità di

68 Cfr. *ibid.*, p. 107.

69 *Ibid.*, p. 75.

70 *Ibid.*

71 *Ibid.*, p. 168.

72 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*, tr. it. di M. Rettori, Einaudi, Torino 1976, pp. 88-120.

73 Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., pp. 139-140, nota 1; pp. 155-156, nota 1.

Edipo alla dimensione regale del *conquérant* a partire dal ruolo di vittima espiatoria, che infatti la studiosa belga è costretta a circoscrivere a una fase iniziale del mito, non realmente connessa con il resto della vicenda. Il meccanismo della risoluzione vittimaria riesce invece a spiegare la dualità insieme malefica e benefica di Edipo (e del *pharmakós*). Edipo è un essere spregevole, un mostro, allorché si trova all'interno della comunità sconvolta dalla peste, ma diventa un'entità benefica e salvifica all'esterno della comunità, giacché la sua espulsione ha l'effetto reale di riportare la pace, di purgare la collettività dalla violenza reciproca. I due aspetti di Edipo non possono essere mai separati, perché la raggiunta salvezza non fa altro che confermare ulteriormente la colpevolezza originaria di Edipo: «Se Edipo è salvatore, lo è in qualità di figlio parricida e incestuoso»<sup>74</sup>. Rispetto a Vernant, Girard evidenzia la necessità di superare un'analisi puramente formale e tematica del *pharmakós*, che prima di essere un tema, è una terribile realtà, la verità della fondazione della cultura dalla violenza unanime contro una vittima.

L'interpretazione girardiana di Edipo come capro espiatorio, se pure ha il merito di aver definitivamente messo in luce il contenuto vittimario del mito, tuttavia risulta ancora insoddisfacente perché sostanzialmente appiattita all'unico contenuto della vittima. Tale riduzionismo ermeneutico dipende essenzialmente dalla concezione riduttiva e semplicistica della cultura umana che scaturisce necessariamente dalla teoria mimetica. Nell'angusta prospettiva girardiana, infatti, ogni produzione culturale precedente all'arrivo del messaggio evangelico, unico rivelatore dell'innocenza della vittima, si riduce sostanzialmente a una menzogna da demistificare in virtù della provvidenziale clava della teoria mimetica. Nella lettura di Girard, in effetti, non solo viene completamente negato ai miti un autonomo valore simbolico e conoscitivo, ma soprattutto è del tutto trascurato l'ulteriore livello conoscitivo e creativo costituito dalla tragedia, che rielabora attivamente il mito rappresentandolo in un evento scenico, diventando rito che rappresenta se stesso, meta-rito<sup>75</sup>.

Girard misconosce le potenzialità creative ed esplorative della cultura che sono sorte e si sono sviluppate proprio dalla vittima, non quale mero

74 *Ibid.*, p. 127.

75 Fornari sostiene questa concezione non riduttiva della conoscenza tragica e sacrificale a partire dalla vittima fin da G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, cit. Una più completa ripresa di questi temi si può trovare in G. Fornari, *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, cit., pp. 44-52 e relativamente all'interpretazione di *Edipo re*, cfr. *ibid.* pp. 329-413.

feticcio inerte, ma quale evento prodigioso di mediazione oggettuale, di creazione di un mondo di significato, «quale *funzione* distruttiva e creativa, che si è fatta oggetto e mediazione, rinnovandosi ed espandendosi all'infinito»<sup>76</sup>.

### Bibliografia

- BATESON, Gregory, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. di G. Longo, G. Tratteur, Adelphi, Milano 2008<sup>25</sup>.
- COLLI, Giorgio, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2009.
- DELCOURT, Marie, *Ceipe ou la légende du conquérant*, Les Belles Lettres, Paris 1981<sup>2</sup>.
- FORNARI, Giuseppe, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti, Genova-Milano 2006.
- FORNARI, Giuseppe, "Mediazione estatico-oggettuale. Per una nuova teoria antropologica e psicologica", *Storie e geografie familiari*, 7-8 (2012).
- FORNARI, Giuseppe, *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, Transeuropa, Massa 2013.
- GIRARD, René, *La violenza e il sacro*, tr. it. di O. Fatica, E. Czerki, Adelphi, Milano 2005.
- GIRARD, René, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, tr. it. di L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 2009.
- GIRARD, René, "Dall'esperienza romanzesca al mito di Edipo", in R. Girard, *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, a cura di M.R. Anspach, Transeuropa, Massa 2009.

76 Come giustamente rileva Fornari in G. Fornari, *La conoscenza tragica in Euripide e Sofocle*, cit., p. 353. La nuova proposta teorica di Giuseppe Fornari, la teoria mediatrice o estatico-oggettuale, riesce a superare i riduzionismi girardiani mettendo in luce l'origine della dimensione oggettuale, quale mondo di significato delle relazioni umane, a partire da un evento estatico di mediazione oggettiva e oggettualizzante attorno a una vittima. Cfr. *ibid.*, pp. 38-43. Per una sintetica esposizione della teoria estatico-oggettuale, vedi G. Fornari, "Mediazione estatico-oggettuale. Per una nuova teoria antropologica e psicologica", *Storie e geografie familiari*, 7-8 (2012), pp. 57-104.

- GIRARD, René, “Simmetria e dissimmetria nel mito di Edipo”, in R. Girard, *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, a cura di M.R. Anspach, Transeuropa, Massa 2009.
- GIRARD, René, “Edipo analizzato”, in R. Girard, *Edipo liberato. Saggi su rivalità e desiderio*, a cura di M.R. Anspach, Transeuropa, Massa 2009.
- GUIDORIZZI, Giulio, “Il mito di Edipo” in M. Bettini, G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2004.
- HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, in *Mélanges d'histoire des religions*, Alcan, Paris 1909.
- MORMINO, Gianfranco, *René Girard. Il confronto con l'Altro*, Carocci, Roma 2012.
- MOURAVIEV, Serge, “Ipotesi di ricostruzione dell'opera di Eraclito”, tr. it. di G. Fornari, in G. Fornari (a cura di), *Eraclito: la luce dell'oscuro*, Olschki, Firenze 2012.
- PROPP, Vladimir Jakovlevič, *Edipo alla luce del folclore: quattro studi di etnografia storico-strutturale*, a cura di C. Strada Janovic, Einaudi, Torino 1975.
- SOFOCLE, “Edipo re”, in *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, a cura di D. Del Corno, tr. it. di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1982.
- VERNANT, Jean-Pierre, “Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'Edipo re”, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, tr. it. di M. Rettori, Einaudi, Torino 1976.