

Un'Alceste bulgara: concezione del destino e simbologie dello scambio amoroso nei racconti di folklore

Alberto Borghini, Massa

Presentiamo anzitutto il racconto bulgaro al quale ci riferiamo, pubblicato col titolo di *Les Parques. Saint-Élie et la jeune femme qui fit présent à son mari de la moitié de sa* we(1):

Il y avait une fois un mari et une femme dont tous les enfants mouraient. Enfin, ils eurent un enfant male et, le troisième jour après sa naissance, le bon Dieu conduisit dans leur maison un vieillard que la nuit avait surpris dans leur village et qui ne savait pas où la passer. Il leur demanda: « Voulez-vous me laisser dormir cette nuit chez vous? »

Le maître répondit: « Soyez le bienvenu! C'est aujourd'hui le troisième jour depuis la naissance de notre enfant. »

Et le vieillard resta pour passer la nuit. Après le souper, tout le monde s'endormit, excepté le vieillard, qui veilla pour entendre quelle destinée les Parques allaient donner en partage à l'enfant. Enfin, celles-ci arrivèrent.

La première dit: « Allons, que celui-ci meure comme les autres! »

La seconde dit: « Qu'il vive un peu, que son père et sa mère puissent s'en réjouir un peu! » La troisième dit: « Il en sera

(1) L. Schichmanoff, *Legendes religieuses bulgares*, Paris, Leroux, 1896, n. LXV, pp. 148-151. In appendice è riportata la traduzione, anche se in alcuni punti un po' approssimativa, del racconto.

comme je déciderai: qu'il grandisse et atteigne sa vingt-deuxième année, et, arrivé à l'âge de se marier, qu'il ne trouve point de femme par ici, mais bien de l'autre côté de la rivière; qu'il s'y noie, quand il reviendra après la noce, et qu'on reconduise la mariée chez ses parents! »

Le vieillard, qui n'était autre que Saint Elie, écouta tout cela et, le lendemain, avant de partir, il dit au père et à la mère:

« Quand vous marierez votre enfant, appelez-moi! Vous n'aurez qu'à monter sur une colline et à crier: « Père Éliel Père Elie! » et Je viendrai aussitôt. »

L'enfant grandit, atteignit sa vingt-deuxième année et trouva une femme de l'autre côté de l'eau. Juste comme la noce venait de partir, on se souvint qu'il fallait appeler le père Elie; vite on l'envoya chercher: il arriva et rattrapa les gens de la noce.

Ils allèrent prendre la fiancée. En retournant Saint Elie marchait à côté du fiancé et le soutenait. De cette façon ils traversèrent la rivière. Comme ils étaient déjà tout à fait au bord, un cheval frappa l'eau de sa queue, une goutte d'eau entra dans la bouche du garçon et le noya. Alors Saint Elie courut tout droit chez Dieu et se mit à le supplier. « Grâce, Seigneur! Telle et telle chose s'est passée. Ne veux-tu donc pas rendre son âme à ce garçon? » Dieu répondit: « Je veux bien lui rendre son âme, mais il n'est pas en mon pouvoir d'ajouter aux jours qu'il avait à vivre. Va, supplie le père et la mère de lui céder de leurs jours. » Vite, vite, Saint Elie courut à l'endroit où la noce s'était arrêtée et pria le père et la mère du fiancé de lui céder une partie des jours qu'ils avaient à vivre. Mais ils ne voulurent pas les céder. Alors Saint Elie se rendit de nouveau auprès de Dieu et lui dit:

« Seigneur, Seigneur, ni le père ni la mère ne veulent donner une partie de leurs jours. — Va demander à la fiancée, qui a trois cents ans à vivre, si elle ne veut pas lui en céder une partie. » Saint Elie courut vers la fiancée et lui fit la même proposition. « Combien d'années ai-je à vivre? » lui demanda celle-ci. Saint Elie le lui dit. Dans ce temps les jeunes mariées se couvraient la figure de leurs cheveux. Elle prit sa chevelure dans ses mains, la partagea en deux et dit: « Que la moitié des jours soit à moi et l'autre à lui! » Et le jeune homme ressuscita aussitôt.

È in particolare la seconda parte del racconto che ricorda — nelle sue linee di fondo — l'antica storia di Admeto e Alceste. Al proposito si narra che lo stesso Apollo intervenne a favore di Admeto, destinato a morire in ancor troppo giovane età: il dio riuscì ad ottenere dalla Parca che egli potesse evitare la morte se qualcuno avesse accettato di lasciare la vita al posto suo. Tuttavia, ne il vecchio

padre ne la vecchia madre si mostrarono disposti a ciò; al contrario, fu la giovane sposa Alceste che decise di rinunciare alla propria vita, in modo da permettere al marito di continuare a vivere. Nel seguito di questa storia si narra che la stessa regina degli Inferi fece sì che la fanciulla tornasse alla luce del sole; secondo un'altra versione del mito, fu invece Eracle che, combattendo con Ade in persona, riuscì a strappare alla morte la giovane sposa.

È agevole riconoscere alla base di un siffatto genere di racconti quel rapporto di associazione-contrasto (così diffuso anche su di un piano tipologico generale) che intercorre tra la felicità culminante del matrimonio e dell'amore, da un lato, e la morte in giovane età (nonché in prossimità di quei momenti), dall'altro lato. Questo è anzi lo schema più 'elementare' di riferimento da cui nasce in certo qual modo la vicenda, e che la vicenda medesima cerca di 'trasformare' o di 'correggere'. Al destino di morte che incombe sullo sposo risponde in maniera adeguata il sacrificio della sposa; ad un possibile squilibrio della relazione matrimoniale — localizzato su uno dei poli della relazione amorosa (che sta venendo a mancare) corrisponde poi lo squilibrio complementare ed opposto — localizzato a sua volta sull'altro polo della relazione medesima, il quale rischia di venir meno

(2) Cfr. al proposito anche Eur. *Alc.* 32 sgg. Da un punto di vista generale, circa il motivo dell'Alceste, quale si riscontra in diversi ambiti culturali, si veda G. Megas, « Die Sage von Alkestis », *Archiv für Religionswissenschaft*, XXX, 1933, pp. 1-33.

(3) Per una problematica di questo genere (in particolare nel quadro della cultura greca antica) mi permetto di rinviare al mio lavoro dal titolo « Per una semiologia del comportamento: strutture di scambio amoroso », in *Scritti in ricordo di Giorgio Buratti*, Pisa, Pacini, 1981,

per una sorta di * gioco ' di sostituzione-compensa-zione. Un effetto di simmetria e di rovesciamento è insomma quello che si determina (3). Comunque sia, alla fine si ristabiliscono pur sempre l'equilibrio e l'armonia fra le parti. Nel racconto antico anche Alcesti ritorna in vita; nel racconto bulgaro la sposa, che ha a disposizione trecento anni da vivere, ne cede metà al suo sposo, il quale — evidentemente già morto — resuscita. In tal modo la vita è equamente suddivisa fra i *partners*.

Non è estraneo al racconto bulgaro il riferimento all'" egoismo ' dei vecchi genitori — i quali avranno presumibilmente poco tempo ancora da vivere —, in contrasto con la ' generosità ' della sposa, che ha (o proprio perché ha) invece tutta la vita davanti:

un fatto, quest'ultimo, che sembra essere significato nei trecento anni da vivere della sposa. Ma si tratta di dati che non contraddicono lo schema più elementare e strutturale dello scambio, in quanto meccanismo antropologico e in quanto modello ideologico-culturale; ne rappresentano anzi — in un certo senso — il corrispettivo psicologico ' necessario '.

Per determinati versi il rapporto — solitamente così stretto e direi quasi ' privilegiato ' — fra matrimonio e morte appare nell'ambito della leggenda bulgara ancora più accentuato o sottolineato, se si considera che in essa (come avremo occasione di mettere in evidenza anche nel seguito) un rito prettamente matrimoniale viene ri-giuocato dalla sposa nel senso di una spartizione-distribuzione della vita col proprio sposo. Ma al tempo stesso ciò avviene lungo binari in qualche misura predisposti: già suggeriti, o addirittura derivati, da un elemento significativo fondamentale, quale i capelli (in part. i capelli della sposa), che è dotato di notevole forza suggestiva ed in cui sembrerebbero appunto correlarsi i due aspetti — apparentemente lontani e certo ' contrastanti ' — del matrimonio e del destino di morte.

Il contrasto che si viene a determinare per effetto dell'" avvicinamento eccessivo ' — o perfino della con-fusione — fra momento del matrimonio e momento della morte ha in sé qualcosa di socialmente (ed antropologicamente) scandaloso. Per lo più, un siffatto processo di avvicinamento (o con-fusione) si manifesta

come sovrapposizione e coincidenza di questi due termini, che dovrebbero invece restare separati, lontani, oltre che contrapposti. Talora vi è una anticipazione della morte rispetto alle nozze stesse; oppure la morte sopraggiunge in prossimità o nell'imminenza delle nozze, etc.

Tale contrasto-scandalo, per parte sua, non solo non esclude il carattere privilegiato (nonché la frequenza) della correlazione fra matrimonio e destino funesto nei racconti di folklore; ma addirittura ne costituisce — assai probabilmente — un punto di partenza. In altre parole possiamo ritenere che proprio il valore di forte tensione oppositiva sia alla fin fine l'elemento che permette e/o favorisce un accostamento 'a corto circuito' fra i due momenti sopra detti.

Questi ultimi verrebbero a configurarsi alla stregua di una 'unità divisa' o 'dicotomica', in cui termini che dovrebbero risultare inconciliabili e distanti (secondo il sistema antropologico delle attese) vengono purtuttavia ad associarsi e a combinarsi strettamente ed 'assurdamente'; più avanti, parleremo — al proposito — di figura retorica dell'ossimoro.

Comunque sia, si deve osservare che più in generale riti matrimoniali e riti funebri presentano, non di rado, numerosi tratti in comune; le simbologie in atto sono spesso analoghe, quando non del tutto identiche. Vi è ancora di più: un medesimo modello — una struttura di senso e uno schema significante — pare alle volte essere sotteso ad entrambi questi riti, che diventano così non soltanto 'inseparabili' ma addirittura 'indistinguibili'. È una problematica piuttosto vasta e complessa; sarà sufficiente in questa sede avervi appena accennato (4).

Si tratta in altre parole di una sorta di discorso narrativo che si sviluppa da quello che potremmo definire un *nucleo di condensazione simbolica*; in esso il discorso narrativo specifico configurantesi nel racconto bulgaro (la sposa che offre metà della sua vita allo sposo) è essenzialmente implicito. O meglio, le modalità e l'orientamento di un tale 'discorso' sono contenuti nell'operazione simbolica (e rituale) della sposa che divide in due parti i propri capelli. Questi ultimi rappresentano di per se stessi la vita o, più precisamente, la quantità di vita assegnata alla sposa.

Ma, al contempo, i capelli entrano in gioco nel rituale del matrimonio: sono investiti del dinamismo rituale del matrimonio, di cui costituiscono un tratto significativo (ed orientante) per così dire 'forte'. In qualche misura, occorrerebbe allora invertire i

(4) Per le relazioni che si stabiliscono fra riti di matrimonio e riti funebri nel quadro della cultura greca (sia antica che di epoca recente), cfr. ad es. J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge, University Press, 1910, pp. 554 sgg.

Al proposito cfr. anche la pagina 175 del presente scritto.

termini del problema, ed affermare che non è un simbolo-rito del matrimonio che viene (diciamo così) ri-giuocato e trasposto — dalla sposa medesima — su un diverso piano simbolico-semantic: quello della vita/morte. Bensì, è forse il meccanismo contrario che si verifica. Un simbolo, cioè, riferentesi *in primo luogo* alla sfera della vita e della morte, sembrerebbe venire proprio per questo a collocarsi al centro del rito matrimoniale. È come se nel rito matrimoniale — in quanto modello prescrittivo e in quanto *regola* del comportamento amoroso — la sposa dovesse manipolare i propri capelli (la propria vita) in modo da significare (o addirittura prefigurare) la sua disponibilità a cedere la vita, o parte della vita, a vantaggio di uno sposo eventualmente in pericolo. La disponibilità al dono di sé e della propria vita — il dono 'totale' per eccellenza (5) — sembra essere la condizione strutturale necessaria che per

10 più si realizza nel rapporto di scambio matrimoniale o, ancor più in generale, nel rapporto di scambio amoroso.

(5) Il termine è di M. Mauss, « Saggio sul dono. Forme e motivo dello scambio nelle società arcaiche », in *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, Einaudi, 1965, pp. 153-292.

Altrimenti detto, quel che neppure i genitori sono disposti a sopportare per il figlio, 'deve' invece affrontarlo la sposa. Ma, ovviamente, si tratta qui solo di un'ipotesi.

Tuttavia, c'è un qualcosa che viene ad emergere con chiarezza, risultando anche oltremodo significativo alla luce dell'ipotesi svolta sopra. Alla cosiddetta * prova difficile 'dei racconti di folklore, solitamente affrontata dal giovane * eroe' per la conquista della sposa (una prova in cui il futuro sposo mette a repentaglio *la propria vita*), fa dunque riscontro, in casi come questi, la *cessione della propria vita* — o di una *metà di essa* — da parte della sposa medesima, a vantaggio dello sposo. (Per quanto riguarda la storia bulgara presa in esame, una traccia della 'prova' pericolosa si può forse riconoscere nel fatto che il giovane andrà a cercare la sua sposa al di là di un corso d'acqua: una condizione, questa, che appare fatale o ciò che è lo stesso 'necessaria', e che — secondo

11 destino stabilito dalla terza Parca — al ragazzo in questione costerà la vita).

Le somiglianze che intercorrono fra l'antico racconto greco e la « leggenda religiosa » bulgara sono in realtà assai più estese e particolareggiate. Ad es.. in entrambi i casi colui che ricopre la funzione dell'adiuvante è un essere superiore e divino: un dio, nel racconto antico; un santo, nella leggenda bulgara. Inoltre, non ci troviamo semplicemente di fronte ad una analogia che potremmo definire ' esterna ': di tipo cioè soltanto strutturale o, se si preferisce, morfologico-funzionale. Piuttosto, è probabile che questo racconto bulgaro si costituisca, almeno per determinati aspetti, come una sorta di trascrizione in termini cristiani del mito antico.

In questo modo sembra appunto configurarsi anche il caso dei due ' personaggi superiori ' che rivestono il ruolo dell'adiuvante nei rispettivi racconti: Apollo e Sant'Elia. Tra di loro è possibile — infatti — rintracciare delle connessioni piuttosto strette, che hanno valore contenutistico e semantico assai preciso. È su queste basi che fra i due personaggi si stabilisce un rapporto più diretto: di confronto, di equivalenza, e in un certo senso di identificazione.

Dalle *somiglianze* relative alla funzione morfologica (o ai diversi modi realizzativi di essa) si passerebbe ad un *contatto* più sistematico e specifico: nel santo cristiano paiono ripetersi le qualificazioni mitico-antropologiche del dio antico.

Nel quadro dell'iconografia cristiana antica, Sant'Elia viene rappresentato mentre attraversa rapidamente il cielo stando su una quadriga infuocata: sono tratti iconografici che — non a caso — ricorderanno da vicino le analoghe rappresentazione di Apollo-Elios, proprie della mitologia classica. Del resto, già San Giovanni Crisostomo [*Homil.* 3, Elia, 27] riteneva che la ' somiglianza ' del nome Elia con quello greco del Sole (Elios) avesse favorito il processo di equivalenza e di avvicinamento fra il profeta cristiano e la ' corrispondente ' divinità pagana (6). A ciò si riconduce, in fin dei conti, il parallelismo degli adiuventi nei due racconti che ci è sembrato di poter mettere in relazione.

(6) A questo proposito si veda anche la voce *Ella* (di F. Spadafora e K. Ra-thè) nell'Enciclopedia Cattolica.

D'altronde, in ambito culturale greco moderno, dell'antico Apollo-Elios il profeta Elia non ha solo assunto i tratti e l'impostazione iconografica, ma anche la funzione di guaritore (nonché — com'è logico — quella di ' salvatore dalla morte '): « The Prophet Elijah who among the Slavs has inherited the attributes of the Thunder-God Perun — their representative of the Teutonic Thor — in the modern Greek Pantheon seems to fill the throne vacated by the ancient "Ἥλιος (;, the Sun, or of Apollo the God of Light » (7). È perciò che «The highest summits of mountains are generally dedicated to him (8) and are often chosen for his shrines. He is also, like Apollo of old, regarded as a Healer — a capacity recognized by the Church in whose Hagiology he is described as empowered to " drive away diseases and to purify lepers, wherefore he showers remedies upon those who honour him ". The similarity between the names Ἥλιος and "Ἥλιος' seems to have helped, if not originated, this identification of characters » (9).

(7) G.F. Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge, University Press, 1903, p. 240; cfr. inoltre C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen*, Bonn, Max Cohen u. Sohn, 1864, p. 23.

(8) Da notare che, anche nel racconto bulgaro, allo scopo di invocare santo Elia, basterà *salire su una collina* e gridare di là il suo nome.

(9) G.F. Abbott, *Macedonian Folklore*, op. cit., pp. 240 sg.

Vorremmo osservare che, se da una parte sant'Elia-Apollo è considerato un guaritore (in particolare dalla lebbra) etc., dall'altra parte nel folklore greco di epoca recente proprio le Parche sono le figure in cui talora viene a personificarsi una malattia come la peste, coi suoi effetti disastrosi: «...besteht nämlich die Pest aus drei Frauen, die gemeinschaftlich durch die Städie rennen diese zu veröden. Die eine tragt eine grosse Polle Papier, die andere fiihrt eine scharfe Scheere, die dritte einen Besen. So treten sie in die Hauser ein, aus denen sie ihre Opfer holen wollen. Die erste schreibt den Namen des Unglückiichen in die Rolle ein, die zweite verwundet ihn mit der Scheere, und die dritte fegt ihn aus» (10).

Del resto, nell'arte cristiana antica, la scena di Sant'Elia che viene rapito in cielo sulla quadriga celeste stava simbolicamente a significare l'idea della salvezza e della resurrezione.

In effetti, con questo santo risulta in qualche modo connessa anche la tematica relativa alla resurrezione dopo la morte. La scena di Elia rapito in cielo ricorre non di rado nell'ambito dell'arte funeraria cristiana: e la natura ' celeste ' e ' solare '.

(10) C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen*, op. cit., p. 33. Circa il gesto di spazzar via o spazzar fuori, in quanto significativo che rinvia all'idea della morte (e in quanto simbolo dell'espulsione del defunto dallo spazio domestico), cfr. il mio lavoro dal titolo « Strutture nel folklore: un uso funebre lunigianese e uno romagnolo », in *An-*

del personaggio (come si è visto, a lui sono dedicate le sommità delle montagne) può senz'altro aver contribuito a ciò. Inoltre — e più specificatamente, — questa medesima scena è stata interpretata come una sorta di immagine o ' figura ' della resurrezione e dell'ascensione di Cristo al cielo: cosa che, in ultima istanza mi pare accordarsi assai bene con l'interpretazione più generale cui abbiamo accennato sopra. In certi casi, anzi, è proprio una scena del tipo « resurrezione del figlio della vedova » che sta a significare il risorgere stesso di Cristo dopo la morte (11).

nuario della Biblioteca Civica di Massa, 1984.

A parte quel che è il valore e il senso cristiani di tali raffigurazioni, non mi pare esservi dubbio che anche nel racconto bulgaro preso in considerazione il santo suddetto venga a ricoprire lo stesso ruolo di salvatore che nell'antico mito di Admeto e Alceste era ricoperto dal dio Apollo; e ciò si verifica fra l'altro in termini abbastanza simili nell'uno e nell'altro caso.

(11) Anche a questo riguardo cfr. la voce *Ella* nell'Enciclopedia Cattolica.

Assai largamente attestata, in area culturale greca, è poi la credenza relativa alle Parche o Moire, le quali (per lo più nella terza notte dopo la nascita di un bambino) entrano nella casa e fanno visita al neonato, stabilendone la sorte futura nonché la durata della vita (o magari apportando loro dei doni) (12). È naturale che non di rado si cercherà allora di ' spiare ' le Moire stesse, allo scopo di conoscere il destino che assegnano al neonato; non solo, ma ci si preoccupa talvolta di apprestare per esse la migliore accoglienza, in modo — ovviamente — che di rimando sia da loro offerta una sorte il più possibile favorevole al bambino in questione (13).

(12) Cfr. B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, Leipzig, Teubner, 1871, pp. 210-221; si veda, anche J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore... op. cit.*, pp. 121-130.

In una favola greca moderna ci troviamo di fronte ad un padre di famiglia che — nella notte in cui le Moire verranno a far visita alla sua bambina appena nata — ha predisposto tutto con grande accuratezza (una tavola imbandita, con vino, cibi etc.), in modo che queste dee potessero restare soddisfatte. Per parte sua la madre si appresta quindi alla veglia, allo scopo di sorprendere le fate al loro arrivo: allo scopo di poter spiare quale sorte assegneranno alla sua creatura e quali doni le offriranno a loro volta (14).

Per quanto concerne la Bulgaria stessa, cfr. Schichmànoff, *Légendes religieuses bulgares*, *op. cit.* p. 148, nota 1.

Secondo un uso che nel passato doveva essere abbastanza diffuso, durante la terza notte dopo la nasci-

(13) Cfr. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen...*, *op. cit.*, p. 213. Anche in Bulgaria si usava festeggiare questo giorno, poiché si credeva che le Parche venissero ad assegnare al bambino la sua sorte (Schichmànoff, *Légendes religieuses bulgares*, *op. cit.*, p. 148, nota 1).

(14) Cfr. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen...*, *op. cit.*, p. 213 e sgg. Si noti ancora come

il sopraggiungere delle Parche nella casa dov'è il neonato sia fissato verso la mezzanotte (*Ibidem*); è questo — come si sa — il momento tipico (o uno dei momenti più tipici) in cui sogliono presentarsi o manifestarsi gli esseri numinosi e superiori; il momento in cui si verificano eventi strani *, etc.

(15) G. Georgeakis, L. Pineau, *Le folklore de Lesbos*, Paris, 1894, rist. Maisonneuve et Larose 1968, p. 330.

Si tratta di un'usanza che « un tempo » era diffusa nell'isola. In questione, e che all'epoca della sua registrazione « se fait enco-re dans quelques villa-ges » (*Ibidem*).

(16) Abbott, *Macedonian Folklore*, op. eli, p. 126.

(17) *Ibidem*.

(18) J. Rennel Rodd, *The Custom and Lore of Modern Greece*, London, David Stott, 1882. p. 110.

ta di un bambino, nell'isola di Lesbo « il y avait une vieille femme qui passait cette nuit-là tout entière pour entendre les trois Parques s'entretenir de la destinée de l'enfant » (15).

Non molto diversamente, nella storia bulgara che stiamo esaminando, si comporta il santo guaritore e salvatore Elia: anch'egli — sotto le sembianze di un vecchio — spia durante la terza notte dalla nascita di un bambino l'arrivo delle Parche, in modo da poter conoscere il destino del neonato stesso e tentare di salvarlo. (Per l'appunto, si tratta in questo racconto di una coppia i cui figli erano in precedenza tutti quanti morti).

Possiamo notare che, oltre a Sant'Elia-Apollo, il processo di cristianizzazione (o, se si preferisce, di trasposizione in termini cristiani) sembra estendersi anche alle Moire o Parche. A questo proposito mi pare significativo, ad es., il fatto che in un canto popolare macedone « the blessing of the Fates » (così sono chiamate le Parche) venga interpretato e descritto alla stregua di un battesimo (16). Lo stesso Abbott, il quale ci ha fornito tali dati, precisa appunto che « We probably have here a popular confusion between Christian and Pagan belief and practice, instances of which abound at every turn » (17). Sappiamo inoltre che nella notte in cui le Moire entravano in una casa per decidere sulla sorte del neonato, « In the island of Kassos three lamps are also lit upon the table, one for the Baptist, one for the Virgin, and one for the Saviour, which is probably an instance of the superim-position of a Christian application of the three lamps originally lighted in honour of the three Fates, who are then supposed to enter in » (18). Nell'isola suddetta le tre Moire vengono dunque sostituite dalle (o trasposte nelle) figure del Battista, della Vergine e del Salvatore. E non si tratterà — comunque — di una pura e semplice traduzione in termini cristiani di ruoli e personaggi propri della mitologia antica, dal momento che in effetti sembrerebbe per tale via operarsi anche un decisivo processo di trasformazione * modale ' (in ultima istanza ideologica e antro-

pologica): in vece di esseri non di rado pericolosi e negativi, o per lo meno ambivalenti (come si configurano le Moire o Fate), si avranno in questo caso esseri totalmente benevoli e sicuramente favorevoli;

esseri la cui caratteristica ed il cui compito esclusivi saranno quelli di proteggere, di difendere dai pericoli etc.

Sulla base di quanto abbiamo detto, potrebbe apparire del tutto logico che — laddove nel racconto antico il dio Apollo ottiene dalle Parche medesime il prolungamento della vita per il giovane Admeto — nella leggenda bulgara Sant'Elia ottiene all'incirca la stessa cosa (e grosso modo alle stesse condizioni), invocando il Signore. Ciò rispecchia sia quelle che sono le nuove linee ideologiche proprie del cristianesimo, sia (più specificatamente) i modi di trasposizione e di (re-)interpretazione dei ruoli antichi.

Mentre nell'isola greca di Kassos le antiche Moire sono sostituite da un trinomio cristiano; la funzione negativa — o quantomeno ambivalente — che queste tre dee svolgono nel mito di Admeto e Alceste viene mantenuta, ed è come sdoppiata, nell'ambito della leggenda religiosa bulgara in oggetto.

Ci riferiamo al fatto che — secondo una certa versione del mito antico (cfr. Schol. ad Eur. *Alc.* 12) — Apollo *ottenne dalle Parche medesime, ma ubriacandole, il prolungamento della vita di Admeto*, etc. (19). Invece, nel racconto bulgaro, il ' corrispondente ' di Apollo (Sant'Elia) *ottiene dal Signore* la possibilità che venga corretta — diciamo così — l'infelice sorte del giovane sposo destinato a morire in prossimità delle nozze. In questo caso, cioè, si hanno da un lato le Parche che svolgono una funzione essenzialmente negativa (sebbene, viste nel loro complesso, in una maniera non del tutto coerente e identica a se stessa). Dall'altro lato, c'è l'invocazione al Signore, nonché la benevola concessione da parte di quest'ultimo {funzione positiva}: tale concessione è però condizionata — a sua volta — alla disponibilità dei genitori o della sposa a cedere essi stessi una parte della loro vita per il giovane figlio o sposo, rispettivamente.

(19) Al proposito cfr. il testo di Apollodoro a p. 150 del presente scritto.

Per quanto concerne il racconto antico, quel che ci appare (almeno in parte) come il carattere ambivalente o ' ambiguo ' delle Parche è forse riconoscibile in una serie concatenata di elementi ' in contrasto '. che si limitano e si correggono l'un l'altro:

Admeto, come si sa, deve morire giovane (aspetto marcatamente negativo del suo destino); tuttavia le Parche permettono che il giovane possa continuare a vivere (effetto correttivo rispetto al destino già segnato di Admeto); di nuovo, però, esse concedono ciò essendo state ubriacate da Apollo (prima limitazione dell'effetto correttivo stesso); infine, le tre dee concedono ciò soltanto alla condizione che qualcun altro accetti di morire al posto di Admeto (seconda limitazione dell'effetto correttivo sopra detto). In altre parole, le Parche — seppur inflessibili etc. — arrivano in qualche modo a cedere; ma ciò avviene attraverso un percorso frastagliato ed assai ' difficile ', che alla fine tenderà ancora a rivolgersi e a chiudersi in se stesso: innanzitutto esse vengono ingannate (ubriacate); inoltre la loro concessione avviene soltanto a condizioni molto dure e — per così dire — a condizioni di *sostanziale equivalenza tra la vita e la morte*. Apriamo una breve parentesi. Si tratta qui di un'idea piuttosto diffusa e generalizzata in ambito folklorico, di cui si possono citare diversi casi o modi di realizzazione: così, per es., ricordiamo che non di rado alla nascita di un bambino si sacrifica un cuc-ciolo di animale come sostituto del bambino medesimo, da assegnare appunto alla morte e/o agli esseri maligni, al posto del bambino in questione. Un essere umano può anche, alle volte, essere sostituito con un altro essere umano o con un animale (che apparirà spesso situato in un rapporto di corrispondenza metaforica e simbolica rispetto al primo). Ma, di fronte alle pretese della morte (e degli esseri superiori o maligni), di fronte alle decisioni prefissate dal destino, è un'assegnazione equipollente che va compiuta e rispettata, o che ad ogni buon conto si realizza. Sono, queste, cose per lo più abbastanza note. Vorremmo comunque sottolineare il fatto che lo stesso carattere

di inflessibilità del destino può a sua volta essere ricondotto al suddetto principio di equivalenza formale tra le parti nonché fra le quantità (preliminarmente fissate) che spettano — rispettivamente — alla morte e alla vita. Insomma, al di là delle modalità distributive, i conti del destino devono tornare (discorso di equipollenza complessiva). Le modalità e i contenuti specifici dei singoli termini di equivalenza possono variare: e qui sta lo spazio strutturale di intervento dei cosiddetti eroi culturali, o anche delle divinità bene-fiche. Il destino (o chi per esso) di solito pretende appunto il rispetto formale e ' alla lettera ' delle sue ' leggi complessive ': e si apre così la possibilità del dell'inganno e della sostituzione fra termini equipollenti, o simili (20).

I termini equipollenti che di volta in volta sono posti in gioco in casi del genere si possono situare, a gradi diversi di realizzazione, tanto sul versante della metonimia, quanto su quello della metafora.

Rispetto ad un certo oggetto-segno che fa da elemento di partenza e di riferimento (sia consciamente che inconsciamente), un dato metonimico si configura grosso modo come il risultato di un effetto di *spostamento*: uno spostamento che — com'è ovvio — va inteso in senso molto ampio ma che rinvia pur sempre ad un'idea-base, quella della contiguità (ivi compreso il rapporto logico di implicazione, quello logico-temporale di successione e simili).

Al contrario, la metafora ha — possiamo dire — l'effetto di *rappresentare* l'oggetto-segno ' di partenza ' o di riferimento.

Ciascuno di questi due procedimenti risulta però — alla fin fine — complementare all'altro: così, anche il risultato di un processo retorico-antropologico di spostamento (metonimia) ha non di rado la funzione o la proprietà di rappresentare alcunché d'altro: oppure, viceversa, la metafora non solo riveste un valore iconico-rappresentativo, bensì può essa medesima essere interpretata come il risultato di una serie di spostamenti rispetto all'oggetto rappresentato, rispetto al l'oggetto-segno di partenza. È l'effetto di contiguità fra di loro correlate, che, se non altro, sembrerebbe imporre la specificità di un ben determinato punto di vista: e quest'ultimo costituisce appunto il tratto pertinente sul quale si fonda il nuovo piano dell'espressione, il segno-significante di tipo metaforico. D'altronde, proprio *una siffatta parzialità nella prospettiva significativa* potrà in fin dei conti essere assimilata a certe forme particolari dello spostamento (si pensi, per es., alla sineddoche in quanto parte che sta per il tutto), oppure allo spostamento *tout court*.

(20) A questo riguardo mi permetto di rinviare al mio lavoro dal titolo / *giochi di omonimia nel racconti di folklore e nelle pratiche rituali* (di prossima pubblicazione).

In generale il problema dell'equipollenza funzionale parrebbe in grado di ritagliare uno spazio comune, o almeno uno spazio di stretta connessione, tra la metonimia da un lato e la metafora dall'altro lato (più esattamente, tra i procedimenti di tipo metonimico e quelli di tipo metaforico). È, in altre parole, uno spazio definito dalla possibilità che vi si venga a determinare *uno spostamento il quale riesca comunque a rappresentare*, a sostituirsi a qualcos'altro (una metonimia tenderà cioè a funzionare metaforicamente); al tempo stesso, è uno spazio definito dalla possibilità, simultanea e inversa, che si venga a determinare *una rappresentazione implicante comunque un processo di spostamento*. Insomma, una sostituzione presuppone a sua volta lo spostamento; una metafora presuppone cioè (già lo sappiamo) dei meccanismi di metonimia (21).

(21) Sul tema dei rapporti reciproci intercorrenti fra principio della metonimia e principio della metafora, alcune posizioni teoriche di notevole interesse si possono trovare in R. Jakobson e Cl. Lévi-Strauss, « ' Les chats ' de Charles Baudelaire », in R. Jakobson, *Questiona de poétique*, Paris, Seuil, 1973, pp. 401-419; si veda anche A. Henry, *Metonimia e metafora*, Torino, Einaudi, 1975.

(22) Al riguardo, vorrei rinviare al mio studio dal titolo « Funzioni retoriche nei meccanismi di magia: alcuni spunti », in *Materiali per il piacere della psicoanalisi*, 2, 1984, pp. 43-58. Per quanto concerne la distinzione di magia per contatto e magia per somiglianza, si veda J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, voi. I, Torino, Boringhieri, 1965, pp. 22-80.

Ad una siffatta problematica ci riporta anche un argomento come quello relativo ai rapporti fra magia per contatto (basata sulla metonimia) e magia per somiglianza (basata sull'icona-meta-fora)(22).

Proprio per una tale via mi pare che si possa estendere ed approfondire la ricerca, sulla base di elementi o fenomeni se-miotici sempre più raffinati e complessi, quali si possono dedurre ad es. dall'analisi dei racconti di folklore, o quali si riscontrano in generale nell'ambito del cosiddetto ' immaginario collettivo '.

Accenniamo al fatto che esistono invero altre forme — che potremmo dire ' eccessive ' — di metonimia, le quali hanno come conseguenza di ' nascondere ' il segno-oggetto di riferimento (in questo caso per lo più inconscio): si tratta di un effetto in certo qual modo di ' straniamente '. D'altra parte si verificano, all'opposto, forme ' eccessive ' della rappresentazione metaforica: forme in cui il nesso medesimo diventa iperbolico;

il rapporto di ' identità ' si fa esagerato e finanche conturbante. Il grado di aderenza che intercorre fra il segno metaforico significante e il suo significato tenderà allora a farsi ' totale '; e i due piani della relazione potranno anche con-fondersi l'uno con l'altro. Non è escluso che un siffatto processo di ' totale identificazione ' alle volte si verifichi addirittura fra un segno iconico-metaforico, da un lato, e un *oggetto significato (rappresentato) il quale sia però assente o resti comunque al livello dell'inconscio*, dall'altro lato. È questo forse uno dei casi più interessanti, che già alcuni miti dell'antica Grecia sembrano mettere in evidenza (mito di Pigmalione e della sua statua; alcuni aspetti dello stesso mito di Admeto e Alceste: quest'ultima, una volta morta, viene sostituita con — ed anzi identificata in — una statua, etc.).

Mi pare utile aggiungere che il principio di equivalenza fra le quantità prefissate della vita e della morte (' legge complessiva ' del destino) è probabilmente

da riconoscere, per es., alla base di un'altra credenza, assai diffusa anche nell'ambito del folklore italiano di epoca recente: quella secondo cui un uomo che sia morto anzitempo (che sia stato — poniamo il caso — assassinato o ucciso per incidente) si aggira tra i vivi, nel luogo del delitto o dell'incidente, per tanto tempo quanto avrebbe avuto ancora da vivere. E così via. In un verso o in un altro, una volta stabiliti i presupposti, le ' quantità ' del destino vengono sempre rispettate. Nel racconto bulgaro che stiamo esaminando, del resto, la fanciulla sacrifica la metà dei propri anni al giovane sposo; ma il numero complessivo dei loro anni di vita resta invariato (23).

Riprendiamo ora la linea principale del nostro discorso. Lo sdoppiamento dei ruoli, fra le Parche da una parte e il Dio benevolo dall'altra parte, permette nel racconto bulgaro una più articolata definizione delle rispettive funzioni, di contro a quel che avviene nell'antico mito di Admeto e Alceste: le Parche (campo del negativo) assegnano al neonato il destino crudele di morire anzitempo; più esattamente, di morire da giovane, in occasione — e (direi) a causa — delle nozze. Per un altro verso, è il Signore stesso (campo del positivo) che, invocato da Sant'Elia, concede al giovane di poter continuare a vivere.

Fatta salva questa sostanziale suddivisione (o distribuzione) delle prerogative specifiche, sembra agire in questo racconto bulgaro una sorta di meccanismo duplice, basato su processi reciproci — inversi e complementari — di ' indebolimento ' dei due campi modali in contrapposizione (quello negativo e quello positivo); si pongono cioè in atto processi correttivi di segno ed orientamento opposti, che rendono nel loro insieme piuttosto complessa e variegata la situazione. Ne deriva perciò che ciascuno degli elementi in funzione correttiva, i quali vengono ad operare nell'uno o nell'altro dei due campi (negativo o positivo), si propongono al tempo stesso (inevitabilmente e direi strutturalmente) come valenza tendente a superare la dicotomia che intercorre rispetto al campo di opposizione.

(23) Ciò porta, ovviamente, verso un'ideologia come quella del ' morire assieme-e-simultaneamente ', desiderato appunto dai coniugi o dagli amanti: un'altra forma, in fin dei conti, dell'unione amorosa in quanto unione ' totale '.

Quel che si verifica è, in altre parole, una serie binaria di corrispondenze rovesciate, le quali determinano un gioco di gradualità a direzioni contrapposte:

un andare dal negativo al positivo, e viceversa (ma in tale gioco si inseriscono poi alcuni elementi di differenziazione). Comunque sia, siamo di fronte ad una duplicità di direzioni rovesciate che sembra fare da *pendant* allo sdoppiamento del ruolo rivestito esclusivamente dalle Parche nell'antico racconto greco: in tal modo, le diverse funzioni vengono — a seconda dei loro orientamenti impliciti — distribuite nei due campi e personaggi contrapposti (negativo e positivo, Parche e Signore benefico); al contempo esse sono però reintegrate nel quadro di una unità strutturale dinamica, dotata di dialettica interna nonché di performance 'trasformativa'.

Da un lato, nel racconto bulgaro si riscontrano, già alla nascita del bambino, una certa qual distinzione e una certa qual gradualità di atteggiamento, che si stabiliscono fra le Parche stesse prese nel loro insieme (e cioè all'interno del campo del negativo): la prima Parca vorrebbe infatti far morire immediatamente il neonato (così come è successo coi fratellini che lo hanno preceduto); la seconda vorrebbe invece farlo morire dopo qualche tempo, in modo da permettere ai genitori di godere un po' di quel bambino; infine, la terza delle Parche impone alle altre due la sua volontà, e decide che il bambino viva fino all'età di ventidue anni (la sua morte coinciderà allora con le nozze: essa avverrà quando — conducendo a casa la sposa — dovrà riattraversare il corso d'acqua che lo separava dalla fanciulla).

Se un siffatto rapporto scalare si configura come un processo di *indebolimento* rispetto alla sostanziale *crudeltà ed inflessibilità* del destino (ciò che suggerisce di per sé l'idea di una fissità senza variazioni o cedimenti); d'altro lato, e inversamente, si verifica che la *concessione* del Signore benevolo (campo del positivo per eccellenza) subisce un *con-dizionamento* che appare orientato in senso opposto, in senso negativo (richiama cioè, in qualche misura,

il carattere ineluttabile delle decisioni del destino, nonché quel principio di ' equivalenza complessiva ' cui accennavamo sopra): il giovane potrà vivere a patto che qualcun altro rinunci alla propria vita o ceda una corrispondente parte della propria vita per lui. A sua volta, questo condizionamento si pone perciò, dal punto di vista strutturale, come un processo di *indebolimento* del potere o capacità di *concessione* da parte della divinità positiva.

Sì potrà a questo punto rilevare un certo gioco delle corrispondenze, magari anche ovvio, ma che risulterà forse significativo allo scopo di individuare la diversa distribuzione dei ruoli e delle funzioni nel ' passaggio ' dal racconto greco antico al racconto bulgaro:

così, all'*inganno operato* da Apollo *nei confronti delle Parche* (le quali vengono appunto ubriacate) fa riscontro nella leggenda religiosa bulgara la *concessione da parte della divinità benevola*; una concessione peraltro *condizionata ad una sostituzione e ad una compensazione del tutto equivalenti*.

In sostanza, alle Parche ingannate corrisponde la concessione limitata de dio benevolo: e, in entrambi i casi, il risultato è all'incirca lo stesso.

Se le Parche in quanto tali stanno miticamente e tradizionalmente a rappresentare la rigida ineluttabilità del destino, l'inganno perpetrato nei loro confronti si configura — di conseguenza — come un margine. quantunque esiguo, di ' rottura ' e di ' libertà ' dalla morte. È per questo che, sul piano delle isotopie semantiche e di senso intercorrenti fra i due racconti, ad esso fa da corrispettivo la concessione da parte del dio benevolo: quest'ultima infatti ha, a sua volta, la funzione di spezzare un destino di morte. Del resto, come abbiamo visto, anche nel mito greco vi è — addirittura — una analoga concessione delle Parche stesse, ma in quanto conseguenza della ubriacatura-in-ganno perpetrato nei loro confronti. In tutti e due i racconti, inoltre, la condizione che fa da limite alla concessione può costituirsi come una sorta di ' ri-

torno ' del carattere ineluttabile del destino (di cui si ristabilisce l'equilibrio quantitativo prefissato).

È evidente come anche qui il tratto semantico fondamentale in grado di definire il campo del negativo (configurantesi tramite le Parche e le loro decisioni crudeli) sia dato, al solito, dal carattere di inflessibilità almeno tendenzialmente incoercibile del destino.

Il campo del negativo sembra presentare, quindi, un elemento di raccordo e di corrispondenza *anche*, sull'altro piano, quello del positivo: tale elemento sarà appunto riconoscibile nella limitazione e nel condizionamento entro i quali si trova costretta la concessione stessa del Signore (« Je veux bien lui rendre son âme, mais il n'est pas en mon pouvoir d'ajouter aux jours qu'il avait a vivre [...] », è la risposta di Dio a Sant'Elia) (24).

(24) Schichménoff, *Légendes religieuses bulgares*, op. cit., p. 150.

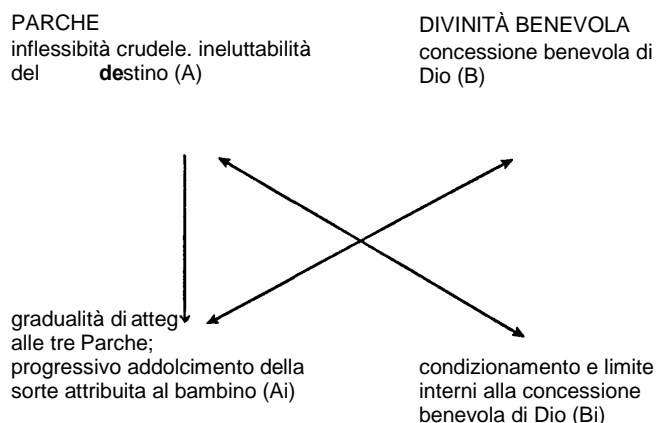
Per un altro verso (complementare ed opposto al precedente), il campo del positivo è caratterizzato da un tratto semantico qual è quello della concessione benevola da parte del Signore cristiano. E, per parte sua, anche questo campo trova un elemento di raccordo e di corrispondenza sull'altro piano (quello del negativo): tale elemento è riconoscibile nel rapporto di gradualità interna alle posizioni espresse dalle tre Parche medesime, quando esse — a tre giorni dalla nascita — si presentano per decidere sulla sorte del neonato. In effetti, come abbiám detto, pur inserendosi totalmente e coerentemente nel campo del negativo, le decisioni delle Parche variano tra di loro secondo uno sviluppo scalare che tende verso forme, bensì funeste, ma progressivamente un po' meno dure: al livello narrativo si anticipa così, in una qualche misura, la ' trasformazione ' di campo (dal negativo al positivo), nonché la concessione (benché condizionata) del Signore. Da un altro punto di vista, occorre riflettere che nell'antico racconto di Admeto e Alceste le autrici — nonostante tutto — della concessione erano pur sempre le Parche.

Inoltre sarà opportuno ricordare, incidentalmente, che in Macedonia « the blessing of the Fates » (25) (il segno-benedizione delle Fate o Parche) risulta posi-

(25) Abbott, *Macedonian Folklore*, op. cit., p. 126.

tivo e favorevole se vien fatto con la mano destra (26); mentre è sfavorevole e negativo se fatto con la mano sinistra (27).

La sostanziale ambivalenza di queste mitiche figure del destino — sebbene siano ormai inserite in un contesto ideologicamente orientato in senso cristiano (la loro ' benedizione ' è descritta come un battesimo) — appare dunque del tutto manifesta. Allo scopo di visualizzare il sistema delle opposizioni e degli orientamenti semantici posti in atto nel racconto bulgaro, proponiamo uno schema descrittivo-relazionale come quello che segue:



Le frecce verticali stanno ad indicare — rispettivamente — un certo qual ' indebolimento ' del carattere (o tratto semantico fondamentale) che è supposto prevalente in ciascuno dei due campi modali, negativo o positivo. Si ha così il ' passaggio ' da A ad Ai, per un verso, e da B a Bi, per un altro verso. Questi due diversi ed opposti ' passaggi ' coincidono anche con una certa scansione temporale e sintagmatica del racconto: l' ' indebolimento ' nella sfera del negativo (inflexibilità delle Parche) anticipa e prelude ad un successivo trapasso verso la sfera del positivo per eccellenza (concessione da parte della divinità benevola); mentre l' ' indebolimento ' opposto — che avviene nella sfera del positivo — si configura da parte

(26) A proposito del cosiddetto $\chi\alpha\chi\acute{o}\upsilon\text{-o}\iota\pi\omicron\wedge$ (colui che ha buona fortuna) si dice appunto in un canto popolare macedone: « My Fate has blessed me with her right hand » [*Ibidem*].

(27) A proposito del cosiddetto colui che ha cattiva sorte, si dice invece: « My Fate has blessed me with her left hand » (Abbott, *Macedonian Folklore*, op. cit., p. 126).

In generale, sull'opposizione intercorrente fra la mano (o la parte) destra e la mano (o la parte) sinistra si può vedere R. Hertz, « La preminenza della mano destra. Saggio di polarità religiosa », in *Sulla rappresentazione della morte*. Roma, Savelli 1978, pp. 129-157; R. Needham, *Right and Left. Es-says on dual symbolic classification*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1973. Cfr. inoltre V. V. Ivanov, « La semiotica delle opposizioni mitologiche di vari popoli », in A.A.V.V., *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'Urss*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 127-147. Altra bibliografia assai interessante si può trovare alla nota 147, p. 198, del lavoro di V. N. Toporov, « ' L'albero universale '. Saggio di interpretazione semiotica », in A.A.V.V., *Ricerche semiotiche...*, op. cit., pp. 148 sgg.

sua come un * ritorno ' del negativo (dell'inflessibilità del destino), sotto forma di un condizionamento ' necessario ', ' inevitabile '.

In un quadro del genere, le frecce oblique, a duplice direzione, serviranno a segnalare i rapporti di isotopia modale e semantica che — su di un piano puramente virtuale — intercorrono tra Ai e B , da un lato, nonché tra Bi e A, dall'altro lato.

Attraverso un tale gioco si manifestano le tendenze e le potenzialità del racconto in quanto struttura (in quanto schema semantico-grammaticale capace di dare movimento e sviluppo): si manifesta cioè quel suo dinamismo interno, di volta in volta implicito (se così si può dire) nelle singole unità sintagmatiche di cui si compone il racconto medesimo. Ed è ovvio che le diverse soluzioni realizzative assumono, esse stesse, un determinato senso ideologico ed antropologico.

Comunque sia, alla fin fine l'effetto sarà quello di superare il rapporto di netto contrasto che — in certo qual modo — sta nei presupposti di partenza:

l'opposizione che sussiste fra la Parche (da un lato) e la divinità benevola (dall'altro) o, se si preferisce, fra le realizzazioni ' forti ' dei due campi distinti e polari (differenziali). Svolgiamo qualche altra considerazione. Poiché Ai e B sembrano avere alcunché in comune, possiamo affermare che Ai tenderà strutturalmente e narrativamente verso B: in altre parole, Ai tende in qualche modo a spostarsi dal campo del negativo verso la sfera del positivo (le Parche non sono sempre identiche a se stesse o del tutto inflessibili;

ciascuna di esse è diversa dalle altre; esse si presentano ' retoricamente ' secondo un gioco-crescendo ben orientato, a partire da quella che assegna minor quantità di vita fino a quella che assegna maggior quantità di vita al neonato).

Analogamente, poiché Bi e A sembrano avere alcunché in comune, possiamo affermare che Bi tenderà strutturalmente e narrativamente ad avvicinarsi alle tematiche configurantisi in A: in altre parole, Bi potrebbe tendere in qualche modo a spostarsi dal campo del positivo verso la sfera del negativo (il con-

dizionamento interno alla stessa concessione divina richiama appunto la ' necessità ' e l'inflessibilità del destino).

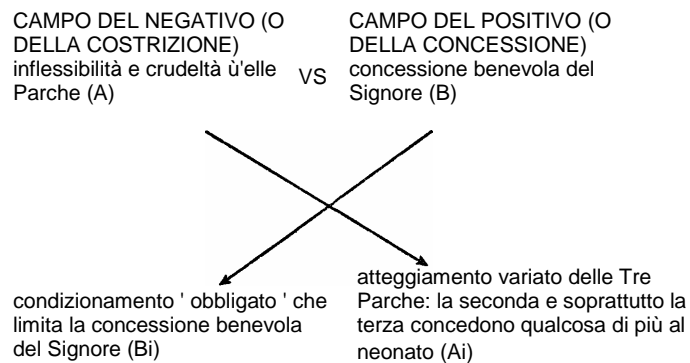
Come corollario a quanto siamo venuti dicendo c'è da aggiungere che la gradualità positiva (Ai), nell'atteggiamento delle Parche, fa da contrasto con la — o da contrappeso alla — loro inflessibilità crudele (A), determinando una figura retorica che si avvicina a quella dell'ossimoro (28).

In maniera analoga, il condizionamento e la limitazione (Bi) interni alla concessione benevola da parte del Signore fanno da contrasto con — o da contrappeso ad — essa, determinando in tal modo una figura ossimorica inversamente correlata rispetto alla precedente.

Insomma, l'impressione è che vi sia qualcosa nel comportamento variato delle Parche, che anticipa strutturalmente — e narrativamente — la concessione benevola del Signore; mentre il limite entro cui si muove (o è obbligata a muoversi) questa stessa concessione richiama in qualche misura l'inflessibilità del destino. (E tuttavia — come avremo occasione di rimarcare fra breve — quest'ultimo ' movimento ' viene come bloccato sul piano narrativo).

Tenendo conto di quanto abbiamo detto, ecco come si ' trasforma ', sul piano delle effettualità narrative, lo schema potenziale e per così dire ' astratto ' (di tipo semantico-grammaticale) che abbiamo tracciato sopra:

(28) Al proposito, cfr. le pagine 151-2 del presente scritto.



Approssimativamente la linea della narrazione si svolge, prima, da A ad Ai; quindi si verifica il trapasso in B, cui segue però un ulteriore ' passaggio ' verso Bi (in realtà Bi è una condizione interna a B): a questo punto si inserisce — come sappiamo — il dono della sposa, che risolve e chiude definitivamente (oltre che positivamente) il racconto.

Possiamo forse riconoscere al fondo dello schema morfologico-narrativo sotteso a questa vicenda come un doppio meccanismo, di tipo essenzialmente sintattico, a struttura circolare o quasi-circolare.

Più precisamente, il suo valore sintattico può essere avvicinato a quello proprio della *frase concessiva*: così sembra allora configurarsi il modello elementare di tale racconto-vicenda.

E il doppio meccanismo circolare verrebbe a ' coincidere ' (o a coincidere quasi) con una doppia ' frase ' concessiva, di cui l'una rappresenta il complementare e l'opposto dell'altra. Ecco, in sintesi, come si potrebbe parafrasare lo sviluppo dell'intero racconto: nonostante la situazione di partenza A (versante negativo), quel che si va determinando è una situazione Ai (' indebolimento ' del negativo), la quale fa per così dire da ponte per il successivo passaggio verso la situazione B (versante positivo).

In una maniera diametralmente rovesciata, nonostante il termine positivo B, si determina un condizionamento Bi (' indebolimento ' del positivo): fatto, quest'ultimo, che potrebbe ovviamente (ri-) portare verso una situazione totalmente e coerentemente negativa, analoga a quella di partenza (A).

Tuttavia — come vedremo nel seguito del lavoro — questo secondo ' passaggio ' non si verifica.

In sostanza, parrebbe trattarsi qui della realizzazione (del tutto particolare e specifica) di un meccanismo semiotico-narrativo che ha una portata alquanto più vasta: un meccanismo che si può rinvenire alla base di un certo numero (o di un certo genere) di racconti, e che sarebbe appunto costituito da una sorta di doppia andatura di tipo concessivo, di cui l'una si configura come il complementare e l'inverso dell'altra (29).

E in effetti è facile constatare come nella leggenda bulgara in questione ad un primo movimento narrativo (da A a B attraverso Ai) faccia seguito un secondo movimento narrativo che risulta simmetrico e rovesciato rispetto al precedente (dalla situazione B esso tende verso A attraverso Bi): tuttavia, almeno in questo caso, il ' cerchio ' non arriva a chiudersi; non si ha cioè un completo ritorno verso una situazione analoga a quella del tutto negativa di partenza.

(29) Al proposito, rinvio al mio lavoro « Schemi sintattici e schemi narrativi: le frasi causali e le frasi concessive ». in *Linguistica e Letteratura*, 1-2, IX, 1984, pp. 15-58.

Alla fin fine, si può ritenere che proprio nello schema o ' movimento ' concessivo (o meglio, nel doppio schema con-

cessivo) consiste uno degli strumenti semiotici e retorici — in ultima istanza logico-antropologici — di mediazione tra gli opposti: una mediazione attraverso cui si esprime, non di rado, il dinamismo stesso della narrazione e della vicenda. In tal modo, si aprono anche delle vie verso certe possibilità di inatteso: ma di un ' inatteso ' che trova pur sempre una sua precisa collocazione e definizione strutturali nell'ambito di determinati schemi psico-logici e linguistici.

L'opposizione forte che, almeno nelle premesse ideologiche ed antropologiche della vicenda, intercorre fra i termini differenziali A e B (fra le Parche crudeli etc. e il Signore benevolo) (30) si corregge dunque secondo due direzioni inverse e complementari:

tramite un indebolimento iniziale di A (configurantesi in Ai); nonché tramite un successivo indebolimento di B (configurantesi in Bi), il quale per molti aspetti ' corrisponde formalmente ' al precedente. Un certo gioco delle simmetrie rovesciate è così subito evidente. In altre parole, ad un iniziale ' movimento ' della vicenda, per cui dal versante negativo si tende a gettare un ponte in direzione del versante positivo (passaggio-ossimoro da A ad Ai), fa seguito un * movimento ' inverso, per cui dal versante positivo si tenderebbe a tornare verso il campo del negativo (passaggio-ossimoro da B a Bi). Ma le conseguenze ultime di questo secondo ' movimento ' sono proprio *in extremis* evitate dall'intervento della sposa: e (contrariamente a quel che si deduce dallo schema riportato qui sopra) alla fin fine Bi viene — almeno essenzialmente — a configurarsi soltanto come elemento di condizionamento e di limitazione implicito nello stesso campo del positivo.

Anzi, più in generale, si potrebbe ritenere che anche le relazioni di A con Ai (così come quelle di B con Bi) non siano di tipo primariamente narrativo bensì semantico e retorico d'altronde abbiamo parlato di figure dell'ossimoro). Perciò stesso Ai verrebbe semplicemente (ed esclusivamente) a far parte dello stesso campo modale di A (sfera del negativo), così come — per l'appunto — Bi farebbe semplicemente ed esclusivamente parte dello stesso campo modale di B (sfera del positivo). Non credo

(30) Nella prospettiva di un'analisi semiotica (e narratologica) dell'idea di opposizione differenziale, nonché sulle diverse possibilità di mediazione logica fra due termini estremi e contrapposti, rinvio al mio breve saggio dal titolo « Appunti per uno studio sulla natura e sulla funzione delle negazioni che si stabiliscono nell'ambito di una opposizione binaria », *Studi italiani di linguistica teorica ed applicata* (SILTA), IX, 1980, pp. 323-331.

però che, nella loro sostanza, le cose si possono impostare in questi termini, che risultano — di certo — un po' troppo rigidi. E in effetti è altrettanto vero che il contrasto (ossimorico) di A con A_i prelude ad una netta e decisa trasformazione narrativa, consistente in un graduale ma deciso trapasso dalla sfera negativa alla sfera positiva. Se un analogo (e inverso) trapasso situazionale non si verifica invece col contrasto-ossi-moro intercorrente fra B e B_i, ciò non è dovuto — diciamo così — ad un'assenza o venir meno del dinamismo narrativo (ad una sorta di inerzia narrativa che riproduce statisticamente la relazione semantica e retorica), quanto piuttosto ad un dinamismo che potremmo definire ' bloccato ': proprio per questo motivo si tratterà di un dinamismo anche più contrastato e complesso, in cui la tensione narrativo-eventuale risulta addirittura più marcata; il momento di crisi si presenta, insomma, assai drammatico, ed incerto per quel che riguarda i possibili sviluppi. Basterà a tal proposito, riflettere sulle diverse e contrapposte soluzioni che si intravedono proprio nella fase culminante della vicenda: i genitori non accettano di morire per il figlio; il giovane sarebbe quindi definitivamente perduto; è la sposa che sacrifica per lui metà della sua vita. E la storia si conclude positivamente:

la condizione ' necessaria ' (B_i), interna alla concessione stessa del Signore benevolo (B), non riesce cioè a ritrasformare in negativo l'orientamento ormai sostanzialmente positivo della vicenda. Alla sua conclusione (ma solo alla sua conclusione), il racconto si configura come un crescendo progressivo che dal campo del negativo si svolge verso il positivo.

Tuttavia, come abbiamo rilevato, anche l'inflessibilità del destino è in un certo senso ribadita: al di là delle sostituzioni e delle ridistribuzioni possibili (i genitori che potrebbero cedere il resto dei loro giorni al figlio, la sposa che effettivamente rinuncia alla metà della sua vita per lo sposo), non vi è dubbio che da un punto di vista quantitativo le cose debbano restare invariate; e Dio stesso non può aggiungere giorni alla vita di alcuno.

L'intero discorso narrativo che ci troviamo di fronte si configura come un discorso di mediazione tra il campo del negativo (l'inflessibilità del destino e la necessità della costrizione), da un lato, e il campo del positivo (la possibilità della concessione benevola in quanto possibilità di sostituzioni equivalenti e di redistribuzione della vita nel suo complesso), dall'altro lato.

Ma torniamo allo schema narrativo che abbiamo tracciato sopra (mi riferisco al secondo dei due). L'opposizione fra il campo del negativo e il campo del positivo è così mediata — e direi quasi 'aggirata' — tramite due passaggi intermedi, indicati rispettivamente dalle frecce oblique che nello schema collegano A ed Ai (prima), e B a Bi (poi): si tratta di processi (non solo semantico-retorici ma anche narrativi, come si diceva) correlati col fatto che nel versante negativo sembra agire pur sempre alcunché di positivo; mentre, all'inverso, anche nel versante positivo riaffiora pur sempre alcunché di negativo.

Il trapasso da Ai a B (segnato nello schema con una freccia verticale diretta verso l'alto) si configura come un rafforzamento e un'intensificazione marcati, sul versante del positivo: dalla 'concessione' della terza Parca (quella che decide che il neonato potrà vivere fino all'età delle sue nozze) si giunge in tal modo alla concessione benevola, e più completa, del Signore stesso.

Un siffatto trapasso — i cui termini estremi (Ai e B) si pongono perciò lungo una medesima linea isotopica di senso — è, nel divenire narrativo, permesso ed anzi favorito dall'intervento di un primo adiuvante: Sant'Elia. È questi che (fra le altre cose) rivolge un'accorata invocazione al Signore perché richiami in vita il giovane sposo.

D'altra parte, la condizione necessaria ed obbligante (Bi), che limita la concessione del Signore (B), rischierebbe seriamente di reinstaurare — di nuovo ed in pieno — il campo del negativo (la fatalità, per il giovane, del suo destino di morte), se non intervenisse — come si sa — un secondo adiuvante: la

sposa. Essa, salvando la vita allo sposo, riveste la funzione di interrompere (o di impedire) il possibile trapasso da Bi ad A: cioè, la ' trasformazione ' narrativo-evenemenziale da un negativo ancora parziale (o — se si preferisce — da una positività indebolita) verso un livello di negatività più totale e sistematica, che in un certo senso avrebbe riportato la vicenda ad un punto analogo al suo stesso punto di partenza (A). Questo ' trapasso mancato ' (o interrotto) è indicato nello schema narrativo suddetto per mezzo di una freccia verticale e diretta verso l'alto, ma spezzata. In sintesi, i due adjuvanti (pur ' accordandosi ' ovviamente sul piano degli orientamenti modali e di senso) vengono a ricoprire una posizione in certo qual modo simmetrica e rovesciata l'uno rispetto all'altro, sul piano della specifica architettura morfologico-narrativa che sottende questo racconto: se il primo adjuvante permette il trapasso da Ai a B (realizzazione forte sul versante del positivo); il secondo adjuvante blocca il trapasso opposto che da Bi (ri-)porterebbe ad A, o qualcosa del genere (realizzazione forte sul versante del negativo).

Più in generale, ad un procedere *deciso* dal versante negativo al versante positivo (da A ad Ai e da Ai a B) corrisponde quindi un *parziale* ritorno indietro da (B a Bi, ma non da Bi ad A): sia il carattere decisivo e concluso della prima ' trasformazione ', sia il carattere parziale e non concluso (ne decisivo) della seconda ' trasformazione ' sono da ascrivere all'intervento degli adjuvanti. Così si configura, nel caso specifico, il loro spazio semiotico-strutturale. E a ciò è dovuta la risoluzione ' felice ' del racconto.

Ancora qualche osservazione sulla figura delle Parche e sulla concezione del destino. A partire dall'antico mito di Admeto e Alceste fino al folklore greco moderno e al racconto bulgaro, i differenti modi secondo cui sono di volta in volta distribuiti i ruoli e/o le funzioni costituiscono nel loro insieme un sistema organico di varianti, di cui (come al solito) è istruttivo studiare i rapporti interni. Ciascuna di tali realizzazioni può costituirsi quale punto d'incontro

di determinati rapporti logico-morfologici, rispetto alle altre soluzioni semantiche realizzate, o anche solo possibili. Si tratterebbe di una definizione puramente topologica, ma già di per sé in grado di rinviare — comunque — a contenuti storico-ideologici e a specifiche strutture antropologiche. Per parte nostra, ci limitiamo qui a sottolineare quella che sembra essere la posizione occupata dal racconto bulgaro rispetto ad alcune altre credenze registrate in area culturale greca. Il binomio in esso presente — che è appunto costituito dalle Parche medesime (funzione essenzialmente negativa = effetti costrittivi del destino) nonché dal Signore (funzione essenzialmente positiva = concessione da parte di un essere benevolo e superiore) — parrebbe configurarsi come una soluzione per così dire intermedia, ed anche assai più articolata e dinamica, in rapporto alle altre varianti realizzative cui abbiamo accennato.

Da una parte, si ha nell'isola di Kassos una semplice sostituzione per cui le tre Parche vengono rimpiazzate con altrettanti personaggi cristiani totalmente e coerentemente positivi: una sostituzione che è anche — com'è ovvio — una inversione delle modalità e del senso (dalle Parche che stanno per lo più a rappresentare le fatalità del destino si passa *tout court* ai personaggi del Battista, della Vergine e del Salvatore, i quali hanno evidentemente una funzione protettiva). D'altra parte, quel che talvolta si realizza è — invece — un rapporto di alternanza:

mi riferisco alla credenza macedone delle tre Parche che segnano il neonato o con la mano sinistra (valore negativo), oppure con la mano destra (valore positivo). In questo caso, le due contrapposte modalità 'derivano' purtuttavia dagli stessi personaggi.

Alla luce di quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti, apparirà chiara l'architettura semantica e narrativa, più complessa e dinamica, che caratterizza il racconto bulgaro in questione: possiamo concludere che in esso è operante per certi versi un processo di sostituzione (le modalità positive della 'concessione' che nell'antico mito di Admeto ed Al-

cesti erano attribuite alle Parche ubriache sono qui assegnate al Dio benevolo); è però una sostituzione che non esclude per altri versi la coesistenza (le Parche non sono assenti; esse sussistono per gli aspetti negativi, ma non solo per quelli).

All'interno di un tale schema — basato su di una opposizione fondamentale (ed 'elementare') intercorrente fra il campo del negativo e il campo del positivo — si delinea, quindi, un certo gioco delle gradualità (cfr. ad es. il comportamento differenziato delle tre Parche), cui va di pari passo quella che possiamo chiamare là presenza dell'opposto. In ciascuno dei due poli (negativo e positivo) è cioè presente un qualche elemento che richiama o tende verso l'altro polo: nelle Parche agisce alcunché di orientato positivamente; mentre, a sua volta, il Dio benevolo è esso stesso obbligato alle regole e alle decisioni crudeli ed inflessibili del destino.

La gradualità e la presenza dell'opposto sembrano, d'altronde, potersi interpretare come forme particolari dell'alternanza: in ciascuno dei due campi contrapposti (principio della costrizione VS principio della concessione) è presente anche qualcosa che appartiene strutturalmente all'altro campo. O, ciò che è lo stesso, ciascuno dei due campi si pone in un rapporto di alternanza graduata con il campo semantico e modale opposto. Si potrebbe anche parlare di compresenza graduata degli opposti:

dei principi in opposizione. Peraltro si tratta — naturalmente — di due differenti tipi di alternanza (o compresenza) graduata, inversi e complementari l'uno rispetto all'altro: perché, appunto, il carattere prevalente di un campo risulta secondario nell'altro campo, e viceversa.

In sostanza, sembrerebbe funzionare in questo racconto bulgaro sia un meccanismo di sostituzione (che non esclude la coesistenza del termine opposto), sia un meccanismo di alternanza-compresenza (che non esclude l'alternanza-compresenza inversa e complementare). Anzi, si ha così una doppia alternanza (o compresenza dinamica) che va dal negativo al positivo,

una doppia alternanza (o compresenza dinamica) che va dal negativo al positivo, e viceversa; ed è proprio questo che funziona come una doppia mediazione fra gli opposti campi del positivo e del negativo.

Di nuovo, accentriamo brevemente l'attenzione sul rito dei capelli, posto in atto dalla sposa bulgara (e col quale si risolve la vicenda e si conclude il racconto): « Saint-Élie courut vers la fiancée et lui fit la même proposition [di cedere cioè una parte dei suoi giorni allo sposo]. " Combien d'années ai-je a vivre? " lui demanda celle-ci. Saint-Élie le lui dit. Dans ce temps les jeunes mariées se couvraient la figure de leurs cheveux. Elle prit sa chevelure dans ses mains, les partagea en deux et dit; "Oue la moitié des jours soit a moi et l'autre a lui!" Et le jeune homme ressuscita aussitôt » (31). È immediatamente evidente, all'interno di questo racconto, che i capelli della sposa stanno (fra l'altro) a rappresentare l'insieme dei giorni che la fanciulla ha da vivere.

Più in generale, l'idea che la vita o l'anima di qualcuno risieda nei suoi capelli (o, ad ogni buon conto, la connessione fra i capelli e la vita di qualcuno) costituisce — com'è noto — un tratto tipologicamente assai diffuso nel folklore di vari popoli, sia dell'antichità che di epoca più vicina alla nostra. Così, per es., la credenza relativa al taglio del capello (o dei capelli), in quanto determina favorisce o permette la morte di qualcuno, sembra essere ben attestata anche nell'ambito dell'antica cultura classica (32). Possiamo ricordare il racconto di Comete, la fanciulla figlia del re dei Teleboi, che per amore del re nemico Anfitrone strappò dalla testa del padre Pterelao il crine (o la ciocca) d'oro, che gli era stato donato da suo nonno Poseidone: grazie a questo crine o ciocca d'oro, Pterelao era immortale; da questo crine (o ciocca) dipendeva la sua salvezza, e quella del suo regno.

Un altro antico racconto, del tutto analogo al precedente, è quello di Scilla, figlia di re Niso, la quale — innamoratasi del cretese Minosse men

isi) Schichmànoff, *Légendes religieuses bulgares*, op. cit., pp. 150-151.

(32) Cfr. per es. F. Caccianza, *Il crine fatale*, Torino, 1895, rist. Bologna, Forni 1980.

Al prop. si veda anche il mio studio dal titolo « Dietro le spalle: sul significato del lancio delle pietre nel mito di Deucalione e Pirra » *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 10-11, 1983, in part. nota 2, p. 319 e sgg. (con la bibliografia ivi riportata); inoltre il mio « La barba di Papirio ed alcuni dati dell'onirocri-

tica antica », in *Lares*, 1987.

(33) Per questi ed altri esempi riportati sopra cfr. Caccialanza, // *crine fatale*, op. cit.

(34) L'accostamento — almeno per determinati aspetti — con l'episodio romano di Tarpea è già in Caccialanza, // *crine fatale*. op. cit., p. 20, nota 1. Per un altro racconto analogo cfr. il mio lavoro « Brenno alla conquista di Efeso: un racconto provenzale e un parallelo latino », in *Lares*, 1987 (si fa riferimento a L.J. B. Bé-renger-Feraud, *Contes pò-pulaires des Provençaux de l'antiquité et du moyen age*, Paris, Leroux 1887, parte 11, n. IV, pp. 53-56).

tre questi assediava la città di Nisa, sua patria — recise dalla testa del padre il crine o la ciocca di capelli purpurei: in tal modo determinò — al solito — la rovina del padre medesimo e la presa della città (33). (Entrambe queste fanciulle, poi, invece del premio desiderato, ricevettero la punizione del loro tradimento da parte dello stesso re straniero) (34). Nell'episodio virgiliano relativo alla morte di Didone [*Aen.* IV 693-705], è Iride che per ordine di Giunone scende dall'Olimpo e *dextra crinem secat* (v. 704) alla regina cartaginese, determinandone o favorendone la 'difficile' morte (... *difficilisque obitus*, v. 694). Nel testo si precisa in effetti che, trattandosi di una morte prematura, Proserpina non le aveva ancora strappato il biondo capello etc. [*non dum lili flavoni Proserpina vertice crinem / abstulerat Stygioque caput damnaverat Orco*, vv. 698-699]. Possiamo ipotizzare che nella 'distanza' intercorrente appunto fra l'azione dell'*aufferre* (« togliere via, strappare via », o simili) e quella del *secare* (« tagliare, recidere ») è implicita, forse, anche la differenza tra una vita percorsa in tutta la sua lunghezza e — al contrario — una vita interrotta bruscamente ed arbitrariamente, senza alcun plausibile motivo. Da un lato, si ha il capello — simbolo o 'contenitore' della vita — che viene come sradicato nella sua interezza (la vita è giunta al suo termine fissato, e viene perciò 'presa totalmente', 'tolta per intero'). Dall'altro lato, si ha invece il crine reciso: la vita che è ingiustificatamente spezzata — tramite il suicidio stesso della regina —, quando ancora non si era esaurita, o non doveva comunque cessare (*Nam quia nec fato merita nec morte peribat. / sed misera ante diem subitoque accensa furore...*, vv. 696-697).

A parte siffatta problematica, una testimonianza dello stesso genere si riscontra anche a proposito della morte di Alceste, che appunto sacrifica la propria vita per quella del marito: *alii dicunt Euripidem Orchi in scenam inducere gladium ferentem* [*Eur. Ale.* 74-76], *quo crinem Alceste abscindat...* (Serv. *ad Aen.* IV 694).

Ricordiamo inoltre che, in ambito sacrificale, c'era l'uso di recidere dei peli dalla testa degli animali in procinto di essere immolati. È chiaro che ci troviamo, qui, sempre nell'ambito di uno stesso ordine di idee.

Tralasciando i contesti di questo tipo (o anche all'interno di taluni di essi), è comunque su un altro aspetto della complessa problematica, relativa al significato dei capelli nel folklore, che vorrei ora insistere. È mia impressione che, almeno in determinati casi, i capelli possano — dal punto di vista della sposa o della fanciulla-amante — aver l'effetto di stabilire (e/o di fissare) una qualche connessione con chi riveste il ruolo del marito, dell'essere amato, o simili.

Senza pretendere di andare troppo a fondo in questa direzione, ciò spiegherebbe come mai i capelli siano spesso dotati di una loro specifica pertinenza nel quadro delle ritualità matrimoniali. D'altronde si sa che proprio in Bulgaria, nel distretto di Sofia, « Les fiancées ont la figure couverte de petites tresses antremêlées de monnaies » (35).

Anche nell'antica Roma la capigliatura della sposa « était arrangée en six crines, vraisemblablement six tresses ou six boucles, non pas au peigne, mais avec un fer de lance dont on avait recourbé la pointe (*basta caelibaris*) » (36). Assai interessante risulterà inoltre, sullo stesso argomento, il seguente passo di Tertulliano, *De virg. vel.* XII: *Quid quod etiam hae nostrae [cioè le donne cristiane] etiam habitu mutationem aetatis confitentur, simulque se mulieres intellexerunt, de virginibus educantur, a capite quidem ipso deponentes quod fuerunt: vertunt capillum, et acu lascivior comam sibi inserunt, erinibus a fronte divisi s apertam professae mulieritatem* (37). Lo stato di *mulieritas*, che si contrappone appunto a quello di *virginitas*, viene segnalato « apertamente », fra l'altro, proprio attraverso la spartizione dei capelli [*crinibus a fronte divisi*]. Per quanto concerne invece il modo di acconciarsi i capelli che era caratteristico delle ragazze, si può confrontare il passo seguente di Varrone, in Nonio, s. v. *apertum*, p. 353 Lindsay: *mi-noris natu capite aperto erant, capillo pexo, utique innexis crinibus* (38).

Allo stesso riguardo possiamo citare ancora Tertull. *De virg. vel.* VII: *...quarum [virginum] et ornatus ipsa proprie sic est, ut cumalata In verticem, ipsam capitis arcem ambitu crinium contegat.*

(35) Schichmànoff, *Légendes religieuses bulgares*, op. cit., p. 151.

(36) J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, Paris, E. Thorin 1892, t. I, pp. 54-55). Al riguardo, si potrà richiamare un'attestazione come quella che ci fornisce Paolo-Pesto, s. v. *Sen/s crinibus*, p. 454. Lindsay: *Senis crinibus nubentes ornantur, quod is ornatus vetustissimus fuit* (cfr. anche Marquardt, *La vie privée...*, op. cit., t. I, p. 55, nota 1).

(37) Si veda anche Marquardt. op. cit., p. 55, nota 1.

(38) *Ibidem*.

Registriamo quindi che nell'antica Grecia « Une simple touffe ramassée et nouée sur le sommet de la tête paraît avoir été une coiffure propre aux jeunes filles... Dans des monuments de toutes sortes où sont représentées Artémis, la Victoire, Atalante, etc., elle est comme un attribut de la jeunesse et de la virginité » (39).

(39) E. Pottier, M. Albert, E. Saglio, in Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris, Hachette, 1877, t. I, seconda parte, s. v. *coma*, p. 1361, col. 1.

D'altra parte, nell'ambito dell'antica cultura greca, l'uso corrente sembra essere stato quello di tagliare la chioma alle fanciulle in procinto di sposarsi (la chioma stessa veniva sacrificata a determinate divinità, come vedremo): per un siffatto costume cfr., più in basso, p. 184. A Sparta si usava rasare completamente il capo alle ragazze, in occasione del matrimonio (Plut. *Lyc.* 15; Lucian. *Fugit.* 27).

Per quel che riguarda certi settori dell'odierno mondo culturale slavo, nonché del mondo greco di epoca attuale (o comunque recente), si veda più in basso (40).

Se la sposa del racconto bulgaro concede la metà dei suoi giorni al marito morto, attraverso il gesto simbolico-rituale dell'offerta dei capelli (i quali vengono appunto spartiti in due etc.), ciò potrà confermare l'idea che i capelli rappresentano la vita della sposa; al tempo stesso, è per mezzo di essi che si attua il dono amoroso rivolto dalla fanciulla al proprio sposo.

(40) Circa l'impiego, nella Roma antica, della cosiddetta *basta caelibaris* (e sul significato dei capelli della sposa), cfr. la pagina 181 del presente scritto.

Non so se possa avere una pertinenza specifica, ma almeno nell'ambito del folklore russo di epoca recente, in occasione del matrimonio, « on tresse ses cheveux » [quelli cioè della fidanzata] en deux nattes»(41). Più precisamente, ecco quel che si verifica (42). « Lorsque, la veille du mariage, la fiancée s'en va prendre un bain à l'étuve et que, là, on lui tresse ses boucles, le chœur de jeunes filles chante:

La trompette a sonné à l'aube, La jolie fide a pleure sa tresse blonde... Bientôt on partagera mes cheveux en deux, On disposera les tresses autour de ma tête, Je regrette, pauvrete, ma tresse blonde, Mon coeur sera triste jusqu'au tombeau, De ma vie je n'oublierai ma liberté perdue ».

(41) 1. Sokolov, *Le folklore russe*, Paris, Payot, 1945, p. 104.

La suddivisione dei capelli in due trecce potrebbe far riferimento — anche qui — alla relazione con lo sposo, che il matrimonio

(42) *Ibidem*, p. 113.

in quanto tale sancisce. Potrebbe insomma alludere alla coppia: *all'unione* e insieme alla *duplicità* della coppia medesima. Tale suddivisione è in effetti uno dei segni che accompagna le ritualità del ' passaggio ' matrimoniale. In particolare, proprio perché sembrerebbe riferirsi alla nuova esistenza a coppia, la spartizione dei capelli della sposa potrebbe essere valutata alla stregua di un « rito di aggregazione » (43). Sempre nell'ambito del folklore matrimoniale russo, si sottolinea — per contrasto — che le ragazze non ancora sposate usano portare invece una sola treccia.

Oltre a ciò (e in opposizione questa volta col fatto che le trecce della giovane sposa le vengono per l'appunto disposte attorno alla testa) si mette in evidenza che, almeno nelle campagne, « les jeunes filles seules laissent tomber leurs cheveux » (44). Per taluni aspetti — ma anche con differenze morfologiche piuttosto notevoli — usi in qualche modo analoghi a quello registrato nel distretto di Sofia (45) si riscontrano nel folklore greco. A Rodi, per esempio, esiste un costume matrimoniale secondo cui « her hair [della sposa cioè] is cut in front so as only to cover half the forehead, while the rest is plaited into several small plaits hanging down behind » (46). Sul piano tipologico vorrei segnalare che in Marocco vige l'uso per cui certe donne, quando si sposano, dividono i loro capelli « in due trecce che pendono lungo le spalle » (47). D'altronde, per quanto in un contesto piuttosto particolare, il motivo della fanciulla che dona una ciocca dei propri *capelli* a colui che sarà il suo sposo è presente in una favola piemontese dal titolo // *palazzo incantato*; si tratta, in questo caso, addirittura della « figlia del sole »; e la suddetta ciocca di capelli diventerà uno dei segni di ' riconoscimento ' per il giovane stesso, che potrà così ottenerla in sposa (48).

La situazione sembra essere assai complessa. Tuttavia, per quel che concerne la relazione che talora si stabilisce fra i capelli della sposa (da un lato) e la sorte dello sposo (dall'altro lato), vorremmo richiamare alcuni altri esempi, tratti da ambiti culturali differenti. Così, per es., nel folklore greco di epoca recente, e precisamente nell'isola di Lesbo, « Il ne faut pas qu'une femme mariée laisse fletter ses cheveux: son mari mourrait » (49).

Avanziamo l'ipotesi che una siffatta credenza possa in qualche modo essere confrontata con un costume di tipo analogo a quello — in vigore nelle campagne russe — secondo cui « les jeunes filles seules laissent tomber leurs cheveux » (50). Se una relazione contrastiva di tal genere potesse essere atte-

(43) Sul matrimonio come passaggio, nonché sui diversi riti di separazione, aggregazione, e così via, cfr. A. Van Gennepp, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri, 1981.

(44) Sokolov. *Le folklore russe*, op. cit., p. 113, nota 1.

(45) Schichmànov, *Légendes religieuses bulgares*, op. cit., p. 151, nota 1.

(46) Rennell Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece*, op. cit., pp. 98-99. Sul taglio dei capelli della sposa nell'ambito del folklore greco antico cfr. la pagina 184 del presente scritto.

(47) Van Gennepp, *I riti di passaggio*, op. cit., pp. 146-147.

(48) G. L. Beccarla, G. Arpino, *Fiabe piemontesi*, Milano, Mondadori, 1982, pp. 126-129.

(49) Georgeakis, Pineau, *Le folk-lore de Lesbos*, op. cit., p. 328. Il corsivo è mio.

(50) I. Sokolov, *Z.e folklore russe*, op. cit., p. 113, nota 1; il corsivo è mio.

Cfr. anche le pagine 180-181 del presente scritto.

(51) Cfr. le pagine 180-181 del presente scritto.

(52) S. v. *Caelibarl hasta*, p. 55 Lindsay.

(53) Si legga comunque tutto il cap. 87 delle *Questioni romane* di Plutarco, in cui si forniscono diverse spiegazioni di questo costume. A proposito dell'*hasta caelibaris* cfr. anche la tesi di R. Rota, // *filo di lana: Terminologia e modelli culturali nel matrimonio romano*, Fac. di Lettere e Filosofia, Università di Pisa, a.a. 1978-79, p. VII e sgg. In particolare, si consideri il parallelo australiano riportato a p. IX.

stata anche per l'area culturale greca (e/o greco-slava) di epoca attuale, diventerebbe più chiaro il senso della superstizione registrata nell'isola di Lesbo: si potrebbe cioè supporre che la donna sposata, la quale lascia « fiotter » i suoi capelli, venga presumibilmente a porsi nella medesima posizione della donna non sposata o — più in generale — della donna che è priva di marito. E ciò costituirebbe — com'è evidente — una condizione di cattivo augurio per il marito stesso. D'altronde, occorre riflettere che in ambito slavo — ma anche in ambito greco — vige (o è comunque attestato) il costume di intrecciare i capelli della sposa (51). Per un altro verso ancora, si sa che sciogliere i capelli è un gesto tipico, che assai generalmente le donne compiono in situazioni di lutto.

A parte le 'impressioni' qui sopra riportate, sarebbe però necessaria — in questa stessa prospettiva — una ricerca più estesa e dettagliata.

Nel quadro delle relazioni simbolico-significanti che verrebbero a stabilirsi fra i capelli della donna e il suo sposo sembra ricondurci anche un altro antico costume romano, come quello della cosiddetta *hasta caelibaris*. Ecco quel che al proposito si legge in Paolo-Festo (52):

Caelibarl basta caput nubentis comebatur, quae in corpore gladiatoris stetit abieci occisique, ut, quemadmodum illa contunda fuerit cum corpore gladiatoris. sic ipsa cum viro sit; vel quia matronae lunonis Curitis in tutela sint, quae ita appellatur a ferenda hasta, quae lingua Sabinorum curis dicitur; vel quod fortes viros genituras ominetur; vel quod nuptiall lure imperlo viri subicitur nubens, quia hasta summa armorum et Imperii est. Quam ob causam viri fortes ea donantur, et captivi sub eadem veneunt, quos Graeci δορυαλώτους et δορυχητήτους vocant. Più esattamente, pare che con la punta della lancia i capelli della sposa venissero spartiti in due etc. (*Plut. Quaest. rom. 87*; cfr. inoltre *Plut. Rom. 15*) (53).

Cogliamo l'occasione per trattare — seppur in breve — di un altro aspetto, connesso col precedente, della simbologia amorosa. Sempre in Tertull. *De virg. vel.* VII si legge che *caput mulieris vir est*; ed in questo passo — cosa che è del resto ovvia — la testa parrebbe essere posta esplicitamente in relazione con i capelli stessi della sposa (nell'ambito di una medesima unità contestuale si sostiene che sarebbe turpe sia per le donne sposate che per le vergini *radi sive tonderi*, etc.).

Aggiungiamo che nell'onirocritica antica, per lo meno in determinati casi, la testa starebbe a significare — con un processo in qualche misura inverso a quanto abbiamo detto sopra — proprio la moglie. Al riguardo si veda Artemidoro, // *libro dei sogni*: « Sognare di essere decapitati sia per una condanna, sia per opera di briganti, o in duello o in qualsiasi altro modo

(non c'è infatti nessuna differenza) è funesto... È anche accaduto che alcuni fossero *privati della moglie*, di un amico o di un buon amministratore in seguito a questo sogno... » (54). Poco più avanti si legge: « Avere due o tre teste è buon segno... anche per un povero: oltre a guadagnare molti capitali e a possedere una grande ricchezza, avrà anche figli ottimi e *una cara moglie* » (55).

Ed ancora: « Tenere in mano la propria testa è buon segno per chi è senza figli o senza *moglie*... » (56). Anche nell'onirocritica indiana e persiana relativamente antiche succede che la testa di una donna stia appunto a significare il marito. Così, in Apomasaris *Apotelesmata* troviamo: *Si visus sibi fuerit impuberis pueri manu decollatus... Si mulier praegnans tale somnium habuerit, marem pariet, ac maritus eius morietur. Quippe caput elus, maritus est* (57). Più o meno allo stesso riguardo, sarà interessante segnalare, nel quadro del folklore siciliano di epoca recente (zona di Montevago), una credenza come la seguente: si ritiene che « Chi ha *tré cbirchiriddi*, cioè *tré cocozzoli*, attorno ai quali i capelli non son regolari, è destinato a prendere *tré mogli*. Chi ne ha due, due. La natura però ce ne diè uno soltanto, perché una è la moglie che dobbiamo prendere » (58).

Tornando al mondo antico, mi pare che in un quadro simbolico-relazionale di questo genere potrebbe, grosso modo, rientrare anche la celebre storia della chioma di Berenice (cfr. ad es. Catul. LXVI). Nel momento in cui il marito Tolomeo III Evergete partiva per una spedizione militare in Siria, la regina faceva solenne voto di sacrificare una sua treccia di capelli, se lo sposo avesse potuto tornare sano e salvo dalla guerra. Circa il nesso che si stabilisce fra i capelli femminili, da una parte, e il marito di questa medesima donna, dall'altra, nell'ambito delle simbologie oniriche proprie di determinate altre culture (esse stesse relativamente assai antiche), possiamo citare alcuni passi tratti dal *Libro dei sogni* di Apomasares. A proposito dell'India si legge: « *Si quis videro videatur capillos capitis sui prolixiores, spissioresque factos: ... si mulier, maritus eius ditescet, ac potens fi et* » (59).

Al contrario, sempre in India, *Si quis ab aliquo de coma capitis aliquid abscissum sibi videro visus fuerit, ...si mulier, a viro suo separata divertii* (60). In Egitto poi, *Si seipsum abscidisse sibi pilos vide-*

(54) Artemidoro. // *libro del sogni*, I, 35, Trad. it. a cura di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 1975, p. 38. Il corsivo è mio.

(55) *Ibidem*, p. 39. Il corsivo è mio.

(56) Artem., // *libro dei sogni* I, 38, trad. it. p. 40. Il corsivo è mio.

(57) Apomasaris *Apotelesmata*, trad. lai, Francofurti, Excudebat Andreas Wechelus, 1577, cap. CXVIII, p. 110.

(58) G. Pitre', « Medicina popolare siciliana », in *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, voi. XIX, Torino-Palermo, Clausen, 1896, pp. 61-2.

(59) Apomasaris *Apotelesmata. op. cit.*, cap. XX, p. 22.

(60) *Ibidem*.

(61) *Ibidem*, cap. XXII, p. 24. *rit, prò tonsurae modo ... Si mulieri, maritus elus morbo gravi, vel in bello vita m fini'et* (61). Ancora in India si ritiene che *Si quis visus sibi fue-rit totondisse caput suum, instar monachi ... Si mulier maritata, vidua fiet*; inoltre, se a fare questo sogno è una donna non sposata, essa *nullo contraete matrimonio morietur* (62).

(62) *Ibidem*, cap. XXX, pp. 28-29. Come si può facilmente constatare, per una donna il taglio dei capelli etc. implica non di rado un'idea di morte e/o un'idea di separazione dal marito reale o potenziale. Anche più in basso, circa il significato di simili sogni nella cultura persiana ed egiziana relativamente antiche, si legge (63):

(63) *Ibidem*, cap. CCLXVII, pp. 365-366. Si mulier videre visa fuerit tonsos capitis sui capillos, aut maritus eius moritur, aut ab eo separatur.
Si visa sibi fuerit ex parte tonsa, inter maritum et ipsam lis erit de divortio.
Si per quietem oblatum ei fuerit, quasi notus quispiam praehe-
sus ipsius capillos a tergo resecat: is homo cum marito mulieris
consilium de divortio clandestinum inibit.
Si videre visa fuerit aliquem capillos ab antica parte tenentem et
resecantem: is aperte divortium inter eos molietur, propter
factam a fronte tonsuram.
Si quis uxorem propriam totondisse visus sibi fuerit, perductor
et leno eius erit, ipso prudente ac sciente se polluentis adulterio,
et ab eadem separabitur.
Consimiliter si visus sibi fuerit uxorem alienam totondisse, par-
tim portenditur, hunc hominem insidiaturum mulieri: partim
ad mariti divortium refertur.
Si mulier aegrotans, visa sibi fuerit tonsa: morietur sin maritus
aegrotat, et ipsa somnium hoc habuit, maritus mulieris morietur.
Nam tonsura divortium portendit.

C'è infine un altro particolare al quale vorrei fare in breve riferimento. Si tratta del fatto che il bambino-' eroe ' del racconto bulgaro, una volta raggiunta l'età adulta, non troverà la sua sposa al di qua del fiume, bensì al di là di esso; e morirà annegato quando dovrà riattraversare quel corso d'acqua per condurre la donna nella propria casa.

È un cavallo che con la coda colpisce la superficie acquatica: una goccia penetra nella bocca del giovane provocandone l'annegamento. Per il folklore slavo, ricordiamo ancora quest'altro esem-

pio in cui il tratto ' cavallo ' risulta correlato con le acque pericolose: Kericoff è un mostruoso demone dei laghi, molto temuto in Russia; durante le tempeste sbatte le onde coi suoi piedi di *cavallo*, sollevando trombe d'acqua, « et, de ses grandes mains noires, fait sombrer les barques. Il poursuit ensuite le marin qui cherche a se sauver sur une planche ou sur un tonneau, et si l'infortuné se retourne, il volt la grosse tête hu-maine du mauvais esprit » (64).

Nonostante l'aiuto e la protezione attenta di sant'Elia, fu ciò che effettivamente avvenne; salvo il fatto che — come abbiamo visto — il giovane in questione potè poi resuscitare grazie al sacrificio della sposa. In tal modo, il momento del matrimonio viene a coincidere — o rischia almeno di coincidere — con quello della morte. È questa (come si sa) una tematica assai frequente nei racconti di folklore. Più esattamente, si potrebbe dire che il matrimonio costituisce — in un caso di tal genere — il momento-cardine in cui si specifica il destino ' combinato ' dei due coniugi: il momento in cui avviene la redistribuzione, per loro (o meglio, tra di loro), della vita e della morte.

Vorrei qui ricordare come nell'antica Grecia si usasse celebrare, prima delle nozze vere e proprie, una cerimonia la quale era al tempo stesso un sacrificio e una festa: in sostanza, questa cerimonia preliminare al matrimonio rappresentava « un acte religieux, consistant en un sacrifice offeri par le père de la fiancée et qui consacrait la jeune fille è Artémis et aux Moires » (65).

Da segnalare, per inciso, che a quelle dee le fanciulle sacrificavano, in occasione del matrimonio, proprie le chiome (Poli. *Onom.* lli 38).

E sarà interessante osservare che, oltre alle Moire, anche Artemide interviene nell'antico mito di Admeto e Alcesti; del resto Artemide-Selene appare (come si sa) strettamente connessa con la sfera della morte.

Sembrerebbe insomma trattarsi di una serie piuttosto significativa di elementi e consuetudini, i quali risulteranno forse assai importanti nella prospettiva di uno studio sui rapporti fra tematica della morte e tematica del matrimonio nel folklore greco antico (66).

In un certo senso, qui la tematica del matrimonio e quella della morte non sono solo connesse, ma perfino doppiamente connesse: c'è da un lato il destino in-

(64) (J. Collin de Plancy. *Dictionnaire infernal*, Paris, Plon 1863, risi Genève, Slatkine 1980, p. 389, s. v. *Kericoff*). Circa i rapporti tra cavallo e dimensione marina in ambito greco-antico si veda per es. Artemidoro, // *libro dei sogni*, I, 56, op. cit.

Sullo scroscio d'acqua, o simili, in quanto elemento significante in grado di rinviare all'idea della morte (sebbene i contesti siano piuttosto diversi dal nostro), cfr. anche il mio lavoro *Strutture nel folklore...*, op. cit. Riguardo al costume di condurre la novella sposa alla casa del marito (su di un carro trainato da muli oppure buoi, ma anche da cavalli) nell'ambito dell'antica cultura greca, cfr. M. Collignon, in Da-remberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités...*, op. cit., voi. lli, s. v. *Matri-monium*, p. 1651 e sgg.

(65) M. Collignon, in Da-remberg-Saglio *Dictionnaire des antiquités...*, op. cit., t. lli, s. v. *Matrimo-nium*, p. 1648, col. I; vi si fa riferimento a Poli. *Onom.* lli, 38.

(66) Cfr. anche il mio lavoro « Consacrazione alla morte e ritualità matrimoniale » (a proposito di Eur. Iph. Aul. 430-34), in *Studi classici e orientali*, XXXVI, 1986.

combente sullo sposo; dall'altro lato c'è il sacrificio della sposa, che peraltro si correla in maniera stretta, ed anzi ' deriva ' narrativamente, dal motivo precedente.

Da un punto di vista retorico, la convergenza di tematiche siffatte nel quadro di una cerimonia di nozze — e fra l'altro proprio, o anche, attraverso un oggetto simbolico-rituale denso di significazione quale appunto i capelli della sposa — ancora una volta parrebbe configurarsi nella sua essenza come fatto ossimorico.

Un motivo come quello dell'innamorato il quale perde la vita attraversando una distesa d'acqua che lo separata dall'essere amato si riscontra, per es., in un racconto greco-antico assai noto: quello di Ero e Leandro. È appunto la tragica storia di un giovane di Abido che, essendosi innamorato di una fanciulla che dimorava a Sesto, al di là dell'Ellesponto, di notte attraversava a nuoto quel braccio di mare per congiungersi all'amata (ed è significativo in questa vicenda il fatto che la fanciulla fosse sacerdotessa di Afrodite) (67). Avvenne quindi che una notte, essendo il mare in tempesta, l'impresa costasse al giovane la vita.

Possiamo terminare osservando che anche in questo caso tra i due amanti sembra stabilirsi — sebbene in una forma particolare — la legge dello scambio, dell'equivalenza nel ' dono ' amoroso: se da un lato il giovane innamorato perde la vita per congiungersi alla fanciulla amata; quest'ultima ' risponde ' (diciamo così) gettandosi dall'alto della torre su cui si trovava.

Su questo terreno, si può intravedere un'altra analogia (per quanto non specifica) con il racconto bulgaro: abbiamo constatato che se il giovane sposo annega mentre conduce a casa propria la sposa, la fanciulla a sua volta ' risponde ' adeguatamente, cedendo una parte dei suoi giorni allo sposo. Ad una morte prematura, in qualche modo connessa con la ' conquista ' (o la presa di possesso) della sposa, fa riscontro la rinuncia ad una parte della vita da parte della sposa stessa.

(67) La fanciulla, che è appunto sacerdotessa di Afrodite, e che dall'alto della torre accende una fiaccola come guida e punto di riferimento per l'innamorato, ricorda almeno per taluni aspetti il tema cosiddetto della Venere alla finestra (o *Aphrodite Paraklyptousa*). Al prop. cfr. il mio lavoro « Riflessioni antropologiche sopra un mito di proibizione: la ragazza alla finestra » (Ovidio met. 14, 795-861 e Antonino Liberale met. 39), in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 2, 1979, pp. 137-61.

APPENDICE

Le Parche, Sant'Elia e la giovane donna che fece dono a suo marito di metà della sua vita.

C'era una volta un marito e una donna, i cui bambini morivano tutti quanti. Infine, ebbero un figlio maschio e, il terzo giorno dopo la sua nascita, il buon Dio condusse nella loro casa un vecchio che il buio aveva sorpreso nel loro villaggio e che non sapeva dove trascorrere la notte. Egli domandò loro: « Vorreste lasciarmi dormire questa notte presso di voi? »

Il padrone rispose: « Siate il benvenuto! È oggi il terzo giorno dalla nascita di nostro figlio ». E il vecchio rimase in quella casa per passarvi la notte. Dopo la cena, tutti si addormentarono, ad eccezione del vecchio, il quale restò sveglio per ascoltare quale destino le Parche avrebbero assegnato al bambino. Infine, esse arrivarono.

La prima disse: « Orsù, che questo muoia come gli altri! »

La seconda disse: « Che viva per un po'. che suo padre e sua madre possano rallegrarsene un po'! » La terza disse: " Sarà come io deciderò: che diventi grande e raggiunga i ventidue anni, e, arrivato all'età di sposarsi, che non trovi alcuna donna per di qua, ma appunto dall'altra parte del fiume;

che egli vi anneghi, quando ritornerà dopo le nozze, e che si riconduca la sposa a casa dei suoi genitori! » Il vecchio, che non era altri che Sant'Elia, ascoltò tutto ciò e, l'indomani, prima di partire, disse al padre e alla madre: « Quando voi farete sposare vostro figlio, chiamatemi! Non avrete che da salire su una collina e gridare: " Padre Elia! Padre Elia! " ed io verrò subito ».

Il bambino divenne grande, raggiunse i ventidue anni e trovò una donna dall'altra parte dell'acqua. Proprio quando il corteo nuziale era appena partito, ci si ricordò che bisognava chiamare padre Elia; in fretta

lo si mandò a cercare: arrivò e riacciuffò il corteo di nozze.

Essi andarono a prendere la fidanzata. Al ritorno Sant'Elia camminava di fianco al fidanzato e lo sosteneva. In questo modo attraversarono il fiume. Quando erano già ormai a riva, un cavallo sbattè l'acqua con la coda, una goccia d'acqua entrò nella bocca del ragazzo e lo fece annegare. Allora Sant'Elia corse diretto verso Dio e si mise a supplicarlo. « Grazia, Signore! Tale e tale cosa è accaduta. Non vuoi tu dunque rendere la sua anima a questo ragazzo? » Dio rispose: " Vorrei ben rendergli la sua anima; ma non è in mio potere aggiungere dei giorni a quelli che aveva da vivere. Va, supplica il padre e la madre di cedergli dei loro giorni ».

In fretta, in fretta, Sant'Elia corse nel luogo in cui il corteo nuziale si era fermato e pregò il padre e la madre del fidanzato di cedergli una parte dei giorni che avevano da vivere. Ma essi non li vollero cedere. Allora Sant'Elia ritornò di nuovo presso Dio e gli disse: « Signore, Signore, ne il padre ne la madre vogliono dare una parte dei loro giorni. — Va a domandarlo alla fidanzata, che ha trecento anni da vivere, se essa non vuole cedergliene una parte ».

Sant'Elia corse verso la fidanzata e le fece la stessa proposta. « Quanti anni ho da vivere? » gli domandò costei. Sant'Elia glielo disse. In quel tempo le giovani spose si ricoprivano il volto coi loro capelli. Essa prese la sua chioma nelle mani, la spartì in due e disse: « Che la metà dei giorni appartenga a me e l'altra a lui! » E il giovane risuscitò subito.