

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI (DIPSUM)

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA CLASSICA
(XI CICLO)

TESI DI DOTTORATO IN LETTERATURA GRECA



ORESTE TRA MITO E TRADIZIONE (NEL CONTINENTE GRECO)

COORDINATORE DEL DOTTORATO
Chiar.mo Prof. Paolo Esposito

CANDIDATO
Dott. Luca Pucci

TUTOR
Chiar.ma Prof.ssa Paola Volpe Cacciatore

ANNO ACCADEMICO 2011-2012

ἐμαυτῷ καί σοι

Ringraziamenti

Il presente lavoro è il risultato di una duplice esperienza di studio e formazione. Esso prende avvio nell'ormai ex "Dipartimento di Scienze dell'Antichità" (ora Sezione "Filologia, Letterature e Storia dall'Antichità al Medioevo") dell'Università di Salerno, dove ho condotto la prima metà del dottorato di ricerca sotto la guida della Prof.ssa Paola Volpe Cacciatore e del Prof. Giovanni Casadio. Si è poi profondamente arricchito e ampliato grazie alla frequentazione del Centre "Anthropologie et histoire des mondes antiques" (AnHiMA), e della Biblioteca Gernet - Glotz a esso annessa, presso l'"École des hautes études en sciences sociales" (EHESS) di Parigi, dove ho trascorso la seconda metà del triennio sotto la guida dei Prof. Claude Calame e Marcello Carastro. A questi quattro docenti rivolgo i ringraziamenti più sentiti per avermi seguito e guidato con la loro esperienza e competenza, per avermi spalancato le porte della ricerca e accompagnato in un'esperienza professionale e umana ricchissima.

Un ringraziamento sentito va a tutti i membri del Dipartimento di Salerno e del Centre AnHiMA di Parigi, luoghi di incontro, conoscenza, confronto e arricchimento. In particolare a miei tre colleghi d'annata, Angela, Paolo e Annalisa, e a Florian.

Una menzione particolare la destino alla Prof.ssa Manuela Giordano, che in occasione di un lontano seminario omerico, mi ha "iniziato" alla Cultura greca.

Ai miei amici e a quelli che mi hanno incoraggiato sin da principio (in particolare Caterina, Federica, Biagio, Giuseppe e Saverio), il ringraziamento per avermi accompagnato, e sopportato, in questi tre anni di studio, silenzio, lontananza e cambiamento, cogliendo i miei umori, le mie paure e condividendo le gioie e le soddisfazioni. A Emanuela e Carlo uno speciale grazie per avermi aiutato con le cartine geografiche, che tanto peso hanno in questo lavoro.

Alla mia famiglia, che nel tempo cresce, il mio Amore e la mia Gratitudine per seguirmi ogni giorno da dietro le quinte, con discrezione e tacita presenza. A Silvia, certo che pienezza e sincerità ci renderanno sempre più uniti.

INDICE GENERALE

<u>INTRODUZIONE</u>	p. 1
<u>CAPITOLO 1: ORESTE IN ARGOLIDE</u>	p. 9
1.1 LE VICENDE DELLA FAMIGLIA DI AGAMENNONE NELL'ODISSEA: VERSIONI ALTERNATIVE IN UN POEMA STRATIFICATO	p. 12
1.1.1 <i>L'exemplum</i> mitico e la favola della coscienza architettonica del poeta	p. 16
1.1.2 La teoria del poema tradizionale	p. 21
1.1.3 Da Micene ad Argo: tracce di un'evoluzione topografica del mito	p. 24
1.1.4 Vendetta, matricidio ed etica eroica	p. 30
1.1.5 Conclusioni	p. 36
1.2 EURIPIDE E IL GIUDIZIO AREOPAGITICO NELL'ELETTRA E NELL'ORESTE	p. 37
1.2.1 <i>L'Elettra</i> e <i>l'Oreste</i> : due percorsi tripartiti alternativi	p. 38
1.2.2 Il modello eschileo di purificazione tripartita e le variazioni euripidee	p. 41
1.2.3 L'esilio come punizione e il diritto ateniese di V-IV sec. a.C.	p. 44
1.2.4 <i>L'Oreste</i> di Euripide tra la pratica giudiziaria e riflessione filosofica	p. 50
1.2.4a La responsabilità di Oreste e le leggi tradizionali di Tindareo	p. 52
1.2.5 Conclusioni	p. 54
1.3 ORESTE A TREZENE	p. 55
1.3.1 Le interpretazioni moderne	p. 58
1.3.2 Il santuario di Artemide Λυκεία e la pietra di Oreste	p. 61
1.3.2a I nove uomini di Trezene	p. 64
1.3.2b Il mito di Oreste a Trezene	p. 67
1.3.2c Prime conclusioni	p. 68
1.3.3 Apollo Θεάριος, la tenda e la purificazione di Oreste	p. 69
1.3.3a Apollo e il rito di Tempe	p. 71
1.3.3b Oreste e i <i>Choes</i> ad Atene	p. 73
1.3.3c Prime conclusioni	p. 78
1.3.4 Conclusioni	p. 78

1.4 PER UN BILANCIO SULLA PRESENZA DI ORESTE IN ARGOLIDE	p. 79
<u>CAPITOLO 2: ORESTE IN ARCADIA</u>	p. 81
2.1 ORESTE TRA Μανίαι E Ἄκη NELLA PIANA DI MEGALOPOLI	p. 84
2.1.1 La tradizione mitica e le interpretazioni moderne	p. 86
2.1.2 I luoghi della purificazione	p. 91
2.1.3 Gesti e monumenti	p. 92
2.1.4 Manie/Erinni ed Eumenidi	p. 95
2.1.5 Ἐναγισμός e θυσία	p. 99
2.1.6 Il processo presso l'Areopago	p. 101
2.1.7 Conclusioni	p. 104
2.2 ORESTE SUPPLI DI ARTEMIDE IN ARCADIA	p. 106
2.2.1 Καὶ ἔπειτα: cosa succede a Oreste prima dell'arrivo in Arcadia?	p. 108
2.2.2 Dove arriva Oreste?	p. 111
2.2.3 Le vicende della versione mitica	p. 113
2.2.4 Apollo e Artemide	p. 116
2.2.5 Artemide, l'Arcadia e i riti iniziatici e di purificazione	p. 120
2.2.6 Ferecide e le tradizioni attiche	p. 124
2.2.7 Conclusioni	p. 126
2.3 L'ESILIO DI ORESTE IN ARCADIA PRESSO IL SANTUARIO DI ZEUS Λυκαῖος	p. 127
2.3.1 Il santuario di Zeus Liceo tra topica del luogo e significato religioso: proposta interpretativa	p. 128
2.3.2 Zeus <i>Lykaios</i> e i suoi riti	p. 131
2.3.3 Zesu <i>Lykaios</i> e Apollo <i>Lykeios</i>	p. 134
2.3.4 Conclusioni	p. 138
2.4 LA MORTE DI ORESTE IN ARCADIA	p. 139
2.4.1 Oreste morso dal serpente	p. 140
2.4.1a I Τραγωδούμενα e un possibile contesto per la versione mitica	p. 142
2.4.1b Oreste ucciso dal serpente	p. 143
2.4.1c Conclusioni	p. 144
2.4.2 Oreste sepolto a Tegea	p. 145
2.5 I LUOGHI DI ORESTE	p. 149
2.5.1 Oreste e la Pianura Parrasia	p. 151
2.5.2 Oreste e la Pianura Menalia	p. 152
2.5.3 Oreste tra Pianura Parrasia e Pianura Menalia	p. 155
2.5.4 Oreste a Tegea	p. 156
2.5.5 Conclusioni	p. 159

2.6 PER UN BILANCIO SULLA PRESENZA DI ORESTE IN ARCADIA	p. 159
<u>CAPITOLO 3: ORESTE IN LACONIA</u>	p. 161
3.1 ORESTE AD AMICLE	p. 164
3.1.1 La <i>Pitica XI</i>	p. 166
3.1.2 L' <i>exemplum</i> mitico	p. 167
3.1.3 Amicle scenario delle vicende	p. 170
3.1.3a Le evidenze archeologiche ad Amicle e il culto di Agamennone e Alessandra	p. 171
3.1.3b Amicle e le tradizioni su Agamennone spartano	p. 176
3.1.3c Conclusioni	p. 180
3.1.4 Personaggi e tradizioni laconiche: Clitemestra adultera e la nutrice Arsione	p. 180
3.1.5 Apollo, Ares e la vendetta di Oreste	p. 184
3.1.5a Apollo e Ares nel contesto dell' <i>Ismenion</i>	p. 186
3.1.5b Ares, il sangue e la macchia	p. 188
3.1.5c La concezione della vendetta tra ideologia arcaica e regole del genere epinico	p. 191
3.1.6 Conclusioni	p. 191
3.2 L'ORESTEA DI STESICORO: STATO DEI FRAMMENTI E DEGLI STUDI	p. 193
3.2.1 Stesicoro: alcuni punti fermi sulla vita e l'opera dell'autore	p. 195
3.2.2 Tipologia di canto e destinazione performativa dell' <i>Orestea</i>	p. 198
3.2.3 L'ambientazione ἐν Λακεδαίμονι (fr. 216 Davies)	p. 204
3.2.4 Il sacrificio di Ifigenia (fr. 215 Davies)	p. 208
3.2.5 La nutrice e la tentata uccisione di Oreste bambino (fr. 218 Davies)	p. 209
3.2.6 Il sogno di Clitemestra (fr. 219 Davies)	p. 212
3.2.7 Apollo datore dell'arco (fr. 217, 13-24 Davies + <i>schol.</i> Eur. Or. 268) e il problema della vendetta	p. 218
3.2.7a Le legislazioni occidentali sull'omicidio e la purificazione	p. 222
3.2.8 Erinni persecutrici (fr. 217, 13-24 Davies) e il problema della purificazione	p. 225
3.2.9 Palamede inventore delle lettere dell'alfabeto (fr. 213 Davies): ipotesi interpretative	p. 227
3.2.9a Palamede lapidato e ἰ λυθακοῦς (fr. 214 Davies)	p. 231
3.2.9b Il senso della lapidazione	p. 233
3.2.10 Alcune riflessioni sull' <i>Orestea</i> perduta	p. 234
3.2.11 Conclusioni	p. 239
3.3 TRACCE DELLA PURIFICAZIONE DI ORESTE IN LACONIA	p. 242
3.3.1 Oreste e la pietra di Gizio	p. 244
3.3.2 Oreste e Ifigenia dalla Tauride e la statua	

di Artemide <i>Orthia</i>	p. 248
3.3.2a Il santuario e i culti in onore di Artemide <i>Orthia</i> a Sparta	p. 252
3.3.2b La tradizione attica su Oreste, Ifigenia e la statua di Artemide taurica	p. 255
3.3.2c La leggenda locale su Atrabaco e Apoleco	p. 258
3.3.2d Prime conclusioni	p. 260
3.3.3 Il rapporto tra le due tradizioni e il significato della coppia Oreste/Ifigenia per il santuario spartano	p. 261
3.3.4 Conclusioni	p. 264
3.4 ORESTE E LA FONDAZIONE DELLA COLONIA DI TENEDO	p. 264
3.4.1 Una versione epicorica per l'Eolide d'Asia Minore	p. 268
3.4.2 Perché Oreste parte per la fondazione di Tenedo	p. 271
3.4.3 Conclusioni	p. 273
3.5 LA TRASLAZIONE DELLE OSSA DI ORESTE DA TEGEA A SPARTA	p. 273
3.5.1 Hdt. I 66-68: la vicenda	p. 275
3.5.2 L'evento storico e le sue interpretazioni	p. 279
3.5.3 L'oracolo, le tradizioni locali e la prospettiva storiografica di Erodoto	p. 281
3.5.4 Il retroterra della traslazione: la potenza dell'eroe	p. 283
3.5.5 La valenza religiosa del cadavere dell'assassino purificato	p. 288
3.5.6 Il significato culturale per la comunità spartana: l'ampliamento delle tradizioni mitiche	p. 290
3.5.7 Conclusioni	p. 292
3.6 PER UN BILANCIO SULLA PRESENZA DI ORESTE IN LACONIA	p. 293
<u>CAPITOLO 4: ALTRE TRADIZIONI REGIONALI</u>	p. 296
4.1 ORESTE IN FOCIDE	p. 296
4.1.1 Strofio, Pilade e il ruolo di Apollo	p. 299
4.1.2 Strofio <i>δορύξεινος</i> della famiglia atridica e l'arrivo di Oreste da Daulide	p. 302
4.1.3 Oreste, Cirra e le gare pitiche	p. 304
4.1.4 Conclusioni	p. 306
4.2 ORESTE IN ACAIA	p. 307
4.2.1 Spazio sacro e sacrificio per le Erinni	p. 313
4.2.2 Un contesto per la presenza di Oreste a Cerinea	p. 315
4.2.3 Conclusioni	p. 317
4.3 ORESTE IN BEOZIA	p. 318
4.3.1 Corinna <i>fr.</i> 690 Campbell (690 Page)	p. 320

CONCLUSIONI: UNO SCHIZZO DI GEOGRAFIA MITICA SU ORESTE p. 324

BIBLIOGRAFIA p. 330

INTRODUZIONE

Nella sua monografia sulla propaganda delfica del 1954 (1972²) Defradas, esaminando le tradizioni sulla purificazione di Oreste alternative alla versione tragica messa in scena da Eschilo nel 458 a.C., scriveva: «toutes les versions qui placent ailleurs qu'à Delphes la purification d'Oreste sont des explications étologiques. Elles sont toutes inventées après coup pour justifier l'existence d'un rite ou d'un monument. Il semble qu'en général ces explications empruntent à des légendes connues de quoi éclairer une particularité locale. La légende selon laquelle Oreste, après son crime, a dû s'exiler et parcourir le monde justifiait d'avance toutes les annexions. (...) toutes les versions péloponnésiennes dépendaient étroitement de la légende athénienne d'Oreste», che a sua volta costituiva l'ampliamento di una prototipica versione delfica¹.

Nell'ottica dello studioso francese tutte le tradizioni sulla purificazione di Oreste disseminate nel continente greco (o almeno quelle da lui esaminate) potevano essere ricostruite in un ideale *stemma codicum* di varianti mitiche redatto con rigore lachmanniano²: ad un ipotetico archetipo delfico della vicenda dell'eroe matricida facevano seguito, eccezion fatta per quella ateniese, solo versioni locali *recentiores sed etiam deteriores*³. Leggendo le dense pagine del saggio molteplici sono i luoghi in cui il giudizio

¹ DEFRADAS 1972, p. 170.

² Lo studioso non esamina né le tradizioni che legano Oreste all'arrivo della statua di Artemide taurica in varie città greche, sia continentali che coloniali, né quella che lo lega ad Artemide in Arcadia attestata da Ferecide di Atene (FGrHist 3 F 135).

³ Rispetto a quello che poteva essere "l'autografo" delfico di tale tradizione lo studioso esprimeva comunque alcune cautele: «Il est fort possible que cette *Orestie* delphique (...) se confonde avec celle de Stésichore. Mais il est possible aussi qu'elle se confonde avec l'*Éée* hésiodique [scil. fr. 23a-b Merkelbach – West] dont les commentateurs anciens nous ont conservé la trace. Peu importe d'ailleurs: ce que nous possédons de l'une et de l'autre est si minime! Ce qui compte, c'est de reconnaître qu'au début ou au milieu du VI^e siècle un poète – qu'on le nomme Hésiode, Xanthos ou Stésichore – a composé, dans une ambiance delphique, un poème sur Oreste dont les innovations allaient être adoptées par la tradition. Quand nous parlerons d'une "Orestie delphique" (...) nous ne devons pas oublier qu'il s'agit là seulement d'une hypothèse. L'œuvre dont nous parlons n'a peut-être jamais existé. Il se peut que, dans les milieux delphiques, la tradition orale ait donné de la légende d'Héraclès ou de celle d'Oreste une version nouvelle. Il est probable que tel ou tel des auteurs dont l'histoire littéraire a conservé les noms a réellement donné dans son *Orestie* le récit le plus proche de la version delphique. (...) Que l'influence delphique se soit exercée pour la première fois sur une œuvre aujourd'hui perdue et oubliée, ou sur Xanthos, dont nous ne

dell'autore è netto, inappellabile e denigratorio: nel caso della pietra di Gizio in Laconia il legame dello Zeus *Kappotas* con Oreste, «simple tentative d'explication étologique, reste très superficielle»⁴; in quello di Megalopoli in Arcadia, l'unione artificiale della storia del nostro eroe a luoghi di culto molto antichi (quali quelli di *Maniai* e *Ake*) è condotta «avec une logique et une cohérence dans les explications qui trahissent une fabulation tardive»⁵; in quello di Trezene alla confusione nella spiegazione degli eventi della tenda di Apollo *Thearios* e della pietra di Artemide *Lykeia* si aggiunge un legame con Oreste «pas suffisamment justifié»⁶. Per lo studioso, in ultima analisi, la vera *Orestea* era una creazione di matrice delfica, in cui l'atto matricida è caratterizzato da un conflitto morale, superabile solo tramite un intervento divino, e da una purificazione rituale: «nous n'hésiterons donc pas, même s'il n'existait pas des raisons de fait plus convaincantes, à affirmer *a priori* que l'Orestie n'a pu naître qu'à Delphes, en vertu de son contenu»⁷. Di essa sarebbe stato simbolo per eccellenza Eschilo, mentre quella presente nell'*Odissea* non sarebbe stata neppure definibile come un'*Orestea*, ma solo come una serie di motivi letterari a fine paradigmatico per la vicenda portante di Odisseo⁸.

Con il suo tono perentorio e quasi evangelico la posizione di Defradas ha tenuto banco per molti anni nell'esame delle molteplici tradizioni locali sulle vicende di Oreste. Bisogna ammettere che alcune delle sue posizioni e interpretazioni sono estremamente interessanti e condivisibili. È il caso della forte presenza dell'Apollo delfico nelle vicende dell'eroe almeno a partire da VI sec. a.C., che ha ampiamente influenzato le tradizioni successive; o di taluni rapporti di filiazione, o meglio di rievocazione, che si possono intravedere tra alcune di esse (come tra le tradizioni ateniesi e quelle di Trezene).

Tuttavia molteplici si rivelano i limiti del suo approccio eziologico: per prima cosa, il senso d'imitazione posticcia che lo studioso riconosceva alle tradizioni alternative rispetto a quella “delfica” ha determinato inevitabilmente un impoverimento

connaissances que le nom, ou sur Stésichore, dont l'œuvre ne peut être que difficilement entrevue, un seul point paraît sûr: c'est la réalité même de cette influence» (DEFRADAS 1972, p. 176).

⁴ *IBIDEM*, p. 166. Aggiunge lo studioso: «elle [scil. la liaison avec Oreste] repose sur la proximité de Sparte, à qui Gythion sert de port, et elle suppose une version de la légende où les événements de l'Orestie se déroulent à Sparte, ce qui est postérieur aux récits homériques. On peut se demander si l'ἄργος λίθος sur laquelle s'assied Oreste n'a pas été contaminée, dans ce récit tardif, par la pierre de l'Aréopage, sur laquelle se place l'accusé».

⁵ *IB.*, p. 166.

⁶ *IB.*, p. 168.

⁷ *IB.*, p. 165.

⁸ *IB.*, p. 162-164.

ermeneutico nel loro studio, una loro banalizzazione. Nel ricostruire, a volte meccanicamente, rapporti di dipendenza, lo studioso disperdeva il significato precipuo che un dato segmento della vicenda di Oreste, proprio come motivo eziologico, aveva per la comunità di appartenenza, quel senso nuovo che la storia di questo eroe portava con sé nel processo di aggiornamento del patrimonio tradizionale di una *polis* e a sua volta la veste epicorica che prendeva la vicenda in questione alla luce delle istituzioni e delle tradizioni locali⁹.

A distanza di quasi sessant'anni dalla prima pubblicazione di quel volume, e nonostante il progresso avuto nell'esame delle tradizioni mitiche locali degli ultimi anni, gli studi non sembrano essersi discostati molto dai presupposti di Defradas. A fronte di numerosi articoli e monografie sui testi tragici, sul problema della vendetta per come elaborato ad Atene nel V sec. a.C. e sul legame con l'oracolo delfico, sporadici sono invece i riferimenti alle altre tradizioni, spesso ridotti in nota a scopo erudito e catalogico¹⁰. Eschilo è ancora oggi, per molti aspetti, un punto nodale verso cui tendono le interpretazioni delle fonti a lui precedenti (e.g. Omero e Stesicoro) e da cui partono quelle delle testimonianze successive (e.g. Euripide e Pausania) come se la sua opera fosse il risultato evolutivo di un genio ellenico altrimenti mai esistito e destinato a eclissarsi in breve.

Questo stato di cose dipende in gran parte dalla natura frammentaria delle testimonianze in nostro possesso sulle altre tradizioni circolanti, spesso ridotte a singole affermazioni sintetiche non ulteriormente esplicabili. Sarebbe metodologicamente scorretto, per altro verso, ridimensionare la portata innovativa della versione eschilea, frutto della felice congiuntura di tradizioni delfiche e ateniesi; lo stesso processo di trasmissione delle opere greche è senza dubbio testimonianza della grandezza di tale versione su un orizzonte ateniese di V sec. a.C., capace in quanto tale di adombrare le restanti.

⁹ Per lo studioso il proliferare di versioni veniva spiegato, forse troppo semplicisticamente, alla luce della sorte dell'eroe: «l'exil et les voyages qui lui avaient été imposé après son crime permettaient de l'accaparer : à l'exemple d'Athènes, d'autres pays revendiquèrent l'honneur de l'avoir accueilli et sa légende s'étendit jusqu'aux pays du Nord, où il avait fondé, au pays des montagnards Orestai, la ville d'Argos Oresticon» (IB., p. 173). Cfr. l'eredità di quest'asserzione in OSANNA 1996, p. 229.

¹⁰ Non esiste attualmente una monografia che esamini dettagliatamente le molteplici tradizioni sull'eroe. Anche nel volume di GANTZ, in cui svariate sono le pagine dedicate al tema in questione (2004, pp. 1191-1210), si privilegia lo studio delle fonti epiche e tragiche e delle tradizioni più diffuse, mentre le altre vengono solo menzionate.

Tuttavia, ammettendo pure rapporti di dipendenza più o meno evidenti di alcune versioni con quella eschilea, è necessario riaprire lo studio delle tradizioni epicoriche su Oreste ed esaminarle contestualmente, a partire cioè dalla comunità in cui sono attestate, per restituire loro il giusto significato. Un esame di questo tipo permette di ridimensionare il peso, forse eccessivo, dato all'oracolo delfico, alla purificazione rituale e alle tradizioni attiche: è fondamentale ricordare che la versione eschilea è parte di un più vasto patrimonio di tradizioni sull'eroe ampiamente diffuse in Grecia, Magna Grecia, Sicilia, e Asia Minore, che nel corso del tempo hanno interpretato le vicende della vendetta, del matricidio e della purificazione, alla luce di contingenze storiche, geografiche e culturali estremamente differenti.

Obiettivo del presente lavoro è dunque quello di *ri-esaminare* (per riabilitare) le tradizioni mitiche su Oreste nel continente greco, con particolare attenzione a quelle non ateniesi, ovvero a quelle alternative alle versioni di Eschilo ed Euripide delle vicende, profondamente legate all'assoluzione tribunizia, alla purificazione dell'eroe con il porcellino a Delfi sotto gli auspici di Apollo e agli *Anthesteria*.

Motore di tale ricerca è la consapevolezza che ciascuna città o regione greca abbia potuto elaborare la storia mitica di questo eroe alla luce della propria struttura, dei propri spazi, della propria cultualità e delle proprie tradizioni, senza per questo rinunciare alle possibili, e a volte necessarie, relazioni con tradizioni preesistenti. Non tanto, o almeno non solo, dunque una linea interpretativa di tipo verticale, che privilegi la genealogia e la cronologia, quanto una linea interpretativa di tipo orizzontale, che privilegi la differenziazione regionale, la diffusione osmotica e in alcuni casi autonoma delle tradizioni.

Se si considera Eschilo una tappa, certamente autorevole, nel processo di diffusione delle tradizioni, se si sposta la prospettiva da cui si guarda alla molteplici versioni circolanti, ovvero se non le si considera evoluzioni più o meno ben riuscite di quella "delfico-ateniese", un nuovo senso e una nuova dimensione acquistano le altre, spiegabili come interpretazioni locali di una data vicenda in un preciso contesto storico e geografico.

Alcuni presupposti metodologici

Nel parlare di varianti locali alle vicende di Oreste si fa riferimento da una parte all'inesistenza di *una versione* del mito (magari quella eschilea), canonica e ufficiale, tale da considerare le altre tradizioni deviazioni, più o meno ben riuscite, dal modello; dall'altra alla coesistenza sincronica e *sintopica* e all'evoluzione diacronica e *diatopica* di *molteplici varianti* sull'intera storia dell'eroe o su singoli momenti della sua vita, interpretabili come il prodotto di singole comunità che entrano in contatto con le vicende in questione.

Volendo, anche solo sommariamente, ricostruire, ad esempio, i luoghi in cui l'eroe trascorre una parte della sua vita, per la vendetta e il matricidio si alternano Micene, Argo, Sparta, Amicle¹¹; per quelli della purificazione Delfi, Atene, Trezene, la piana di Megalopoli e quella di Tegea, Gizio e Sparta, l'Asia Minore, lo Stretto¹². Sulle modalità di purificazione, il sacrificio del porcellino a Delfi, ma anche l'autofagia del dito e la recisione della chioma in Arcadia, la pietra di Gizio e quella di Trezene associata alla tenda, i sette fiumi del reggino o i tre della Scizia¹³; sulle divinità che accompagnano l'eroe in questo processo Apollo, ma anche Artemide, Atena, Zeus¹⁴. Sono esistite poi versioni che non prevedevano né la macchia né la conseguente purificazione, nelle quali la vendetta è presentata come atto eroico giustificato e a-problematico perché necessario¹⁵. Benché sia difficile risalire all'origine di ogni singola tradizione o descriverne il meccanismo di formazione, sarebbe errato e riduttivo considerare tutte queste versioni una derivazione posticcia da una prototipica versione delfico-ateniese, come voleva Defradas.

Il concetto di variante epicorica prima che moderno è antico. Pausania, ma già

¹¹ Per Micene cfr. e.g. Od. III 305-308; Soph. *El. passim*. Per Argo cfr. e.g. Aesch. *Ag.*; *Choe.*; *Eum. passim*. Per Sparta e.g. cfr. Stesich. *fr.* 216 Davies. Per Amicle e.g. Pind. *Pyth.* XI 31-34.

¹² Per Delfi cfr. e.g. Aesch. *Eum.* 280-283. Per Atene cfr. e.g. Eur. *Iph. Taur.* 947-960; Suda s.v. *χόες*. Per Trezene cfr. Paus. II 31, 4; 31, 8-9. Per Megalopoli cfr. e.g. Paus. VIII 34, 1-4. Per Tegea cfr. e.g. Hdt. I 66-68. Per Gizio cfr. Paus. III 22, 1. Per Sparta cfr. Paus. III 16, 7-11. Per l'Asia Minore cfr. e.g. Strab. XII 2, 3. Per lo Stretto cfr. e.g. *Anecd. Est.* III 8-9 Wendel.

¹³ Per il sacrificio del porcellino cfr. Aesch. *Eum.* 280-283. Per l'autofagia del dito e la recisione della chioma cfr. Paus. VIII 34, 1-4. Per la pietra di Gizio e Trezene cfr. rispettivamente Paus. III 22, 1 e II 31, 4. Per i sette fiumi del Reggino cfr. Prob. *Praef.* in Verg. *Bucol.* (*ap.* Serv. III 2), pp. 325 s. Thilo-Hagen; Varr. *Ant. Rer. Hum.* X 11. Per i tre della Scizia cfr. *Heliogab.* VII 7.

¹⁴ Per Apollo cfr. e.g. Aesch. *Eum. passim*; Eur. *Or.* 1643-1647. Per Artemide cfr. Pherekyd. *FGrHist* 3 F 135. Per Atena cfr. Aesch. *Eum. passim*. Per Zeus cfr. Paus. III 22, 1.

¹⁵ E.g. Od. *passim*; Pind. *Pyth.* XI; Soph. *El.*

molto prima di lui Erodoto (IV 179, 18; VIII 39), a più riprese nella sua *Periegesi della Grecia*, parla di τὰ ἐπιχώρια, spesso in unione con il genitivo di una data città o popolazione, per indicare l'insieme delle tradizioni locali, quel patrimonio di miti del posto che costituivano il passato autorevole del centro stesso¹⁶; parla di οἱ ἐπιχώριοι, in associazione a verbi di raccontare e tramandare (e.g. λέγουσιν), per identificare la gente del posto, gli indigeni custodi o interpreti delle suddette tradizioni¹⁷; di dei ed eroi ἐπιχώριοι¹⁸. L'insieme di questi dati permette di ricostruire un orizzonte molto chiaro e articolato. Ogni comunità dunque possedeva propri culti e tradizioni, che erano ἐπιχώρια (relativi cioè a una singola χώρα) innanzitutto in opposizione alle altre comunità, dotate per questo di tradizioni differenti. L'opposizione è fondante, identitaria e genetica, perché quelle stesse tradizioni costituivano il fondamento della comunità in questione.

Alla base di questa constatazione sta, a sua volta, l'interpretazione del mito da un punto di vista funzionale come 'fatto sociale totale', ovvero come strumento di una comunità antica per costruire, spiegare, definire e riformulare la realtà e le sue parti costitutive¹⁹; e da un punto di vista formale come *mitema*, ovvero «variante che si situa nella costellazione di varianti pre-esistenti sull'asse temporale, e contemporanee sull'asse spaziale»²⁰.

L'opposizione tra versione panellenica e versione locale di un dato mito o tradizione è invece prevalentemente moderna o, per lo meno, moderna è una sua

¹⁶ E.g. Paus. X 15, 5. L'aggettivo usato al neutro singolare (ἐπιχώριον ἐστὶ / κατὰ τὸ ἐπιχώριον) indica la specificità, il costume, l'usanza (o meno) di un dato popolo (e.g. Paus. I 23, 4; III 26, 7; IV 7, 9).

¹⁷ E.g. Paus. II 11, 5; IV 35, 9; VI 6, 4 (cfr. espressioni analoghe come λόγος δὲ τῶν ἐπιχωρίων: e.g. VII 23, 1). Cfr. l'espressione ὁ τῶν ἐπιχωρίων ἐξηγητῆς (e.g. I 13, 8; VII 6, 5; IX 3, 3).

¹⁸ E.g. per divinità cfr. Paus. I 21, 6; III 26, 1; per eroi cfr. Paus. IV 33, 6; V 13, 8; X 1, 10.

¹⁹ In questa sede s'intenderà il mito come fenomeno socialmente rilevante. Scrive Buxton: «il mito è una narrazione delle imprese di divinità ed eroi e della loro interrelazione con i comuni mortali che veniva trasmessa come tradizione nel mondo antico e che aveva un'importanza collettiva per un particolare gruppo (o gruppi) sociale(i)» (BUXTON 1997, p. 18). Tale definizione, nata a partire dagli studi di Kirk e Burkert che avevano già sottolineato la natura narrativa e tradizionale del mito (KIRK 1980, pp. 17-55; BURKERT, 1987, pp. 1-57), resta ad oggi confermata dalla maggior parte degli studiosi, nonostante il proliferare di pubblicazioni tese ad approfondire aspetti puntuali o a elaborare teorie interpretative più generali (cfr. da ultimo DOWDEN - LIVINGSTONE 2011).

²⁰ GIORDANO-ZECHARYA 2004, p. 184. Lo strutturalismo francese (in particolare cfr. LÉVI-STRAUSS 1966, p. 231-261) ha mostrato la natura del mito quale 'nucleo diegetico', unità minima di significato, costituita da un nome e alcuni tratti tematici distintivi, che si amplia ed evolve nel tempo alla luce delle trasformazioni sociali di cui il mito stesso è al contempo testimonianza e garanzia.

radicalizzazione²¹. Essa sembra basarsi sull'idea di un unico, o almeno prevalente, modello mitico, al quale si relazionano versioni epicoriche in chiave d'evoluzione o imitazione, e, forse, sembra rispecchiare piuttosto lo stato delle fonti, che per un verso sono parziali (quindi non ci forniscono il quadro completo delle versioni circolanti su un dato mito), per l'altro ci forniscono una visione gerarchizzata delle tradizioni mitiche (che è frutto di una stratificazione temporale lunga e tortuosa, basata, tra le altre cose, su lavoro filologico e di selezione)²².

Senza voler negare la relazione esistente tra versioni, per così dire, dominanti, perché di ampio successo e diffusione, e versioni marginali, perché rimaste nei ristretti orizzonti di una comunità (quale la relazione immaginabile tra la poesia omerica e forse quella del ciclo epico), tale opposizione, in fondo, non è operativa nel mito, alla luce della funzione a esso prima riconosciuta, se non per i contesti e le occasioni delle sue fruizioni, che costituiscono nei fatti un discrimine fondamentale tra le varianti. Come opportunamente scrive Camerotto, nel rivedere il rapporto panellenismo/epicoricità e nel rivalutare il concetto di variabilità connaturato al mito medesimo, «l'imbarazzo può esserci solo se la nostra idea del mito ha la rigidità di uno stemma con le sue derivazioni verticali»²³.

Le fonti che tramandano tutte le tradizioni qui esaminate sono variegata: da testi poetici (e.g. epinici pindarici), opere storiografiche (e.g. Erodoto) ed erudite (e.g. scolii o opuscoli grammaticali), a resti archeologici e rappresentazioni iconografiche (e.g. ceramica magno-greca). L'arco cronologico è altrettanto esteso: da epoca arcaica (e.g. Omero) a età imperiale (e.g. Pausania). Le notizie riguardano ora tradizioni orali risalenti a un passato antichissimo, ora pratiche culturali ancora operanti ai tempi della fonte tralatrice. Nel loro insieme queste tradizioni sono un patrimonio sociale comunitario che si manifesta e

²¹ In anni recenti un modello di riferimento generale in merito è stato proposto da Nagy, che in ripetuti interventi ha cercato di definire la nozione di panellenismo in relazione soprattutto alla poesia epica. Cfr. NAGY 1990, pp. 52-81; IDEM 1996, p. 29-63; ID. 1999, p. 7 s.;

²² Cfr. BRILLANTE 2010, p. 41: «apparentemente non è affatto agevole, in considerazione della documentazione pervenutaci - che è largamente lacunosa e basata soprattutto su testi poetici -, operare distinzioni di tal genere [scil. tra versioni panelleniche e versioni locali]».

²³ CAMEROTTO 2010, p. 1. Allo stesso modo Spina, sebbene in una prospettiva più ampia e forse radicale, sottolinea che «le varianti, in effetti, sono unità coerenti che realizzano avventure a sé stanti nello spazio, nel tempo, nel numero, natura e caratteristiche dei protagonisti. Quello che è accaduto in un certo modo, nulla vieta che accada in un modo completamente diverso. Per questo, a nessuno verrebbe in mente di allestire un'edizione critica del mito, alla ricerca dell'archetipo e dei meccanismi delle varianti. Il mito, potremmo dire, è per definizione plurale» (BETTINI - SPINA 2007, p. 93).

prende forma ora nei culti, ora nella poesia delle corti aristocratiche, ora sui vasi delle feste cittadine o panelleniche, ora in occasione delle celebrazioni agonali.

Nell'esaminare ciascuna fonte si è cercato di tenere in debita considerazione il contesto di provenienza, la distanza temporale rispetto all'evento presentato, le specifiche circostanze di *performance*, senza mai dimenticare che la realtà religiosa e civica del mondo greco può aver subito distorsioni e modifiche nei processi di formazione e trasmissione delle tradizioni mitiche.

Nell'esaminare le tradizioni su Oreste nel continente alternative a quella eschilea ed euripidea, da una parte si può focalizzare l'attenzione al contesto locale in cui la variante è attestata e alle proprie caratteristiche, che danno, evidentemente, una veste epicorica alla vicenda mitica trattata; dall'altra è possibile revisionare la relazione tra queste tradizioni e quelle ateniesi di V sec. a.C., che non necessariamente va stabilita nei termini di una dipendenza delle prime da queste ultime.

Le tradizioni e i miti in questione vengono presentati per regioni (Oreste in Argolide, Arcadia, Laconia, Focide, Acaia e Beozia), per sottrarsi a un esame precipuamente letterario delle fonti e per privilegiare invece l'aspetto culturale, religioso e sociale legato alle vicende di questo eroe nelle varie comunità²⁴. L'ordine dei capitoli non è casuale: esso mira da una parte a ricostruire il patrimonio mitico su Oreste delle singole regioni in base alle fonti esistenti, dall'altro tentare, con tutte le precauzioni del caso, una mappa della diffusione delle tradizioni nel corso del tempo nel continente greco²⁵.

²⁴ In alcuni casi un esame più dettagliato delle norme dei generi letterari e delle regole di *performance* è stato necessario per meglio contestualizzare la versione mitica presa in considerazione.

²⁵ Presentare l'esame di date tradizioni mitiche su un eroe per regioni ha il rischio di essere forse generalista. Poiché non è Sparta a rappresentare tutta la Laconia, come non è Micene a fare l'Argolide - almeno da un punto di vista complessivo e senza riferimenti a momenti storici precisi - sarebbe più corretto parlare di Oreste in singoli centri cittadini, e operare un ulteriore passo in avanti nel processo di focalizzazione sulle singole realtà che testimoniano una data tradizione, che meglio farebbe emergere la specificità. Dove possibile, questo è stato fatto. Tuttavia un orizzonte regionale generale permette di tracciare delle linee distintive specifiche tali da identificare alcuni elementi ricorrenti nelle tradizioni arcadiche piuttosto che laconiche.

CAPITOLO 1: ORESTE IN ARGOLIDE

L'Argolide è la regione greca che custodisce le testimonianze per noi più antiche su Oreste e le sue vicende familiari. Omero, infatti, che evoca e racconta diffusamente nell'*Odissea* l'uccisione e la conseguente vendetta di Agamennone, ambienta questi eventi in Argolide, con una verosimile alternanza tra Micene e Argo¹. Il legame tra le figure eroiche e la regione è confermato nella sua profondità, oltre che antichità, dalla frequenza con cui questo nesso ricorre altrove e dopo Omero, dalla tragedia alla mitografia più tarda².

Micene e Argo serbano preferibilmente tradizioni sull'uccisione dell'Atride e sulla sua vendetta, con riferimento al rientro dell'eroe sul trono paterno, tralasciando invece il segmento mitico dell'espiazione della macchia a seguito del matricidio ad altre regioni



¹ E.g. *Od.* III 305. Sono tuttavia presenti nei poemi anche tracce di un'ambientazione laconica per la dimora dell'Atride, forse in una forma di coabitazione con il fratello Menelao (e.g. *Od.* IV 512-527), in base alla quale alcuni studiosi hanno ipotizzato una precedenza della tradizioni laconiche su quelle argive. Cfr. *infra* pp. 176-179.

² E.g. Aesch. *Ag. passim*; *Eum.* 754-777; *Soph. El.* 5 s.; *Eur. El. passim*; *Or.* 1660; [Apollo.] *Ep.* VI 23-30.

(Arcadia, Focide); a Trezene invece sono attestate verosimilmente due versioni epicoriche sulla purificazione dell'eroe, posteriori con ogni probabilità al VII sec. a.C.³

La forma articolata, solida e variegata con cui le vicende di Agamennone e Oreste si presentano nell'*Odissea*, lascia ipotizzare l'esistenza di questo ciclo mitico prima dell'VIII sec. a.C., almeno nei Secoli Bui, forse già ai tempi delle corti micenee, epoca cui gli antichi facevano risalire l'Età eroica⁴. Il primato della regione nel custodire e diffondere le tradizioni più antiche non trova prova soltanto nel fatto che le altre ambientazioni regionali sono testimoniate da fonti successive a Omero, il che permette, con tutte le precauzioni del caso, di ricostruire una possibile diacronia nei processi di diffusione e/o appropriazione di un dato patrimonio mitico da parte, ad esempio, della Laconia o dell'Arcadia. Quel primato è dimostrato, anche e soprattutto, dal fatto che l'Argolide ha una storia micenea radicata e per noi ben documentata dal punto di vista archeologico, storico e culturale, con una continuità significativa tra i centri micenei e quelli della prima Età del Ferro⁵. Al contrario, per regioni come la Laconia o l'Arcadia non solo non si hanno attestazioni di palazzi micenei sicuri, sedi di un *wanax*, ma è anche evidente la frattura tra i pochi e piccoli centri individuabili per la tarda Età del Bronzo e quelli della prima Età del Ferro in relazione proprio alla presenza dei Dori, i quali, particolarmente in Laconia, hanno riformulato la distribuzione dei centri sul territorio.⁶

I palazzi dell'Età del Bronzo rinvenuti in Argolide, con la mole ingente di tavolette in lineare B che ne testimoniano la vita economica, sociale e culturale, unitamente all'ormai incontrovertibile certezza sull'esistenza di tradizioni mitiche diffuse nei grandi *megara* palaziali tramite il canto, permettono di considerare la regione, se non proprio all'origine, quanto meno come fondamentale propulsore, almeno in una sua forma base, delle vicende eroiche di Agamennone, Oreste e Clitemestra rispetto agli altri centri, nei quali poi esse sono state integrate, si sono arricchite e modificate nel tempo⁷.

La possibilità di ricostruire, attraverso la documentazione archeologica, la storia della regione nel II millennio a.C., permette a sua volta di proporre una direttiva cronologica e topografica nell'evoluzione del patrimonio mitico su Oreste tra Micene e

³ Paus. II 31, 4; 31, 6-9. Cfr. *infra* pp. 55-79.

⁴ Per le genealogie eroiche in relazione all'età micenea cfr. BRILLANTE 1981.

⁵ Cfr. CULTRATO 2006, pp. 116-118.

⁶ *IBIDEM*, p. 121 s.

⁷ Sulla poesia micenea cfr. VETTA 2001, pp. 19-33; ERCOLANI 2006, pp. 44-50.

Argo. Il palazzo miceneo ricostruibile per il primo centro, con una cultura ben documentata dalle tavolette⁸, e la storia sostanzialmente post-micenea di Argo come potenza dominante nella regione⁹, raccontano una progressiva sovrapposizione nel tempo di Argo su Micene e Tirinto, il cui atto conclusivo può essere rintracciato nella distruzione dei due centri micenei da parte di Argo nel 468 a. C. A quest'ultimo verosimilmente corrisponde, sul piano del patrimonio mitico, un travasamento di tradizioni tra la capitale micenea e il centro dorico nel corso del tempo.¹⁰

Se, come sottolineato efficacemente da Vetta, il canto epico nasce nelle corti micenee a partire da storie locali ampliate di generazione in generazione fino a raggiungere «un complesso narrativo che assume, nella sua parte più antica, sfumature e alterazioni da leggenda»¹¹, sarebbe estremamente affascinante poter riconoscere in una tavoletta micenea proveniente da Pilo e recante il nome *o-re-ta* (PY An 657) l'evocazione del figlio di Agamennone¹².

Nell'esaminare le tradizioni su Oreste in Argolide si è scelto di indagare dapprima l'epica omerica da due prospettive: in materia di stratigrafia mitica, come testimonianza di tradizioni regionali diversificate, con particolare attenzione alla diacronia Micene/Argo; in materia di ideologia, quale testimonianza della vendetta eroica all'interno di una logica retributiva della giustizia, in base alla quale l'atto ritorsivo non determina contaminazione e quindi non necessità di purificazione. Una seconda parte è dedicata invece alle tradizioni messe in scena a teatro da Euripide a fine V sec. a.C. con l'*Oreste* e l'*Elettra*, nelle quali è evidente la presenza pervasiva della legislazione attica in materia di omicidi nel revisionare e reinterpretare le vicende dell'eroe. Un'ultima alle due tradizioni, attestate da Pausania, sulla purificazione di Oreste a Trezene, legate ad Artemide *Lykeia* e ad Apollo *Thearios*.

La scelta delle testimonianze, non estesa a Eschilo, dipende dal principio guida dell'intero lavoro, che da una parte mira a riabilitare le tradizioni epicoriche delle singole comunità, dall'altra a decostruire nella loro assolutezza e a ricontestualizzare a livello

⁸ Cfr. CULTRATO 2006, p. 116 s.

⁹ Cfr. PIÉRART - TOUCHAIS 1996, p. 18 s.; PIÉRART 2006, p. 9 s.

¹⁰ Cfr. *infra* pp. 24-30.

¹¹ VETTA 2001, p. 24.

¹² PY An 657, 3. Cfr. ERCOLANI 2006, p. 47.

locale le versioni mitiche profondamente legate all'oracolo delfico, al processo areopagitico e agli *Anthesteria*.

§ 1.1 LE VICENDE DELLA FAMIGLIA DI AGAMENNONE NELL'ODISSEA: VERSIONI ALTERNATIVE IN UN POEMA STRATIFICATO

Sebbene alcuni studiosi abbiano avanzato ipotesi sull'esistenza di un'*Orestea* cretese di II millennio a.C., forse testimoniata da rappresentazioni iconografiche in arte dedalica e rievocata in tragedia (e.g. Soph. *Aiex* 1295-1297)¹³, e nonostante le vicende di Agamennone siano immaginate e ritenute dai Greci stessi come appartenenti a epoca micenea, i poemi omerici costituiscono la prima testimonianza certa e incontrovertibile sulle vicende della famiglia dell'Atride.

Nell'*Iliade*, poema sulla guerra di Troia, sono presenti solo veloci accenni a Clitemestra come ἄλοχος κουριδίη dell'Atride (I 113 s.), a Oreste, Crisotemi, Laodice e Ifianassa come suoi figli (IX 142-145 = 284-287) e alla genealogia che riconduce lo scettro del sovrano agli antenati Atreo e Tieste (II 100-108). L'assenza di riferimenti all'uccisione dell'Atride e alla sua vendetta per mano di Oreste non si spiega con l'inesistenza del mito medesimo, come vuole Düring¹⁴; più verosimilmente si giustifica per motivi di pertinenza cronologica e contenutistica all'interno di un poema che racconta gli eventi precedenti ai ritorni più o meno funesti degli eroi greci, di cui quello di Agamennone è solo uno tra i tanti.

Al contrario nell'*Odissea* il tradimento di Clitemestra, l'usurpazione del potere da parte di Egisto, l'uccisione dell'Atride, l'allontanamento del piccolo Oreste e la vendetta paterna compaiono distesamente, in una forma particolarmente dettagliata e variegata che attesta una loro già radicata e articolata esistenza. I luoghi sono molteplici: I 28-50; 293-302; III 193-209; 230-238; 247-275; 299-316; IV 90-99 (cfr. 391-393; 486-490); 512-547; 583 s.; XI 385-464; XIII 383-385; XXIV 19-34; 93-97; 192-202. Nel poema sul νόστος

¹³ Cfr. DAVIES 1969, pp. 224-240; obiezioni in KNOEPFLER 1993, pp. 21-25.

¹⁴ DÜRING 1943, p. 94: «Yet [scil. nell'*Iliade*] Klutaimestra does not seem to have been more than just a name, for in the genealogy B 100 there is no mention of Agamemnon's violent death; if the gruesome tales afterwards knitted to his and her family had then been known, the poet would certainly have alluded to it».

di Odisseo il racconto del rientro luttuoso di Agamennone e della sua vendetta è rievocato da molteplici personaggi (Zeus, Atena, Nestore, il vecchio del mare Proteo tramite Menelao, Menelao stesso, l'Atride, Odisseo) all'interno di scenari e circostanze molto differenti tra di loro (consesso degli dei sull'Olimpo, Itaca, Pilo, Sparta, l'Ade).

Nonostante questa diffusa varietà, emerge chiaramente una funzionalizzazione secondaria della vicenda mitica nei vari contesti di pertinenza, in base alla quale il racconto della sorte di Agamennone e della vendetta di Oreste funge da appendice paradigmatica a quello primario sul ritorno di Odisseo. Una serie di richiami e opposizioni tra la vicenda della famiglia dell'Atride e quella della famiglia di Odisseo rivela la funzione esemplare della prima rispetto alla seconda¹⁵. Oreste con la vendetta paterna è invocato come modello comportamentale per Telemaco espressamente da Atena e Nestore quando incitano il giovane a fronteggiare i pretendenti che ne devastano la dimora¹⁶; da Telemaco stesso quando a Pilo lamenta di non aver avuto in sorte dagli dei la stessa forza di Oreste nel punire i propri trasgressori¹⁷; ancora da parte di Nestore in un riferimento integrato alla lontananza di Menelao al momento dell'uccisione di Agamennone¹⁸. Clitemestra è invece invocata come modello negativo rispetto a Penelope nelle parole che l'anima dell'Atride rivolge a Odisseo (ora in presenza ora in assenza) nell'Ade¹⁹. L'atto usurpatore di Egisto è simbolo in generale della tracotanza degli esseri umani che agiscono ὑπὲρ μέρον nelle parole di Zeus sull'Olimpo, mentre diventa, nel particolare, prefigurazione di un possibile atto sovversivo dei pretendenti a Itaca nel discorso tra Odisseo e Atena²⁰.

Accanto a questi macro-parallelismi sembrerebbero rintracciabili poi dei confronti tra le due vicende di natura differente, spesso più sottili o implicite, che dimostrano in realtà quanto la funzione esemplare su citata sia elastica e non rigida, e come essa non derivi da una consapevole strutturazione generale del poema attraverso chiari contrappunti interni, ma dalla pertinenza del singolo confronto tra le due vicende nel singolo caso dell'occorrenza. La fine del poema dimostra che Odisseo non riveste affatto

¹⁵ Sulla funzione paradigmatica del mito nel poema cfr. e.g. MARCH 1987, pp. 84-86.

¹⁶ *Od.* I 293-302; III 194-200. In particolare I 301 s. = III 199 s.: καὶ σύ, φίλος [scil. Ὀρέστα], μάλα γάρ σ' ὀρώω καλόν τε μέγαν τε, / ἄλκιμος ἔσσι', ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων εὖ εἴπη.

¹⁷ *Od.* III 202-207.

¹⁸ *Od.* III 311-316.

¹⁹ *Od.* XI 427-430; 444-457; XXIV 192-202.

²⁰ *Od.* I 29-43; XIII 383-385.

il ruolo di Agamennone, ma piuttosto quello di Oreste o Egisto. Telemaco non vendica il padre, tuttavia riesce a non venir ucciso dai pretendenti come Agamennone con Egisto, e si sottrae all'infamia dell'assenza di gloria. Penelope non è solo opposta a Clitemestra nel caso di Odisseo, ma le è addirittura simile nell'ingannare i pretendenti. Questi ultimi dapprima cercano di agire come Egisto, ma alla fine subiscono la sorte di Agamennone, trucidati violentemente a tavola²¹. Il carattere ambiguo del parallelismo tra le vicende delle due famiglie, che in parte si spiega con il fatto che esse sono accomunate dal tema del ritorno, ma sono specularmente opposte negli elementi che le caratterizzano²², induce a rivederne quantomeno la portata nel corpo generale del poema.

La connessione tra il mito di Agamennone/Oreste e quello di Odisseo/Telemaco, tanto chiara e incontrovertibile in alcuni luoghi, quanto elastica e non rigida nel complesso dell'opera, non deve indurre a pensare che lungo il poema sia presente un'unica versione della vicenda, consapevolmente dosata dalle mani di un ipotetico poeta-architetto nei vari momenti narrativi. Essa coesiste con la presenza di versioni alternative in cui la vicenda è riportata, e da cui più in generale prende corpo il sistema di livelli paralleli su citato.

Le versioni alternative più evidenti sono due. Nei primi quattro libri Egisto è indicato come l'ideatore e il realizzatore materiale dell'assassinio dell'Atride, con una partecipazione ridotta di Clitemestra²³; nell'XI e nel XXIV per contro la donna partecipa attivamente alla progettazione dell'omicidio, uccide Cassandra e forse anche l'Atride, mentre Egisto scende notevolmente in secondo piano²⁴. Una serie di passi ambigui potrebbero lasciare il dubbio sulla definizione specifica dei ruoli²⁵; ma resta chiara la

²¹ Cfr. OLSON 1990.

²² HÖLSCHER 1991, p. 296; SALATINO 1997, p. 13.

²³ Egisto ingannatore ed assassino: Od. I 36 (τὸν δ' ἔκτανε νοστήσαντα); 299 s. (πατροφονῆα, / Αἴγισθον δολόμητιν, ὃ οἱ πατέρα κλυτὸν ἔκτα); III 194 (ἐμήσατο λυγρὸν ὄλεθρον); 197 s. (= I 299 s.); 249 s. (τίνα δ' αὐτῶ μήσατ' ὄλεθρον / Αἴγισθος δολόμητις, ἐπεὶ κτάνε πολλὸν ἀρείω); 252 (ὁ δὲ θαρσῆσας κατέπεφνε); 261 (μᾶλα γὰρ μέγα μήσατο ἔργον); 303 s. (ἐμήσατο οἴκοθι λυγρὰ / κτείνας Ἀτρεΐδην); 307 s. (= I 299 s.); IV 91 s. (μοι ἀδελφεὸν ἄλλος ἔπεφνε / λάθρη, ἀνωϊστί, δόλῳ οὐλομένης ἀλόχοιο); 529 (δολίην ἐφράσσατο τέχνην); 533 (ἄεικέα μερμηρίζων).

²⁴ Clitemestra ingannatrice e organizzatrice: Od. IV 91 s. (μοι ἀδελφεὸν ἄλλος ἔπεφνε / λάθρη, ἀνωϊστί, δόλῳ οὐλομένης ἀλόχοιο). Clitemestra assassina di Cassandra: XI 422 s. (Κασσάνδρης, τὴν κτείνε Κλυταιμνήστρη δολόμητις / ἀμφ' ἐμοί). Clitemestra organizzatrice e assassina di Agamennone: XI 429 s. (κείνη ἐμήσατο ἔργον ἀεικές, / κουριδίῳ τεύξασα πόσει φόνον); XI 453 (πέφνε καὶ αὐτόν); XXIV 199 s. (Τυνδαρέου κούρη κακὰ μήσατο ἔργα, / κουρίδιον κτείνας πόσιν).

²⁵ Passi ambigui: Od. III 234 s. (Ἀγαμέμνων / ὄλεθ' ὑπ' Αἴγισθοιο δόλῳ καὶ ἧς ἀλόχοιο); III 309 s. (δαίνυ τάφον Ἀργείοισι / μητρός τε στυγερῆς καὶ ἀνάκιδος Αἴγισθοιο); XI 409 s. (Αἴγισθος τεύξας θανάτον

passività di Clitemestra nella prima sezione, confermata dall'iniziale atteggiamento di fedeltà ad Agamennone (III 265 s.), e il suo evidente attivismo aggressivo e sovversivo nella seconda, confermato dai gesti dissacranti rispetto al cadavere dell'Atride (XI 423-426). Non si tratta, a ben vedere, solo di un giudizio morale sulla partecipazione della donna da punti di vista differenti, quali possono essere quelli di Nestore, Agamennone o altro narratore²⁶; si tratta più verosimilmente di versioni mitiche alternative in merito al ruolo dell'assassino e ai suoi gesti, la cui presenza potrebbe spiegarsi alla luce di un'origine autonoma delle varie rapsodie che le contengono.

Parimenti le versioni sembrano alternare poi nell'ambientazione dell'omicidio. Nestore racconta che Agamennone muore ἐφέστιος, nella propria dimora²⁷; Menelao invece nella dimora di Egisto, versione confermata anche dall'anima dell'Atride nell'Ade²⁸.

A queste varianti, evidenti perché in netta contrapposizione all'interno del poema, bisogna aggiungere poi cinque dati assolutamente originali nel panorama mitico sulla famiglia atridica, non più attestati altrove nelle fonti, che dimostrano ulteriormente la varietà delle versioni presenti già in epoca arcaica. Si tratta della presenza di un aedo lasciato accanto a Clitemestra al momento della partenza di Agamennone per Troia (III 267-271), del passaggio dell'Atride da Capo Malea per rientrare in patria (IV 512-524), della provenienza di Oreste da Atene per vendicare il padre (III 305-307), di un ambiguo silenzio sul matricidio (III 309 s.) e di una possibile coabitazione dei due Atridi in una sola dimora²⁹. Se si ritiene che nell'*Odissea* sia presente un'unica versione mitica sulla vicenda della famiglia, molti di questi dati non trovano spiegazione. Se Agamennone è sovrano di Micene, dove Egisto si insedia dopo la sua morte (e.g. III 305), perché mai l'eroe deve passare dalla Laconia per rientrare in patria? Perché Menelao, che sta a Sparta,

τε μόρον τε / ἔκτα σὺν οὐλομένη ἄλόχῳ οἰκόνδε καλέσσαι); XXIV 96 s. (ἐν νόστῳ γάρ μοι Ζεὺς μήσατο λυγρὸν ὄλεθρον / Αἰγίσθου ὑπὸ χερσὶ καὶ οὐλομένης ἄλόχοιο).

²⁶ E.g. HEUBECK 2003, p. 291 s.

²⁷ Od. III 234 s. Analoga versione sembra intuibile anche in XIII 384 s., quando Odisseo ringrazia Atena per essere stato avvisato della presenza dei pretendenti nella sua dimora e aver così potuto evitare una sorte analoga a quella di Agamennone. Sulla questione non tutti gli studiosi sono concordi. Cfr. BRILLANTE 2005, p. 15 n. 18; SUÁREZ DE LA TORRE 2005; BRILLANTE, 2006, p. 9 s.

²⁸ Od. IV 534 s.; XI 410 s.

²⁹ Per la coabitazione (Od. III 249-252; IV 95 s.; 391-393; 561 s.) in realtà esiste un parallelo nell'*Agamennone* di Eschilo, dove i due fratelli vivono insieme ad Argo.

lamenta di aver perso, con la morte del fratello, che dovrebbe vivere a Micene, una casa ben costruita (IV 95 s.)?

La paradigmaticità della vicenda mitica di Agamennone e Oreste nell'*Odissea* e la variabilità delle versioni con cui essa si presenta nel corso del poema sono elementi già in parte notati dai commentatori antichi e ampiamente sviscerati dagli studiosi moderni. Tuttavia approcci troppo unitari o narratologici nel primo caso, eccessivamente analitici nel secondo hanno determinato una stigmatizzazione delle questioni, un loro irrigidimento in schemi precisi e inviolabili, che a loro volta hanno causato il rifiuto da parte di una metodologia degli strumenti e dei risultati dell'altra. È utile richiamare le posizioni degli studiosi in merito per chiarire la portata del problema.

§ 1.1.1 *L'exemplum* mitico e la favola della coscienza architettonica del poeta

Che tra le vicende di Agamennone e quelle di Odisseo vi siano delle connessioni più o meno esplicite è un'osservazione che risale già ai filologi antichi. Eustazio diffusamente nel suo commentario perpetuo al poema parla della funzione paradigmatica delle azioni di Oreste per Telemaco, ma non si esime neppure dall'evidenziare le opportune differenze tra le due saghe³⁰. Risale agli studiosi moderni invece la formulazione di uno schema interpretativo più rigido, in base al quale la vicenda della famiglia di Atreo funzionerebbe come «signpost, proleptic or analeptic, for the events of the epic's main plot and their thematic significance»³¹.

Quella che oggi potrebbe essere ribattezzata come “la teoria del racconto nel racconto” sembra fare la sua comparsa nel XIX sec. con Snider, che sottolinea, tra le altre cose, la funzione anticipatoria e profetica della vicenda di Egisto rispetto a quella dei

³⁰ E.g. Eust. in *Od.* 1418, 48-58: Ὅρα δὲ ἐνταῦθα, ὅτι τὸ ἀπὸ προσώπου ἐπιχείρημα τουτέστι τὸ τοῦ Ὀρέστου παράδειγμα, οὐ πάνυ εὐσυμβίβαστον εἶναι δοκεῖ. οὐ γὰρ εἰς ταυτὸν ἔρχεται τὰ πράγματα τῷ τε Ὀρέστη καὶ τῷ Τηλεμάχῳ. καὶ γὰρ Ὀρέστης μὲν, μοιχὸν ἀνείλε καὶ ἕνα, τὸν Αἴγισθον, καὶ μοιχαλίδα μητέρα. τῷ δὲ Τηλεμάχῳ οὔτε εἰς ὁ ἔχθρὸς ἀλλὰ πολλοὶ, καὶ οὔτε μοιχοὶ τῇ Πηνελόπῃ οὔτε πατροφονῆες τῷ Τηλεμάχῳ. καὶ ἡ μήτηρ δὲ ἄλλως, οὐ μοιχαλὶς, ἀλλὰ καὶ λίαν σωφρονεστάτη. πολλὴ οὖν ἡ ἀνομοιότης τοῦ παραδείγματος.

³¹ TSITSIBAKOU-VASALOS 2009, p. 177 (con lieve modifica).

pretendenti³². Tuttavia essa riceve una sua formulazione decisiva e normativa solo a metà del '900 con un contributo di D'Arms e Hulley³³. Gli studiosi parlano di una plurifunzionalità dell'*Oresteia* nell'*Odissea*: il primo scopo di tale presenza sarebbe di porre l'accento sul tema della responsabilità del singolo uomo, esemplificato da Egisto, rispetto alle proprie colpe, in una nuova visione etica in cui gli dei non sono più la sola e vera causa del male³⁴; un secondo sarebbe quello di strumento di comparazione tra Oreste, Agamennone, Clitemestra ed Egisto da una parte e Telemaco, Odisseo, Penelope e i pretendenti dall'altra, in maniera ora più ora meno evidente; un terzo sarebbe quello di rendere gloria e fama a Penelope e Telemaco, poco conosciuti nel patrimonio mitico tradizionale; un ultimo invece quello di evocare, tramite la sorte di Agamennone, la futura morte dei pretendenti, ovvero la fine del poema³⁵. L'«Oresteia-motif» diventa così un «important part of the justification of the plot»³⁶.

Le osservazioni di D'Arms e Hulley hanno riscosso ampio credito nella critica successiva, particolarmente tra gli studiosi di formazione e credo unitario nella lettura dei poemi omerici, sino agli ultimi approcci narratologici e neo-unitari. Per citarne alcuni, Clarke parla di «*Leitmotiv*, dramatic paradigm, multiplying, clarifying and tightening the plot of the *Odyssey*» e fa della storia della famiglia Atridica «a warning to Odysseus, an inspiration for Telemachus, and a vindication of Penelope»³⁷; Sternberg sottolinea l'importanza della digressione nel macrocontesto del poema e le analogie tra le due storie tali da aumentare le *suspense* del lettore (*sic reader*)³⁸; Neschke afferma che la funzione del racconto degli Atridi è di contrasto rispetto al racconto principale, per mettere in rilievo i paralleli e le opposizioni tra i vari personaggi: «le poète évoque les étapes du récit des

³² SNIDER 1895, *passim*; e.g. p. 16: «Throughout the *Odyssey* the fateful story [*scil. Oresteia*] peeps from the background, and strongly hints what is to become of the suitors of Penelope, who are seeking to do to Ulysses what Aegisthus did to Agamemnon. They will perish, is the decree; thus we behold at the beginning of the poem an image which foreshadows the end. That is the image of Aegisthus, upon whom vengeance came for the wrongful deed»; p. 63: «Ulysses has essentially the same problem as Agamemnon, though he has not the faithless wife in addition; Telemachus beholds his duty in the deed of Orestes, according to Greek consciousness».

³³ Come tappe intermedie è necessario ricordare almeno i contributi di WOODHOUSE (1930, p. 140 s.; 246 s.) e di DÜRING (1943).

³⁴ D'ARMS - HULLEY 1946, p. 211. Gli studiosi si riferiscono al discorso di Zeus sull'Olimpo in apertura del poema (*Od. I 29-43*) e notano i «crescendo effects» del tema ripetuto più volte nell'*Odissea*.

³⁵ *IBIDEM*, pp. 212-213.

³⁶ *IB.*, p. 212.

³⁷ CLARKE 1967, p. 10-12.

³⁸ STERNBERG 1978, pp. 67-74.

Atrides au fur et à mesure qu'il veut souligner les traits particuliers des événements qui touchent les personnages du récit d'Ulysse»³⁹; la distribuzione degli eventi del mito di Agamennone nel poema seguirebbe così l'andamento del racconto principale; Hölscher definisce la vicenda dell'Atride come una «storia collocata in modo (...) significativo all'inizio, come paradigma e confronto costante, variata e portata a termine (...) consapevolmente», espressione della volontà del poeta che la varia artisticamente⁴⁰; Heubeck afferma che lungo il poema è presente una versione unitaria del mito di Oreste, e che è piuttosto il punto di vista del narratore, che di volta in volta ripota la vicenda, a offrire una prospettiva differente⁴¹.

L'esempio più compiuto di tale approccio è senza dubbio rappresentato dal commento narratologico all'*Odissea* di de Jong. La studiosa arriva a ricostruire un'unica «*Oresteia* story» lungo l'intero poema, in cui «as a rule, Agamemnon parallels Odysseus, Clytemnestra Penelope, Orestes Telemachus, and Aegisthus the Suitors», in un progressivo crescendo in cui l'evoluzione della vicenda primaria s'interseca con un sempre maggiore dispiegamento di notizie su quella secondaria. I vari luoghi del poema diventano così «instalment of the *Oresteia*' story», in cui evidenti silenzi fungono da fattori scatenanti *pathos* narrativo, *suspense* anticipatoria e attese profetiche⁴².

Un ultimo esempio in direzione metodologica analoga, se si vuole portato alle estreme conseguenze, è fornito da Tsitsibakou-Vasalos che scrive: «the discourse between the *Odyssey* and the so-called *Oresteia* is kept open with a dense network of allusion, parallelisms and contrasts. The embedded microstory of the *Oresteia* emerges at nodal points in the story, anticipates narrative peaks and transitions and heightens the suspense»⁴³.

Gli studi in questione hanno il merito di evidenziare i richiami interni al poema e l'articolazione della sua struttura complessiva. Tuttavia essi condensano due ordini di problemi: da una parte dare ragione della funzione paradigmatica della vicenda mitica di Oreste per Telemaco, chiara ed evidente nelle parole dei personaggi stessi che incitano il

³⁹ NESCHKE 1986, p. 289.

⁴⁰ HÖLSCER 1991, pp. 293-306.

⁴¹ HEUBECK 2003, p. 291 s.

⁴² DE JONG 2002, p. 13 *et passim*. Il sottolineato è mio.

⁴³ TSITSIBAKOU-VASALOS 2009, p. 177. Il più recente approccio narratologico prevede l'applicazione di categorie come intra-testuale, extra-testuale ecc. alla lettura dei poemi. Cfr. da ultimo DE JONG - NÜNLIST - BOWIE 2004; GRETHLEIN - RENGAKOS 2009.

figlio di Odisseo a emulare le azioni di quello dell'Atride (funzione in parte estendibile, in chiave ora analogica ora oppositiva, anche agli altri personaggi); dall'altra tentare di ricostruire una generale, continua, schematica e unitaria presenza di questo mito all'interno di un'opera architettonicamente concepita. Düring è l'esempio lampante di questo tentativo quando scrive: «in the *Odyssey* the story is not told for its own sake; the saga of Klutaimestra is used as a continuous Leitmotiv from the first to the last song, no doubt inserted in the composition by the poet who wrote our *Odyssey* and with a conscious purpose to obtain an effect of contrast between the returning home of Odysseus to his faithful Penelope and the gruesome reception Klutaimestra gave Agamemnon. (...) The poet of the *Odyssey* understood the value of the saga of the return of Agamemnon, which he had learnt through the oral tradition, and used it for his composition, chiefly as a motif of contrast»⁴⁴. Il caso particolare di Clitemestra sarebbe sintomatico dunque del fare poetico di un aedo-rapsodo in grado di costruire consapevolmente un racconto in cui i tasselli di una vicenda vengono inseriti perfettamente nel corpo dell'altra.

Tuttavia il rischio è quello di trovarsi dinanzi a un percorso autoschediastico e circolare. Alcuni studiosi trovano conferma all'unità dell'*Odissea* nel sistema di richiami ipotizzabile tra la vicenda di Odisseo e quella di Agamennone: una narrazione nella narrazione, così apparentemente ben declinata nel tessuto dei canti, non può che spiegarsi tramite la mano di un solo poeta creatore, che ha profuso il suo ingegno anche in un'architettura di richiami interni all'opera; in un secondo momento essi, stabilita l'unità dell'opera, interpretano quel mito alla luce di quella presunta unità appena nominata, giungendo a reperire legami interni tra battute, scene e canti forse non proprio produttivi. Ed è così, purtroppo, che i problemi sollevati dalla presenza di versioni mitiche alternative è completamente eclissato attraverso un processo di generalizzazione che equivale a esclusione. Gli esempi in questo senso sono molteplici.

De Jong giunge a scrivere che «Agamemnon is killed by the two lovers upon his return», senza fare tuttavia alcuna distinzione tra i ruoli⁴⁵; anzi quando, nel commento a *Od. XI 409-456* deve spiegare l'attivismo di Clitemestra, parla di uno slittamento dell'attenzione da Egisto sulla donna perché il discorso, in quel preciso contesto riportato

⁴⁴ DÜRING 1943, p. 95; 104.

⁴⁵ DE JONG 2002, p. 13.

da Agamennone, avrebbe lo scopo di avvertire Odisseo attraverso una generalizzazione sulla figura di Clitemestra in opposizione a Penelope⁴⁶. Ma questo, seppur parzialmente vero, è sufficiente a spiegare la diversità comportamentale tra la donna dei primi quattro canti del poema e quella delle due *nekylai*, evidente soprattutto nell'uccisione materiale di Agamennone nel secondo caso? In merito alla vendetta di Oreste la studiosa afferma che «after seven years Orestes returns and kills Aegisthus», ma nel commento a *Od.* III 306 s. non fa neppure un riferimento nominale alla città di Atene⁴⁷; preferisce invece approfondire l'intricato sistema di richiami e allusioni nel poema tra il ritorno di Agamennone e quelli degli altri eroi greci quando scrive: «because this time the speaker [*scil.* Nestore] is a war veteran, special attention is given to Aegisthus' – despicable – non-participation in the war»⁴⁸. Allo stesso modo, nei casi dei versi relativi al passaggio di Agamennone da Capo Malea (*Od.* IV 512-524) la studiosa si limita a sottolineare che «the tale is rather convoluted as regards its locations» e che «being blown off course at Cape Malea is a traditional motif»⁴⁹.

Tali le conclusioni sull'intero poema: «In comparison with later versions outside the *Odyssey*, there are omissions (the Atreus–Thyestes feud, the sacrifice of Iphigeneia in Aulis, Orestes' pursuit by the Erinyes); additions (Hermes' warning to Aegisthus); shifts of accent (Orestes' matricide is nowhere mentioned explicitly, once hinted at: 3.309–10); and variants (Agamemnon killed during a feast, not in bath), which all serve to tailor this embedded story to the particular context of the *Odyssey*»⁵⁰. Ma quale comparazione, quale opera e quale modello di riferimento rispetto a cui la prima riporterebbe omissioni, aggiunte, varianti? A più riprese la studiosa parla di versioni *outside* dall'*Odissea*, che nulla di più vuol dire, almeno allo stato delle nostre testimonianze, se non *successive* al poema stesso: questo vuol dire che il modello è quello tragico di Eschilo? Ma anche chi si rifiuta di usare il termine *Oresteia*, perché forse troppo evocativo del tragediografo, alla fine preferisce parlare dell'*Odissea* come *plot*⁵¹.

De Jong nell'introduzione afferma che il suo commento è interessato alla storia

⁴⁶ *IBIDEM*, p. 288.

⁴⁷ *IB.*, p. 13; 81-83.

⁴⁸ *IB.*, p. 83.

⁴⁹ *IB.*, p. 110 s.

⁵⁰ *IB.*, p. 13.

⁵¹ TSITSIBAKOU-VASALOS 2009, p. 178.

complessiva del poema: «it will deal with the narrator and his narratees, the development of the plot, characterization, scenery, and aspects of time». Non essendo incluse le «(neo-analytical) discussions of possible relationships between the version of a particular narrative which we find in Homer and older ones», rinvia pertanto il lettore interessato all'aspetto diacronico del poema allo studio di Danek⁵². La scelta del taglio interpretativo, per quanto legittima e rivendicata con onestà intellettuale, deve fare i conti con due dati obiettivi e incontrovertibili, che se non tenuti in debita considerazione rischiano di inficiare l'intero tessuto dell'opera di commento.

A fronte della legittimità di una lettura narratologica di alcune scene del poema, l'idea di un'opera unitaria, costruita sapientemente dalla mano di un poeta e in un momento creativo preciso non è accettabile per i poemi omerici, per i quali invece è chiaro non solo il carattere tradizionale quanto anche la stratificazione temporale e spaziale della loro formazione⁵³. Ancora di più innaturale se a fare le spese di quella lettura sono le tracce, chiare e inconfutabili, della varietà strutturale dei poemi. La presenza delle vicende mitiche di Agamennone e famiglia nell'*Odissea* va dunque analizzato tenendo in considerazione congiuntamente il processo di formazione dei poemi, che risale almeno a epoca micenea per il materiale presentato, e la versione in cui noi oggi li leggiamo, lungo un percorso di analisi in cui diacronia e sincronia cercano quantomeno di spiegare la varietà presente nei poemi⁵⁴.

§ 1.1.2 La teoria del poema tradizionale

Il merito quantomeno di aver richiamato l'attenzione sulla questione della formazione dei poemi omerici, se non di averla revisionata rispetto a certe errate posizioni e credenze ancora in voga, in questi ultimi anni è di Cerri. In un denso articolo di natura metodologica apparso nel 2002 lo studioso, riprendendo la definizione dei poemi omerici

⁵² DE JONG 2002, p. VIII. Cfr. DANEK 1998.

⁵³ Cfr. da ultimo SBARDELLA 2012, pp. 5-20.

⁵⁴ Un percorso in questo senso, certamente meno rigido e schematico di altri, sembra voler essere tracciato da OLSON (1990; *IDEM* 1995, pp. 24-42), che cerca di analizzare il complesso ruolo delle saghe micenee in Omero. Tuttavia lo studioso si sofferma esclusivamente sull'aspetto sincronico del poema, rinunciando all'esame della varietà delle versioni.

come “libro tradizionale” a suo tempo avanzata da Murray, la ribattezza come teoria del “poema tradizionale” e ne da gli estremi fondamentali⁵⁵.

Il punto di partenza della riflessione è il valore assunto dai poemi omerici nella cultura greca, ovvero il loro essere «strumento pedagogico primario, un punto di riferimento canonico», conservato lungo i secoli nella viva memoria popolare «attraverso le recitazioni rituali o festive, nonché attraverso la redazione di trascrizioni autorevoli alle quali le recitazioni stesse possano fare riferimento»; ma al contempo ampliato e ristrutturato senza posa, «per mantenerlo sempre adeguato alle (...) esigenze, necessariamente mutevoli col passare del tempo»⁵⁶.

I poemi omerici per come li leggiamo noi oggi sono il frutto di una doppia articolazione stratigrafica: «da una parte, lingua epica e cultura rappresentata (la civiltà eroica), filtrate come sono attraverso una tradizione plurisecolare, si mostrano composite, presentano come contemporanee forme dialettali, istituzioni e costumanze pertinenti a diversi livelli cronologici e a diversi ambienti geografici, ricostruibili per via di analisi storica. E tutto ciò spesso nell’ambito di uno stesso episodio, di uno stesso verso o addirittura di una stessa formula. Dall’altra parte, ad episodi e sezioni di composizione più antica si affiancano e si intersecano episodi e sezioni di composizione più recente (...). Dunque una stratigrafia linguistico-istituzionale e una stratigrafia episodico-testuale»⁵⁷.

Ad avviso dello studioso la teoria del “poema tradizionale”, tenendo nella debita attenzione oralità (in cui nasce la tradizione attraverso la narrazione e il canto) e scrittura (cui progressivamente quei canti vengono affidati, in una reciproca influenza e contaminazione tra *performances* e registrazioni scritte), risolve tutti i problemi: «quelli posti dalla critica "analitica" (contraddizioni narrative, indizi di suture rapsodiche, opportunità di post-datare certi episodi per ragioni linguistiche o storiche ecc.); quelli posti dalla critica "unitaria" (sostanziale unità strutturale dei poemi, allusioni interne a ciò che precede o a ciò che segue, *Leitmotive*, architetture a *Ringkomposition* ecc.); quelli posti dalla critica "oralistica" (composizione formulare e tematica, funzione primariamente

⁵⁵ CERRI 2002; cfr. MURRAY 1964.

⁵⁶ CERRI 2002, p. 17. Un esempio della fluidità e dell'autorevolezza dei poemi è rappresentato dall'aggiornamento attestato in *Il. XXIV* in merito al trattamento del cadavere dell'eroe ucciso in battaglia. Cfr. CERRI 1986.

⁵⁷ CERRI 2002, p. 18.

spettacolare, incidenza dell'improvvisazione ecc.)»⁵⁸.

Essa obbliga dunque a tenere in considerazione che la stratigrafia su nominata coesiste con l'opera di più generazioni di aedi-rapsodi che hanno curato infaticabilmente il poema tradizionale. Nel tempo e nello spazio si è assistito a un processo per cui da *performances*, tradizioni e trascrizioni locali si è passati a *performances*, tradizioni e trascrizioni di natura panellenica, un processo tale da spiegare al contempo l'autorevolezza dei poemi omerici e la loro coesistenza in forme alternative, come attestano non solo le varianti di tradizione orale, quanto anche la circolazione di edizioni personali e cittadine dei poemi⁵⁹.

Alla luce di quanto affermato da Cerri i dati che appaiono come contraddizioni all'interno di un'ipotetica trama narrativa originariamente unica e unitaria (e che in un commento come quello di de Jong sono di necessità taciute), si spiegano in realtà come frutto della formazione dei poemi in tempi differenti, che a loro volta possono sottintendere spazi diversi per la presenza di dati segmenti mitici; al contrario la generale architettura interna dei poemi, il contrappunto di richiami interni si spiegano verosimilmente come effetto del lavoro di aedi e rapsodi a fronte dell'autorevolezza del poema medesimo. È proprio questa natura duplice dei poemi omerici che, se da una parte obbliga a sottrarsi «alla ricerca sistematica, monotona e spesso illusoria di tutte le presumibili giunture rapsodiche», dall'altra spinge a liberarsi del tabù, di matrice romantica, opera letteraria complessa = opera di un solo e pregevole autore e rinunciare a una scelta secca tra poesia orale o poesia scritta⁶⁰.

Sulla scia di questa consapevolezza metodologica, la presenza delle vicende di Agamennone e famiglia nell'*Odissea* può essere riconsiderata in una prospettiva che permetta di attribuire il giusto valore agli elementi di distinzione e a quelli di unione lungo il poema. Non è privo di significato il fatto che le varianti circa l'assassinio dell'Atride (Egisto piuttosto che Clitemestra come realizzatore) si trovino in due nuclei del poema, quali la *Telemacheia* e la *Nekyia*, di cui gli studiosi hanno ampiamente sottolineato l'origine autonoma e indipendente⁶¹; o che il passaggio di Agamennone da

⁵⁸ *IBIDEM*, p. 19.

⁵⁹ Per il concetto di variante di tradizione orale cfr. GENTILI 1995, pp. 297-310; per le edizioni *κατ' ἄνδρα* e *κατὰ πόλεις* dei poemi omerici cfr. da ultimo ERCOLANI 2006, pp. 197-202.

⁶⁰ CERRI 2002, p. 19 s.

⁶¹ Cfr. HEUBECK - WEST 2003, pp. LXIX-LXXXVII; TSAGARAKIS 2000.

Capo Malea si trovi in una rapsodia in cui sembrano evocati tratti epicorici specifici⁶². Allo stesso modo non bisogna sottovalutare il senso complessivo che la vicenda della famiglia atridica ha nel poema sul ritorno di Odisseo.

Nelle pagine seguenti l'esame si concentrerà sulla stratigrafia del poema, nel tentativo di rintracciare i resti di una evoluzione mitica sulla vicenda della famiglia atridica nello spazio geografico dell'Argolide (da Micene ad Argo), con particolare attenzione a Oreste e all'interpretazione che del suo atto viene dato. Le singole versioni mitiche alternative intuibili nel poema (Agamennone presso Capo Malea; Oreste proveniente da Atene) saranno citate ed esaminate invece nelle pagine dedicate alla Laconia e all'Arcadia⁶³.

§ 1.1.3 Da Micene ad Argo: tracce di un'evoluzione topografica del mito

I poemi omerici non forniscono, in materia di tradizioni mitiche, un quadro unitario sulla localizzazione della dimora e sull'estensione del regno di Agamennone. Se in *Il. II* 108 il potere dell'Atride si estende su molte isole e su Argo tutta, in *Il. IX* 149-153, attraverso la menzione delle città promesse in dono ad Achille per il suo rientro in battaglia, esso sembra allargarsi piuttosto in direzione dei regni di Menelao e Nestore, mentre ancora in *Il. II* 569-577 esso sarebbe circoscritto alla parte a nord di Argo, città che invece, insieme a Tirinto, è sotto il dominio di Diomede. Una serie di luoghi nell'*Odissea* e del *Catalogo delle donne* esiodeo lascia ipotizzare poi una coabitazione di Agamennone con Menelao quanto meno in due dimore vicine, in un orizzonte topografico difficilmente individuabile, ma verosimilmente collocabile nel basso Peloponneso (forse in Laconia)⁶⁴. Il quadro geografico delineabile, già di per sé molto variegato, è ulteriormente articolato, quasi corrotto, dal fatto che in Omero, come anche in altre fonti arcaiche, il toponimo Ἄργος ha un ampio spettro di significati e può

⁶² Cfr. JANNI 1970, pp. 49-126.

⁶³ Cfr. *infra* rispettivamente pp. 176-179; pp. 145-149.

⁶⁴ *Od.* III 247-252; 255-261; 309-312; IV 95-99; 391-393; 512-527; 543-547; *fr.* 197, 4 s. Merkelbach - West.

indicare la città, la regione, tutto il Peloponneso o la Grecia intera⁶⁵. Ciò impedisce, di conseguenza, di contestualizzare compiutamente ogni citazione.

Le testimonianze epiche sono variamente studiate e interpretate. Da un punto di vista storico-archeologico, ci si interroga se i luoghi in questione, di volta in volta, riflettano una geografia d'epoca micenea, d'età oscura o arcaica⁶⁶; si discute sulla partizione dell'Argolide tra Agamennone e Diomede per come posta nel *Catalogo della navi* e su come essa possa essere rapportata alla tradizione successiva⁶⁷; sull'estensione dei domini di Agamennone nel basso Peloponneso, in particolare in Laconia, e sulla possibile esistenza di una organizzazione territoriale sottoposta al comando unico dell'Atride⁶⁸. Dal punto di vista mitico ci si interroga sulla possibile coesistenza di tradizioni alternative nel corpo dei poemi attestanti «la competenza epica dei cantori» nel gestire materiale stratificato particolarmente autorevole e nel declinarlo in occasione di recitazioni diversificate in base ai contesti di *performance*, sia locale che panellenica⁶⁹. Altri studiosi cercano di esaminare poi il problema più generale della relazione tra le tradizioni argive su Agamennone e quelle laconiche, nel tentativo di dimostrare la preminenza di queste ultime in ordine di tempo⁷⁰.

In questo paragrafo si vuole porre attenzione alla specifica localizzazione della dimora dell'Atride, variamente collocabile nel Peloponneso, dapprima in prospettiva sincronica all'interno dei poemi, poi in prospettiva diacronica rispetto alla tragedia ateniese. È necessaria tuttavia una premessa. Alla luce della varietà di tradizioni mitiche sul regno di Agamennone (localizzato ora in Argolide, ora nel basso Peloponneso)

⁶⁵ Per le occorrenze nell'epica cfr. *LfggrE s.v. Ἄργος*. Ἄργος come città: e.g. *Il.* II 559; IV 52; *Od.* XXI 108; XV 274 (?). Ἄργος come regione: e.g. *Il.* VI 224; *Od.* Ἄργος come Peloponneso: *Il.* VII 363; *Od.* I 344; Ἄργος come Grecia: e.g. *Il.* II 348; XIII 227; *Od.* XXIV 37. Già gli antichi sottolineano la variabilità del toponimo: Strabone, ad esempio, afferma che nei poemi Ἄργος non indica la città ma ora il Peloponneso (VIII 6, 7) ora la Grecia intera (VIII 6, 5), e che Omero chiama tutti i partecipanti alla spedizione contro Troia Ἀργεῖοι (VIII 6, 5). Tra gli studi moderni cfr. LEAF 1915, pp. 193 s.; PAGE 1959, p. 164 n. 33; DREWS 1979; LOPSTON 1986; WATHELET 1992.

⁶⁶ L'attenzione è stata posta in particolare ai passi del *Catalogo delle navi* (*Il.* II) e dell'ambasceria ad Achille (*Il.* IX). Cfr. per il primo caso studi e raccolte bibliografiche in SEGOLINI 1984; MARCOZZI – SINATRA 1984; EAEDM 1991; MARCOZZI ET ALII 1994. Per il secondo caso cfr. e.g. HOPE SIMPSON 1966; SERGENT 1994.

⁶⁷ Cfr. e.g. BRILLANTE 1980; IDEM 2010.

⁶⁸ Cfr. LOPSTON 1986. Lo studioso ritiene che il toponimo in Omero indicherebbe un'unica entità statale, posta sotto il comando di un re supremo (Agamennone, insediato a Micene) e suddivisa in distretti (Acaia, Argolide, Laconia e forse Arcadia) governati da sovrani locali, fra cui Menelao.

⁶⁹ Cfr. CINGANO 2004.

⁷⁰ Cfr. MEYER 1893, p. 186; WEST 1985, p. 159; PIÉRART 1992, p. 130 s.; HALL 1997, pp. 89-93; IDEM 1999, p. 55.

intuibile da molteplici luoghi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, a rigore bisognerebbe dapprima cercare di isolare ogni ambientazione regionale, poi analizzarla singolarmente. Poiché tuttavia un'identificazione puntuale e ben documentata non è possibile e poiché tali pagine sono dedicate alla presenza di Agamennone e Oreste in Argolide, ci si soffermerà su quei luoghi significativi di un'ambientazione regionale oscillante tra Micene e Argo, per tentare di ricostruire le tappe di una possibile evoluzione in materia mitica tra la prima ambientazione e la seconda.

Tra i vari luoghi dell'*Odissea* in cui si narra dell'uccisione e della vendetta di Agamennone, in soli tre casi si menziona esplicitamente il luogo geografico dove si svolgono gli eventi, ovvero il posto in cui collocare la dimora di Egisto o quella dell'Atride⁷¹. Nel primo Telemaco, chiedendo a Nestore dove si trova Menelao al momento dell'assassinio del padre, lascia intendere che l'uccisione si è svolta in Argo Achea (Ἄργος Ἀχαιικός); nelle due risposte del vecchio saggio di Pilo, Egisto organizza il suo piano "in un angolo d'Argo che pasce cavalli" (μυχῶ Ἄργεος ἵπποβότοιο) per poi regnare per sette anni su "Micene ricca d'oro" (πολυχρύσειο Μυκῆνης). Quest'ultimo luogo è l'unico incontrovertibile per contenuto ed è confermato da altri versi omerici che fanno dell'Atride il sovrano di Micene⁷². L'interpretazione degli altri due luoghi, molto meno chiari, è legata invece al significato degli attributi che qualificano il toponimo Argo e alla citazione generica di Ἄργος altrove nei poemi omerici per identificare la dimora di Agamennone piuttosto che la regione o la Grecia intera.

Ἄργος è detta Ἀχαιικός in quattro occorrenze (*Il.* IX 141 = 283; XIX 115; *Od.* III 251) e l'epiteto qualifica anche λαός (*Il.* IX 521; XIII 349; XV 218) nel senso di «armée grecque dans son ensemble»⁷³. L'etnico serve a distinguere tale Argo dal Πελασγικὸν Ἄργος (*Il.* II 681), da collocare in Tessaglia, e dallo Ἴασον Ἄργος (*Od.* XVIII 246), forse legato a una tradizione che designerebbe i primi abitanti di Argo come Ioni, ma di difficile collocazione geografica⁷⁴. Unitamente alle occorrenze di μέσον Ἄργος (*Od.* I 344;

⁷¹ *Od.* III 251; 263; 305.

⁷² E.g. *Il.* II 569; IV 376; VII 180; IX 44; XI 46.

⁷³ WATHELET 1992, p. 104.

⁷⁴ RUSSO 2001, p. 210 s.

lontano dalla patria, intenta al telaio e pronta al suo letto⁸¹. Nel canto XIII, mentre infuria la battaglia tra Achei e Troiani, nello scontro tra Idomeneo e Otrioneo, il primo promette al secondo una delle figlie dell'Atride, portandola da Argo, se lo aiuterà nella distruzione di Troia⁸². Altrove e ripetutamente Agamennone stesso lamenta il rischio di tornare ad Argo privo di gloria⁸³. Anche se in questi ultimi casi il toponimo Ἄργος potrebbe indicare la Grecia tutta in opposizione a Troia, i primi due lasciano ipotizzare che si tratti realmente della dimora specifica dell'Atride, localizzata nella città argolica, dove risiedono le figlie di quest'ultimo e dove sarebbe stata condotta Criseide.

L'alternanza fra Argo e Micene, forse ricostruibile nell'epica, è invece un dato tradizionale ereditato ampiamente in tragedia. L'uccisione e la vendetta dell'Atride sono ambientate ora ad Argo (Eschilo; *Oreste* di Euripide), ora a Micene (Sofocle), ora più genericamente in Argolide (*Elettra* di Euripide). Tale variabilità è testimonianza di un aggiornamento delle tradizioni mitiche in questione alla luce di cambiamenti storici significativi, avvenuti progressivamente dalla fine dell'età micenea a età classica.

Come dimostrato dalle evidenze archeologiche e dagli studi, tra gli altri, di Piérart sulla pianura argiva, l'Argo micenea, benché esistente, a stento può gareggiare con Micene, Tirinto o Pilo: mancano un palazzo, la cittadella fortificata, tombe a cupola monumentali, tavolette iscritte⁸⁴. Anche se Argo ha giocato una sua parte nella piana nel contesto della maggiore predominanza di Micene, o se piuttosto ha al contrario costituito un'unità territoriale indipendente da quest'ultima, «sa place n'apparaît en aucun cas prédominante»⁸⁵. A quell'epoca è Micene a dominare la regione⁸⁶. È verosimile dunque immaginare che sia stata proprio questa città nel contesto regionale a fungere da centro

⁸¹ Il. I 29-31: πρὶν μιν καὶ γῆρας ἔπεισιν / ἡμετέρῳ ἐνὶ οἴκῳ ἐν Ἄργεϊ τηλόθι πάτρης / ἰστὸν ἐποιχομένην καὶ ἐμὸν λέχος ἀντιώσαν.

⁸² Il. XIII 377-380: καὶ κέ τοι ἡμεῖς ταῦτά γ' ὑποσχόμενοι τελέσαιμεν, / δοῖμεν δ' Ἀτρεΐδαο θυγατρῶν εἶδος ἀρίστην / Ἄργεος ἔξαγαγόντες ὀπυέμεν, εἴ κε σὺν ἄμμιν / Ἴλιου ἐκπέροης εὐ ναιόμενον πτολίεθρον.

⁸³ Il. II 115; IV 171; IX 22; XIV 70.

⁸⁴ PIÉRART – TOUCHAIS 1996, p. 18 s.; PIÉRART 2006, p. 9 s.

⁸⁵ PIÉRART – TOUCHAIS 1996, p. 20.

⁸⁶ Gli scavi archeologici permettono di ricostruire un sistema gerarchico di siti, basato su un vertice primario, sede dell'autorità politica, e, in una posizione intermedia, alcuni siti minori che agiscono da interfaccia tra gli abitati maggiori e i villaggi rurali. L'intero sistema ruota intorno a un grande centro palatino, in questo specifico caso Micene, che è la sede del *wanax*. Che non sia questo lo sfondo storico da presupporre per l'estensione territoriale di Agamennone? Cfr. CULTRATO 2006, pp. 116-118.

propulsore e custode delle prime tradizioni mitiche incentrate sulla famiglia atridica, che si andavano formando e diffondendo attraverso il canto.

Nel periodo che segue alla caduta dei regni micenei, precisamente tra XII e IX sec. a.C., Argo diventa sede dei nuovi arrivati Dori, e a partire dalla fine dell'XI sec. a.C. comincia a imporsi come il centro vitale della pianura argiva: allora l'agglomerato conosce uno sviluppo senza precedenti, dapprima nella forma di un insieme di abitati sparsi, poi di quella di centro urbano unitario, nato tramite sinecismo⁸⁷. È in questa fase che inizia, come per altre città doriche, il processo di appropriazione delle tradizioni achee. All'epoca in cui le leggende si fissano, ovvero tra i secoli IX-VIII a.C., gli Argivi che, nel frattempo, avevano stabilito la loro dominazione sull'insieme della regione, si rifanno sulla storia. Proiettano sull'Argo della fine dell'Età del bronzo l'immagine di uno splendore che gli è in realtà posteriore di parecchi secoli⁸⁸. Tale processo può considerarsi concluso con la distruzione di Micene e Tirinto da parte di Argo nel 468 a.C., segno materiale della sua supremazia completa nella regione, simbolico dell'inglobamento definitivo delle tradizioni mitiche di Micene nel proprio patrimonio mitico⁸⁹.

Ritornando ai poemi omerici è possibile dunque fare due ordini di osservazioni. I luoghi in cui Agamennone è citato in relazione espressamente a Micene vanno considerati come portatori di tradizioni verosimilmente molto antiche, appartenenti alla storia achea precedente e contemporanea ai Secoli Bui, tradizioni in ogni caso anteriori o evocatrici di un passato precedente all'arrivo dei Dori e alla crescita di Argo. Quando si legge che Egisto regna su Micene per sette anni, non è avventato immaginare dietro quei versi il riflesso di una storia micenea incentrata sui rapporti, evidentemente altalenanti, tra una dimora palaziale, il suo sovrano e le sue tradizioni, e centri più ridotti che gravitano intorno a essi e possono tentare di ribellarsi per imporsi. Dietro *Il. II 108*, in cui Agamennone è indicato come colui che regna su Argo tutta e molte isole, sembrerebbe adombrarsi proprio una tradizione di questo genere, in cui il toponimo Ἄργος indica la regione, con sede palaziale a Micene, da cui il sovrano a sua volta avrebbe potuto controllare gli altri centri secondari.

⁸⁷ PIÉRART - TOUCHAIS 1996, p. 21 s.

⁸⁸ *IBIDEM*, p. 20.

⁸⁹ Diod. XII 11, 1-5. Cfr. PIÉRART - TOUCHAIS 1996, p. 42.

Mettendo invece in relazione tale tradizione con *Il. IX 149-153*, in cui il regno dell'Atride sembra estendersi nel basso Peloponneso, e con i luoghi dell'*Odissea* dove sembra accennarsi a una coabitazione di Agamennone con Menelao, bisogna di necessità riconoscere l'esistenza di versioni regionali alternative all'interno del poema, forse effetto della circolazione della tradizioni mitiche dall'Argolide alla Laconia (o viceversa a seconda delle ipotesi interpretative), piuttosto che riflesso di una partizione territoriale sovraregionale come da alcuni proposto⁹⁰.

Nei luoghi omerici in cui è invece Argo come città a essere verosimilmente indicata quale sede regale dell'Atride, è possibile vedere le tracce di una versione mitica che sarà ampiamente significativa nei secoli successivi. A metà del V sec. a.C. l'alternanza mitica tra Argo e Micene ha un valore distintivo sia regionale che sovraregionale. Nel primo caso è il simbolo della crescita di Argo e della sua supremazia nella regione rispetto agli altri centri, Micene in particolare quale centro acheo più importante. Nel secondo caso è significativa in relazione all'alleanza, rievocata in tragedia, stipulata con Atene nel 462-461 a.C.⁹¹ In quel caso l'alleanza militare tra le due città, in ottica strettamente ateniese, trova conferma nel fatto che il ciclo mitico degli Atridi viene traslato in Attica, dove la vicenda di Oreste trova la sua soluzione esemplare. Con un passo in più questa volta è Atene che attraverso la mediazione di Argo si appropria di un ciclo mitico miceneo.

§ 1.1.4 Vendetta, matricidio ed etica eroica

Nell'*Odissea* la vendetta di Agamennone per mano di Oreste si concretizza, fondamentalmente, nell'uccisione di Egisto: né nei primi quattro canti del poema né nelle due *Nekyiai* si menziona il matricidio, e la morte di Clitemestra è solo evocata quando Nestore ricorda a Telemaco il banchetto funebre organizzato dal vendicatore in onore degli Argivi, oramai liberi dalla tirannide del figlio di Tieste⁹².

⁹⁰ LOPSTON 1986.

⁹¹ Aesch. *Eum.* 762-774.

⁹² Per l'uccisione di Egisto cfr. *Od. I 29 s.*; 298-300; *III 196-198*; 305-30; *IV 546 s.* Per la morte di Clitemestra cfr. *Od. III 309 s.*: ἤ τοι ὁ τὸν κτείνας δαίτυ τάφον Ἀργείοισι / μητρός τε στυγερῆς καὶ ἀνάγκιδος Αἰγίσθοιο.

La maniera involuta e brachilogica con cui è ricordato l'evento, le cui dinamiche non sono ricostruibili, ha suscitato dubbi sin da età alessandrina circa la reale presenza di un matricidio nel poema. Gli scolii informano che i versi 309 s. mancavano in alcune edizioni e che Aristarco dubitava della reale conoscenza da parte del poeta del matricidio, al pari degli eventi relativi al ciclo di Erifile e Alcmeone⁹³. Allo stesso modo gli studiosi moderni hanno proposto più ipotesi per spiegare tale silenzio: la tradizione sul matricidio esiste già ai tempi di Omero, ma il poeta non ne fa uso perché non funzionale alla struttura portante del poema, incentrata piuttosto sulla storia di Telemaco e Odisseo⁹⁴; essa è un motivo post-omerico, e in realtà Clitemestra nel caso specifico muore perché si suicida⁹⁵; i versi sono interpolati⁹⁶.

Non stupisce, a ben vedere, che l'evento sia completamente taciuto nelle due *Nekyiai*, nonostante in esse l'accento sia posto principalmente sul carattere violento della donna e sulla sua partecipazione attiva all'uccisione di Agamennone e Cassandra⁹⁷. L'assenza di un confronto diretto e incalzante tra Telemaco e Oreste in quel contesto, a differenza di quanto accade nei primi quattro canti, e la maggiore concentrazione sulla polarità Clitemestra/Penelope nell'incontro tra Agamennone e Odisseo avrebbero potuto costituire un efficace orizzonte per evocare la misera fine della donna, commisurata al suo atto empio, spesso definito *ἄεικός* "fuori dalla norma"⁹⁸. E anche se non menzionato, è verosimile che una tale versione, al pari di quella pindarica (*Pyth.* XI 39 s.) o tragica, prevedesse realmente il matricidio. Tuttavia esso resta taciuto perché a parlare è l'anima

⁹³ Schol. 309 a (Pontani): ἔν τισι τῶν ἐκδόσεων οὐκ ἦσαν. / ὁ δὲ Ἀρίσταρχος φησιν ὅτι διὰ τούτων παρυποφαίνεται ὅτι συναπώλετο Αἰγίσθω ἢ Κλυταιμνήστρα. τὸ δὲ εἰ καὶ ὑπὸ Ὀρέστου, ἄδηλον εἶναι· οὐδὲ γὰρ τὰ περὶ τὴν Ἐριφύλην φησὶν εἰδέναι αὐτόν; schol. 310 a (Pontani): φείδεται διὰ τούτων τοῦ Ὀρέστου. τὸ μὲν γὰρ εὐφημότερον εἶπεν ὅτι ἔθαψε τὴν μητέρα, τὸν δὲ θάνατον παρεσιώπησεν. Cfr. anche [Plut.] *De Vita Hom.* 213 4; schol. *Od.* I 299 a (Pontani): οὐκ οἶδεν ὁ ποιητὴς τὸν Κλυταιμνήστρας ὑπὸ τοῦ παιδὸς μόρον; schol. *Il.* IX 456 a (Erbse): ὡς μηδὲ ἄκοντας ἀδικεῖν γονεῖς· διὸ οὐδὲ περὶ τοῦ φόνου τῆς Κλυταιμνήστρας φησὶν. Sul ciclo di Erifile cfr. anche *Od.* XI 326 e schol.; schol. *Od.* XV 248 (Dindorf): οὐκ οἶδεν Ὅμηρος τὸν Ἀλκμάονα μητροκτόνον.

⁹⁴ E.g. DELCOURT 1959, p. 19; GARVIE 1986, p. XI; MARCH 1987, p. 86; HÖLSCHER 1991, p. 299; ZAMBARBIERI 2002, p. 291; WEST in HEUBECK - WEST 2003, p. LXXIX; 319 s.

⁹⁵ E.g. ROBERT 1881, p. 162 s.

⁹⁶ E.g. BLASS 1904, pp. 62-64; BOLLING 1925, p. 224 s.

⁹⁷ *Od.* XI 405-434; XXIV 192-202.

⁹⁸ L'aggettivo qualifica sia l'impresa di Egisto (*Od.* IV 533) sia quello di Clitemestra, ora in relazione al tradimento (*Od.* III 265), ora all'uccisione dell'Atride e di Cassandra (*Od.* XI 429).

dell'Atride nell'Ade, inconsapevole della sorte di coloro che sono rimasti vivi dopo la sua uccisione, insieme a Odisseo, lontano dalla patria e altrettanto ignaro⁹⁹.

Più articolato invece spiegare il silenzio/assenza del matricidio nella prima sezione del poema (*Od.* I-IV), dove si pone fortemente l'accento sull'operato vendicativo di Oreste, la sua improrogabilità e i suoi effetti di gloria e fama. Che esso sia stato completamente sconosciuto a Omero sembra improbabile: la tradizione sull'assassinio di Clitemestra da parte di Oreste è riportata per la prima volta esplicitamente nei *Nostoi* ed è presente anche dal *Catalogo delle donne* pseudo-esiodeo, quindi risale almeno al VII sec. a.C.¹⁰⁰; le due *Nekyiai* per altro, come visto, lasciano ipotizzarne abbastanza verosimilmente l'esistenza. Sembrerebbe necessario allora distinguere cosa effettivamente può veicolare un canto aedico-rapsodico destinato a una corte aristocratica, da ciò che ha potuto circolare nel patrimonio mitico sin da epoca arcaica. Se così è, il silenzio sulla morte di Clitemestra, che non ha dovuto avere forma differente da quella di Egisto, si rivela voluto, a fronte di una sua reale esistenza nel patrimonio mitico tradizionale¹⁰¹. Sulle sue ragioni è possibile avanzare qualche ipotesi, oltre alla funzione paradigmatica assunta dalla vicenda di Oreste per Telemaco.

Una prima possibilità è la presenza di una censura etica che, partendo dalla considerazione del parricidio e delle uccisioni intra-familiari come i peggiori delitti, vieterebbe all'aedo di integrare tali vicende mitiche in poemi che fungono da strumento educativo per la Grecia. Sembra esistere nell'*Iliade* un caso del genere, che riguarda Fenice nel IX libro¹⁰². Nessuno dei manoscritti pervenuti dell'*Iliade*, o dei relativi scolii, presenta o fa cenno dell'esistenza nel corpo del canto dei versi 458-461, attestati unicamente in Plutarco e integrati nel testo da Leiderlin nel XVIII sec.¹⁰³ In essi Fenice ricorda il

⁹⁹ Cfr. *Od.* XI 457-461, in cui Agamennone chiede del dove si trova il figlio. Lungo il racconto l'Atride si rivela ignaro della morte della moglie (cfr. *Od.* XI 430-43).

¹⁰⁰ *Nostoi*, arg. 17-19 Bernabé; [Hes.] fr. 23a, 27-30 Merkelbach - West.

¹⁰¹ Si potrebbe immaginare che nella versione con Egisto protagonista Clitemestra espia la sua colpa di adultera con la morte, auto-indotta o indotta da parte di terzi, in ogni caso non da parte Oreste; mentre in quella con Clitemestra assassina, la donna venga brutalmente uccisa dal figlio, senza farne tuttavia menzione. Stranamente però nelle fonti successive nessuna traccia sarebbe rimasta di tale versione.

¹⁰² *Il.* IX 448-461. Il racconto s'incentra sul tradimento del padre Amintore, sulla vendetta congiunta del figlio con la madre per punire l'adultero, sulla maledizione di sterilità rivolta al giovane e sul desiderio di quest'ultimo di uccidere il padre con la spada.

¹⁰³ *Il.* IX 458-461: τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατακτάμεν ὄξει χαλκῷ / ἀλλὰ τις ἀθανάτων παῦσεν χόλον, ὅς ῥ' ἐνὶ θυμῷ / δήμου θῆκε φάτιν καὶ ὀνειδέα πόλλ' ἀνθρώπων, / ὡς μὴ πατροφόνος μετ' Ἀχαιοῖσιν καλεοίμην. Essi sono riportati integralmente in *Quomodo adulescens poetas audire debeat* 26 f, parzialmente in *Vita Coriolani* XXXII (v. 459 s.) e in *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 72 b (v. 461). Cfr. VAN THIEL

desiderio di vendetta e al contempo l'onta pubblica (δήμου φάτιν καὶ ὀνειδέα πόλλ' ἀνθρώπων) conseguenti nel caso in cui fosse stato πατροφόνος. Quest'ultima constatazione lo distoglie in ultima battuta dall'agire.

Gli studiosi moderni si sono espressi svariamente sulla genuinità o meno di questi versi¹⁰⁴. Merita particolare menzione il fatto che la tradizione antica, confluita poi a formare il testo dell'*Iliade*, non presenti i versi relativi al tentato parricidio da parte di Fenice, e che nell'*Odissea* non venga citata l'uccisione di Clitemestra. Lo scolio al passo iliadico, commentando parte del verso 456, conferma la similarità delle due vicende in materia di riflessione etica. In esso si legge: θεοὶ δ' ἐτέλειον ἐπαράς] ὡς μηδὲ ἄκοντας ἀδικεῖν γονεῖς· διὸ οὐδὲ περὶ τοῦ φόνου τῆς Κλυταιμνήστρας φησὶν. Gli dei portano a compimento la maledizione di Amintore contro Fenice, perché costui ha commesso ingiustizia (ἀδικεῖν) contro i genitori non involontariamente (μηδὲ ἄκοντας). Per queste ragioni, per la volontarietà dell'atto il poeta non cita neppure l'uccisione di Clitemestra da parte di Oreste. Van der Valk conclude perciò che nell'*Iliade* e nell'*Odissea* il poeta tenderebbe a evitare riferimenti a dettagli osceni o scioccanti presenti nelle storie mitiche¹⁰⁵.

È verosimile che i poemi tendano a evitare la rappresentazione di uccisioni intra-familiari, ma non solo per la loro natura di strumenti paideutici. La tragedia in V sec. a.C., con la messa in scena di miti incentrati su questa problematica (Oreste, Edipo,

1996, p. 169 *app. ad loc.*; WEST 1998, p. 273 *app. ad loc.* Nell'opuscolo il Cheronese ritiene che Aristarco abbia eliminato i versi perché inorridito dal loro contenuto (ὁ Ἀρίσταρχος ἐξεῖλε ταῦτα τὰ ἔπη φοβηθείς), ma non è possibile stabilire quanto di aristarcho ci sia in questa operazione. Come da più parti osservato, di norma i versi ritenuti da Aristarco, per svariate ragioni, non genuini e quindi non destinati a comparire in quello da lui considerato testo originario, non scompaiono dalla tradizione manoscritta, ma vengono segnalati come atetesi (BOLLING 1925, p. 121; HAINSWORTH 1993, p. 123; GRIFFIN 1995, p. 130). È probabile che Aristarco ne sia venuto a conoscenza da fonti peripatetiche o stoiche, come Aristosseno o Cratete di Mallo, e che l'affermazione di Plutarco vada intesa nel senso che il filologo li abbia tenuti fuori dalla sua edizione perché non presenti nei manoscritti autorevoli da lui tenuti in considerazione (JANKO 1992, p. 28. Ludwig ritiene che i versi fossero presenti nell'edizione di Aristarco e che poi siano stati atetizzati, intendendo l'ἐξεῖλε plutarcho come ἠθέτησεν). La testimonianza di Plutarco lascia aperti diversi problemi, non direttamente esaminabili in questa sede: come immaginare la tradizione manoscritta sui poemi omerici alternativa a quella di Aristarco? Quali i processi che hanno portato alla formazione di un testo, quello che leggiamo noi oggi, che hanno determinato l'esclusione completa di una versione mitica contemplante il tentato parricidio di Fenice? Quanto c'è di mentalità arcaica in questa censura, quanto delle proiezioni successive degli studiosi alessandrini che cercano di spiegare i poemi?

¹⁰⁴ BOLLING 1925, p. 120-12; VAN DER VALK 1963-1964, p. 484. GRIFFIN (1995, p. 130) pensa all'introduzione nel testo di una nota marginale da parte di dotti lettori antichi.

¹⁰⁵ VAN DER VALK 1949, p. 223.

Alcmeone), dimostra quanto la questione fosse particolarmente spinosa in generale e come questi atti fossero considerati della peggior specie.

Una seconda possibilità invece, forse più concreta, per spiegare l'assenza di riferimenti al matricidio è che nei primi quattro canti dell'*Odissea* sia presente una versione mitica in cui il reale referente della vendetta di Oreste è Egisto, poiché uccisore dell'Atride e usurpatore del suo potere, mentre Clitemestra giocherebbe il ruolo della donna sedotta e adulterina. Le tracce in questo senso sono molteplici: Egisto durante l'assenza dell'Atride adesca la donna, che si rivela dapprima recalcitrante, e, una volta raggiunto il suo scopo, elimina i segni della sovranità di Agamennone, uccidendo l'aedo posto a custodia della moglie al momento della partenza per Troia¹⁰⁶; ha dalla sua parte cittadini di Micene che sorvegliano l'arrivo dell'Atride e partecipano all'uccisione con il pretesto del finto banchetto¹⁰⁷; regna su Micene nel verisimile ruolo di tiranno, alla cui morte Oreste non può che organizzare un banchetto funebre per tutti gli Argivi, simbolo della loro liberazione¹⁰⁸.

Questa versione mitica, nel complesso, costituisce un *unicum* nella tradizione, e alcuni suoi elementi saranno singolarmente presenti nella produzione tragica di V sec. a.C.¹⁰⁹. In essa Egisto si configura come l'usurpatore del potere regale, il vendicatore di Tieste, che prima di lui è stato scacciato da Micene da Atreo¹¹⁰. Simbolo di questa usurpazione è, tra gli altri, l'uccisione dell'aedo posto a custodia di Clitemestra, interpretabile in quella circostanza quale *in persona Agamemnonis*¹¹¹. Di questo motivo sembra esservi traccia in due vasi attici, un cratere attribuito al pittore di *Dokimasia* (470-450 a.C.; **fig. 1**) e uno *stamnos* attribuito al pittore di Berlino (500-460 a.C.), nei quali

¹⁰⁶ *Od.* III 263-275.

¹⁰⁷ *Od.* IV 524-537.

¹⁰⁸ *Od.* III 303-310.

¹⁰⁹ Cfr. il ruolo della guardia nell'*Agamennone* di Eschilo, o quello di tiranno di Egisto nell'*Elettra* di Euripide.

¹¹⁰ È significativo come in questa versione mitica l'assassinio di Agamennone da parte di Egisto ripercorra le tappe del difficile rapporto tra Atreo e Tieste (cfr. [Apollod.] *Ep.* II 10). Tieste seduce Eope, moglie di Atreo, con lo scopo di usurparne il potere. Quest'ultimo, venuto a conoscenza del tradimento, decide di invitare il fratello a un finto banchetto riconciliatore, dove invece imbandisce le carni dei figli di Tieste stesso.

¹¹¹ Sull'aedo cfr. WEBSTER 1958, p. 139; PAGE 1972; WEST 1973, p. 187; SCULLY 1981; SVENBRO 1984, p. 44 s.; GOSTOLI 1986, pp. 104-106; OLSON 1990, p. 65 s.; ANDERSEN 1992; VENTURI BERNARDINI 1996; PANCHENKO 1996; DANEK 1998, p. 92 s.; VETTA 2001, p. 23 s.; BELLONI 2002; DE JONG 2002, p. 82 s.; BARTOL 2007.

Egisto, al momento della vendetta di Oreste, è rappresentato con una cetra in mano, forse memoria dell'aedo da lui ucciso¹¹².

A questa versione mitica, che contempla Egisto come l'assassino e Clitemestra come la donna adescata, vanno poi ricondotti il giudizio negativo sull'atto di Egisto e quello positivo sulla ritorsione di Oreste, senza riferimento alcuno al matricidio. Il primo è considerato paradigma di ἀτασθαλίαι, di quegli atteggiamenti superbi e scellerati ὑπέρ μόνον, con i quali gli esseri umani sovvertono le regole sociali¹¹³; la vendetta è rappresentata invece come la punizione giusta e opportuna (ἐουκώς), capace, essa sola, di ristabilire l'onore leso¹¹⁴. Se l'atto assassino è portatore di vergogna (αἴσχος), la vendetta costituisce una fonte di onore (κλέος) e canto di lode (αἰοδή) nelle generazioni a venire¹¹⁵.

A queste considerazioni è sottesa una logica della reciprocità tra omicidio e vendetta, in cui la sottrazione d'onore necessita una reazione riequilibrante, senza che quest'ultima sia intesa come problematica¹¹⁶. Agamennone ha perduto la sua τιμή (dimora, regalità ecc.) venendo ucciso da Egisto; quest'ultimo ha commesso un atto che ha determinato uno squilibrio all'interno del γένος dell'Atride; Oreste, come estensione di questa cellula familiare, è tenuto a ripristinare l'onore leso del padre, uccidendo Egisto¹¹⁷.

¹¹² Cfr. VERMULE 1966.

¹¹³ E.g. Od. I 29-43. Cfr. analogia qualifica per gli atti dei pretendenti di Penelope a Itaca (e.g. Od. XVIII 143; XXI 146 s.). Cfr. Lfgre, s.v. ἀτασθαλίη, ἀτασθάλλω, ἀτάσθαλος.

¹¹⁴ Od. I 45 s.; 298-300; III 195. Cfr. anche III 255-262, in cui Nestore evoca a Telemaco cosa sarebbe successo a Egisto se Menelao lo avesse trovato ancora vivo nella dimora del fratello.

¹¹⁵ Cfr. Od. IX 432-343 per il disonore recato dal gesto di Clitemestra alle generazioni future delle donne; Od. I 298-300; III 203 s. per la fama del vendicatore.

¹¹⁶ La vendetta rivela il suo carattere compensatorio già a livello lessicale. In Omero il termine più ricorrente per indicare l'atto è il verbo τίνω (E.g. Il. XV 115; XVII 34 s.; Od. XV 177; XXIV 432-436). Insieme a τιμή, τιμωρέω, τιμωρία, τίω e τίσις è riconducibile alla radice i.e. k^wei-/k^woi-, che ruota intorno al campo semantico del "pagare" e "risarcire". Se infatti τιμωρέω è intendibile come "riscattare la propria τιμή", la ποινή, ovvero il tributo di sostanza che veniva concesso ai familiari di uno ucciso in sostituzione della vendetta, anch'esso riconducibile alla medesima radice, è il risarcimento che ristabilisce una proporzione turbata (GIORDANO 1998, p. 65), quello che Chantraine definiva efficacemente "prezzo del sangue" (DELG s.v. ποινή). Proprio per queste ragioni Achille si definisce ἄτιμος, ovvero "disonorato", quando si vede privato del suo γέρας, e la sottrazione di quest'ultimo da parte di Agamennone è definito un ἀτιμάζειν (Il. I 171, 356. Cfr. GIORDANO 2010, p. 42). Ugualmente τίσις è il compenso materiale che Telemaco si aspetterebbe dagli Itacesi se questi ultimi consumassero i suoi averi come fanno i pretendenti (Od. I 74-78), come a compenso materiale fanno riferimento i sostantivi ἔκτεισμα, ἔκτεισις e ἀποτέισμα. Cfr. MILANI 1997.

¹¹⁷ Questa logica è applicata nel poema anche alla vicenda di Telemaco e Odisseo rispetto ai pretendenti, benché questi ultimi non giungano effettivamente a uccidere il sovrano, proprio in virtù del valore oggettivante della τιμή: i Proci si atteggiavano a esseri tracotanti e superbi, depauperano la dimora itacese in attesa di sposare Penelope, sovvertono le basilari regole sociali (Od. III 206 s.); la reazione

La concezione della vendetta che emerge dai primi quattro canti del poema, ma che in fondo è confermata anche nelle due *Nekyiai*, è chiara. L'omicidio è in generale un atto che non rientra nei comportamenti convenienti ed è disapprovato dalla società: nel libro XVI dell'*Odissea* i pretendenti, dopo aver perso la loro occasione di uccidere Telemaco, temono che quest'ultimo possa recarsi in assemblea e denunciare i loro misfatti per farli espellere da Itaca¹¹⁸. Una volta compiuto, l'assassinio determina una catena di effetti che si rifrangono sulla famiglia del morto e sulla comunità in generale: esso determina uno squilibrio che reclama una vendetta, un atto retributivo che ripristini l'ordine venuto meno. Il compimento di quest'ultima porta gloria e fama, mentre la sua mancata realizzazione determina ἀτιμία. L'atto vendicativo, che sostanzialmente si concretizza nel compimento di un altro assassinio, non costituisce alcunché di problematico, e Oreste è tenuto a compierlo.

§ 1.1.5 Conclusioni

La presenza di Oreste nell'*Odissea* permette di fare due ordini di riflessioni. Da una parte, l'ambientazione della dimora di Agamennone tra Micene e Argo, che nel poema sembra verisimile mentre è confermata in tragedia, attesta un'evoluzione nel patrimonio mitico in questione, interpretabile come riflesso della progressiva supremazia di Argo sui centri micenei.

Se per l'assassinio di Agamennone il poema fornisce più tradizioni alternanti per ambientazione, ruoli degli assassini e modalità di uccisione, nel caso della vendetta di Oreste esso tende a veicolare un'unitaria e coerente ideologia di giustizia retributiva, in base alla quale l'uccisione dell'Atride, intesa come sottrazione di τιμή, non può restare impunita. L'assenza di riferimenti al matricidio, sebbene presente nella memoria del pubblico e circolante nel patrimonio mitico già da epoca arcaica, nei primi quattro canti si giustifica con la scelta di una versione in cui è Egisto il destinatario dell'atto ritorsivo di Oreste; nell'XI e nel XXIV invece per ragioni contestuali.

vendicativa, di Telemaco in teoria e di Odisseo in pratica, è l'unico mezzo per ripristinare l'onore leso e ritornare all'ordine, diventando così fonte di fama tra i posteri (*Od.* I 301 s.).

¹¹⁸ *Od.* XVI 371-382.

§ 1.2 EURIPIDE E IL GIUDIZIO AREOPAGITICO NELL'ELETTA E NELL'ORESTE

L'*Elektra* e l'*Oreste* di Euripide riportano due versioni mitiche sulla purificazione e l'esilio di Oreste differenti tra di loro per tempi e modi di realizzazione¹¹⁹. I passi di pertinenza delle tragedie sono i discorsi che i Dioscuri e Apollo, *dei ex machina* degli eventi, rivolgono a Menelao, Pilade, Oreste ed Elektra sul da farsi dopo l'uccisione di Clitemestra e di Egisto¹²⁰.

Per quanto simili tra di loro, per la presenza di Apollo (o un suo *alter ego*: Castore e Polluce) che dispone gli eventi, per l'obbligo di Oreste di essere giudicato dal tribunale dell'Areopago ad Atene e di andare a purificarsi in Arcadia, i due discorsi sono *sostanzialmente e formalmente* differenti. A fronte di un comune percorso triadico, infatti, se nell'*Elektra* Oreste deve abbandonare la terra paterna, subire un processo presso l'Areopago e stabilirsi definitivamente in Arcadia, nell'*Oreste* per contro l'eroe trascorre solo un anno nella terra di Pelasgo e viene processato ad Atene, per poi far rientro stabilmente ad Argo come sovrano erede del padre congiuntamente ad Ermione, figlia di Menelao. La durata e l'ordine diversi con cui analoghe tappe purificatrici sono prospettate all'eroe permette di ricostruire due versioni mitiche alternative, in cui sono presenti giudizi di valore differenti sull'atto matricida, che sono riflesso diretto della pratica giuridica ateniese di V sec. a.C. in materia di delitti di sangue.

Il fatto che le due tragedie attestano la presenza dell'eroe nella pianura Parrasia induce a ritenere che in entrambe Euripide abbia presentato una sola tradizione regionale (quella dell'espiazione di Oreste in Arcadia) in due varianti differenti, derivanti dall'associazione della prima con le tradizioni attiche sull'Areopago e la δίκη φόνου (esilio temporaneo o permanente), che possono considerarsi come un aggiornamento circostanziato e puntuale di tradizioni precedenti. In queste pagine si esaminerà l'aspetto propriamente giuridico delle due versioni tragiche, esempio dell'estensione di prassi giuridica ateniese nel trattamento di vicende mitiche ambientate ad Argo. Dell'aspetto

¹¹⁹ In materia di cronologia, per l'*Elektra* si propone un periodo tra il 424 e il 415 a.C. (con predilezione per il 413 a.C.), senza però dati risolutivi (cfr. BASTA DONZELLI 1978, pp. 27-71, in particolare p. 70 s.; DISTILO 2012, pp. 1-6), per l'*Oreste*, con maggiore sicurezza, il 408 a.C. (cfr. WILLINK 1986, pp. XXII-XXVIII). Sul momento cronologico in questione dal punto di vista culturale cfr. OSBORNE 2007.

¹²⁰ Eur. *El.* 1238-1291; *Or.* 1625-1665.

strettamente rituale, legato all'esilio in terra arcadica, ci si occuperà invece nelle pagine dedicate a quella regione¹²¹.

§ 1.2.1 L'Elettra e l'Oreste: due percorsi tripartiti alternativi

Nel complesso del discorso tra i Dioscuri e gli altri personaggi nell'Elettra (vv. 1238-1356), i versi 1249-1291 pertengono ai doveri che Oreste deve compiere dopo il matricidio¹²². Il testo recita:

<p>Πυλάδῃ μὲν Ἥλεκτραν δὸς ἄλοχον ἐς δόμους, σὺ δ' Ἄργος ἔκλιπ'· οὐ γὰρ ἔστι σοὶ πόλιν 1250 τήνδ' ἐμβατεύειν, μητέρα κτείναντα σήν. δειναὶ δὲ Κῆρές <σ'> αἰ κυνώπιδες θεαὶ τροχηλατήσουσ' ἐμμανῆ πλανώμενον. ἐλθὼν δ' Ἀθήνας Παλλάδος σεμνὸν βρέτας πρόσπτυξον· εἴρξει γὰρ νιν ἐπτοημένας 1255 δεινοῖς δράκουσιν ὥστε μὴ ψαύειν σέθεν, γοργῶφ' ὑπερτείνουσα σῶι κάραι κύκλον. ἔστιν δ' Ἀρεῶς τις ὄχθος, οὗ πρῶτον θεοὶ</p>	<p>Dai Elettra in sposa a Pilade, che la conduca via, e tu lascia Argo: non ti è possibile infatti rimanere in questa città, dopo l'uccisione di tua madre. Le terribili Chere, le dee dalla faccia di cane, ti perseguiteranno e tu vagherai in preda alla follia. Vai ad Atene, gettati ai piedi del sacro simulacro di Pallade: la dea infatti le terrà lontane, le Erinni e i loro orridi serpenti, così che non ti possano toccare, proteggendoti con lo scudo dalla tesa di Gorgone. Vi è là un colle, detto di Ares, dove gli dei per la prima [volta</p>
<p>ἔζοντ' ἐπὶ ψήφοισιν αἵματος πέρι, Ἄλιρρόθιον ὅτ' ἔκταν' ὠμόφρων Ἄρης, 1260 μῆνιν θυγατρὸς ἀνοσίων νυμφευμάτων, πόντου κρέοντος παῖδ', ἴν' εὐσεβεστάτη ψήφου βεβαία τ' ἔστιν ἐκ τούτου θέσις. ἐνταῦθα καὶ σέ δεῖ δραμεῖν φόνου πέρι. ἴσαι δέ σ' ἐκσώσουσι μὴ θανεῖν δίκημ 1265 ψήφοι τεθεῖσαι· Λοξίας γὰρ αἰτίαν ἐς αὐτὸν οἴσει, μητέρας χρήσας φόνον. καὶ τοῖσι λοιποῖς ὅδε νόμος τεθήσεται, νικᾶν ἴσαις ψήφοισι τὸν φεύγοντ' αἰεῖ. δειναὶ μὲν οὖν θεαὶ τῶιδ' ἄχει πεπληγμένα 1270 πάγον παρ' αὐτὸν χάσμα δύσονται χθονός, σεμνὸν βροτοῖσιν εὐσεβέσι χρηστήριον. σέ δ' Ἀρκάδων χρῆ πόλιν ἐπ' Ἀλφειοῦ ῥοαῖς οἰκεῖν Λυκαίου πλησίον σηκώματος· ἐπάνυμος δὲ σοῦ πόλις κεκλήσεται. 1275 σοὶ μὲν τάδ' εἶπον. τόνδε δ' Αἰγίσθου νέκυν Ἄργους πολῖται γῆς καλύψουσιν τάφωι. μητέρα δὲ τὴν σὴν ἄρτι Ναυπλίαν παρῶν Μενέλαος, ἐξ οὗ Τρωϊκῆν εἶλε χθόνα,</p>	<p>sedettero a giudicare un delitto di sangue, quando il crudele Ares, adirato per l'empio connubio della figlia, uccise Alirrozio, figlio del dio del mare; là, da quel momento, ha sede il tribunale più sacro e più sicuro. È lì che tu devi andare, per il tuo delitto. La parità di voti ti salverà dalla condanna a morte: il Lossia infatti prenderà la colpa su di sé, poiché il suo oracolo ti impose il matricidio. Verrà inoltre stabilita come norma per i posteri che l'accusato sia sempre assolto a voti pari. Le terribili dee, umiliate da questa sconfitta, sprofonderanno nella terra presso il colle stesso, in un antro oracolare venerato dagli uomini pii. Tu invece andrai ad abitare in una città d'Arcadia, lungo le correnti dell'Alfeo, presso il santuario di Zeus Liceo: da te la città prenderà il nome. Questo devo dirti; quanto al cadavere di Egisto, i cittadini di Argo lo deporranno nella tomba. Tua madre invece la seppellirà Menelao, che solo ora è giunto a Nauplia, da quando prese Troia,</p>

¹²¹ La separazione tra pena legale e criterio rituale nell'esaminare la sorte di Oreste matricida è qui solo formale e funzionale a far emergere in maniera distinta le caratteristiche della pratica giudiziaria attica e delle tradizioni arcadiche. Nella realtà concreta essi agiscono in sinergia. Cfr. GIORDANO 2009, p. 223; GIORDANO 2013. Cfr. *infra* pp.127-138.

¹²² I compiti prospettati dai Dioscuri a Oreste sono rievocati poi in alcune battute successive: cfr. *El.* 1316-1320, 1342-1346.

<p>Ἐλένη τε θάψει· Πρωτέως γὰρ ἐκ δόμων ἦκει λιποῦσ' Αἴγυπτον οὐδ' ἦλθεν Φρύγας· Ζεὺς δ', ὡς ἔρις γένοιτο καὶ φόνος βροτῶν, εἶδωλον Ἐλένης ἐξέπεμψ' ἐς Ἴλιον. Πυλάδης μὲν οὖν κόρην τε καὶ δάμαρτ' ἔχων Ἀχαιίδος γῆς οἴκαδ' ἐκπορευέτω, καὶ τὸν λόγῳ σὸν πενθερὸν κοιμίζετω Φωκέων ἐς αἶαν καὶ δότω πλούτου βάθος. σὺ δ' Ἰσθμίας γῆς αὐχέν' ἐμβαίνων ποδὶ χώρει πρὸς ὄχθον Κεκροπίας εὐδαίμονα. πεπρωμένην γὰρ μοῖραν ἐκπλήσας φόνου εὐδαιμονήσεις τῶνδ' ἀπαλαχθεῖς πόνων.</p>	<p>1280 1285 1290</p>	<p><i>insieme ad Elena: essa infatti ritorna dalla casa di Proteo, in l'Egitto, non è mai andata in Frigia: Zeus, per suscitare guerra e strage fra i mortali, mandò ad Ilio un simulacro di Elena. Pilade, avendo in moglie una sposa ancora vergine, se ne vada via dalla terra achea e porti con sé nella Focide colui che solo a parole è tuo cognato e gli doni grandi ricchezze; tu invece procedi attraverso l'Istmo di Corinto e recati alla felice altura delle terra di Cecrope. Una volta che avrai espiato la tua sorte matricida, vivrai felice e libero da questi tormenti.</i></p>
--	---	---

(trad. R. Sevieri)

Il discorso degli dei fratelli è presentato nella consueta forma dell'ordine divino, con l'utilizzo dell'imperativo, delle formule dell'obbligo e del divieto, del futuro iussivo, profetico di una realtà imm modificabile e ineluttabile¹²³. Portavoce di Apollo, i gemelli Castore e Polluce obbligano Oreste a compiere alcuni uffici secondo un ordine specifico, e al contempo descrivono le conseguenze di tali azioni¹²⁴: dopo aver concesso la mano della sorella Elettra al fidato amico Pilade (v. 1249), l'eroe è obbligato a lasciare Argo per il matricidio commesso (v. 1250); inseguito dalle Erinni, egli dovrà dirigersi ad Atene come supplice e abbracciare il simulacro della dea (v. 1254 s.), affinché ella possa proteggerlo con lo scudo gorgoneo (v. 1257); da qui dovrà poi dirigersi presso il tribunale dell'Areopago, dove sarà giudicato e a parità di voti salvato (vv. 1264-1266), grazie ad Apollo che si farà carico della sua colpa, in quanto istigatore al matricidio (v. 1266 s.); sconfitte in tribunale, le Erinni sprofonderanno nella nera terra, con la promessa implicita di un culto a esse tributato per il futuro *in loco* (vv. 1270-1272); dopo l'assoluzione, Oreste dovrà dirigersi in Arcadia, lungo le rive del fiume Alfeo, presso il santuario di Zeus Liceo, vicino all'omonimo monte, in cui abiterà una città che da lui prenderà il nome (vv. 1273-1275); dopo una serie di direttive sulla sepoltura di Egisto e di Clitemestra (vv. 1276-1280), la rivelazione che a Troia non andò Elena, ma un suo fantasma per volere di Zeus (vv. 1280-1285), il richiamo ai doveri nei confronti di Pilade e del primo marito di Elettra (vv. 1284-1287), i Dioscuri invitano nuovamente Oreste a dirigersi nella terra di Cecrope, per espiare il matricidio e poter vivere per sempre in Arcadia lontano dagli affanni che ora lo affliggono (vv. 1287-1291).

¹²³ E.g. *El.* 1249; 1250 s.; 1264. Anche in altre tragedie euripidee è presente il modello del *deus ex machina* (e.g. *Andr.* 1231-1272; *Iph. Taur.* 1435-1488).

¹²⁴ *Eur. El.* 1245 s.

Anche se non esplicitamente dichiarato dai Dioscuri, l'esilio arcadico di Oreste nell'*Elettra* è interpretabile come permanente, definitivo allontanamento dagli affetti familiari e dalla dimora paterna¹²⁵. Prove indirette sembrano potersi desumere dal fatto che, a differenza dell'*Oreste*, non vi è alcun riferimento chiaro ed esplicito a una durata limitata dell'esilio o a un rientro ad Argo, e che il processo presso l'Areopago si configura come un momento transitorio verso qualcosa di definitivo, quale appunto il permanere dell'eroe in Arcadia.

Nell'*Oreste* Euripide presenta invece una versione alternativa a quella dell'*Elettra*, nella quale la diversa articolazione dei tre momenti della purificazione dell'eroe dopo il matricidio (fuga da Argo, esilio in terra arcadica, processo in tribunale) cela una differente interpretazione giuridica e morale dell'intera vicenda. Dei versi in cui la voce profetica di Apollo annuncia ai vari personaggi cosa li attende nell'immediato futuro (Or. 1625-1665), in questa sede interessano i vv. 1643-1665, nei quali si legge:

τὰ μὲν καθ' Ἑλένην ᾧδ' ἔχει· σὲ δ' αὖ χρεών,
 Ὀρέστα, γαίας τῆσδ' ὑπερβαλόνθ' ὄρους
 Παρράσιον οἰκεῖν δάπεδον ἐνιαυτοῦ κύκλον· 1645
 κεκλήσεται δὲ σῆς φυγῆς ἐπώνυμον
 Ἀζῆσιν Ἀρκάσιν τ' Ὀρέστειον καλεῖν.
 ἐνθένδε δ' ἔλθων τὴν Ἀθηναίων πόλιν
 δίκην ὑπόσχεσ αἵματος μητροκτόνου
 Εὐμενίσι τρισαῖς· θεοὶ δέ σοι δίκης βραβῆς 1650
 πάγοισιν ἐν Ἀρείοισιν εὐσεβεστάτην
 ψῆφον διοίσουσ', ἐνθα νικῆσαί σε χρή·
 ἐφ' ἧς δ' ἔχεις, Ὀρέστα, φάσγανον δέρμη,
 γῆμαι πέπρωταί σ' Ἑρμιόνην· ὅς δ' οἴεται
 Νεοπτόλεμος γαμεῖν νιν, οὐ γαμῆ ποτε· 1655
 θανεῖν γὰρ αὐτῷ μοῖρα Δελφικῶι ξίφει,
 δίκας Ἀχιλλέως πατρὸς ἔξαιτοῦντά με.
 Πυλάδῃ δ' ἀδελφῆς λέκτρον, ᾧ ποτ' ἦνεσας,
 δός· ὁ δ' ἐπιών νιν βίωτος εὐδαίμων μένει.

Ἄργους δ' Ὀρέστην, Μενέλεως, ἔα κρατεῖν, 1660
 ἔλθων δ' ἄνασσε Σπαρτιάτιδος χθονός,
 φερνὰς ἔχων δάμαρτος, ἧ σε μυρίους
 πόνοις διδοῦσα δεῦρ' ἀεὶ διήνυσεν.
 τὰ πρὸς πόλιν δὲ τῶιδ' ἐγὼ θήσω καλῶς,
 ὅς νιν φονεῦσαι μητέρ' ἐξηνάγκασα. 1665

Così stanno le cose riguardo ad Elena; tu invece,
 Oreste, dovrai varcare i confini di questa terra
 e vivere per il ciclo di un anno nella pianura Parrasia.
 E in ricordo del tuo esilio sarà dato a quel luogo
 dagli Azani e Arcadi il nome di Oresteo.
 Da lì, poi, vai alla città di Atene
 e affronta il processo per il matricidio contro le tre
 Eumenidi: gli dei, giudici della tua causa,
 sulla collina di Ares daranno un voto giustissimo,
 ed è stabilito che tu vinca.

La donna cui tu, Oreste, tieni la spada al collo,
 Ermione, è destino che la sposi.
 Neottolema, che pensa di sposarla, non la sposerà mai.
 Il suo destino è di morire ucciso da spada delfica,
 mentre mi chiede risarcimento per il padre Achille.
 E concedi a Pilade, cui un tempo l'hai promesso,
 di sposare tua sorella: lo attende una vita felice

[per il resto dei suoi giorni.

Tu, Menelao, lascia che Oreste abbia il potere su Argo,
 e torna a regnare in terra spartana,
 con la dote di tua moglie, che ha continuato sino ad ora
 a procurarti molte sofferenze.

E per quanto riguarda i rapporti con la città

[per lui aggiusterò le cose io,

che l'ho costretto ad assassinare la madre.

(trad. E. Medda)

¹²⁵ Cfr. Eur. *El.* 1323 s.; 1331. Cfr. WEST 1987, p. 292.

Come nel caso dei Dioscuri nell'*Elettra*, anche il discorso di Apollo è presentato nella forma dell'ordine divino con le formule tipiche di un messaggio profetico¹²⁶. Dopo alcuni versi in cui il dio invita Menelao a rassegnarsi sulla definitiva perdita di Elena, ora assunta in cielo insieme ai fratelli Castore e Polluce (vv. 1625-1641), Apollo si rivolge a Oreste, prospettandogli un percorso di purificazione articolato in tre momenti: l'eroe dovrà abbandonare Argo e dirigersi in Arcadia, dove vivrà per un anno intero (vv. 1643-1647); andare poi ad Atene, presso l'Areopago, dove sarà giudicato da un tribunale divino, dal quale verrà improrogabilmente assolto (vv. 1648-1652); dopo aver sposato Ermione, regnare su Argo come sovrano erede del padre defunto (v. 1653 s.; 1660). Prescindendo dai problemi testuali che i v. 1646 s. presentano¹²⁷, è chiaro potervi leggere, al pari di quanto accade nell'*Elettra*, che Oreste sarà l'eroe eponimo della città arcadica dove trascorrere l'anno di esilio, da lui chiamata Ὀρέστειον, toponimo assente invece nell'altra tragedia.

Rispetto all'*Elettra* ci sono dunque alcune differenze: non è citata la persecuzione da parte delle Erinni; nessun atto di supplica alla dea Atena e nessun suo intervento per stornare le dee malefiche prima del processo; nessuna divagazione mitica sulla nascita dell'Areopago; nessuna indicazione precisa sul luogo in cui Oreste deve purificarsi. Le differenze tra le due versioni sono significative soprattutto per la durata dell'esilio e nel complesso questa versione sembra essere più prossima a quella delle *Eumenidi* di Eschilo, di quanto non lo sia quella dell'*Elettra*.

§ 1.2.2 Il modello eschileo di purificazione tripartita e le variazioni euripidee

Il percorso prospettato da Apollo e dai Dioscuri a Oreste nelle due tragedie prevede tre momenti: a) allontanamento da Argo e arrivo in veste di supplice da Atena, in fuga dalle Erinni; b) processo presso il tribunale dell'Areopago, da cui l'eroe è destinato a essere assolto; c) arrivo e permanenza, limitata o duratura, in Arcadia. Il motore

¹²⁶ E.g. Or. 1649; 1643-1645; 1646.

¹²⁷ In merito cfr. WILLINK 1986 p. 354.

scatenante di tale percorso è naturalmente l'uccisione di Clitemestra, che, in quanto contaminante, impedisce all'eroe di restare nella terra in cui ha commesso l'atto¹²⁸.

Un modello analogo, ma non identico, di purificazione, che può essere considerato diretto precedente di quello euripideo, è costituito dal percorso presentato per Oreste da Eschilo nelle *Eumenidi*, secondo le tappe di una purificazione che è insieme religiosa, istituzionale e sociale. In Eschilo la prima coincide con la protezione di Apollo, la purificazione con il sangue del porcellino e il vagare presso molteplici città¹²⁹; la seconda con il processo in tribunale¹³⁰ e la terza con il ritorno dell'eroe ad Argo come sovrano¹³¹. Oreste riconosce già nelle *Eumenidi* che la frequentazione di gente e il tempo che passa e invecchia gli eventi cancella il male e li purifica¹³². Il tragico lascia cioè intendere che, dopo la purificazione con il porcellino, il passaggio presso altre famiglie determina la perdita progressiva della macchia, quasi smembrata e disseminata da un cammino estenuante e dal confronto, forse anche umiliante, con altri individui; ma vuole intendere soprattutto che è solo il processo a garantire la completa assoluzione dell'eroe¹³³.

Nelle due tragedie euripidee i tre momenti vengono articolati in maniera differente rispetto a Eschilo. Nell'*Elettra* essi sono invertiti, in parte condensati e acquistano valore differente, perché è l'arrivo di Oreste in Arcadia – quindi in una terra straniera che per il pubblico euripideo non costituisce la patria dell'eroe – a completare il percorso di purificazione dell'eroe, eliminando definitivamente la macchia del matricidio e permettendogli di poter iniziare una nuova vita, senza per questo cancellare l'oggettività dell'assassinio e della colpa, evidente nell'impossibilità per l'eroe di tornare ad Argo.

Nell'arrivo in Arcadia, specificamente presso il santuario di Zeus Liceo, bisogna dunque immaginare che Euripide sintetizzi quelli che in Eschilo sono momenti autonomi e indipendenti, ovvero la purificazione religiosa a Delfi, il suo vagare per altre città e il potersi stabilire definitivamente in un posto. Il tragediografo in questa specifica versione fa cioè della purificazione religiosa un momento cardine nella vita dell'eroe, privilegiato

¹²⁸ Eur. *El.* 1250 s.; *Or.* 1665.

¹²⁹ Aesch. *Eum.* 280-283; 235-241; 284-286.

¹³⁰ *Ibidem* 470-489.

¹³¹ *Ib.* 762-766.

¹³² *Ib.* 284-286.

¹³³ Cfr. SIDWELL 1996.

rispetto a quello dell'assoluzione presso il tribunale, secondo la formula più antica dell'esilio perenne, laddove in Eschilo il processo conclude l'intera vicenda e quello a Delfi va considerato solo un allontanamento/esilio momentaneo. La funzione del processo nell'*Elettra* è completata dall'allontanamento definitivo dell'eroe dalla terra e dalla sua permanenza in un luogo che ha una dimensione verginale, eventi che costituiscono la reale ultima tappa dell'assoluzione dell'eroe.

Euripide sembra così fornire uno schema di purificazione alternativo e forse più antico (o volutamente più arcaizzante) rispetto a quello dell'*Oresteia* eschilea e dell'*Oreste* stesso, nel quale la presenza di un consesso divino piuttosto che umano, l'allontanamento definitivo da Argo e lo stabilirsi in una nuova città sono tratti che si mescolano ad aspetti più recenti, come l'assoluzione presso il tribunale, la presenza di Atena protettrice e di Apollo difensore. La variante euripidea si dimostra legata, nella sua essenza più profonda, a una tradizione non attica ma arcadica, che viene poi ampliata alla luce dell'altra, che del mito di Oreste canonizza in maniera irreversibile alcuni tratti (il giudizio areopagico).

Confrontando la disposizione degli eventi dell'*Oreste* con quella dell'*Elettra* si nota invece che nella seconda tragedia Euripide tende a sintetizzare alcuni momenti del percorso dell'eroe, cui dedica più spazio invece nell'altra, lasciando alcuni punti poco chiari, o meglio vaghi. La differenza più importante è quella relativa alla durata dell'esilio e alla permanenza dell'eroe in Arcadia. L'importanza riservata al momento rituale/religioso nell'*Elettra*, sembra qui rimpiazzata dall'attenzione maggiore prestata al momento del processo tribunale, inteso come occasione che garantisce all'eroe il rientro definitivo ad Argo, dove è destinato a regnare con Ermione; per contro l'esilio annuale in terra arcadica, come si vedrà, dimostra una diversa interpretazione dell'atto¹³⁴. In questa tragedia è il momento rituale/religioso a costituire la tappa intermedia del processo di purificazione dell'eroe, mentre l'accusa in tribunale si configura come la risoluzione definitiva dell'intero dramma.

¹³⁴ DI BENEDETTO 1965, p. 298: «Qui [scil. nell'*Oreste*] le cose sono presentate in un modo più favorevole per il matricida. La presenza di Oreste in Arcadia, legata all'espiazione del delitto, diventa un fatto incidentale (è notevole l'esplicita limitazione temporale), a cui segue la riabilitazione ufficiale, il matrimonio e il regno di Argo. D'altra parte Pausania [scil. VIII 34, 1-4] (...) ci informa che la successione dei fatti (soggiorno in Arcadia e giudizio dell'Areopago) era la stessa presso non meglio identificati autori di storia locale peloponnesiaca. Non è escluso perciò che Euripide utilizzi una particolare versione del mito, che non ha lasciato tracce altrove nella poesia tragica. Ma è da prendere in considerazione anche la possibilità che questi storici locali di cui parla Pausania abbiano utilizzato come fonte anche l'*Oreste* (...). Cfr. MEDDA 2001, p. 329; WILLINK 1986, p. 353; WEST 1987, p. 292.

§ 1.2.3 L'esilio come punizione e il diritto ateniese di V-IV sec. a.C.

L'esilio prospettato a Oreste nelle due tragedie è, sin da VIII sec. a.C., una delle soluzioni possibili al compimento di un omicidio, alternativa alla morte retributiva, sia nella forma di una fuga volontaria dai parenti della vittima, sia in quella di una punizione sanzionata legalmente. Da Omero all'Atene classica è possibile infatti ricostruire un'evoluzione nella forma e nella funzione di tale allontanamento, parallela alla definizione di un sistema giudiziario sempre più articolato e di criteri rituali riguardanti le conseguenze sul piano religioso dell'atto omicida.

Nei poemi omerici l'esilio ricorre come rimedio 'di fatto', non definitivo, messo in atto dall'assassino per evitare la vendetta dei familiari dell'ucciso, alternativo alla *ποινή*, ovvero al pagamento di un ammenda, ma da essa differente perché non rimedio 'di diritto', vale a dire non strumento definitivo per garantirsi l'immunità da una eventuale ritorsione della famiglia in lutto¹³⁵. Gli esempi mitici sono molteplici: Teoclimeno, nel chiedere a Telemaco di ospitarlo sulla sua nave, gli dice di essere costretto a vivere in esilio perché i parenti dell'uomo che ha ucciso lo stanno inseguendo¹³⁶; Tlepolemo, figlio di Eracle, uccide lo zio di suo padre, Licimnio, e per evitare la vendetta fugge con un gran seguito di navi e va a stanziarsi a Rodi, dove trascorre il resto della sua vita¹³⁷. Non sembrano essere presenti nei poemi riferimenti a una purificazione rituale/religiosa dovuta a una contaminazione dell'assassino, che può estendersi ai luoghi e alle persone che egli frequenta (*μίασμα*), secondo la formula ampiamente diffusa in V sec. a.C. e di cui

¹³⁵ CANTARELLA 1976, p. 27: «l'esilio e la *ποινή* (...) erano due mezzi alternativi, con i quali l'omicida (...) poteva evitare la vendetta. Ma erano mezzi profondamente diversi fra loro (...): mentre l'esilio era un rimedio che non assicurava l'impunità se non in via di fatto, la *ποινή*, invece, era un rimedio di diritto, regolato da una serie di norme consuetudinarie, in forza delle quali (...) chi aveva pagato veniva tutelato da un eventuale successivo esercizio della vendetta, in questo caso ritenuto illegittimo».

¹³⁶ *Od.* XV 272-278.

¹³⁷ *Il.* II 661-670. Cfr. anche il caso di Medonte, figlio illegittimo di Oileo e fratello di Aiace, costretto a vivere a Filache per aver ucciso il fratello della madre Eriopide (*Il.* XIII 694-697); quello di Patroclo, ancora fanciullo, che viene condotto a Ftia dal padre Menezio per aver ucciso un avversario, giocando ai dadi (*Il.* XXIII, 83-88); quelli, per così dire, più teorici di Achille, che nel vedere Priamo, si stupisce come si stupiscono coloro che si trovano nella casa di una persona presso la quale cerca rifugio un omicida (*Il.* XXIV 480 s.), e di Odisseo, che dopo l'uccisione dei Proci, indica a Telemaco che è meglio allontanarsi dal luogo della vendetta, perché chi ha ucciso un uomo fugge dal paese ove ha commesso omicidio se restano molti vendicatori del morto (*Od.* XXIII 117-122). Per un elenco dei casi epici cfr. GAGARIN 1981, pp. 5-10.

è testimonianza privilegiata la tragedia ateniese¹³⁸. Come argomentato di recente da Giordano, tale problematica in realtà sembra fare la sua comparsa solo sul finire del VII sec. a.C.¹³⁹ Allo stesso modo manca una distinzione tra omicidio involontario e volontario nel trattamento dell'assassino¹⁴⁰.

Nell'epica il pagamento della *ποινή* e l'esilio rispondono dunque a un'ottica di vendetta e di onore, in cui i due strumenti servono a ripagare l'onore del morto e della sua famiglia materialmente e socialmente, sottraendo all'assassino i simboli della sua integrazione civica (identità all'interno della comunità). I casi attestati in Omero configurano dunque l'esilio, laddove non sostenuto dal pagamento della *ποινή*, come definitivo, e come la scelta reattiva del colpevole per sottrarsi alla vendetta dei familiari del morto, ma non è legato a una questione di purificazione o di macchia.

Dalla seconda metà del VII sec. a.C. con Dracone e lungo tutto il V e il IV sec. a.C. con la pratica giudiziaria e la riflessione filosofica, tramite le fonti è ricostruibile invece un'evoluzione nella concezione e nell'uso dell'esilio quale specifica punizione sanzionata a livello comunitario per un omicidio nel contesto di un più ampia riflessione giuridica sui delitti di sangue e religiosa sul problema della macchia e della contaminazione¹⁴¹.

La delineazione della differenza tra omicidio volontario e involontario, tra i gradi d'intenzionalità ha portato non solo all'attribuzione dell'esame di singoli casi a specifici tribunali (Areopago, Palladio, Delfinio), ma anche alla codificazione di almeno due tipi di punizioni, esilio permanente e allontanamento temporaneo, con cui sanzionare gli specifici atti analizzati secondi i parametri distintivi su nominati. Il mito in questo senso non ha mancato di aggiornarsi e farsi garante di tale cambiamento: basti ricordare il caso

¹³⁸ La questione è dibattuta tra gli studiosi. Secondo alcuni (e.g. MOULINIER, 1952, p. 25 s.; PARKER 1983, pp. 130-143; GIORDANO 2010, p. 180; EADEM 2013) in Omero è assente la nozione di *μίασμα*, e in tutti i luoghi in cui si parla di purificazione (e.g. *Il.* I 134; X 572-579), si fa in realtà riferimento a condizioni di sporcizia materiale, rispetto alla quale il *καθαίρειν* si configura come ripristino delle condizioni d'igiene. Altri studiosi invece (e.g. ECK 2012, pp. 89-129) ritengono che sia possibile rintracciare in Omero riferimenti alla contaminazione in guerra, preludio del concetto di *μίασμα* post-omerico. Si potrebbe trattare cioè di una questione apparente, per cui il silenzio potrebbe dipendere da un'omissione del poeta, e non della società che egli descrive. A prova è addotto l'epiteto *μιαφόνος* riferito ad Ares, che sembrerebbe significare "che uccide in modo contaminante" (ECK 2012, pp. 116-123).

¹³⁹ GIORDANO 2013.

¹⁴⁰ GAGARIN 1981, p. 11-13; 18 n. 1.

¹⁴¹ Per la legislazione sugli omicidi da età arcaica a età classica cfr. GAGARIN 1981; MACDOWELL 1963; PEPE 2012.

di Teseo, che va in esilio a Trezene per un anno dopo l'uccisione dei Pallantidi, tradizione che è squisitamente attica¹⁴²; o il caso del già ricordato Tlepolemo, che nell'*Iliade* parte alla volta di Rodi per sfuggire alla vendetta dei familiari di Licimnio, mentre nell'*Olimpica* VII di Pindaro vi parte per volere dell'oracolo di Apollo, per purificarsi dalla macchia dell'assassinio¹⁴³.

Alla fine del V sec. a.C., quando Euripide mette in scena l'*Elettra* e l'*Oreste*, Dracone, Solone o la riforma di Efialte sono solo alcune delle tappe storiche dell'evoluzione di un sistema giuridico ben strutturato, del quale alcuni elementi sono proprio in quegli anni soggetti a revisione¹⁴⁴. Stando alle testimonianze, per l'Atene di epoca classica, in cui esiste una vera e propria pratica giudiziaria per i delitti di sangue (δικη φόνου), è possibile distinguere tre (forse quattro) tipi di omicidio (φόνου), in base al grado di intenzionalità e di legittimità nel compimento dell'atto, la cui competenza spetta a tre diversi tribunali e la cui punizione è variabile. Questo lo schema che si può desumere in gran parte dall'oratoria e dalla filosofia di V e IV sec. a.C:

φόνος (omicidio)	δίκαιος (legittimo)	ἐκ προνοίας / ἐκούσιος (premeditato / volontario)	Involontario	
			μὴ ἐκ προνοίας (non premeditato)	ἄκούσιος (colposo)
Tribunale di competenza	Delfinio	Areopago	Palladio	
Punizione		morte / esilio perenne / confisca beni	esilio momentaneo / perdono / rientro	

A partire da Dracone l'esilio si presenta come uno strumento giuridico per punire un omicida, e non più una reazione circostanziata del colpevole per sottrarsi alla vendetta dei familiari dell'ucciso, e la sua durata è direttamente proporzionale al grado di

¹⁴² Eur. *Hipp.* 34-37; Paus. I 22, 2 (senza tuttavia menzione del periodo di esilio). Cfr. BARRETT 1964, p. 162 s. Sulle varie tipologie di omicidio, di tribunali atti a giudicarli e di punizioni cfr. MACDOWELL 1963; PEPE 2012.

¹⁴³ Il. II 661-670; Pind. *Ol.* VII 27-32.

¹⁴⁴ GIORDANO 2009. Il contesto storico dell'ultimo quarto del V sec. a.C. reca tracce tangibili di una profonda riflessione sugli omicidi e la vendetta. Nel 409/408 a.C. la ripubblicazione del codice di Dracone sull'omicidio «attesta l'interesse prioritario di avere una fonte autorevole sotto gli occhi di tutti per rispondere al problema degli omicidi» (GIORDANO 2009, p. 241); con il decreto di Demofanto del 410 a.C. si stabilisce invece la legittimità dell'uccisione di chiunque tenti di sovvertire la democrazia: l'omicida viene considerato in questo caso ὄσιος καὶ εὐαγής (Andoc. I 96-98), discorso che pertiene più in generale l'omicidio legittimo.

intenzionalità presente nell'atto¹⁴⁵. Per l'omicidio legittimo non è prevista alcuna sanzione e forse in origine neppure un processo, se non nella forma legale consistente nel vagliare se l'omicidio stesso fosse corrispondente formalmente ai casi previsti dalla legge sul φόνος in questione¹⁴⁶; nel caso in cui l'omicidio fosse stato commesso ἐκ προνοίας, ovvero in maniera premeditata e volontaria, Demostene ci informa che gli assassini venivano puniti con la morte, l'esilio perenne e la confisca dei beni¹⁴⁷. Non è chiara la relazione esistente tra le tre tipologie di punizione: sembrerebbe esserci un rapporto specifico tra condanna a morte ed esilio nella misura in cui l'accusato ha la possibilità di andare in esilio volontariamente dopo il primo giudizio, dunque per evitare la pena capitale¹⁴⁸. Tuttavia, nel caso dell'esilio il testo dell'oratore è inequivocabile: si tratta di ἀειφυγία, ovvero di un allontanamento definitivo e perenne dalla terra in cui è stato commesso l'omicidio, che non prevede alcuna forma di rientro tramite perdono da parte dei familiari dell'ucciso o tramite pagamento di una ammenda¹⁴⁹.

Più articolato il caso di un omicidio involontario, che una parte degli studiosi considera di duplice natura nel mondo greco a partire da Dracone: un omicidio μὴ ἐκ προνοίας (non premeditato) e uno ἀκούσιος (colposo)¹⁵⁰. Nella prima categoria rientrerebbe l'omicidio d'impeto e voluto con la ragione ma non premeditato, nella seconda l'omicidio che differisce dall'altro per un atteggiamento della volontà chiamato ἀμάρτημα, consistente cioè in un comportamento definibile come trascurato¹⁵¹. La differenza tra i due è dunque direttamente legata al grado di volontà presente in un atto

¹⁴⁵ La celebre legge di Dracone sull'omicidio, a noi è pervenuta in una redazione risalente al 409/408 a.C. (IG I³ 104), è stata emanata dal legislatore nel 621 a.C., pare, come risposta a una *stasis* presente ad Atene a seguito del colpo di Stato di Cilone, nel 636/632 a.C. e del massacro dei suoi partigiani, nel quale furono implicati gli Alcmeonidi. L'iscrizione a noi pervenuta secondo alcuni studiosi è da considerarsi una parte di una più ampia riforma legislativa, la cui ampiezza è discussa (cfr. ECK 2012, p. 216 s.). L'intervento in materia di delitti di sangue dovette essere però 'leggendario' e monumentale, visto che Solone, che abolì la gran parte delle leggi di Dracone, mantenne intatta quella sull'omicidio (Arist. *Ath. Pol.* VII 1) e che alla fine del V sec. a.C. si sentì l'esigenza di redigerla nuovamente in forma scritta. Per uno studio complessivo cfr. CARAWAN 1998.

¹⁴⁶ Cfr. MACDOWELL 1963, p. 128 s; PEPE 2012, pp. 183-227.

¹⁴⁷ Dem. XXI 43: (...) οἱ φονικοὶ [scil. νόμοι] τοὺς μὲν ἐκ προνοίας ἀποκτινύοντας θανάτῳ καὶ ἀειφυγίᾳ καὶ δημεύσει τῶν ὑπαρχόντων ζημιούσι (...).

¹⁴⁸ Cfr. MACDOWELL 1963, pp. 113-117. Per quanto riguarda la confisca, essa sembra applicarsi nei casi di esilio; più problematico invece definirne la relazione con la condanna a morte.

¹⁴⁹ Una conferma al dato sembra venire dalla prima Tetralogia di Antifonte (II b 9), in cui l'uomo accusato, se destinato all'esilio, immagina di viverci sino alla vecchiaia.

¹⁵⁰ MACDOWELL 1963, p. 124 s.; CANTARELLA 1976, pp. 95-97; STROUD 1968, p. 41. Cfr. la sintesi delle varie posizioni in PEPE 2012, pp. 129-134.

¹⁵¹ CANTARELLA 1976, p. 95; PEPE 2012, pp. 129-182.

che non è in ogni caso premeditato. Che l'omicidio *μη ἐκ προνοίας* fosse ritenuto più vicino all'omicidio *ἀκούσιος*, e quindi meno grave di quello *ἐκ προνοίας*, è confermato dal fatto che quest'ultimo era giudicato dall'Areopago, mentre l'omicidio *μη ἐκ προνοίας* dagli Efetai del Palladio¹⁵², lo stesso organo che giudicava l'omicidio *ἀκούσιος*, e dal fatto che, come questo, era punito con l'esilio temporaneo¹⁵³.

Demostene attesta, in maniera generica, che la punizione per un omicidio di questo genere consisteva nel perdono e in provvedimenti di umana natura¹⁵⁴. Dalla legge di Dracone, da altri luoghi di Demostene e da Platone, sappiamo che la punizione prevista era un esilio duraturo probabilmente fino a quando qualcuno dei familiari del morto non avesse concesso il perdono all'assassino e gli avesse permesso così di rientrare, secondo però un rituale e delle pratiche specifiche¹⁵⁵. Non ci sono testimonianze sufficienti invece per definire i limiti temporali di tale esilio: Platone parla di un anno, ma si è anche a conoscenza di periodi più lunghi, ma in ogni caso circoscritti¹⁵⁶.

Nel caso dell'*Elettra* di Euripide, l'esilio permanente dell'eroe può considerarsi, almeno in parte, come il riflesso sul piano mitico di un omicidio *ἐκ προνοίας* / *ἐκούσιος*: l'atto di Oreste che uccide la madre ed Egisto è interpretato come compiuto con

¹⁵² Cfr. l. 13 della legge di Dracone; Dem. XXIII 22.

¹⁵³ Cfr. ll. 17-18 della legge di Dracone; Dem. XXIII 71.

¹⁵⁴ Dem. XXI 43: (...) [scil. οἱ φονικοὶ νόμοι] τοὺς [scil. ἀποκτινύντας] δ' ἀκούσιως αἰδέσεως καὶ φιλανθρωπίας πολλῆς ἠξίωσαν.

¹⁵⁵ Dem. XXIII 71 s. Demostene descrive un percorso punitivo e purificatorio che contempla aspetti religiosi e giuridici in un nesso indissolubile. L'eroe deve andare in esilio per un periodo di tempo stabilito (*ἐν τισιν εἰρημένοις χρόνοις*) secondo un percorso dato (*τακτὴν ὁδόν*); dopo il perdono di uno dei familiari, a lui è concesso il ritorno nella propria terra non casuale o libero (*οὐχ ὄν ἂν τύχη*), ma vincolato a dei rituali specifici di purificazione prestabiliti dalla legge (*ἀλλὰ καὶ θῦσαι καὶ καθαρθῆναι καὶ ἄλλ' ἅττα διείρηκεν ἂ χρεὶ ποιῆσαι*), che forse erano funzionali anche alla protezione dell'assassino stesso. Le fonti antiche non spiegano cosa indichi il percorso stabilito; per contro la durata del tempo contemplato per tale allontanamento sembra variare in base all'individuo macchiatosi di sangue e alle circostanze dell'omicidio involontario. Lo dimostra il fatto che il verbo tecnico utilizzato per indicare l'allontanamento, *ἀπειναυτίζω*, indica non solo l'esilio annuale, ma anche quello di più anni.

¹⁵⁶ Plat. Leg. 869 e; cfr. MACDOWELL 1963, p. 122 s. Platone, nel quadro dell'analisi degli omicidi (*φόνου*) e dei tentati omicidi/ferimenti (*τραύματα*) sia volontari che involontari, crea una griglia di casi soggetti a differenti pene. Nel caso degli omicidi involontari egli attesta che se qualcuno uccide un uomo libero involontariamente (*ἐὰν δέ τις ἐλεύθερον ἄκων ἀποκτείνῃ*) deve andare in esilio per tutte le stagioni di un anno (*ὑπεξελεθεῖν ... τὰς ὥρας πάσας τοῦ ἐνιαυτοῦ*) (Leg. 865 e); se un meteco uccide uno straniero in città, analoga pena, ma se è uno straniero a uccidere un meteco, o un altro straniero o un cittadino libero l'esilio deve essere permanente (*τὸν βίον ἅπαντα τῆς χώρας τῆς τῶν νόμων τῶνδε κυρίας εἰργέσθω*) (*Ibidem* 866 b-c); se qualcuno uccide involontariamente spinto dall'ira un uomo libero, deve andare in esilio per due anni (*δύο δ' ἐξ ἀνάγκης ἔτη φευγέτω*), ma per tre se agisce con premeditazione (*μετ' ἐπιβουλή*) (*Ib.* 867 c-d). Un esilio di tre anni è poi previsto per gli assassini familiari perpetrati a causa d'ira, sia per un genitore che uccide un figlio con percosse o altro modo, sia per un uomo che uccide la moglie e viceversa, sia per un fratello nei confronti di un altro fratello o sorella (*Ib.* 868 c-869 e).

premeditazione e volontà, e per tali ragioni l'eroe subisce l'allontanamento definitivo dall'Argolide in Arcadia¹⁵⁷. Tuttavia in Euripide, come altrove nei tragici, la riflessione non può considerarsi così schematica e lineare. Nella sanzione pesa la considerazione del parricidio come abominevole e ingiustificabile. L'assassinio di Clitemestra è un atto vendicativo profondamente ambiguo nella sua essenza, che non è facile giudicare nella democrazia di V sec. a.C., in cui è oggetto di dibattito notevole: presso l'Areopago in Eschilo due fazioni opposte si trovano a giudicare l'atto, e il processo si conclude con l'assoluzione dell'eroe e il suo rientro in patria; nell'*Oreste* di Euripide c'è invece un esilio temporaneo, il che configura l'atto dell'eroe come un omicidio involontario; in Demostene il caso di Oreste assassino della madre giudicato e assolto da una giuria di dei è posto in relazione invece al Delfinio, il tribunale che giudica il φόνος δίκαιος¹⁵⁸.

Lungo l'*Elettra* non mancano riferimenti più o meno espliciti a tale diversità di concezioni, rinvenibili nelle battute di vari personaggi. Oreste riflette a più riprese sull'opportunità della sua impresa e non manca di giudicare e mettere in dubbio Apollo che lo ha istigato al matricidio: vendicare il padre sì, è necessario, ma per farlo bisogna uccidere la madre¹⁵⁹. Il volere del dio cela così una giustizia oscura (δίκαι' ἄφαντα), che porta chiare sofferenze (φανερὰ ἄχρα)!¹⁶⁰ Elettra riconosce la validità assoluta dei vaticini del Lossia, mentre gli stessi Dioscuri mettono in dubbio la volontà del dio¹⁶¹.

Se il senso della versione dell'*Elettra* va probabilmente rintracciato nel volere interpretare l'atto di Oreste come passibile della massima punizione (omicidio volontario), unitamente a una percezione della colpa come oggettiva e della pena come necessariamente rapportata a essa, nel caso dell'*Oreste* Euripide sembra propendere invece per una versione mitica più simile a quella di Eschilo, in cui l'eroe, nonostante la colpa, è assolto e può far ritorno ad Argo. In questo senso è significativo sia il soggiorno dell'eroe

¹⁵⁷ Un'altra prova a questa interpretazione può derivare dal fatto che Euripide non presenta Oreste come il primo processato dell'Areopago, ma come il quarto dopo Ares per l'uccisione di Alirrozio, Cefalo per quella della moglie Procri, e Dedalo per l'assassinio del nipote Calo (cfr. CARRARA 2007). In un processo cumulativo e antichizzante, il tragico lega alla vicenda di Oreste il φόνος ἀκούσιος di Cefalo o quello δίκαιος di Ares, che nella pratica di V sec. a.C. sarebbero stati giudicati dal Palladio e dal Delfinio (WALLACE 1985, p. 9 s.; CARRARA 2007, p. 4), e fa giudicare tutti questi casi dall'Areopago. Proiettando il giudizio nel passato mitico di un consesso di dei (e non di uomini), egli sembra confermare il matricidio come punibile con la più alta delle pene perché atto volontario.

¹⁵⁸ Dem. XXIII 74.

¹⁵⁹ Eur. *El.* 967-981.

¹⁶⁰ *Ibidem* 1190-1192.

¹⁶¹ *Ibid.* 399 s.; 1244-1246; 1301 s.

in Arcadia *prima* del processo sia la sua *durata limitata* a un solo anno, che rendono l'omicida puro¹⁶².

Con l'*Oreste* euripideo ci si trova di fronte all'aggiornamento di una versione mitica già esistente secondo pratiche giuridiche che riflettono sul grado di intenzionalità e legittimità dell'omicidio e sulla possibilità della reintegrazione sociale dell'assassino che meritano di essere approfondite. Essa, in particolare, è testimonianza di una profonda riflessione sulla colpa oggettiva, la sua ereditarietà, la componente soggettiva e intenzionale, riflessione di cui vi è traccia a livello giuridico non solo negli oratori, ma anche nelle opere degli ultimi anni del V sec. a.C., come le *Tetralogie* di Antifonte, l'*Edipo a Colono* di Sofocle, gli scritti di Gorgia o le commedie di Aristofane¹⁶³.

§ 1.2.4 L'*Oreste* di Euripide tra la pratica giudiziaria e riflessione filosofica

Dalla lettura del IX libro delle *Leggi* di Platone, ma anche di Demostene, delle *Tetralogie* di Antifonte e delle opere dei Sofisti emerge che gran parte dell'evoluzione giuridica rintracciabile tra metà del V e inizi del IV sec. a.C. in materia di delitti di sangue è fortemente nutrita di riflessioni filosofiche e morali sull'elemento della colpa in relazione alla volontarietà, intenzionalità e premeditazione del soggetto o alle condizioni 'ambientali' (ira ecc.) in cui l'omicidio è compiuto. Tali riflessioni rispondono alla necessità di revisionare il concetto tradizionale di responsabilità personale e soggettiva dell'interessato in una data azione, quindi a svincolare l'esame di un atto in base alla sola sua conseguenza.

Molte di queste riflessioni non riguardano l'omicidio volontario, della cui oggettività e inappellabilità l'unicità della morte come pena sembra testimonianza incontrovertibile; quanto piuttosto l'omicidio involontario e quello legittimo. Nel primo caso si tende «a ritenere punibile non colui al quale l'azione andava meccanicamente

¹⁶² L'*Oreste* di questa tragedia non è l'unico eroe che si allontana dalla sua terra per un anno per purificarsi dall'assassinio di un familiare. È il caso già visto di Teseo che, dopo l'uccisione dei Pallantidi, va in esilio un anno a Trezene e stando a Pausania è assolto dal Delfino perché ha ucciso legittimamente (Paus. I 28, 10). L'atto, secondo il Periegeta, abroga la precedente legge secondo cui l'assassinio deve andare in esilio, pena la morte in patria, e configura Teseo quasi come l'eroe fondatore del Delfino al pari di Oreste in relazione all'Areopago.

¹⁶³ Cfr. GIORDANO 2009; PEPE 2012.

ricondotta, ma piuttosto colui che avesse contribuito, anche in maniera minima, a porla in essere»¹⁶⁴; nel secondo invece «era giusto assolvere chi, pur avendo agito nel rispetto delle circostanze alle quali la legge assicurava impunità, aveva però approfittato di quelle circostanze per perpetrare un omicidio premeditato, ovvero – *mutatis mutandis* –, con una reazione spropositata rispetto all'azione subita, aveva in qualche modo 'voluto' l'omicidio stesso?»¹⁶⁵.

Due casi, oltre a quello di Oreste, sono esemplari di questa revisione dell'elemento soggettivo in materia di colpa giuridica a livello mitico: la vicenda del tradimento di Elena e quella del parricidio e dell'incesto di Edipo. Il Sofista Gorgia, nell'*Encomio di Elena*, fa un'appassionata difesa dell'eroina con l'obiettivo di revisionare il concetto tradizionale della colpevolezza morale, non già accogliendo la variante del mito, presente ad esempio in Stesicoro, che postulava la sua innocenza per la non sussistenza del fatto; piuttosto dimostrando che il fatto, pur sussistendo, non era a lei imputabile. Infatti, benché la donna 'agi' materialmente, non fu responsabile perché 'subi': qualunque sia stata la causa del suo agire – volontà degli dei, del caso o della necessità; violenza; persuasione; eros –, la sua azione, indotta da una causa di forza maggiore, non costituisce colpa, ma piuttosto sventura, che a sua volta, in quanto tale, non può essere 'compiuta', ma semmai soltanto 'subita'¹⁶⁶.

Il caso di Edipo è ancora più significativo. Nell'*Edipo Re* di Sofocle, messo in scena nel 430 a.C. circa, l'eroe, dopo la scoperta dell'atroce delitto e dell'incesto si autopunisce dopo essersi proclamato colpevole dei mali a lui capitati, definiti come volontari e liberamente scelti¹⁶⁷: l'eroe patisce in quel caso l'oggettività della colpa e la responsabilità ricade irrimediabilmente su lui che, realizzatore materiale dell'atto, ne diventa inevitabilmente colpevole. Nell'*Edipo a Colono*, messo in scena nel 402/1 a.C., quegli stessi mali invece non sono più volontari (v. 522 ἀέκων), né scelti (v. 523 τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδέεν), né compiuti (v. 539 Οὐκ ἔρξα); al contrario sono subiti (v. 538 Ἔπαθον ἄλαστ' ἔχειν) ed Edipo è puro davanti alla legge (v. 548 νόμῳ καθαρός)¹⁶⁸.

¹⁶⁴ PEPE 2012, p. 159 s.

¹⁶⁵ *IBIDEM*, p. 197 s.

¹⁶⁶ *IBID.*

¹⁶⁷ Soph. Oed. Tyr. 1229-1231, in cui l'eroe parla di τὰ κακὰ ἐκόντα κοῦκ ἄκοντα e di αὐθαίρετοι.

¹⁶⁸ Cfr. GIORDANO-ZECHARYA 2004; GIORDANO 2009.

§ 1.2.4a La responsabilità di Oreste e le leggi tradizionali di Tindareo

L'opposizione delineata nel caso di Edipo tra le due tragedie sofoclee in merito al problema della responsabilità, è rintracciabile per Oreste chiaramente lungo tutto il corso dell'omonimo dramma euripideo, in particolare nel duro confronto tra l'eroe e il nonno Tindareo (Or. 456-629) e nel resoconto dell'assemblea popolare argiva, riunitasi per decretare la sorte del matricida e della sorella Elettra (vv. 866-956).

Nella prima sezione il dibattito vede protagonisti Tindareo, Menelao e Oreste. Alla maniera di un agone giudiziario si oppongono da una parte l'anziano spartano difensore del vetusto e universale νόμος ἑλληνικός (v. 495); dall'altra Menelao, che difende – almeno in un primo momento – la sfortuna del nipote (v. 484), e Oreste che cerca di spiegare le ragioni del suo atto (vv. 551-590) e si appella alla reale responsabilità del dio Apollo che lo ha istigato al matricidio (vv. 591-601).

Al suo arrivo sulla scena, Tindareo trova Menelao mentre discute con il rinnegato nipote e gli rimprovera l'atteggiamento sconveniente: al primo la legge avita impone di non rivolgere la parola a chi si è macchiato di sangue familiare (vv. 512-517); il secondo invece, la sfortuna in cui è capitato l'eroe e il legame familiare lo obbligano, sempre in virtù della stessa legge universale, ad aver rispetto del matricida (v. 454; 486). Ma in una retorica sovrapposizione teatrale, dietro cui si nasconde un più profondo dibattito revisionista sulla legge tradizionale, Menelao, rispettando la legge greca e cercando di ascoltare le ragioni del nipote, diventa barbaro agli occhi del suocero (v. 485); per contro Tindareo, che applica *verbatim* la legge, diventa quasi l'antifrasi del saggio che non comprende le condizioni specifiche del matricida guidato da Apollo: Oreste ha agito perché spinto da dio e, secondo Menelao, ciò che si fa per costrizione non è da uomini liberi, ma da schiavi (v. 488: πᾶν τοῦξ ἀνάγκης δοῦλόν ἐστ' ἐν τοῖς σοφοῖς)¹⁶⁹.

Sin da queste primissime battute emerge chiaramente il nocciolo del problema: Oreste è senza dubbio l'esecutore materiale dell'omicidio, ma quanto c'è della sua responsabilità, premeditazione e libertà nel compimento dell'atto? Lui ha consultato l'oracolo delfico prima di compiere l'atto empio: quanto vale la parola di Apollo che ha reso l'eroe agli occhi di Menelao uno schiavo, quindi un uomo non libero nella sua scelta

¹⁶⁹ Cfr. anche Eur. Or. 490, in cui Menelao rimprovera a Tindareo che la sua età unitamente all'ira non è affatto garanzia di saggezza.

ma costretto da una forza esterna e improrogabile, al pari di Edipo in Sofocle o di Elena in Gorgia? Tindareo rappresenta la concezione tradizionale della responsabilità, per cui Oreste merita di essere punito con la massima pena, ovvero la morte (v. 536); al contrario Menelao allude alla necessità di contemplare, nella definizione della colpa, l'elemento esterno, raffigurato dalla volontà divina, nel tentativo di salvare il nipote.

Secondo Tindareo Oreste non avrebbe dovuto uccidere la madre: stando alla legge avrebbe dovuto applicare la pena prevista per un delitto di sangue, ovvero tentare un'azione legittima e cacciare la donna di casa (vv. 500-502). Questo gli avrebbe garantito l'esatto opposto di quello che nella società tradizionale, rappresentata dall'anziano spartano, è l'effetto della trasgressione: invece che empio, quale Oreste si trova a essere, l'eroe sarebbe diventato saggio e avrebbe ottenuto fama (v. 502 s.). La logica sottesa nelle parole di Tindareo è chiara: gli antichi hanno posto la legge per cui un delitto di sangue debba essere punito con l'esilio e non con la morte, pena la necessità di lavare poi altro sangue versato con altra morte (vv. 512-517). Uccidere Oreste ed Elettra costituisce dunque il necessario atto per chiudere la catena di questi delitti, rimettendo la scelta all'assemblea argiva.

La risposta dell'eroe alle dure parole del nonno si struttura in tre argomentazioni: accusa di tradimento contro Clitemestra (vv. 557-578); difesa della figura paterna (vv. 579-590) e richiamo all'ordine di Apollo nel compiere l'atto empio (vv. 591-601). Nel complesso essa mira a giustificare l'atto matricida come vero e proprio sacrificio riparatore per la morte di Agamennone ricostruendo un'immagine infima e traditrice di Clitemestra, amante dissoluta di Egisto (vv. 561-563). Come nel caso di Menelao, la trasgressione delle leggi antiche difesa da Tindareo si configura come la difesa di un'altra morale: uccidendo la madre, Oreste ha mostrato alle donne che colei che uccide il proprio marito non potrà mai trovare accoglimento e riparo presso il proprio figlio (vv. 566-570). Abolendo quest'abitudine, l'eroe ha interrotto una catena di delitti familiari, paradossalmente la stessa che Tindareo intende arrestare con l'ultimo sacrificio di sangue, la lapidazione dei due eroi assassini. Seguendo il volere di Apollo l'eroe ammette che il suo atto è il risultato non felice di azioni in cui le volontà sono multiple, le circostanze variabili e i doveri imprescindibili.

Nella sezione del dramma in cui viene riportata la riunione dell'assemblea argiva l'opposizione tra le morali su nominate (νόμοι) si fa ancora più chiara e sottile. Per Taltibio, araldo di Agamennone che per primo prende la parola, l'atto di Oreste ha dato origine a consuetudini inaccettabili (v. 893 s.), per cui è disapprovato; Diomede comprende la colpa, ma nel rispetto della religione - εὐσέβεια rintracciabile nella condizione dei due supplici (v. 900) - si limita a punirli con l'esilio; un anonimo Argivo, portavoce di Tindareo (v. 914 s.), richiede la punizione per lapidazione; un non meno sconosciuto lavoratore di campi propone di premiare Oreste perché ha vendicato il padre Agamennone e ha punito una donna svergognata ed empia (vv. 923-929).

La fine della tragedia, con il decreto di suicidio per i due assassini, sembra segnare la vittoria dell'antica legislazione rappresentata da Tindareo, ma l'intervento della divinità ribalta tale scelta alla luce di una interpretazione, diremmo 'modernista', della vicenda, per cui Oreste non merita di essere ucciso. Tanto il confronto con l'anziano spartano quanto quello con l'assemblea argiva dimostrano così l'attualità della riflessione in materia di vendetta, e in particolare di atto ritorsivo che si concretizza in un parricidio, sia sul piano dell'intenzionalità dell'agente sia su quello della macchia che ne deriva.

§ 1.2.5 Conclusioni

Con l'*Elettra* e l'*Oreste* Euripide si rende portavoce di un profondo dibattito revisionista sui delitti di sangue e sul problema della contaminazione, che caratterizza l'ultimo quarto del V sec. a.C. e che trova concreta testimonianza, tra gli altri, nel decreto di Demofanto e nella ripubblicazione della legge di Dracone. Questo dibattito si nutre di riflessioni filosofiche sulla responsabilità, l'elemento soggettivo e le condizioni ambientali in cui si consuma un'uccisione. Proponendo un esilio ora definitivo ora temporaneo per l'eroe matricida, il tragico testimonia l'attualità della discriminazione tra omicidio intenzionale, non intenzionale e legittimo, nonché il rifrangersi di quest'ultima sulla questione della contaminazione e della macchia. Sul piano delle tradizioni mitiche, sulla scia di Eschilo, egli testimonia un aggiornamento delle tradizioni argive su Oreste alla

luce della legislazione attica sugli omicidi, ambientando in un'assemblea argiva una tenzone giudiziaria ateniese.

§ 1.3 ORESTE A TREZENE

Nella sezione del II libro della *Periegesi* dedicata alla storia mitica e ai monumenti di Trezene (II 30, 5 - 34, 4) Pausania riserva alcuni brevi paragrafi alla descrizione del tempio di Artemide Λυκεία (31, 4) e del santuario di Apollo Θεάριος (31, 6; 8 - 9), collocati entrambi nella parte sud-ovest dell'*agorà* della città¹⁷⁰. Ai tempi del Periegeta dinanzi ai due edifici sacri sono visibili una pietra (31, 4) e una tenda (31, 8-9) che nella tradizione locale sono legate alla purificazione di Oreste. Racconta Pausania:

[31, 4]: πλησίον δὲ τοῦ θεάτρου Λυκείας ναὸν Ἀρτέμιδος ἐποίησεν Ἴππόλυτος· ἐς δὲ τὴν ἐπίκλησιν οὐδὲν εἶχον πυθέσθαι παρὰ τῶν ἐξηγητῶν, ἀλλὰ ἢ λύκουσ ἐφαίνετό μοι τὴν Τροϊζηνίαν λυμαιομένους ἐξελεῖν ὃ Ἴππόλυτος ἢ Ἀμαζόσι, παρ' ὧν τὰ πρὸς μητρὸς ἦν, ἐπίκλησις τῆς Ἀρτέμιδος ἐστὶν αὕτη· εἴη δ' ἂν ἔτι καὶ ἄλλο οὐ γνωσκόμενον ὑπὸ ἐμοῦ. τὸν δὲ ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ λίθον, καλούμενον δὲ ἱερόν, εἶναι λέγουσιν ἐφ' οὗ ποτε ἄνδρες Τροϊζηνίων ἐννέα Ὀρέστην ἐκάθηραν ἐπὶ τῷ φόνῳ τῆς μητρὸς.

[31, 8-9]: τοῦ δὲ ἱεροῦ τοῦ Ἀπόλλωνός ἐστιν οἰκοδόμημα ἔμπροσθεν, Ὀρέστου καλούμενον σκηνή. πρὶν γὰρ ἐπὶ τῷ αἵματι καθαρθῆναι τῆς μητρὸς, Τροϊζηνίων οὐδεὶς πρότερον ἤθελεν αὐτὸν οἶκῳ δέξασθαι· καθίσαντες δὲ ἐνταῦθα ἐκάθαιρον καὶ εἰστίων, ἐς ὃ ἀφήγνισαν. καὶ νῦν ἔτι οἱ ἀπόγονοι τῶν καθηράντων ἐνταῦθα δειπνοῦσιν ἐν ἡμέραις ῥηταῖς. κατορυχθέντων δὲ ὀλίγον ἀπὸ τῆς σκηνῆς τῶν καθαρῶν φασὶν ἀπ' αὐτῶν ἀναφῆναι δάφνην, ἣ δὴ καὶ ἐς ἡμᾶς ἔστιν, ἣ πρὸ τῆς σκηνῆς ταύτης. [9] καθῆραι δὲ φασὶν Ὀρέστην καθαρσίους καὶ ἄλλοις καὶ ὕδατι τῷ ἀπὸ τῆς Ἴππου κρήνης.

[31, 4]: vicino al teatro c'è un tempio di Artemide Lykeia, fatto da Ippolito: riguardo all'epiteto di Artemide, nulla ho potuto apprendere dalle guide; ma a me è venuto in mente o che Ippolito abbia sterminato dei lupi che devastavano la Trezenia, o che questo sia un soprannome di Artemide in uso presso le Amazzoni, da cui Ippolito discendeva per parte di madre; ma la ragione potrebbe anche essere un'altra, a me sconosciuta. La pietra che si trova davanti al tempio, e che è chiamata sacra, dicono sia quella su cui un giorno nove uomini Trezenii purificarono Oreste dopo il matricidio.

[31, 8-9]: Davanti al santuario di Apollo c'è una costruzione detta «tenda di Oreste». Infatti, nessuno dei Trezeni, prima che costui fosse purificato dal sangue della madre, voleva riceverlo in casa propria; ma lo alloggiarono là e provvidero a purificarlo e a nutrirlo, finché lo ebbero completamente mondato. I discendenti dei purificatori ancora adesso consumano qui i pasti in giorni stabiliti. Dicono ancora che, essendo stati sotterrati a poca distanza dalla tenda gli strumenti della purificazione, da essi nacque una pianta d'alloro, che c'è ancora ai nostri giorni, ed è appunto quella che sta davanti a questa «tenda». [9] Raccontano d'aver purificato Oreste con vari mezzi, fra cui anche l'acqua dell'Ippocrene.

(trad. D. Musti modificata)

Stando alla descrizione autoptica del viaggiatore, di fronte al tempio di Artemide Lykeia è presente una pietra (λίθον), chiamata sacra (ἱερόν), sulla quale nove uomini di Trezene (ἄνδρες Τροϊζηνίων ἐννέα) purificarono Oreste (ἐκάθηραν) a seguito del matricidio

¹⁷⁰ MUSTI - TORELLI 2008, p. 317.

compiuto (ἐπὶ τῷ φόνῳ τῆς μητρός); di fronte al santuario di Apollo *Thearios* invece il Periegeta trova e descrive una tenda (σκηνή), in cui Oreste sarebbe stato alloggiato lontano da tutti per mangiare ed essere purificato (καθίσαντες δὲ ἐνταῦθα ἐκάθαιρον καὶ εἰστίων, ἐς ὃ ἀφήγνισαν), poiché nessuno degli abitanti del posto al suo arrivo era disposto ad accoglierlo nella propria dimora a causa della macchia del matricidio (πρὶν γὰρ ἐπὶ τῷ αἵματι καθαρθῆναι τῆς μητρός, Τροϊζηνίων οὐδεὶς πρότερον ἤθελεν αὐτὸν οἴκῳ δέξασθαι). Dopo una breve menzione della pianta d'alloro nata dagli strumenti di purificazione usati e seppelliti dinanzi al tempio di Apollo, Pausania accenna al fatto che Oreste venne purificato con molti mezzi (καθαρσίοις ἄλλοις) e tra questi anche con l'acqua dell'Ippocrene (ὔδατι τῷ ἀπὸ τῆς Ἴππου κρήνης), omonima della fonte beotica.

Non è possibile stabilire se il λίθος del tempio artemideo fosse oggetto di un culto specifico da parte dei Trezenii, prima e ai tempi del Periegeta. Al contrario la tenda e l'isolamento di Oreste spiegano un rito ancora praticato nel II sec. d.C., in base al quale in giorni prestabiliti (ἐν ἡμέραις ῥηταῖς) i discendenti di coloro che purificarono l'eroe (οἱ ἀπόγονοι τῶν καθηράντων) mangiano nella tenda in cui l'eroe è stato isolato (ἐνταῦθα δειπνοῦσιν). Non esistono tuttavia altre attestazioni su questo rito.

Per come riportate nel corpo della descrizione generale della città, non è chiaro se le due vicende locali, ambientate davanti ai due santuari, costituiscano un'unica versione mitica sulla purificazione dell'eroe, comprendente due momenti consequenziali (pietra>tenda), una progressiva riduzione degli individui preposti alla purificazione (cittadini generici>collegio specifico di nove uomini) e una coppia divina inscindibile (Artemide-Apollo)¹⁷¹; oppure se invece si tratta di due versioni epicoriche autonome e indipendenti, legate a due riti differenti per divinità presenti (Artemide ≠ Apollo), luoghi d'ambientazione (pietra ≠ tenda) e individui del posto (collegio di nove uomini ≠ generici cittadini). Il silenzio del Periegeta in merito non è dirimente e in teoria potrebbe essere significativo sia della complementarità dei due eventi sia della loro indipendenza.

A una prima lettura i passi descrivono due monumenti che, almeno nel II sec. d.C., sembrerebbero costituire un nucleo mitico-culturale compatto, afferente a un'unica

¹⁷¹ Il senso della consequenzialità tra i due riti purificatori potrebbe in realtà anche essere invertito (tenda>pietra; Apollo>Artemide ecc.), poiché nella sequenza presente in Pausania il senso di progressiva limitazione dal generale al particolare, che si tende a vedere nei passaggi pietra>tenda e Artemide>Apollo, si trova invertito in quello collegio di nove uomini>cittadini generici.

versione sulla purificazione dell'eroe e incentrato sulla polarità Apollo-Artemide, un complesso ben collocato in un orizzonte di salvezza più generale evocato dagli altri monumenti della città, quali i due alteri di Dioniso *Saotes* e di Themis (31, 5)¹⁷². La simile organizzazione dei simboli della purificazione tra i due santuari nel complesso urbanistico dell'*agorà* di Trezene, ricostruibile dalle parole del Periegeta, sembrerebbe confermare l'unicità delle tradizioni in questione. Tuttavia una serie di elementi interni alle vicende stesse, unitamente alle modalità in cui è realizzata la purificazione dell'eroe nei due momenti e alle due epiclesi divine, spingono almeno a prendere in considerazione la possibilità che si possa trattare di due versioni originariamente autonome, che poi nel tempo sono confluite a formare un complesso più o meno omogeneo e unitario¹⁷³.

Il Periegeta utilizza uno stesso verbo (*ἐκάθηραν/ἐκάθαιρον*) per indicare due purificazioni dell'eroe, l'una sulla pietra a opera dei nove abitanti di Trezene, l'altra nella tenda da parte dei generici cittadini del posto. I verbi fanno riferimento con molta probabilità a riti di natura cultuale, paragonabili ad esempio al sacrificio del porcellino a Delfi attestato da Eschilo¹⁷⁴. Lo conferma il riferimento, almeno nel caso della tenda, ai vari strumenti materiali usati per il rito¹⁷⁵. Tuttavia perché l'eroe si sarebbe dovuto purificare due volte in due luoghi differenti e a brevissima distanza l'uno dall'altro per una stessa colpa?

Risale a Defradas l'aver notato una ridondanza tra i due riti purificatori¹⁷⁶. Lo studioso ne deduce tuttavia un giudizio negativo sul complesso delle tradizioni ambientate a Trezene, considerate come un'imprecisa sovrapposizione tra un preesistente culto locale, non meglio definibile, e la versione attica della purificazione di Oreste attestata in Euripide e posta all'origine dei *Choes* durante gli *Anthesteria*¹⁷⁷. Richiamando proprio quanto Pausania dice in merito ai molti mezzi usati nella purificazione dinanzi al tempio di Apollo (*καθαροῖς καὶ ἄλλοις*), se è ragionevole ipotizzare che l'espiazione della

¹⁷² MUSTI - TORELLI 2008, p. 317 s.

¹⁷³ A favore dell'indipendenza delle due tradizioni sembra deporre anche l'assenza, nella descrizione di Pausania, di un rapporto temporale o geografico tra i due santuari e i rispettivi culti, quindi tra le tradizioni mitiche in questione.

¹⁷⁴ Aesch. *Eum.* 280-283.

¹⁷⁵ Paus. II 31, 9.

¹⁷⁶ DEFRADAS 1972, p. 167 s.

¹⁷⁷ Eur. *Iph. Taur.* 947-960.

tenda avvenisse con più strumenti, come attestano anche altri fenomeni purificatori, non sembra consequenziale dedurre che la purificazione davanti al santuario di Artemide costituisca uno di questi momenti. La possibilità di considerare le due purificazioni come parte di una sola versione o per contro di ritenerle l'una indipendente dall'altra dipende dunque dall'interpretazione che dei riti in questione si dà nel contesto locale trezenio. Richiamare brevemente le posizioni assunte dalla critica in merito può risultare utile a riformulare l'intera questione.

§ 1.3.1 Le interpretazioni moderne

Le interpretazioni dei passi date dagli studiosi sono in gran parte incentrate sul valore eziologico del mito in relazione ai riti ancora presenti ai tempi del Periegeta e sulle relazioni rintracciabili tra le vicende trezenie di Oreste e quelle attiche descritte da Eschilo ed Euripide. A fine '800 Wide scrive che la tenda in associazione ad Apollo evoca la versione delfico-attica della vicenda dell'eroe, per il non precisato e identificato numero di individui che hanno purificato Oreste, comparabile, secondo lo studioso, con il collegio degli arconti ateniesi, e per l'epiclesi di Apollo *Thearios*, «Apollini Πυθαεῖ cognatus»¹⁷⁸; in relazione alla pietra di Artemide, lo studioso parla invece di una coincidenza con la versione arcadica della purificazione attestata in Ferecide (*FGrHist* 3 F 135)¹⁷⁹. Tra le due tradizioni, quest'ultima sarebbe stata più antica dell'altra¹⁸⁰.

Defradas ritiene che il complesso mitico custodito dai due monumenti sia una leggenda eziologica sorta per spiegare monumenti preesistenti: una tenda e un lauro davanti al tempio di Apollo e una pietra davanti a quello di Artemide sarebbero stati risemantizzati intorno al mito di Oreste. Questa sovrapposizione sarebbe stata condotta con una certa imprecisione, perché l'eroe, stando a quanto dice Pausania, si sarebbe purificato due volte, una prima con la pietra e una seconda con l'isolamento nella tenda. La pietra evocherebbe così il processo areopagitico dell'eroe, mentre la tenda forse il

¹⁷⁸ WIDE, 1888, p. 21; 80 s.

¹⁷⁹ Cfr. *infra* pp. 106-126.

¹⁸⁰ WIDE, 1888, p. 80 s. Lo studioso sembra confondere i generici uomini che avrebbero accolto e purificato Oreste nella tenda con i nove giudici presenti nella vicenda della pietra; senza spiegare quest'ultimo rito, egli sembra ipotizzare un processo di mescolanza tra le due tradizioni.

rituale del *Septerion*, o più probabilmente sarebbe un doppio degli *Anthesteria*. L'intera vicenda sarebbe dunque una replica recente e mal riuscita della tradizione ateniese, senza la quale quella di Trezene, ad avviso dello studioso, non può essere spiegata. La nascita di tale versione sarebbe stata legata a un clan, quello degli *Orestheides* epigraficamente attestato che, in virtù di un'assonanza nominale, avrebbe rivendicato a sé l'eroe, accaparrandosi un mito che avrebbe dato autorevolezza al proprio ruolo¹⁸¹.

Musti - Torelli ritengono che la pietra davanti al tempio di Artemide evochi un giudizio tribunale o collegiale, un «leggendaro Areopago trezenio», mentre la tenda, dal carattere di «pritano gentilizio», metterebbe in luce «alcuni tratti dell'organizzazione della polis più arcaica nella sfera culturale, politica e giudiziaria, per altro già evidenti nel numero di nove dei protagonisti della purificazione medesima»¹⁸². L'insieme dei dati proverebbe per gli studiosi «il grande sforzo dispiegato dai Trezenii nel loro tentativo di appropriarsi saghe ambientate altrove»¹⁸³.

Calame ritiene che Oreste, il secondo eroe che domina l'*agorà* di Trezene dopo l'ecista Pitteo, esemplificherebbe non tanto una relazione con Atene (meglio rappresentata da Ippolito), quanto quella con Argo. In ogni caso il rito purificatorio della tenda richiamerebbe i *Choes* degli *Anthesteria*¹⁸⁴. Montepaone ritiene invece che Oreste non sia poi così radicato nel territorio trezenio, per via dell'assenza di un culto a lui tributato; meglio interpretare la sua presenza alla luce di quella di Ippolito: «le caratteristiche di selvatichezza della figura di Ippolito, adeguate ai significati e alle funzioni della sfera artemidea, ben si attagliano al tipo di Oreste, confermando l'omologia di senso e la continuità dei nuclei mitici dei due eroi, che giustifica la reciprocità di appartenenza che si trova realizzata a Trezene, sullo sfondo di un'area artemidea, nelle strategie simboliche di entrambi»¹⁸⁵.

Di recente Mele ha avanzato invece la proposta per cui dietro la purificazione di Oreste a Trezene si celerebbe l'unico riflesso nella Grecia continentale della purificazione

¹⁸¹ DEFRADAS 1972, pp. 167-170. Per il processo presso l'Areopago il riferimento sarebbe ad Aesch. *Eum. passim*; per il *Septerion* cfr. BRELICH 1969, pp. 387-438; per gli *Anthesteria* Eur. *Iph. Taur.* 947-960; per il clan degli *Orestheides* IG IV 759, 19 (in verità IV 757, 20).

¹⁸² MUSTI - TORELLI 2008, p. 317.

¹⁸³ *IBIDEM*, p. 319.

¹⁸⁴ CALAME 2011, p. 275 s.

¹⁸⁵ MONTEPAONE 1999, p. 89. L'affermazione sull'inesistenza di un culto in onore di Oreste a Trezene trova in realtà parziale smentita nella presenza, ancora ai tempi del Periegeta, dei riti che ricordava l'arrivo dell'eroe nella città.

di Apollo a Tempe a seguito dell'uccisione della δράκαινα a Delfi, custode e interprete del preesistente oracolo della madre Terra, Themis/Gaia¹⁸⁶. Lo studioso inoltre sembra evocare, per la presenza di Artemide *Lykeia*, una contaminazione con la tradizione arcadica attestata da Ferecide di Atene e data questa «traduzione trezenia» dei riti di Tempe a non prima del VI sec. a.C., in concomitanza alla presenza dei Tessali a Delfi a seguito della prima guerra sacra¹⁸⁷.

Come emerge chiaramente, eccezion fatta per Mele, la presenza di Oreste a Trezene è esaminata alla luce delle tradizioni attiche legate al processo presso l'Areopago e alla nascita degli *Anthesteria*, e in particolare alle loro versioni mitiche presenti in tragedia¹⁸⁸. Tale relazione si rivela estremamente vincolante e tendenziosa nell'analisi perché spesso veicola l'interpretazione verso un'analogia ai modelli dai quali essa sarebbe derivata (tradizioni attiche), sottraendola invece a una contestualizzazione nel territorio in cui quelle tradizioni sono attestate. Nel momento in cui si ritiene che la pietra rievoca un «legendario areopago trezenio» accade allora che sono i nove individui del posto a sedere sulla pietra per giudicare Oreste, e non l'eroe a sedervi per esser purificato come invece indica il verbo usato¹⁸⁹. A Trezene, come nel caso della purificazione di Oreste a Gizio (Paus. III 22, 1) è proprio il contatto dell'eroe con la pietra a garantirne la purificazione, ragion per cui non sembrano in verità gli uomini del posto a sedervi.

Quando si guarda agli *Anthesteria* la tenda dell'eroe richiama le tavole separate dei partecipanti alle gare dei *Choes*, ma senza che per questo vi sia un premio finale o una ricompensa, come accade ad Atene¹⁹⁰. Se la similarità rispetto al mito di fondazione della festa ateniese è evidente nell'isolamento dell'eroe e nel pasto a solo che gli è concesso praticare, perché non ipotizzare, a partire dalle evidenti differenze tra le due tradizioni,

¹⁸⁶ MELE 2011, p. 360 s.

¹⁸⁷ *IBIDEM*, p. 361: «Vi sono purificatori alla dorica (3x3), come a Tempe; vi è il lauro presso il tempio di Apollo *Thearios*, replica dell'altare presso il lauro di Tempe, una allusione ad una *daphnephoria* trezenia replica dell'arrivo a Delfi di Apollo con il ramo di lauro e del parallelo arrivo dei *daphnephori* delfici (...). Si tratta manifestamente di una costruzione *ad maiorem gloriam* di Trezene, trasformata come nelle abitudini locali, in un punto di confluenza di quanti più miti possibili, poco rispettosa del modello». Cfr. in ques'ultimo dato l'eco di Defradas.

¹⁸⁸ Aesch. *Eum. passim*; Eur. *Iph. Taur.* 947-960.

¹⁸⁹ Cfr. trad. in MUSTI - TORELLI 2008, p. 165; MELE 2011, p. 360. Per la traduzione di ἐκάθηραν e la distanza presa da tale interpretazione cfr. *infra* p. 63.

¹⁹⁰ Per le fonti sugli *Anthesteria* cfr. HAMILTON 1992, pp. 149-171.

che in realtà sia stata una tradizione locale trezenia a ispirare quella ateniese?¹⁹¹ Soluzione, certo, radicale al problema interpretativo sollevato da tali tradizioni, ma possibile se si guarda la storia dei rapporti culturali e politici tra Trezene e Atene.

In ogni tradizione locale è necessario interrogarsi su come la singola comunità, recependo un mito, lo abbia poi plasmato alla luce della propria struttura interna in un dato momento storico, spesso difficilmente definibile a partire dalle poche notizie che possediamo. L'unico elemento certo è che nel caso specifico di Trezene il fatto che sia la pietra sia la tenda si trovano dinnanzi a dei santuari di Apollo e Artemide, riconduce l'intera vicenda a una sfera di competenza purificatoria che è specificatamente apollinea, quindi alternativa ad esempio a quella legata a Zeus e attestata invece in Laconia. Il problema della purificazione sollevato in entrambe le tradizioni lascia ipotizzare un orizzonte non più alto di VII sec. a.C.¹⁹²

Le vicende, per come presentate da Pausania, necessitano dunque una più precisa contestualizzazione nel territorio di Trezene, che tenga conto non solo delle influenze argoliche, delfiche o attiche, ma soprattutto del portato culturale e istituzionale della città che le custodisce, ravvisabile non solo in potenziali istituzioni richiamate dal collegio di uomini che purificano l'eroe o dalla tenda, ma anche nella tradizione poetica attestata ad esempio nella produzione di Agia di Trezene, a cui è attribuita la composizione dei *Nostoi* del ciclo epico.

§ 1.3.2 Il santuario di Artemide *Lykeia* e la pietra di Oreste

La disposizione spaziale della pietra della purificazione di Oreste riportata da Pausania lascia immaginare che nella tradizione locale i nove uomini si siano riuniti dinanzi al santuario di Artemide *Lykeia* e li abbiano purificato l'eroe (ἐμπροσθεν τοῦ ναοῦ). Se quest'ultimo sia arrivato supplice presso il tempio o vi sia stato condotto dai

¹⁹¹ Cfr. JACOBY 1954, p. 28. Nell'interpretare il mito di fondazione dei *Choes* tramandato da Euripide (*Iph. Taur.* 947-960), lo studioso ipotizza che la versione tragica, parziale e rimodellata alla luce di una serie di contingenze (antecedente eschileo ecc.), sia spiegabile nella sua essenza a partire dalla tradizione di Trezene.

¹⁹² GIORDANO 2013.

giudici in vista della purificazione non è desumibile dal testo¹⁹³. Il tempio della dea è concepito come un luogo-scenario per tale vicenda, o perché legato a un'eventuale condizione di supplica dell'eroe o perché, più verosimilmente, esso stesso adibito a certi riti purificatori o pratiche religiose analoghe. Una conferma in questo senso può venire dalla presenza, accanto al suddetto santuario, di alcuni altari (βωμοὶ), rispettivamente in onore di Dioniso Σαώτης, delle Θέμιδες e di Elio Ἐλευθέριος, che sembrano ricostruire una «dimensione di salvezza» per l'intero complesso religioso dell'*agorà*, non privo per altro di riferimenti storici precisi, come quello al conflitto persiano¹⁹⁴.

Il santuario in questione non è stato archeologicamente rinvenuto e della specifica epiclesi artemidea, oltre che qui, vi è attestazione soltanto in un'iscrizione proveniente dal santuario di Apollo a Didima¹⁹⁵. La nomenclatura richiama Apollo Λύκειος e le sue qualità di lupo-cacciatore e di cacciatore di lupi. Nell'immaginario collettivo esso evocava tutta una serie di legami con Oreste, la famiglia degli Atridi e il tema della vendetta ben attestati in tragedia nel V sec. a.C., come dimostra tra gli altri Sofocle¹⁹⁶. Stando a quanto riporta Pausania, l'epiclesi di Artemide potrebbe essere ricondotta sia a una specifica impresa di Ippolito, che scacciò i lupi che devastavano Trezene, e che costruì il tempio in onore della dea che, nella specifica manifestazione lupina, permise all'eroe il compimento dell'impresa¹⁹⁷; sia al fatto che questo epiteto fosse in uso presso le Amazzoni, da cui Ippolito proviene per parte di madre. Ammettendo la possibilità che esistessero anche altre spiegazioni, per il Periegeta sembra chiaro che la dea nella specifica epiclesi è legata a situazioni di difficoltà (come quella di Ippolito nell'allontanamento dei lupi o di Oreste

¹⁹³ La domanda del come Oreste vi sia arrivato non solo si perde nel mito, ma soprattutto nelle difficoltà e nei limiti che presenta una ripresa o funzionalizzazione in una data terra di una vicenda generalmente ambientata altrove, come nel caso della purificazione di Oreste. Si potrebbe pensare a una versione in cui l'eroe è perseguitato dalle Erinni e abbia trovato riparo nel santuario della dea; o piuttosto al fatto che l'eroe vi sia stato condotto dai giudici, perché luogo deputato a momenti purificatori. Allo stesso modo si può pensare a un momento cristallizzato nella sua unicità e come tale tramandato nella memoria collettiva: Oreste lì è stato purificato, senza dover spiegare cosa sia successo prima perché appartenente alla memoria collettiva tradizionale.

¹⁹⁴ Paus. II 31, 5. Cfr. MUSTI – TORELLI 2008, p. 317.

¹⁹⁵ Cfr. REHM – HARDER 1958, p. 120; FONTENROSE 1988, p. 132.

¹⁹⁶ Soph. *El. passim*. Per le fonti su Apollo *Lykeios* cfr. GRAF 1985, pp. 219-226. Per la presenza del dio in tragedia cfr. DE ROGUIN 1999. Cfr. *infra* pp. 134-138.

¹⁹⁷ È qui evidente l'eco dell'interpretazione dell'epiteto Liceo, riferito ad Apollo, sia come 'cacciatore di lupi' sia come 'protettore di lupi' ampiamente attestato nell'antichità. Cfr. DE ROGUIN 1999, pp. 99-104.

in quella della persecuzione delle Erinni) e alla conseguente salvezza derivante dal superamento di tale condizione.

Nella descrizione si legge che la pietra che si trova dinanzi al tempio di Artemide era quella sulla quale (ἐφ' οὗ), in un lontano passato (ποτε), nove tra i Trezeni (ἄνδρες Τροϊζηνίων ἐννέα) purificarono Oreste (Ὀρέστην ἐκάθηραν) per l'uccisione della madre (ἐπὶ τῷ φόνῳ τῆς μητρός). Nella traduzione del passo mi discosto da Musti - Torelli che traducono il verbo ἐκάθηραν con «sedettero (...) per purificare», e che intendono dunque la pietra come un seggio su cui sedere e da cui assolvere l'eroe in un processo locale¹⁹⁸. La ragione della specifica resa da parte degli studiosi dipende, con ogni probabilità, dall'interpretazione generale che viene data del passo. Poco prima della descrizione della pietra di Oreste, Pausania si sofferma su tre troni di marmo bianco collocati nel tempio di Artemide *Soteira*, sui quali si sarebbero seduti Pitteo e altri due come giudici (II 31, 3). Gli studiosi, nell'esaminare la configurazione dell'*agorà* trezenia, individuano un parallelismo tra questi tre troni delle *dikai* e la pietra di Oreste, all'interno di una più dimensione di salvezza e di giudizi già citata». L'idea è, come già visto, quella di spiegare la tradizione locale come una rivisitazione dell'Areopago ateniese. Poiché però il verbo non ricorre mai nel senso indicato dagli studiosi, è preferibile la traduzione proposta unanimemente dagli altri, secondo la quale è Oreste a sedere sulla pietra per esservi purificato¹⁹⁹.

La definizione del λίθος come sacra (ἱερόν) non trova una spiegazione immediata: essa è divenuta tale a seguito della purificazione di Oreste, secondo un procedimento eziologico successivo all'arrivo dell'eroe a Trezene, o è piuttosto tale a prescindere dall'eroe, perché legata alla divinità Artemide e al suo santuario? L'uso del verbo ἐκάθηραν con un complemento oggetto diretto (Ὀρέστην) e una determinazione di luogo inequivocabile (ἐφ' οὗ) fa propendere per la seconda possibilità, ovvero quella per cui la pietra garantisce la purificazione dell'eroe in virtù del suo legame con Artemide nel complesso del santuario locale. La pietra è dunque luogo in cui si realizza la purificazione

¹⁹⁸ MUSTI - TORELLI 2008, p. 165.

¹⁹⁹ FRAZER 1965; JONES 1918: «the stone (...) on which nine men of Troezen once purified Orestes»; Olivieri (1897, p. 575) traduce con «sasso (...) su cui una volta nove Trezeni purgarono Oreste dall'uccisione della madre», ma poi immagina il consesso dei nove uomini come un tribunale; RIZZO 1992, p. 287: «il masso (...) su cui un tempo nove uomini di Trezene purificarono Oreste per l'assassinio della madre».

dell'eroe. Una conferma a questo tipo d'interpretazione proviene dal confronto con la tradizione sulla purificazione di Oreste a Gizio in Laconia, in cui è il contatto del matricida con la pietra, in quel caso specifica manifestazione di Zeus *Kappotas*, a determinarne la reale purificazione dell'eroe, perché l'oggetto litico è il dio²⁰⁰.

La pietra di Trezene non sembrerebbe evocare dunque un processo tribunale in senso stretto, paragonabile a quello dell'Areopago. Essa piuttosto configura la purificazione dell'eroe a livello rituale, come accade nelle versioni di Gizio o Megalopoli. Artemide *Lykeia* potrebbe avere presieduto a tale evento, con l'intermediazione dei nove uomini locali, in funzione della sua competenza in materia di purificazione, del suo legame con Apollo e di quello con Oreste attestato altrove e già in Ferecide di Atene²⁰¹. Una tale considerazione spinge dunque a divincolare la tradizione di Trezene dal processo areopagico di Oreste, quindi da un momento cronologico necessariamente successivo al 458 a.C. per la sua formazione; ma soprattutto spinge a riconoscervi una tradizione alternativa incentrata su riti purificatori locali. Un'ulteriore conferma a tale ipotesi può venire da un esame sugli individui preposti alla purificazione dell'eroe.

§ 1.3.2a I nove uomini di Trezene

Il consesso dei nove uomini di Trezene, come visto, è spesso interpretato come un locale e leggendario Areopago trezenio, il cui compito, strettamente giuridico, sarebbe stato quello di assolvere il matricida. Defradas evoca, con tutte le precauzioni del caso, la possibilità che i nove individui possano essere rapportabili ai nove arconti ateniesi, facenti parte del tribunale dell'Areopago ad Atene²⁰². Tuttavia, come dimostrato da altri, anche in Attica questo numero non è vincolante nella formazione del tribunale, e il riferimento alla *polis* democratica si rivela troppo stringente, sia a livello contenutistico che cronologico²⁰³.

²⁰⁰ Paus. III 22, 1. Cfr. *infra* pp. 244-248.

²⁰¹ *FGrHist* 3 F 135. Cfr. *infra* pp. 106-127.

²⁰² DEFRADAS 1972, p. 168. Cfr. già WIDE 1888, p. 80.

²⁰³ Cfr. COSTA 2007, pp. 190-195, con riferimento agli studi precedenti.

Il Periegeta non spiega chi siano questi individui né cosa lo specifico numero possa indicare agli occhi degli abitanti del posto, benché l'essere multiplo di tre faccia del nove in questione una non scontata evocazione delle originarie tre tribù doriche attestate anche a Trezene²⁰⁴. Il silenzio è un segno abbastanza certo del fatto che si tratta di un collegio di uomini ben conosciuto, forse perché ancora operante ai tempi di Pausania o piuttosto perché memoria radicata di un passato autorevole. In essi, secondo l'interpretazione data, è possibile vedere un collegio di uomini preposto a uffici sacri, al pari forse di quello dei magistrati trezenii ricordati da Pausania più avanti nella descrizione della città, in occasione della menzione della peste del 429 a.C.²⁰⁵ In quel caso il dio Pan, nella specifica manifestazione di Λυτήριος, si sarebbe mostrato in sogno ai suddetti magistrati per indicare loro quei rimedi che potevano curare la peste che affliggeva la regione. La possibilità di una coincidenza dei purificatori di Oreste con tali magistrati resta ipotetica, perché non si conoscono né il numero di quest'ultimi né il titolo cittadino dei primi²⁰⁶. Sembra per contro chiaro che quelli del matricida dovevano avere funzioni analoghe a quelle di questi ultimi, il cui elemento comune è rintracciabile nell'affrontare situazioni particolarmente contaminanti per la società (peste, macchia a seguito di un omicidio).

Le poche notizie di storia trezenia ricavabili dalle fonti antiche attestano l'esistenza di alcuni organi collegiali nella città: una *boule*, dotata di un *prostates*, un *demos* e un consesso di *damiourgoi*²⁰⁷. Si tratta per lo più di iscrizioni di IV e III sec. a.C. che nulla ci dicono se non l'esistenza di dediche o riunioni non ulteriormente ricostruibili nella loro essenza. Se è corretta l'informazione di Pausania sulla sudditanza dei Trezenii rispetto agli Argivi in epoca arcaica²⁰⁸, potrebbe essere avanzata l'ipotesi che il collegio dei *damiourgoi* trezenii fosse l'estensione, in territorio locale, di un'analogia istituzione argolica ben

²⁰⁴ Cfr. MELE 2011, p. 360. MUSTI - TORELLI (2008, p. 319) riconoscono nel numero nove, in associazione alla tenda, i tratti dell'organizzazione della *polis* più arcaica nella sfera culturale, politica e giudiziaria.

²⁰⁵ Paus. II 32, 6: κατιόντων δὲ αὐτόθεν Λυτηρίου Πανός ἐστιν ἱερόν· Τροιζηνίων γὰρ τοῖς τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν ἔδειξεν ὄνειράτα ἃ εἶχεν ἄκεσιν λοιμοῦ πύεσαντος <τὴν Τροιζηνίαν.> Ἀθηναίους δὲ μάλιστα.

²⁰⁶ Se in un caso si parla di ἄνδρες Τροιζηνίων ἐννέα, senza una specifica indicazione di un'eventuale carica pubblica, forse religiosa, nell'altro si parla di Τροιζηνίων γὰρ τοῖς τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν, senza riferimento invece a un numero complessivo.

²⁰⁷ Per le fonti sugli organi collegiali di Trezene cfr. da ultimo IACP, p. 616. Per la storia della città nel contesto dell' Ἀκτὴ cfr. JAMESON ET ALII 1994, pp. 58-101.

²⁰⁸ Paus. II 30, 10. Il Periegeta racconta la sudditanza dei Trezeni rispetto agli Argivi già prima dell'arrivo degli Eraclidi, confermata dal *Catalogo delle navi* nell'*Iliade* (II 559-567).

attestata in epoca arcaica. Tre iscrizioni argive, ascritte dagli studiosi al secondo quarto del VI sec. a.C., attestano infatti la presenza ad Argo della magistratura dei *damiourgoi* con competenze relative all'ambito sacrale e a quello giudiziario: essi sono incaricati della conservazione di materiale consacrato ad Atena Poliade e sono invocati in una serie di sanzioni²⁰⁹. Non è chiaro il rapporto tra questo collegio e un'eventuale monarchia argiva, né la natura del medesimo consesso. Il fatto però che il loro numero oscilla tra il nove e i sei, farebbe propendere, almeno in una fase originaria, alla loro formazione e individuazione a partire dalle tre tribù doriche degli Illei, Panfili e Dimani. Gli stessi Trezeni erano divisi in analoghe tribù, sicuramente in origine tre come per Argo, da un certo momento in poi quattro (con l'aggiunta della tribù degli Scheliadi)²¹⁰.

Per quanto ipotetica, una linea comune tra i *damiourgoi* argivi e quelli trezeni risulta possibile sin da epoca arcaica e troverebbe conferma nel legame politico tra le due città attestato sin da Omero²¹¹. Per la distanza temporale e i vuoti nelle fonti, non è possibile fornire un arco cronologico preciso che contestualizzi in un momento dato una tale influenza delle istituzioni argive su quelle di Trezene: le iscrizioni di Argo sui *damiourgoi* datano al VI sec. a.C., mentre quelle di Trezene al più presto al IV sec. a.C. Né ciò permetterebbe a sua volta di stabilire una qualsivoglia relazione tra le istituzioni di Trezene e quelle di Argo, ma eventualmente soltanto un *terminus post quem* sul loro potenziale arrivo.

La proposta qui avanzata in forma di ipotesi è che il collegio di nove uomini di Trezene preposti alla purificazione di Oreste sia identificabile con quello, o con uno analogo, che nella stessa città affronta la peste del 429 a.C. e che è identificato da Pausania come un consesso di magistrati; che questi magistrati possano essere a loro volta identificabili con i *damiourgoi* attestati epigraficamente; e che questi ultimi siano, forse, un'istituzione di provenienza argiva. Gli ambiti di pertinenza del collegio argivo lasciano supporre che un caso come quello della peste del 429 a.C. o dell'arrivo di un matricida come Oreste potessero essere verosimilmente di competenza di tali individui, come lo fu realmente per i collegi di uomini indicati da Pausania a Trezene durante la pestilenza. È

²⁰⁹ Rispettivamente SEG 11 (1954) 314 e IG IV 506, SEG 11 (1954) 302. Per uno studio complessivo delle iscrizioni e delle proposte interpretative avanzate cfr. TUCI 2006, pp. 209-216.

²¹⁰ IACP, p. 616.

²¹¹ Il. II 559-568; Paus. II 30, 10. Cfr. JAMESON ET ALII 1994, pp. 58-73.

bene precisare che si tratterebbe di un riflesso di tale istituzione sul piano della tradizione mitica locale. Come abbiano potuto operare i suddetti individui nel processo purificatorio di Oreste non è dato sapere, sia per l'assenza di riferimenti da parte di Pausania alla pratiche materiali racchiuse nell'ἐκάθηραν, sia perché non sappiamo come operassero in campi del genere i *damiourgoi* di Trezene, se l'associazione tra i due organi è corretta.

§ 1.3.2b Il mito di Oreste a Trezene

Il fatto che la tradizione locale trezenia parla di una purificazione di Oreste significa che ci si trova dinanzi a una versione mitica che contempla il problema della macchia e della contaminazione a seguito di un assassinio, e che essa non sia anteriore a metà VII sec. a.C. Si tratta dunque di una tradizione mitica che è verosimilmente precedente alla metà del V sec. a.C., per l'assenza di un reale riferimento a un processo tribunizio dell'eroe, ma non antecedente al VII sec. a.C., in cui fanno la propria comparsa le questioni della macchia e della contaminazione in materia di omicidi²¹².

Come visto in precedenza, la diffusione del ciclo mitico degli Atridi ha il proprio centro propulsore più antico in Micene (e poi Argo) almeno da VIII sec. a.C. con Omero. Questa diffusione dovette coinvolgere l'intera Ἀκτὴ e aver coesistito con parallele diffusioni nell'epica ciclica. Ad Agia di Trezene la tradizione attribuisce infatti la composizione dei *Nostoi*, poema datato a metà VII sec. a.C., che prevedeva, stando al riassunto di Proclo, la vicenda della vendetta di Agamennone da parte di Oreste congiuntamente a Pilade, la cui presenza è interpretata come significativa dell'ingerenza apollinea nella vicenda familiare²¹³.

Come si svolgessero gli eventi nel poema di Agia non è possibile sapere per l'assenza di qualsiasi riferimento seppur velato alle vicende successive al matricidio. Olivieri pensa non solo che nei versi fosse presente la purificazione dell'eroe, ma anche

²¹² GIORDANO 2013.

²¹³ *Nostoi*, arg. 17 s. Bernabé. Cfr. *infra* pp. 296-307.

che questa si svolgesse proprio secondo le modalità presentate da Periegeta²¹⁴. Per lo studioso Agia sarebbe stato il creatore di tale versione «come quegli che era di Trezene e voleva dar lustro alla patria sua, localizzandovi la purificazione e l'assoluzione di Oreste»²¹⁵. Tale ricostruzione si scontra tuttavia con una serie di limiti oggettivi: quale processo tribunizio è immaginabile per Oreste in un poema di VII sec. a.C., in particolare a Trezene? Quale ruolo di Artemide come giudice della contesa?

Lungi dal voler far risalire la versione di Trezene attestata da Pausania ad Agia per come interpretata in relazione a un processo tribunizio, ipotesi indimostrabile e probabilmente infondata, è importante invece sottolineare che l'opera che la tradizione attribuisce al poeta conferma due dati: la diffusione di tradizioni mitiche su Oreste a Trezene prima che Eschilo le mettesse in scena a teatro; poiché il poema di Agia lascia intravedere la presenza della problematizzazione dell'atto vendicativo ipotizzabile nella presenza di Pilade, la possibilità che sia presente nel poema una tradizione sulla purificazione dell'eroe. Questo potrebbe voler dire che la versione riportata dal Periegeta ha un orizzonte, in cui essere contestualizzata, di epoca arcaica e che la figura di Artemide forse potrebbe accompagnare l'eroe nella purificazione già nel poema ciclico. Quest'ultima possibilità potrebbe dimostrarsi verisimile se si prende in considerazione un frammento di Ferecide di Atene, mitografo la cui attività è collocabile negli anni '70 del V sec. a.C., quindi in epoca precedente all'*Oresteia* di Eschilo, in cui è proprio Artemide a proteggere Oreste dalle Erinni e a purificarlo dalla macchia, in associazione con Apollo che lo aveva istigato al matricidio²¹⁶.

§ 1.3.2c Prime conclusioni

²¹⁴ OLIVIERI 1897, p. 575-575: «Oreste uccide la madre, è preso dalle Erinni, queste lo incalzano; egli allora va a Trezene, dove nessuno vuole accoglierlo, entra nel tempio di Apollo; Apollo lo purifica e certo con quei messi di purificazione che noi vediamo riprodotti su vasi greci, cioè sangue di animali, specialmente di un porcellino, spruzzato sul capo e sulle mani omicide con una figlia di lauro. Purificato, egli va nel tempio di Artemide e innanzi al tempio, da un tribunale di nove membri, certo presieduto da Artemide stessa, egli è addirittura assolto» (p. 575).

²¹⁵ *IBIDEM*.

²¹⁶ *FGrHist* 3 F 135. Cfr. *infra* pp. 106-127.

In conclusione sembra possibile ipotizzare che la versione attestata a Trezene e evocata dalla pietra dinanzi al santuario di Artemide *Lykeia*, svincolata com'è dal rievocare un processo tribunizio attico di V sec. a.C., possa risalire invece a epoca arcaica (VII-VI sec. a.C.), a una fase in cui i legami tra Argo e Trezene sono forti sia a livello culturale (circolazione ravvicinata del patrimonio mitico tradizionale) sia politico (possibile riflesso di istituzioni politico-religiose). Essa potrebbe aver trovato terreno fertile nella diffusione del patrimonio epico a opera di rapsodi locali, del tipo di Agia, che hanno garantito la diffusione di poemi epici alternativi a quelli omerici. Tale versione prevedeva l'intervento di Artemide nella purificazione dell'eroe, attraverso l'intermediazione di un organo collegiale impegnato in questioni di ordine religioso e culturale, forse in associazione ad Apollo istigatore al matricidio.

§ 1.3.3 Apollo *Thearios*, la tenda e la purificazione di Oreste

Dopo un primo breve riferimento all'antichità della fondazione del santuario di Apollo *Thearios*, posto sull'acropoli di Trezene (II 31, 6), Pausania si sofferma sulla descrizione della tenda di Oreste che si trova dinanzi al tempio. La struttura (οἰκοδόμημα), nella tradizione locale, avrebbe ospitato il matricida contaminato quando nessuno degli abitanti del posto era disposto ad accoglierlo perché in fuga dalla terra paterna a causa del sangue versato: qui l'eroe sarebbe stato posto in solitudine, avrebbe mangiato e sarebbe stato purificato, tra le altre cose, anche con l'acqua della fonte dell'Ippocrene presente nella città. La vicenda è per i Trezenii, come visto, un mito eziologico che spiega l'origine di un rito che si perpetua simbolicamente nel tempo, a partire dalla vicenda di Oreste dinanzi al santuario.

L'isolamento cui l'eroe è sottoposto dipende dalla condizione di impuro che egli vive al momento del suo arrivo e risponde alla volontà dei cittadini di non essere contaminati. Pausania è chiaro: dopo aver posto l'eroe nella tenda (καθίσαντες ἐνταῦθα), non meglio identificati uomini del posto lo purificano e gli danno da mangiare (ἐκάθαιρον καὶ εἰστίων), fino a renderlo puro (ἐς ὃ ἀφήγνισαν). Nelle parole del Periegeta il risultato dell'intero processo purificatorio, l'essere ἄγνός, è la conseguenza dell'essere

purificato e del mangiare, ovvero i simboli che cancellano la vecchia vita di omicida e garantiscono la reintegrazione sociale dell'eroe. In base alla successione dei due momenti (ἐκάθαιρον καὶ εἰστίων) e al fatto che solo i discendenti dei purificatori avrebbero praticato, da quel momento in poi, il rito nel tempo (οἱ ἀπόγονοι τῶν καθηράντων ἐνταῦθα δειπνοῦσιν) è possibile ipotizzare una comunanza di condizione tra Oreste e i purificatori sia nel momento della purificazione sia in quello del pranzo in comune. Il rito che ne deriva per il popolo di Trezene è dunque la memoria di un evento che ha messo alla prova la città: accogliere un ospite matricida e purificarlo senza venire meno ai doveri dell'ospitalità.

La sepoltura degli strumenti della purificazione nei paraggi lascia ipotizzare un tipo di rito complesso, comprendente sia l'acqua dell'Ippocrene sia altri elementi, come forse un'arma per sacrificare un animale paragonabile al porcellino attestato da Eschilo. L'uso dell'acqua è frequente nei riti purificatori di varia natura nel mondo greco sin da epoca arcaica: nello specifico dei delitti di sangue era impiegata spesso secondo quantità ben definite²¹⁷. Il sacrificio di un animale accompagnava il rito, in quanto su di esso si catalizzava l'impurità dell'assassino²¹⁸.

L'antichità del santuario di Apollo rivendicata dal Periegeta, benché l'edificio non sia stato ancora scavato, spinge gli studiosi a ipotizzarne una datazione di almeno VII sec. a.C., il che però fornirebbe solo un *terminus post quem* generico per una possibile origine del culto ivi praticato²¹⁹. Il tempio doveva costituire in ogni caso un centro culturale particolarmente rilevante, centrale per la città, visto che i decreti pubblici erano esposti e conservati al suo interno²²⁰ e visto che l'immagine di culto della divinità sembra riportata sulle monete locali²²¹. La specifica epiclesi del dio rivela poi un diretto legame con Delfi: a Egina, stando a Pindaro, la sede di Apollo Pizio è definita Θεάριον²²²; i θεωροί erano i legati che venivano inviati a Delfi periodicamente dalle varie città greche²²³. Il dato

²¹⁷ Cfr. *ThesCRA* II, p. 19 s.

²¹⁸ Cfr. *ThesCRA* II, p. 24 s.

²¹⁹ JAMESON ET ALII 1994, p. 72.

²²⁰ IG IV 748, 15 s. Cfr. IACP p. 616.

²²¹ IMHOOF-BLUMER – GARDNER 1887, p. 48.

²²² Pind. *Nem.* III 70. Cfr. *schol.* ad *Nem.* III 122 a-b Drach.

²²³ WIDE 1888, p. 21: «θεωροί autem legati erant, qui oraculum Delphicum publice consulebant vel celebritati feriarum Graecarum intererant». Più difficile stabilire con certezza, per il silenzio del Periegeta, se il santuario in questione fosse sede di θεωροί in partenza per Delfi, e se la pianta d'alloro nata dagli

permette dunque di rafforzare il legame tra Oreste e l'Apollo delfico già intravista nella presenza della pianta dell'alloro davanti alla tenda²²⁴.

La vicenda della tenda cui il santuario è legato (la purificazione di Oreste), il rito che periodicamente ricorda quegli eventi, gli strumenti purificatori ivi sepolti permettono di ipotizzare una serie di competenze per lo specifico Apollo *Thearios* in materia di purificazione e salvezza, come per Artemide *Lykeia*. Sembra confermare tale possibilità la collocazione topografica del santuario tra l'altare di Elio *Eleutherios* (Paus. II 31, 5), eretto per la liberazione del pericolo persiano nel 480 a.C., e la *stoa* con le statue delle donne e dei fanciulli ateniesi ospitati a Trezene nella stessa circostanza (II 31, 7)²²⁵.

La tipologia di rito riportata da Pausania, come visto, dagli studiosi è messa in relazione ora ai riti di Tempe ora a quelli dei *Choes* attici. Si tratta di due complessi rituali per i quali le fonti antiche, benché non avarie, non consentono di ricostruire un quadro complessivo omogeneo e dai limiti cronologici definiti. È tuttavia utile soffermarsi più diffusamente su entrambi per verificare la produttività di tale confronto e ricostruire un possibile orizzonte per la tradizione trezenia.

§ 1.3.3a Apollo e il rito di Tempe

Mele ritiene che il rito purificatorio di Oreste nella tenda dinanzi al santuario di Apollo *Thearios* sia una replica della purificazione di Apollo a Tempe, «trasformata, come nelle abitudini locali, in un punto di convergenza di quanti più miti possibili, poco rispettosa del modello»²²⁶. Secondo lo studioso, sul piano del rito il santuario trezenio sarebbe stato sede di *thearoi* dorici incaricati dei rapporti con Delfi; l'alloro nato dagli strumenti usati per la purificazione di Oreste sarebbe stato quello da cui questi stessi *thearoi* avrebbero staccato un ramo da portare in Focide; ci sarebbe stata dunque una

strumenti di purificazione fosse quella da cui possibili *daphnephoroí* strappavano i rami. Certo di questa possibilità è MELE 2011, p. 361.

²²⁴ WIDE 1888, pp. 21-23.

²²⁵ MUSTI – TORELLI 2008, p. 317. Il santuario è invocato in un'epigrafe dedicatoria περί τε τὰν σωτηρίαν τᾶς χώρας (IG IV 748).

²²⁶ MELE 2011, p. 361. Lo studioso parte dall'esame della purificazione di Oreste a Metauro, in Magna Grecia, considerata una replica di quella di Apollo a Tempe. Una serie di analogie interne alle due vicende mitiche sembra confermare l'ipotesi.

daphnephoria sul modello delfico (o anche tebano). Sul piano del mito, Oreste avrebbe dunque rappresentato Apollo, o meglio la purificazione dell'eroe sarebbe stata modellata su quella di Tempe. Tale tradizione sarebbe nata non prima del VI sec. a.C., quando cioè l'intervento dei Tessali a partire dal 582 a.C. nella gestione del santuario delfico avrebbe favorito un aggiornamento della tradizione mitica sulla fondazione dello stesso. L'ipotesi presenta tuttavia dei punti deboli.

Nessuna delle fonti antiche ci permette di desumere i dati appena elencati sul rito e sul santuario di Trezene. Se è lecito intravedere dietro l'epiteto *Thearios* un riferimento a rapporti con Delfi, è dubbio che la pianta d'alloro davanti al santuario, e nata dagli strumenti di purificazione usati per Oreste, sia quella destinata a un rito *daphnephorico*, di cui protagonista è in ogni caso Apollo, e non Oreste. Neppure le notizie sul rito apollineo di Tempe sono incontrovertibili. Secondo Mele nel caso di Oreste «vi sono purificatori alla dorica (3x3), come a Tempe»; a parte la validità del riferimento, nel caso della tenda di Apollo, ai nove uomini di Trezene che invece hanno purificato l'eroe sulla pietra di Artemide (verosimilmente dunque protagonisti di un'altra tradizione mitica), le fonti antiche non attestano purificatori specifici in Tessaglia per il dio che si era macchiato dell'uccisione del drago²²⁷.

Lo studioso si concentra prevalentemente, se non esclusivamente, sulla purificazione di Oreste tramite l'acqua dell'Ippocrene, che avrebbe dovuto richiamare quella di Apollo nel fiume Peneo in Tessaglia²²⁸. In verità, almeno per come Pausania riporta la tradizione, l'acqua è solo uno degli elementi con cui la purificazione si realizza; per altro essa sembra secondaria rispetto all'isolamento dell'eroe nella tenda, e la fonte sembra citata con un certo tono competitivo rispetto a quella più celebre localizzata in Beozia.

Sulla scia del parallelo ricostruito da Mele, risulta ancora più complesso dare un significato alla tenda e al fatto che i discendenti dei purificatori periodicamente

²²⁷ Per le fonti cfr. BRELICH 1969, pp. 387-438. Il riferimento di MELE in nota a Eliano (2011, p. 361 n. 83) non è precipuo. Lo scrittore (*Variae Historiae* III 1), che probabilmente riporta una testimonianza di Teopompo (*FGrHist* 115 F 80), accenna solo vagamente e genericamente alla purificazione di Apollo (τὸν Ἀπόλλωνα τὸν Πύθιον καθήρασθαι κατὰ πρόσταγμα τοῦ Διός), per concentrarsi invece sul viaggio che da Tempe ha portato il dio a Delfi.

²²⁸ E.g. Callim. *fr.* 86-89 Pfeiffer.

riattualizzano nel culto quell'evento mitico, isolandosi essi stessi nella struttura²²⁹. Se si vuole contemplare un parallelismo Tempe-Trezene, non ci si può cioè esimere da un riferimento al *Septerion*, rito che evocava verosimilmente la parte precedente all'andata di Apollo a Tempe, alquanto articolato e difficile da spiegare, di cui però Mele non tiene conto. Una tenda innalzata ogni nove anni dinnanzi al santuario apollineo a Delfi ospita un giovane ἀμφιθαλής (ovvero, con i genitori ancora vivi) accompagnato da non meglio identificati individui; una tavola, probabilmente in funzione di mensa, viene rovesciata all'interno della tenda, che poi a sua volta viene bruciata²³⁰. La problematicità semantica del rito in questione, unitamente alla difficoltà di fornire un diretto e sicuro legame con gli eventi di Tempe, obbliga a lasciare il dubbio sull'analogia tra le due tradizioni mitiche, che avrebbero nella invece tenda, più che nell'acqua, un punto di contatto notevole.

Considerando la problematicità dei dati sollevati in relazione al rito di Tempe e alla non perfetta analogia tra questo rito e quello trezenio, sembra più ragionevole concentrarsi sulla relazione tra i riti di Trezene e i *Choes* attici, i quali condividono l'elemento significativo dell'isolamento.

§ 1.3.3b Oreste e i *Choes* ad Atene

Gli studiosi che legano i riti e i miti della tenda di Apollo *Thearios* al rito e al mito di fondazione dei *Choes* attici tendono a considerare la versione presente a Trezene come una riproduzione in ottica locale dell'altra: la tenda e Oreste sarebbero il comune denominatore tra due riti. In realtà un esame dettagliato dei riti ateniesi mostra che non mancano differenze sostanziali rispetto a quelli argivi, e che forse è possibile rintracciare tra le due tradizioni una relazione alternativa a quella proposta.

Nel mese di Ἀνθεστηριών (febbraio-marzo) gli Ateniesi celebrano gli Ἀνθεστήρια, una delle festività dionisiache del calendario attico che si svolge dall'11 al 13 (inizi marzo) e che prevede, nel corso dei tre giorni, una serie di riti legati al vino, ai fiori, agli spiriti dei morti, elementi rituali che sembrano trovare il loro comune denominatore nella

²²⁹ Di questo dato Mele non tiene conto e non affronta la questione del pranzo a solo o della tenda.

²³⁰ Plut. *De Def. Orac.* 418 a.

figura di Dioniso. La festività, considerata tra quelle più antiche in onore del dio, è articolata in tre fasi, corrispondenti grosso modo ai tre giorni citati: Πιθούγια, Χόες, Χύτροι²³¹.

Nel secondo giorno, chiamato *Choes*, «i boccali», si svolge una gara di bevitori che comincia al suono della tromba²³²: ciascun concorrente beve dal proprio personale *chous* all'interno di un banchetto, organizzato verosimilmente in vari gruppi nella città, e il vincitore sembra ricevere come premio una corona di fiori, qualche dolce o altro vino²³³.

La tradizione vuole che questo tipo di pratica agonistica, caratterizzata da isolamento, silenzio e solitudine sia nata da un evento preciso. Oreste, colpevole di matricidio, sarebbe arrivato ad Atene, al tempo del re Demofonte o Pandione, nel corso di una celebrazione festiva in onore di Dioniso: per non venire meno alle regole dell'ospitalità e al contempo per non rischiare la contaminazione dell'intera comunità, il sovrano ateniese decide di ammettere l'eroe alla festa operandovi un cambiamento strutturale, consistente nell'isolamento dei vari partecipanti che d'allora in poi avrebbero bevuto non più da un cratere comune, ma ciascuno da un proprio *chous*²³⁴. Oreste in questo modo non sarebbe stato rifiutato come ospite e la comunità non avrebbe rischiato la contaminazione per il contatto con l'eroe non ancora purificato²³⁵.

Le testimonianze su questo mito eziologico sono varie per estensione cronologica (dal V sec. a.C. con l'*Ifigenia in Tauride* di Euripide sino al X d.C. con la *Suda*) e pongono una serie di problemi interpretativi, che vanno dalla preesistenza del mito in questione rispetto alla tragedia euripidea (anni '20 del V sec. a.C.) a quello del valore della presenza di Oreste nella festa, alla natura della medesima. Un elemento emerge chiaro: la presenza della vicenda mitica di Oreste nei riti in questione va interpretata come un aggiornamento tradizionale sulla fondazione della festività, che esisteva già da epoca antica e indipendentemente dall'eroe²³⁶. È lecito per questo parlare di un'appropriazione

²³¹ Sulla festività cfr. HAMILTON 1992 (per le fonti su Oreste e i *Choes* cfr. pp. 149-171); BURKERT 1981, pp. 158-177; e SPINETO 2005, pp. 13-123.

²³² Aristoph. *Achar.* 1000 s. Cfr. SPINETO 2005, pp. 69-76.

²³³ E.g. Athaen. X 437 b-e.

²³⁴ E.g. Apollod. *FGrHist* 244 F 133; Phanod. *FGrHist* 325 F 11.

²³⁵ Cfr. SPINETO 2005, pp. 48-61.

²³⁶ Una serie di prove dirette testimonia ciò: la *Suda* afferma che dapprima era usanza attingere da un cratere comune in occasione delle gare di bevuta, mentre con l'arrivo di Oreste fu necessario evitare di bere dallo stesso recipiente (*Suda s.v. χόες*). Phanodemo afferma che l'eroe arriva ad Atene in occasione delle feste e che Demofonte, per evitare che l'eroe si accostasse impuro qual era ai luoghi sacri, li fece chiudere

da parte di Atene di un mito argivo particolarmente autorevole per aggiornare le proprie tradizioni.

Resta tuttavia oggetto di dibattito tra gli studiosi quando il mito di Oreste sia giunto a rifondare gli *Anthesteria*. Le ipotesi degli studiosi oscillano tra la fine del V sec. a.C., ovvero con l'apparire della prima testimonianza esplicita di Euripide (*Iph. Taur.* 957-960)²³⁷, e un periodo compreso tra la fine del VII e gli inizi del VI sec. a.C., in concomitanza ad alcune affermazioni messe in atto da Atene in materia di tradizione mitica troiana²³⁸. Scegliere una datazione piuttosto che l'altra dipende in parte dall'interpretazione che si dà del mito in questione e influisce, di conseguenza, su una possibile relazione con il rito di Trezene.

Nonostante nella fonti sui *Choes* si faccia riferimento ampiamente alla condizione di Oreste macchiato, non purificato (μη καθαρθέντος), non assolto (μήπω δικασθέντα), nessuna di esse presenta un rito purificatorio conclusivo per l'eroe²³⁹. L'eroe, cristallizzato com'è nel rito cui dà origine, sembra aver smarrito la necessità di purificarsi e aver lasciato il posto all'importanza del rito cui la sua presenza ha dato origine.

Questa assenza potrebbe avere molteplici ragioni²⁴⁰. Jacoby avanza l'ipotesi che dietro il silenzio delle fonti si celi in realtà la riformulazione di una tradizione già esistente, ma slegata dalla festività, incentrata sulla purificazione di Oreste, paragonabile a

tutti e modificò alcune regole della gara (*FGrHist* 325 F 11). Un'analoga consapevolezza è rintracciabile in controllo nelle parole dello stesso Oreste nell'*Ifigenia in Tauride* (947-960).

²³⁷ SCULLION 1999-2000, p. 226; SHAPIRO 2011, p. 28; KYRIAKOU 2006, p. 311.

²³⁸ JACOBY 1954, p. 28; CARRARA 2007, p. 8 s. Tra la fine del VII e gli inizi del VI sec. a.C. secondo Jacoby Atene avrebbe cominciato a mettere in atto una serie di affermazioni per conquistare un ruolo di primo piano nelle vicende della guerra contro Troia, ruolo che i poemi non le avevano effettivamente tributato. Tracce di queste rivendicazioni secondo gli studiosi sarebbero variamente sparse nel patrimonio mitico ateniese: Ifigenia sarebbe stata sacrificata a Brauron e non in Aulide (Phan. *FGrHist* 325 F 14; *Schol. Aristoph. Lys.* 645.); il sovrano Demofonte e suo fratello Acamante, figli di Teseo, sarebbero stati presenti sotto le mura di Troia (e.g. *Iliou persis arg.* 21-23 Bernabé); Agamennone e Diomede sarebbero stati protagonisti del mito di fondazione del Palladio, uno dei tribunali locali (Kleid. *FGrHist* 3232 F 20; Paus. I 28, 8-9). Sul legame di Oreste con i *Choes* sembrano esistere una serie di testimonianze precedenti a Euripide, che potrebbero confermare la retrodatazione della tradizione in questione. Cfr. BOWIE 1993; IDEM 1993B, pp. 36-38; BURKERT 1981, p. 273 n. 40; SPINETO 2005, p. 54 n. 149.

²³⁹ E.g. Phanod. *FGrHist* 325 F 11; *schol. Aristoph. Eq.* 95. Tale condizione è rievocata nella volontà di non rendere l'eroe compagno di mensa degli altri ateniesi.

²⁴⁰ Nel caso specifico del passo euripideo non sarebbe necessario evocare una purificazione rituale dell'eroe perché quest'ultimo è destinato a subire un processo e ad andare in Tauride per recuperare la statua di Artemide, reale e ultima tappa per concludere la sua espiazione. Nelle altre fonti invece si potrebbe ipotizzare che l'interesse precipuo per la festa abbia messo in secondo piano un'eventuale purificazione comunque presente, oppure che il mito di Oreste sia stato funzionalizzato in quella specifica maniera per i *Choes*, ovvero che esso non prevedesse nessuna purificazione finale, ma solo un isolamento con riferimento a una possibile reintegrazione dell'eroe.

quella di Trezene²⁴¹. Per lo studioso l'*aition* dei *Choes* legato a Oreste in origine sarebbe una storia indipendente, in cui la presenza dell'eroe spiegherebbe un particolare rito, secondo una versione che prevede la purificazione del matricida da parte di Demofonte. Chi ha creato tale versione ateniese deve aver pensato a *Od.* III 305-307, in cui si ricorda il ritorno di Oreste da Atene a Micene per vendicare il padre Agamennone²⁴².

Euripide avrebbe lavorato così su materiale già esistente almeno a partire da VI sec. a.C., lo avrebbe plasmato in base alle proprie necessità contestuali e ne avrebbe sottolineato alcuni tratti che sarebbero poi divenuti canonici, quali l'ambiguità di Oreste supplice/matricida, la difficoltà in cui versano coloro che accolgono l'eroe, la necessità di un piano risolutivo del problema rappresentato dalla sua condizione.

Quanto della ricostruzione di Jacoby sia verisimile non è possibile stabilire, a fronte dell'ambiguità del passo dell'*Odissea* e dell'assenza di altri riferimenti in merito al legame di Oreste con Atene nel senso proposto dallo studioso. Essa però permette di risalire almeno in parte al senso dell'arrivo dell'eroe ad Atene che, non essendo legato al processo in tribunale, nella versione ricostruibile dalle fonti sui *Choes* resterebbe effettivamente privo di purificazione²⁴³. Una prima appropriazione da parte di Atene del mito di Oreste è potuta avvenire dunque in relazione a una tradizione sulla purificazione dell'eroe, simile a quella di Trezene, tra VII e VI sec. a.C. E non è escluso che in quella prima versione Oreste si sia potuto purificare nel *Thesmotheteion*, come riporta Plutarco²⁴⁴. In un secondo momento questa poi sarebbe stata rifunzionalizzata per la festività cittadina, subendo modifiche formali.

Se la ricostruzione è corretta, si può pensare a riformulare una possibile relazione con la versione di Trezene. Carrara immagina che la città potrebbe aver rispecchiato e conservato, «per una sorta di applicazione della “norma dell'area laterale”, una fase della leggenda ereditata dalla potenza vicina [*scil.* Atene], e da quest'ultima non conservata»²⁴⁵.

²⁴¹ JACOBY 1954, pp. 27-29; cfr. CARRARA 2007.

²⁴² JACOBY 1954, p. 28: «if Orestes came from Athens in order to execute vengeance for his father, it therefore he had found shelter with Demophon after Agamemnon's death, it was obvious that he should return when in need of purification». Lo studioso lascia intendere che se nell'*Odissea* Oreste torna da Atene, non si tratta di un errore da correggere (cfr. *schol. ad loc.*) quanto di un'altra traccia di un'appropriazione da parte della città attica del patrimonio mitico acheo.

²⁴³ Sull'indipendenza della tradizione areopagitica dal mito di fondazione dei *Choes* cfr. da ultimo CARRARA 2007, p. 9 s.

²⁴⁴ Plut. *Quest. Conviv.* 643a.

²⁴⁵ CARRARA 2007, p. 9 n. 18.

In questo senso la studiosa non si distingue dagli altri, se non per essere risalita a una versione mitica precedente a Euripide. Se il panorama ricostruito in precedenza sulla diffusione della materia eroica a Trezene già da VII sec. a.C. (Agia) ha un valore probante, è possibile immaginare che sia stata proprio Trezene invece, come parte di un centro regionale fortemente legato a Oreste, a fungere da tramite nella trasmissione di miti verso Atene, che invece ne era sprovvista.

Alcune fonti legano in maniera forte Trezene ai cicli eroici di Atene. Pausania riporta una contesa tra Atena e Poseidone nel possesso della regione Trezenia, al tempo di Alteo figlio del primo mitico abitante Oro²⁴⁶. In un mito di fondazione che è perfettamente simmetrico al mito ateniese, Trezene reca sulle proprie monete il tridente di Poseidone e il volto di Atena. Diversamente però la città dà i natali all'eroe Teseo, che diviene poi naturalizzato ateniese, soprattutto tra la fine del VI e il V sec. a.C. In questo caso dunque la relazione tra le due città è più complessa. Si tratterebbe a un primo livello di un'appropriazione da parte di Atene di un eroe locale, che a sua volta poi, divenuto ateniese, avrebbe influenzato e riformulato il patrimonio già esistente a Trezene²⁴⁷. La città a sua volta, e di riflesso, riporta le tracce delle vicende ateniesi dell'eroe: il tempio di Ares recherebbe memoria della battaglia qui combattuta tra l'eroe e le Amazzoni, qui l'eroe sarebbe stato purificato per un anno dopo l'uccisione dei Pallantidi²⁴⁸.

L'ipotesi che non sia stata Trezene a importare una versione mitica da Atene, ma che sia stata quest'ultima a funzionalizzarne un'argolica per una propria celebrazione annuale, renderebbe conto innanzitutto di un passaggio di tradizioni mitiche dall'Argolide all'Attica meno articolato di quello proposto dagli studiosi (Argo/Atene e riformulazione di secondo grado per i *Choes*). Un'osmosi diretta da Trezene verso Atene avrebbe invece un contesto funzionale nella diffusa presenza di materiale mitico sin da epoca arcaica nella prima città. In secondo luogo spiegherebbe il silenzio totale delle fonti su un rito di purificazione di Oreste all'arrivo ad Atene, taciuto non perché inesistente, ma perché secondario alla festa medesima cui l'eroe avrebbe poi dato vita.

²⁴⁶ Paus. II 30, 5.

²⁴⁷ Come mostrato da ALONI (2003) la figura di Teseo nel VI sec. a.C. è ancora evanescente, mentre è con i Pisistratidi che l'eroe diventa ateniese a tutti gli effetti, assurgendo a simbolo della democrazia

²⁴⁸ Cfr. rispettivamente Paus. II 32, 9; I 22, 2.

§ 1.3.3c Prime conclusioni

La tradizione sulla purificazione di Oreste davanti alla tenda di Apollo *Thearios* sembra mostrare verosimili legami con quella sull'isolamento dell'eroe nel mito di fondazione dei *Choes* attici, piuttosto che con i riti del *Septerion* a Delfi. Non è da escludere che essa appartenga originariamente a Trezene, e che poi sia stata importata ad Atene; questo percorso troverebbe un orizzonte di formazione nelle tradizioni mitiche della città sin da epoca arcaica e spiegherebbe l'assenza di riferimenti alla purificazione dell'eroe nel mito eziologico della festa, perché non funzionali al contesto.

§ 1.3.4 Conclusioni

Dall'analisi condotta emerge con buon grado di verisimiglianza l'originaria indipendenza delle due tradizioni sulla purificazione di Oreste a Trezene, l'una davanti al santuario di Artemide, l'altra davanti a quello di Apollo, a partire dalla diversità dei riti presentati e dai rapporti con altre tradizioni sull'eroe.

Lo sfondo tradizionale su cui esse si sono formate, almeno in uno dei suoi tasselli ricostruibile attraverso la figura di Agia di Trezene, sembra essere stata la diffusione di tradizioni mitiche sulla famiglia atridica, prevalentemente attraverso l'epica, dal centro propulsore di Micene/Argo. Il fatto che Oreste sia protagonista di purificazioni, fissa molto verosimilmente un *terminus post quem* per la nascita di tali tradizioni a non prima della fine del VII sec. a.C., in concomitanza alla nascita e alla diffusione di racconti sul problema della macchia e della purificazione, riflesso di problemi sociali e religiosi in materia di omicidio e vendetta sul piano mitico.

La diversità e specificità dei riti descritti da Pausania permette di considerare, almeno in forma di ipotesi, due possibilità:

1. che le vicende di Oreste sulla pietra davanti al santuario di Artemide sia riflesso, nelle persone dei nove Trezenii, di un collegio politico-religioso

del posto, riflesso a sua volta di un'istituzione argiva, quale quella dei *demiourgoi*;

2. che la vicenda presso il santuario di Apollo, con la sua attenzione riservata all'isolamento dell'eroe nella tenda, sia un potenziale antecedente della tradizione mitica degli *Anthesteria*.

Nessuna delle due tradizioni sembra interpretabile come riflesso della versione delfico-attica della vicenda di Oreste, ovvero come successiva al 458 a.C.: se sulla vicenda artemisia non è possibile proporre una datazione, su quella apollinea la relazione Trezene-Atene sembra invece fornire un buon orizzonte cronologico di formazione tra VI-V sec. a.C.

§ 1.4 PER UN BILANCIO SULLA PRESENZA DI ORESTE IN ARGOLIDE

L'esame delle tradizioni epicoriche su Oreste in Argolide - nonostante l'esclusione delle testimonianze di Eschilo e Sofocle - dimostra come i vari centri cittadini della regione (Micene, Argo, Trezene) nel corso del tempo hanno registrato, nella forma di miti e culti, molteplici tradizioni sull'eroe. Da versioni mitiche caratterizzate dall'uso della vendetta come strumento di giustizia retributiva (Omero) si è giunti a quelle in cui l'atto ritorsivo è inteso come causativo di contaminazione e determinante una sanzione giuridica e religiosa, quale l'esilio con purificazione (Euripide; Pausania).

Se l'archeologia mostra che la regione è verosimilmente il centro propulsore del ciclo mitico su Oreste con Micene, il passaggio dall'Età micenea ai Secoli Bui segna il progressivo imporsi di Argo nella pianura, che può considerarsi concluso intorno al 468 a.C. con la distruzione di Micene e Tirinto. Sul piano del patrimonio culturale, si assiste così all'inglobamento delle tradizioni dei floridi centri micenei in quelle dei nuovi arrivati Dori, a cui corrisponde, sul piano delle versioni mitiche, lo spostamento delle vicende di Oreste e famiglia da Micene (Omero) ad Argo (tragedia).

Trezene testimonia da una parte l'esistenza di epica ciclica, quindi di versioni mitiche verosimilmente alternative a quell'omerica (Agia); dall'altra l'aggiornamento delle

vicende dell'eroe alla luce della problematica della contaminazione e della macchia. Il sorgere di quest'ultima, come anche della legislazione ateniese sugli omicidi, mette in comunicazione le tradizioni locali con quelle extraregionali, in particolare dell'Arcadia e dell'Attica. Nascono così le versioni di Euripide, in cui è attestato un aggiornamento mitico dell'ambientazione argolica alla luce delle tradizioni sulla purificazione nella terra di Pelasgo e sul processo tribunale ad Atene. Tuttavia proprio la connessione che si stabilisce con questi ultimi cicli mitici ha determinato verosimilmente lo sbiadimento, se non addirittura lo smarrimento delle tradizioni locali. Omero e Pausania dunque risultano verosimilmente custodi di nuclei originari epicorici, relativi alla vendetta e alla purificazione, precedenti all'aggiornamento sulla base di altri elementi di natura religiosa e giuridica.

CAPITOLO 2: ORESTE IN ARCADIA

L'Arcadia è una regione del Peloponneso che custodisce prevalentemente, se non esclusivamente, tradizioni mitiche su Oreste relative alle vicende successive al matricidio, ovvero sulla purificazione dell'eroe, il suo esilio, la fondazione di centri locali con



conseguente eponimia o di colonie d'oltremare, e sulla sua morte¹. Le fonti che le tramandano sono molteplici, per estensione cronologica (da tarda età arcaica a età imperiale) e natura (rappresentazioni tragiche, iconografiche, opere mitografiche, storiche ed erudite)². La varietà delle testimonianze, unitamente alla loro frammentarietà e spesso problematicità, solleva due questioni centrali, ovvero quante sono le tradizioni su Oreste in Arcadia e quando queste fanno la loro prima comparsa.

Alcuni studiosi tendono a sintetizzare i dati (molteplici e a volte contrastanti) con l'obiettivo di ricostruire un'unica versione arcadica del mito di Oreste, laddove, a un esame attento, è possibile risalire a una pluralità di tradizioni disseminate in particolar modo nella piana di Megalopoli, ma anche in quella di Tegea³. La nascita di Megalopoli nel IV sec. a.C. per sinecismo, ovvero attraverso l'accorpamento, e in alcuni casi la scomparsa, di più centri prima autonomi, ha verosimilmente determinato nel corso del tempo la sovrapposizione, e quindi l'appiattimento, di specifiche tradizioni mitiche prima attestate nei singoli centri, delle quali tuttavia resta testimonianza in autori tardi⁴. Di questa molteplicità è testimone privilegiato Pausania, che nell'VIII libro della sua *Periegesi* a più riprese evoca le vicende dell'eroe. Dall'esame incrociato di questa fonte con quelle di epoca classica (e.g. Ferecide di Atene, Euripide) è possibile ricostruire, con buon grado di approssimazione, una mappa della diffusione della tradizioni mitiche sull'eroe nella regione, con addentellati topografici più o meno definiti.

Nel complesso tutte le fonti sono testimonianza di un'articolata presenza dell'eroe nell'antica terra di Pelasgo, che è interpretata variamente dagli studiosi moderni. Alcuni (il numero più nutrito), partendo da un'affermazione di Pausania in cui Oreste è messo in relazione con un centro fondato dal sovrano arcadico *Orestheus*⁵, affermano che il ciclo mitico del figlio di Agamennone si è innestato, almeno per alcune versioni, su un più

¹ Unica eccezione potrebbe essere costituita dall'ipotetica tradizione su una permanenza di Oreste presso il santuario di Atena Alea a Tegea nel periodo intercorrente tra l'uccisione di Agamennone e la sua vendetta, riecheggiata, secondo alcuni studiosi (e.g. CAMASSA 2003; IDEM 2011) in *Od.* III 306 s. Cfr. *infra*, pp. 145-149.

² Sulla purificazione di Oreste cfr. Pherekyd. *FGrHist* 3 F 135; Eur. *El.* 1273-1276; *Or.* 1643-1647; Paus. VIII 34, 1-4. Sulla morte e sepoltura cfr. Hdt. I 67-68; Asclep. *FGrHist* 12 F 25; Paus. III 3, 5-7; 11, 10; VIII 54, 4; [Apollod.] *Ep.* VI 28; Strab. XIII 1, 3; Diod. IX 36, 3; *schol. ad Lycophr.* 1374.

³ Per processi cumulativi nell'individuazione delle tradizioni e dei luoghi di Oreste cfr. MEYER 1939; HUXLEY 1979; WILLINK 1986, p. 354. In parte diversamente MOGGI - OSANNA 2003, *passim*.

⁴ Secondo Stefano di Bisanzio (s.v. Μεγάλη πόλις) per metà l'intera città di Megalopoli era chiamata Ὀρεστία e i suoi cittadini venivano chiamati alternativamente Ὀρέστιοι e Μεγαλοπολίται.

⁵ Paus. VIII 5, 4; 3, 2.

antico ciclo arcadico legato all'eroe locale, secondo un meccanismo di appropriazione, da parte arcadica, delle tradizioni mitiche argivo-micenee avvenuto nel tempo e alla luce dell'autorevolezza delle stesse⁶. Altri (in numero più ridotto) hanno ipotizzato invece un legame genetico, originario e primario di Oreste con la terra arcadica, per cui l'eroe sarebbe stato locale o in qualche modo legato familiarmente al personaggio arcadico di *Orestheus* e, solo in un secondo momento, sarebbe stato attratto nel ciclo egemonico dei miti argivi e spartani in virtù dei caratteri iniziatici di tale personaggio, che ben si addicono alla figura di Oreste vendicatore⁷.

La scelta tra i due percorsi individuati dagli studiosi (Oreste dall'Argolide in Arcadia, o Oreste dall'Arcadia in Argolide e Laconia) non è esente da conseguenze significative sul piano interpretativo. Se è quasi consequenziale trovare una conferma cronologica alla primazia dell'Argolide sulle altre regioni, almeno per un certo tipo di tradizioni sull'eroe, nell'importanza di Micene, e di Argo come sua diretta erede, sin da epoca micenea, per il legame tra l'Arcadia e gli eventi della biografia mitica dell'eroe successivi al matricidio (purificazione ecc.) la cronologia delle fonti non è dirimente. Le testimonianze più antiche non risalgono oltre il V sec. a.C. (Erodoto, Ferecide, Euripide) e il problema della purificazione e dell'esilio dell'eroe, conseguenti alla macchia derivante dall'omicidio (eventi centrali nelle tradizioni su Oreste in Arcadia), sembra fare la sua comparsa esplicita non prima di fine VII sec. a.C., laddove in Omero non si parla di contaminazione religiosa o di purificazione⁸.

L'idea di un Oreste originariamente arcadico obbliga invece a datare a epoca alto-arcaica l'introduzione del personaggio nel ciclo mitico argivo. Vista la frammentarietà delle fonti, Erodoto e Ferecide, rispettivamente prime testimonianze sulla sepoltura

⁶ E.g. DELCOURT 1959, p. 93: «une homonymie suffisante pour les Anciens aura fait identifier un héros d'Oresteion – Orestheus fils de Lycaon – avec Oreste»; JOST 1985, p. 528 n. 6: «cette rencontre du personnage panhellénique avec un ancien héros local aura favorisé la diffusion d'Oreste en Arcadie»; MOGGI – OSANNA 2003, p. 456.

⁷ E.g. PRELLER – ROBERT 1926, p. 1302: «Orestes ist ein arkadischer, in der Parrhasia heimischer Heros, der Eponym von Oresteion, das auch Oresthasion hieß und darum auf einen Doppelgänger des Orestes, Orestheus, den man für einen Sohn des Lykaon hielt, zurückgeführt wurde»; PERROTTA 1935: «Eroe locale dell'Arcadia (il nome significa “il montanaro” e Platone, nel *Cratilo*, lo trovava ben appropriato al carattere dell'eroe), eponimo della città di Oresteio o Orestasio. Secondo la leggenda arcadica, come altri eroi locali, moriva morso da un serpente. Il mito ne ha fatto il figlio di Agamennone, quando volle trovare un vendicatore per la sua uccisione»; CAMASSA 2003, p. 16 s.: «Oreste si sarebbe lasciato alle spalle Orestheus figlio di Licaone, da cui in origine non doveva essere distinguibile per venire assorbito dal grande centro dell'età eroica»; cfr. anche pp. 12-14; IDEM 2011, p. 28 s.

⁸ Cfr. GIORDANO 2013.

dell'eroe a Tegea e su una sua molto verosimile purificazione nella pianura Parrasia a opera di Artemide, possono essere considerate dunque solo utili a fornire un generico *terminus* per capire quando il mito di Oreste, unitamente al problema della macchia, è presente in Arcadia, ma non forniscono una precisa soglia cronologica a partire dalla quale tali tradizioni fanno la loro comparsa.

Sembra in realtà verosimile immaginare che la regione, al pari della Focide per il momento dell'allontanamento di Oreste bambino, sia stata immaginata come terra privilegiata di purificazione già in prospettiva argolica, e che in un secondo momento tali tradizioni siano cresciute su loro stesse.

La scelta d'ordine nel presentare l'esame delle tradizioni risponde sostanzialmente alla volontà di distinguerne la molteplicità e la diffusa estensione nello spazio arcadico, per permettere una più corretta contestualizzazione dell'eroe nella regione. L'indagine sulle tradizioni mitiche relative alla purificazione e all'esilio di Oreste si concentra sui riti compiuti e i luoghi visitati dall'eroe: tale analisi permette di far emergere la varietà dei gesti purificatori e delle divinità che vi presiedono, dato che conferma a sua volta la pluralità delle modalità espiatorie alternative a quella eschilea. Congiuntamente poi al contributo dell'iconografia è possibile ricostruire un orizzonte di tradizioni sull'eroe più ampio di quanto la tragedia attica di V sec. a.C., in particolare Euripide, non lasci intendere.

§ 2.1 ORESTE NELLA PIANA DI MEGALOPOLI TRA Μανίαι Ε Ἄκη

Come anticipato, Pausania è testimone privilegiato di più tradizioni su Oreste in Arcadia. Il Periegeta riporta una versione mitica sull'arrivo dell'eroe nella regione (VIII 5, 4; 3, 2)⁹; racconta i gesti e i riti da lui compiuti per purificarsi nella piana di Megalopoli, tra i centri di *Maniai* e *Ake* (VIII 34, 1-4); allude a una purificazione verosimilmente alternativa a questa, legata ad Artemide e localizzabile lungo la strada che da Megalopoli

⁹ Intorno alla tredicesima generazione regale, al tempo di Epito figlio di Ippotoo, Oreste a seguito di un responso oracolare dell'Apollo delfico si sarebbe spostato da Micene in Arcadia. In questa occasione la città di Ὀρεσθάσιον, originariamente legata a *Orestheus*, avrebbe cambiato il suo nome in Ὀρέστειον, in onore del figlio di Agamennone (Paus. VIII 3, 2).

va verso Tegea (VIII 44, 2); ricorda la sepoltura dell'eroe in quest'ultima città (VIII 54, 4; III 3, 5-7; 11, 10).

Lungi dal testimoniare l'esistenza di un unico ciclo mitico sull'eroe, continuo e omogeneo, queste tradizioni rispecchiano in realtà la pluralità di versioni circolanti nella regione, che si sono formate e hanno subito alterazioni nel corso del tempo. In queste prime pagine ci si occuperà di Oreste nella piana di Megalopoli, tra i centri di *Maniai* e *Ake*; le altre tradizioni saranno esaminate invece unitamente a quelle di Ferecide di Atene, Erodoto ed Euripide¹⁰.

Con il capitolo 34 dell'VIII libro della *Periegesi* Pausania, conclusa la descrizione dell'itinerario attraverso il polo urbano della città di Megalopoli, accenna alle strade che mettono in comunicazione il centro con le più rilevanti realtà insediative peloponnesiache. Il primo percorso conduce da Megalopoli a Messene. Avanzando per circa sette stadi lungo l'arteria principale che lega le due città (*λεωφόρος*), Pausania vi riconosce due centri sede di una tradizione su Oreste, e scrive (34, 1-4):

[1] ἐκ δὲ Μεγάλῃς πόλεως ἰόντι ἐς Μεσσηνίην καὶ σταδίου μάλιστα προελθόντι ἑπτὰ, ἔστιν ἐν ἀριστερᾷ τῆς λεωφόρου θεῶν ἱερόν. καλοῦσι δὲ καὶ αὐτὰς τὰς θεὰς καὶ τὴν χώραν τὴν περὶ τὸ ἱερόν Μανίας· δοκεῖν δέ μοι θεῶν τῶν Εὐμενίδων ἔστιν ἐπίκλησις, καὶ Ὀρέστην ἐπὶ τῷ φόνῳ τῆς μητρὸς φασὶν αὐτόθι μανῆναι. [2] οὐ πόρρω δὲ τοῦ ἱεροῦ γῆς χώμα ἔστιν οὐ μέγα, ἐπίθημα ἔχον λίθου πεποιημένον δάκτυλον, καὶ δὴ καὶ ὄνομα τῷ χώματι ἔστι Δακτύλου μνήμη· ἐνταῦθα ἔκφρονα Ὀρέστην γενόμενον λέγουσιν ἕνα τῆς ἑτέρας τῶν χειρῶν ἀποφαγεῖν δάκτυλον. τοῦτ' ἔστιν ἕτερον συνεχὲς χωρίον Ἄκη καλούμενον, ὅτι ἐγένετο ἐν αὐτῷ τῆς νόσου τῷ Ὀρέστη τὰ ἰάματα· πεποιήται δὲ Εὐμενίδει καὶ αὐτόθι ἱερόν. [3] ταύτας τὰς θεὰς, ἠνίκα τὸν Ὀρέστην ἔκφρονα ἔμελλον ποιῆσειν, φασὶν αὐτῷ φανῆναι μελαίναν· ὡς δὲ ἀπέφαγε τὸν δάκτυλον, τὰς δὲ αὐτὴς δοκεῖν οἱ λευκὰς εἶναι, καὶ αὐτὸν σωφρονῆσαι τε ἐπὶ τῇ θεᾷ καὶ οὕτω ταῖς μὲν ἐνήγησεν ἀποτρέπων τὸ μήνιμα αὐτῶν, ταῖς δὲ ἔθυσσε ταῖς λευκαῖς. ὁμοῦ δὲ αὐταῖς καὶ Χάρισι θύειν νομίζουσι. πρὸς δὲ τῷ χωρίῳ τοῖς Ἄκεσιν ἕτερον ἔστιν <Κουρεῖον> ὀνομαζόμενον ἱερόν, ὅτι Ὀρέστης ἐνταῦθα ἐκέρατο τὴν κόμην, ἐπειδὴ ἐντὸς ἐγένετο αὐτοῦ. [4] Πελοποννησίων δὲ οἱ τὰ ἀρχαῖα μνημονεύοντες πρότερα τῷ Ὀρέστη τὰ ἐν Ἀρκαδίᾳ γενέσθαι φασὶν ὑπὸ Ἐρινύων τῶν Κλυταιμνήστρας ἢ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ τὴν κρίσιν, καὶ αὐτῷ κατήγορον <οὐ>

[1] *Procedendo da Megalopoli a Messene e avanzando per circa sette stadi, sulla sinistra della strada principale c'è un santuario di certe dee; le dee stesse e il territorio intorno al santuario hanno il nome di Manie, che a me sembra un epiteto delle dee Eumenidi; e dicono che qui Oreste divenne folle in seguito alla uccisione della madre.* [2] *Non lontano dal santuario c'è un tumulo di terra, non grande, che ha sulla cima un dito scolpito in pietra; il nome del tumulo è 'monumento del Dito'. Qui dicono che Oreste, uscito di senno, si mangiò un dito di una delle mani. Contiguo a questo c'è un altro luogo, chiamato Ace poiché in esso si verificò la guarigione della malattia di Oreste; anche qui sorge un santuario dedicato alle Eumenidi.* [3] *Su queste dee si narra che quando si accingevano a fare uscire di senno Oreste, gli apparvero nere; ma quando Oreste si fu mangiato il dito, gli sembrarono essere di nuovo bianche, e di fronte a questa visione egli recuperò il senno; e così per le dee nere compì un sacrificio espiatorio, al fine di stornare la loro ira, mentre alle dee bianche offrì un sacrificio di ringraziamento. È usuale compiere sacrifici anche alle Cariti insieme alle Eumenidi. Accanto a questa località di Ace c'è un altro santuario chiamato Koureion perché qui Oreste, una volta ritornato in sé, si tagliò la chioma.* [4] *Gli scrittori della storia antica del Peloponneso raccontano che ciò che accadde ad Oreste in Arcadia a opera delle Erinidi di Clitemnestra ebbe luogo prima del giudizio dell'Areopago, e che il suo accusatore fu non Tindareo – costui non era più in vita –, ma Perilao, che chiedeva giustizia per l'uccisione della*

¹⁰ Cfr. *infra* rispettivamente pp. 106-127; pp. 145-149 e pp. 273-297; pp. 127-138.

τὸν Τυνδάρεων – περιεῖναι γὰρ οὐκέτι ἐκείνον – , *madre, in quanto era cugino di Clitemnestra; Perilao, infatti,*
 Περύλαον δὲ ἐπιστῆναι δίκην [καὶ] ἐπὶ τῷ αἵματι *era figlio di Icaro, al quale successivamente nacquero anche*
 τῆς μητρὸς αἰτοῦντα ἄτε ἀνεψιῶν τῆς *delle figlie.*
 Κλυταιμνήστρας· Ἰκαρίου γὰρ παῖδα εἶναι
 Περύλαον, γενέσθαι δὲ ὕστερον καὶ θυγατέρας τῷ
 Ἰκαρίῳ. (trad. M. Moggi)

§ 2.1.1 La tradizione mitica e le interpretazioni moderne

Il Periegeta presenta un nucleo mitico tanto omogeneo quanto stratificato, che gravita intorno alla purificazione di Oreste a seguito del matricidio e prima del giudizio presso il tribunale dell'Areopago. Il primo luogo che il Periegeta trova lungo la strada si chiama Μανία. Esso prende il nome dal santuario che ivi si trova dedicato alle medesime divinità, che per Pausania sono una manifestazione locale (ἐπίκλησις) delle Eumenidi. Qui, secondo la tradizione, Oreste diviene folle dopo l'assassinio di Clitemnestra, e in preda alla follia mangia un dito della mano. Simbolo e memoria di ciò è, accanto al santuario, il tumulo di terra che reca sulla cima un dito scolpito in pietra, il 'monumento del Dito' appunto (Δακτύλου μνημα).

Prossimo a questo luogo, ma senza indicazione precisa della distanza, ce n'è un altro, che prende il nome di Ἄκη, a memoria invece della guarigione di Oreste, dove sorge un altro santuario delle Eumenidi. Accanto a questo luogo vi è poi il Κουρεῖον, dove Oreste, ritornato in sé, recide la propria chioma. Pausania integra e specifica ulteriormente la dinamica di questi eventi, aggiungendo che l'eroe, nella consequenzialità dei momenti di follia e di lucidità, vede le dee prima nere (simbolo della loro ira) e poi bianche (simbolo della loro benevolenza), e che in loro onore compie un duplice sacrificio, ulteriore e differente naturalmente da quello del recidersi la chioma.

Nell'ultimo paragrafo il Periegeta aggiunge che tutto ciò si verifica prima del giudizio presso l'Areopago (πρότερα ... ἢ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ τὴν κρίσιν), dove l'eroe viene accusato non da Tindareo, ma da Perilao, cugino della madre.

In tutte le altre fonti che riportano gli eventi successivi al matricidio, non è altrimenti attestato nessuno dei gesti riportati da Pausania: non esistono tracce di Oreste che divora un dito, né nella poesia né nell'iconografia; non esistono tracce di una chioma recisa, se non nella forma del dono funebre che l'eroe offre sul tumulo del padre prima di

compiere la vendetta¹¹. L'unicità della testimonianza può essere indizio di arcaicità o meno, ma è certamente indizio dell'esistenza di tradizioni locali che presentano la vicenda della purificazione dell'eroe in veste alternativa a quella delfica, in cui la purificazione dell'eroe è sottoposta alla presenza di Apollo e ai riti del sacrificio del porcellino e del viaggiare per cancellare la macchia. E non sembra esserci dubbio sulla genuinità di queste tradizioni, visto che il Periegeta spesso rivendica storici arcadi come fonti per le informazioni riportate¹².

Nell'interpretare i dati gli studiosi moderni propendono per un processo di stratificazione mitica e culturale, avvenuta in una fase a cavallo tra età arcaica e classica: a un culto preesistente di *Maniai* e *Ake*, dotati di un'autonoma identità, si sarebbe associata poi la leggenda di Oreste nella versione delfico-ateniese, secondo tempi e modi variabili. Sia Jost che Moggi - Osanna concordano nel ritenere che a un culto locale si sia sovrapposto in un secondo momento quello delle Erinni-Eumenidi, divenute protagoniste della persecuzione di Oreste almeno a partire da Stesicoro (*fr.* 217 Davies)¹³. Secondo la studiosa francese ciò potrebbe essere avvenuto ai tempi del sinecismo di Megalopoli (prima metà IV sec. a.C.), e la leggenda verrebbe a fornire così un *aition* ai diversi elementi del complesso culturale preesistenti e svincolati dalla presenza dell'eroe.

Defradas ritiene che i luoghi di culto molto antichi di *Maniai* e *Ake* sono stati 'artificialmente' legati alla leggenda di Oreste, «avec une logique et une cohérence dans les explications qui trahissent une fabulation tardive»¹⁴. Il monumento del Dito sarebbe ispirato così a un costume giuridico per punire un parricida, certamente abitudine tarda, che si sarebbe sostituita ai Dactyles, divinità preelleniche, testimonianza di un antico

¹¹ Aesch. *Choe.* 6 s.; Soph. *El.* 900-915; Eur. *El.* 90 s.

¹² E. g. Paus. VIII 2, 4. Cfr. *supra* p. 5 s.

¹³ JOST 1985, p. 527 s.: «Le culte des Maniai est vraisemblablement ancien, comme le Monument du Dactyle situé à proximité. Le caractère isolé de l'appellation cultuelle fait en effet penser à quelque survivance d'un culte local. Mais le nome de Maniai («les Furieuses», «les Démentes») évoquait les Érinyes, ces divinités qui, chez les Tragiques, punissent les criminels de folie, ainsi que leurs homologues bienveillantes, les Euménides» (cfr. anche CASEVITZ ET ALII 1998, p. 241). MOGGI-OSANNA 2003, p. 456: «In realtà è probabile che le Manie fossero dotate in origine di un'identità autonoma e che solo a un certo momento siano state associate alla leggenda di Oreste: possono aver giocato in questo senso sia i diversi legami dell'eroe con l'Arcadia (...), sia la natura ambivalente delle dee - evidente anche nella coppia di toponimi, indicanti rispettivamente la follia e la guarigione -, che da questo punto di vista le rendeva assimilabili alle Erinni-Eumenidi».

¹⁴ DEFRAZAS 1972, p. 170.

culto fallico; la menzione dell'Areopago varrebbe per lo studioso come prova del carattere recenziere di tutto il racconto.

Di opposta opinione è invece Camassa, che in due contributi, sulla scia di una precedente analisi dello Schwartz, avanza l'ipotesi per cui la tradizione riportata da Pausania sia testimonianza di un profondo e antico ancoraggio di Oreste all'Arcadia¹⁵. Oreste sarebbe un eroe essenzialmente arcadico perché nato per evoluzione dal locale *Orestheus*. Lo studioso trova conferma a questo dato nell'episodio della traslazione delle ossa da Tegea a Sparta¹⁶.

Le ipotesi opposte di Defradas e Camassa costituiscono due possibilità deboli alla prova dei fatti. Nel primo caso, non si vede ragione nel dare all'oracolo delfico, ma soprattutto alla modalità di purificazione delfico-ateniese testimoniata da Eschilo, una funzione così assolutizzante nella vicenda di Oreste da non farla esistere all'infuori, prima o alternativamente a essa, se non come sua degenerazione o appropriazione e riformulazione indebita da parte di altre città greche. Il dato trova conferma nell'esistenza di altre tradizioni mitiche precedenti e alternative a quella eschilea: alcune, come quella di Stesicoro e Pindaro, non sono legate al modello ateniese del processo¹⁷; altre, come quella attestata a Gizio, non condividono nulla con il rituale di purificazione delfico¹⁸; altre ancora, come nel caso della tradizione omerica, legata a Micene/Argo, sono svincolate dalla presenza di Apollo e dal problema della macchia e della purificazione conseguente¹⁹.

Nel caso di Camassa, il dato omerico che lo studioso adduce come prova dell'antichità e precedenza della versione arcadica rispetto a quella delfica, ovvero il problematico riferimento alla provenienza di Oreste da Atene del III libro dell'*Odissea* (interpretato dallo studioso come equivalente *da Atena Alea a Tegea*), oltre che non essere

¹⁵ SCHWARTZ 1901; CAMASSA 2003; IDEM 2011.

¹⁶ CAMASSA 2003, p. 13: «Si è soliti spiegare la presenza in Arcadia di Oreste ipotizzando una confusione/sovrapposizione rispetto a un eroe locale, Orestheus figlio di Licaone. Ciò in quanto si è implicitamente o esplicitamente convinti del fatto che Oreste venga in effetti dall'Argolide. Ma l'eroe potrebbe aver seguito la via inversa. L'Arcadia esibisce del resto il segno di una specifica appartenenza, poiché è la regione in cui si trovano le ossa di Oreste (...). Ma, allora, non v'è miglior riconoscimento dell'appartenenza di Oreste all'Arcadia (e, se vogliamo, dell'Arcadia ad Oreste) di quello compiuto dagli Spartani che, durante la guerra con Tegea, sentono il bisogno di disseppellire le ossa di Oreste per trasferirle nella propria polis».

¹⁷ Stesich. *fr.* 210-219 Davies; Pind. *Pyth.* XI; *Nem.* XI. Cfr. *infra* pp. 193-242; pp. 164-193.

¹⁸ Paus. III 22, 1. Cfr. *infra* pp. 244-248.

¹⁹ Cfr. *supra* pp. 30-36.

certo, non colloca la sua purificazione in Arcadia, ma eventualmente la sua infanzia, ricostruendo un'esistenza arcadica dell'eroe, allo stato attuale delle fonti, difficilmente dimostrabile²⁰.

Volendo trovare una posizione intermedia tra le due ipotesi è possibile ipotizzare che la versione che lega Oreste alla piana di Megalopoli sia in origine autonoma rispetto a quella delfico-ateniese attestata da Eschilo, soprattutto per i riti purificatori in essa presenti, e che in un secondo momento si sia aggiornata alla luce della versione ateniese che prevede il processo areopagitico dell'eroe. Ciò non implica che essa sia l'unica in Arcadia o la prima in ordine di tempo nel continente greco, conclusione non raggiungibile allo stato attuale delle fonti letterarie, archeologiche e culturali. La prova della varietà e multiformità delle tradizioni arcadiche deriva non solo da Pausania, ma anche da altre fonti, come Ferecide ed Euripide, che collocano un momento della sua purificazione rispettivamente presso il tempio di Artemide (pianura Menalia) o presso il tempio di Zeus Liceo (pianura Parrasia), tradizioni di cui non v'è traccia altrove nelle fonti²¹.

Se si vuole parlare nel racconto di Pausania di una sovrapposizione a livello di culto e di mito, bisogna farlo a partire da una considerazione, per quanto potenzialmente autoschediastica, oggettiva: alcuni Arcadi hanno immaginato la purificazione dell'eroe in una data maniera, secondo pratiche tipiche della zona in cui sono attestate le vicende, e solo successivamente a queste si siano sovrapposte altre tradizioni, diffuse a più ampio raggio nel continente per l'evidente autorevolezza delle fonti che le hanno tramandate (e.g. il processo tribunizio di Eschilo).

Entrambi i luoghi che Pausania cita hanno una duplice natura. *Maniai* sembra avere una prima fisionomia in relazione alle divinità che in esso sono venerate, perché lì, si dice, Oreste *μανῆναι*; il secondo luogo, *Ake*, ha una fisionomia a partire dal processo di guarigione che lì l'eroe vive. In entrambi i casi l'evento sembra eponimo del luogo²². Andando avanti nella descrizione di Pausania, si legge che nel primo posto è presente un monumento raffigurante un dito, associato al gesto che Oreste avrebbe compiuto in

²⁰ CAMASSA 2003, p. 16 s.

²¹ Pherekyd. *FGrHist* 3 F 135; Eur. *Or.* 1643-1647; *El.* 1273-1275.

²² Un analogo processo per cui il luogo che ospita la purificazione o l'esilio di Oreste conserva memoria di tali eventi è presente in Ferecide (*FGrHist* 3 F 135) e in Euripide (*Or.* 1643-1647; *El.* 1273-1275), che attestano l'eponimia cittadina con la nascita di *Oresteion*.

preda alla follia; accanto al secondo invece è presente un monumento che ricorda il recidersi la chioma dell'eroe, quale il *Koureion*. In entrambi i luoghi è presente un santuario delle Eumenidi. *Maniai* e *Ake* sono luoghi con divinità e oggetti di culto propri, quali appunto le Manie, il monumento del Dito e il *Koureion*, dotati di un loro significato intrinseco in relazione alla purificazione di Oreste.

A un certo momento però questi luoghi e questi simboli hanno arricchito la loro fisionomia perché messi in relazione alla versione più conosciuta del mito attraverso la presenza dei santuari in onore delle Eumenidi e il processo areopagitico di Oreste, venendo a costituire così una versione aggiornata. Chiaro segno di questa stratificazione è il fatto che il Periegeta tenga a esplicitare che le Manie sono una epiclesi locale delle Eumenidi (laddove sarebbe stato più logico aspettarsi un'epiclesi delle Erinni), e che lo faccia secondo la formula del $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ e del $\phi\alpha\sigma\iota\nu$, ovvero come se si trattasse di una razionalizzazione in chiave panellenica di un culto locale. Per altro il riferimento che il Periegeta fa al processo dell'eroe in tribunale sembra cozzare con la sua permanenza in terra arcadica, intuibile come definitiva e risolutiva della condizione di impuro e reietto in cui il matricida versa.

Le zone citate da Pausania, *Maniai* e *Ake*, sono centri locali, custodi di una religiosità indigena, espressa nelle forme del mangiarsi il dito e del recidersi la chioma, nel vedere le divinità prima bianche e poi nere, che hanno un senso per gli Arcadi se messi in relazione all'eroe, e che si spiegano nell'orizzonte culturale della regione. Agli studiosi sembrano sfuggire le ragioni di queste associazioni, ma soprattutto lo sforzo di storicizzare il dato, di creare una cronologia rispetto a quello delfico-ateniese, li costringe a perderne di vista l'essenza profonda²³. Precedenti o meno che siano al V sec. a.C., la persecuzione di Oreste e la pratica purificatoria attestata in Pausania fanno parte di un immaginario arcadico, ovvero sono differenti da quelle attestate da Eschilo. L'articolazione stratigrafica della narrazione è testimonianza di un'articolazione stratigrafica a livello culturale e mitico che si è prodotta nel tempo a causa della perdita del significato originario delle divinità locali e dei gesti compiuti. È opportuno dunque

²³ JOST 1985; MOGGI-OSANNA 2003; RIZZO 2004 non si soffermano sul significato da attribuire ai gesti dell'eroe, alla manifestazione delle divinità prima bianche e poi nere, ma si limitano a segnalare che si tratta di un culto antico, svincolato dall'eroe, a cui poi è stata sovrapposta la leggenda che lo vede protagonista. Al contrario cfr. DETIENNE 1996.

esaminare nel dettaglio gli elementi, a partire dai luoghi in cui le vicende si realizzano, per cercare di ricostruirne la valenza originaria.

§ 2.1.2 I luoghi della purificazione

I monumenti che Pausania vede e le tradizioni, probabilmente orali, di cui è custode sulla purificazione di Oreste sono collocabili nelle immediate propaggini della piana di Megalopoli, in due luoghi specifici, chiamati *Maniai* e *Ake*²⁴. Essi sono definiti in greco rispettivamente *χώρα* e *χωρίον*, termini che indicano zone periferiche della città, spesso sede di santuari rurali e culti isolati dal centro cittadino, marginali, dedicati in molti casi a divinità legate al sottosuolo piuttosto che a momenti di transizione della vita umana, ben rappresentati dalla liminarietà dei luoghi stessi²⁵. Più che di città in senso stretto o villaggio sembra opportuno dunque parlare di micro-centri cultuali, dotati di autonomia religiosa grazie ai templi delle Eumenidi ivi presenti, ma forse appartenenti a un centro cittadino più ampio.

Difficile stabilire il rapporto tra i due centri cultuali, le loro tradizioni e la città di Megalopoli. Quest'ultima nasce nella prima metà del IV sec. a.C. attraverso il sinecismo di almeno tre comunità precedentemente esistenti, quali la Parrasia, l'Eutresia e parte della Menalia²⁶. Considerando l'indicazione del Periegeta, che colloca le zone di *Maniai* e *Ake* sulla sinistra della strada principale che lega Megalopoli a Messene, a una distanza di sette stadi, e che dunque *Maniai* e *Ake* appartengono con ogni verosimiglianza alla pianura Parrasia²⁷, sembra lecito dedurre che anche questi centri entrano a far parte del sinecismo, in quanto parte però di un centro cittadino più ampio. Il dato sembra confermato dal fatto che nelle fonti che riportano le città che formeranno Megalopoli, non è citato alcun luogo chiamato *Maniai* o *Ake*²⁸.

²⁴ CASEVITZ ET ALII 1998, p. 241 parla di una distanza dal centro di 1250 km.

²⁵ Nel caso delle Eumenidi è utile ricordare il luogo di culto sito alla periferia di Atene, a Colono, in Sofocle. In generale sui santuari e le loro caratteristiche topografiche in relazione alle varie divinità cfr. SCHACHTER ET ALII 1992.

²⁶ MOGGI 1976, pp. 293-325; in particolare p. 311.

²⁷ Sulle partizioni tribali dell'Arcadia (Azania, Kynouria, Menalia, Parrasia) cfr. NIELSEN 1996, p. 146-149.

²⁸ MOGGI 1976 p. 311. Per una possibile identificazione di questi centri cfr. *infra*, p. 155 s.

Non è tuttavia possibile determinare con precisione il centro di cui questi luoghi fanno verosimilmente parte o la loro antichità rispetto alla nascita di Megalopoli, né per via testuale né archeologica o epigrafica; né stabilire *a priori* se già prima del sinecismo di Megalopoli (quindi prima del IV sec. a.C.), siano esistite queste tradizioni su Oreste, o se esse, come per alcuni, siano piuttosto un appannaggio del nuovo centro cittadino per confrontarsi con altre città regionali forti e potenti, come Tegea²⁹.

Certa è la forza e incidenza nel tempo di questi riti, visto che queste stesse tradizioni continuano a esistere anche dopo il sinecismo di Megalopoli, sino al tempo di Pausania. Anche se non è possibile fornire addentellati cronologici e toponomastici precisi, l'intero complesso mitico spinge a propendere per una certa antichità dei centri, probabilmente già esistenti prima del sinecismo megalopolitano, e delle tradizioni in essi custodite, sicuramente alternative alle tradizioni di purificazione delfico-apollinee.

§ 2.1.3 Gesti e monumenti

Il monumento del Dito, il *Koureion* e i due centri di culto di *Maniai* e *Ake* sono di tradizione strettamente arcadica e non sono altrimenti attestati³⁰. Si discute molto sulla natura originaria del monumento del Dito e sul suo significato. Alcuni lo mettono in relazione a Hermes, di cui il monumento sarebbe una rappresentazione in forma fallica, dall'intrinseco significato sessuale³¹. Burkert scrive che l'auto-amputazione di una parte della mano è un rituale paleolitico la cui durata si estende sino all'età del ferro, con il preciso significato di un sacrificio alla divinità per recuperare una sanità persa o per

²⁹ E.g. DEFRADES 1972, p. 166 s.: «accapement [scil. da parte di Megalopoli] de la légende d'Oreste (...) dû à un parti pris anti-laconien»; JOST 1985, p. 528, n. 2: «aux Lacédémoniens qui se glorifiaient d'avoir pris à Tégée et installé chez eux les ossements d'Oreste (...), les citoyens de Mégalopolis répondaient en accaparant l'épisode le plus célèbre de la vie du héros [scil. la sua purificazione]». Entrambi gli studiosi sembrano trarre la loro conclusione a partire da quello che Pausania scrive in merito alle ragioni che avrebbero spinto alla fondazione di Megalopoli, tra le quali primeggiano l'ostilità degli Arcadi nei confronti di Sparta e l'intenzione di potenziare le loro forze contro di essa (Paus. VIII 27, 1).

³⁰ Strabone (XII 2, 3) riporta una tradizione sul taglio dei capelli di Oreste. L'eroe, arrivato con la sorella Ifigenia dalla Tauride in Cappadocia, avrebbe qui dato il nome a Comana, dopo aver consacrato la sua capigliatura da lutto in quel luogo (Κόμανα < κόμη). Resta il dubbio tuttavia se si tratta di un taglio devozionale a seguito della morte del padre Agamennone (come in Eschilo: e.g. RIZZO 2004, p. 525) o di un gesto purificatorio come quello attestato da Pausania.

³¹ BELGER 1892, p. 638 s.

salvare la vita di qualcun altro³². Per altro Pausania stesso cita pochi capitoli prima l'esistenza, sempre a Megalopoli, di una statua di Eracle nella forma di quelli che Onomacrito definisce 'Dattili dell'Ida'³³, ma questo, come giustamente sottolinea Jost³⁴, non autorizza a supporre l'esistenza di demoni venerati nella regione dal nome 'Dattili' e che essi abbiano qualche legame con Oreste³⁵. Frazer scrive invece che il sacrificio di un dito è in sostituzione del sacrificio di una persona, quasi esso serva a compensare simbolicamente la perdita di cui l'assassino è causa³⁶.

Il gesto compiuto dall'eroe, e il simbolo che lo ricorda, hanno un valore che si esplica su un duplice livello: esso è effetto, in chiave retrospettiva, della follia a seguito del matricidio e al contempo, in chiave prospettica, è causa della fine della persecuzione da parte delle Manie³⁷. La natura bivalente del gesto è evidente nella consequenzialità delle azioni, espressa in greco tramite il participio *γενόμενον*, al quale è dato generalmente valore temporale, ma che potrebbe avere anche valore causale; ma è oltremodo chiara dal fatto che Oreste dapprima vede le divinità nere, poi bianche. Il mangiarsi il dito può essere interpretato a un primo livello come gesto a seguito di uno stadio d'incoscienza determinato dalla persecuzione/possessione da parte di una divinità. Che le Manie/Erinni determinano follia e delirio è un dato verosimilmente già presente in Omero, e le conseguenze di tale follia sono chiare da Euripide³⁸. Il secondo livello su cui si esplica l'azione è quello del punire se stesso per purificarsi e stornare un processo irreversibile di contaminazione³⁹.

³² BURKERT 2003, pp. 55-60. Lo studioso, sulla scia di Frazer, riporta anche gli esempi di alcune culture moderne in cui la pratica rituale è presente.

³³ Paus. VIII 31, 3.

³⁴ JOST 1985, p. 189 n. 2.

³⁵ Cfr. invece DEFRAZAS 1972, p. 167.

³⁶ FRAZER 1965, vol. IV p. 355. Lo studioso prende in considerazione una serie di casi, provenienti dall'India, dall'Africa del sud e dall'Australia, in cui è presente il gesto del tagliare (*cut off*) un dito, o una mano intera, e offrirli alla divinità come gesto propiziatorio in occasioni pubbliche (matrimoni ecc.), gesto per placarne l'ira o simbolo di lutto in occasione di perdite. La pratica riguarda indistintamente maschi e femmine, ma caratterizza in particolar modo queste ultime. Frazer laconicamente si esprime concludendo che «it seems possible that a practice so wide spread has left its trace in the legend about Orestes here reported by Pausanias» (*IBIDEM*, p. 357). In realtà i confronti presentati non sono completamente pertinenti perché i gesti compiuti sono nella sostanza differenti da quello di Oreste: egli non solo recide il dito, ma lo mangia (*ἀπέφαγε τὸν δάκτυλον*), e di autofagia di un dito, non sembra esserci testimonianza nei casi citati da Frazer, tantomeno in relazione a un assassinio.

³⁷ Cfr. DETIENNE 1996.

³⁸ E.g. *Il. XIX* 87 s. (?); *Od. XV* 233 s.; *Eur. Or.* 255-277.

³⁹ BURKERT 2003, p. 58: «i demoni persecutori sono placati dall'amputazione di un dito; la perdita parziale serve a salvare l'uomo intero».

A un livello più generale il gesto di mangiare una parte del proprio corpo si inserisce nel complesso sistema del disordine che è determinato dall'assassinio e dalle azioni innescate per ripristinare l'ordine, e si riflette nel dualismo perenne che caratterizza la purificazione dell'eroe in Arcadia. Un termine di confronto utile è il caso di Edipo, che, scoperti l'uccisione del padre e l'incesto con la madre, si acceca, compiendo, significativamente, un gesto compensativo analogo a quello di Oreste⁴⁰.

Accanto a *Maniai* si trova poi *Ake*, con il *Koureion*, il simbolo della recisione della chioma, azione che Oreste compie una volta tornato sano. Il gesto del recidersi una ciocca di capelli è tradizionale nella ritualità greca: gli offerenti lo compiono in una determinata fase del loro passaggio nell'età adulta, oppure lo destinano a eroi o eroine defunti. Nel primo senso è presente ad Atene nel V sec. a.C. durante le *Apatouria*⁴¹. Nel terzo giorno della festa, detto *koureotis*, hanno luogo diverse cerimonie dedite alla descrizione di tre fasi della vita del cittadino maschio. Tra queste vi è l'offerta del *koureion*, un sacrificio presentato dal padre del fanciullo al momento dell'entrata ufficiale e della sua iscrizione nella fratria. L'etimologia della parola suggerisce l'ipotesi che il sacrificio sia accompagnato dalla cerimonia del taglio dei capelli, atto che simboleggia il passaggio dall'infanzia all'adolescenza⁴².

Nel caso del sacrificio in onore di eroine o eroi, esistono svariati esempi: a Trezene Ippolito accoglie l'offerta di capelli delle fanciulle prima del matrimonio⁴³; a Delo, giovani fanciulli e fanciulle li offrono alle Iperboree⁴⁴; Eracle offre una ciocca dei suoi capelli all'amato Sostrato a Dime, in Acaia, dove forse l'azione rituale era compiuta a scadenza fissa dai fanciulli della comunità⁴⁵. Di un'offerta per un defunto parlano *l'Iliade*, quando Achille recide la sua chioma per la morte di Patroclo⁴⁶; Eschilo, in cui Oreste offre una ciocca a memoria del padre, azione che ricorre nelle altre tragedie di analogo

⁴⁰ Soph. *Oed. Tyr.*

⁴¹ Per le fonti cfr. DEUBNER 1932, pp. 232-243.

⁴² COLE 1985, p. 16. Il gesto del recidersi totalmente i capelli è attestato anche nella cultura spartana: i giovani si tagliavano i capelli all'età circa di dodici anni, per farseli ricrescere solo al termine della lunga *agoge* (e.g. Xen. *Resp. Lac.* XI 3; Plut. *Lyc.* XVI 6; XX 1). Cfr. BRELICH 2010, p. 108.

⁴³ Eur. *Hypp.* 1425 s.

⁴⁴ Hdt. IV 34.

⁴⁵ Paus. VII 17, 8. Cfr. BRELICH 2010, p. 109.

⁴⁶ *Il.* XXIII 141-151

argomento⁴⁷. Il fatto che almeno due di questi luoghi citati riportano un fiume come destinatario dell'offerta⁴⁸, fa pensare che tagliare le ciocche, che di norma si fa per gli eroi defunti, sia anche un gesto dedicato a divinità in senso di ringraziamento⁴⁹. Frazer ritiene che il gesto di Oreste abbia valore purificatorio, e reca come esempio comparativo la pratica degli Hindu di recidersi completamente i capelli a seguito di un'uccisione prima di immergersi in un bagno purificatorio⁵⁰.

Visto che il taglio dei capelli può indicare un rito di passaggio di cui resta eco ad Atene e in altre città greche in età classica, nel caso specifico di Oreste esso può essere interpretato come un sacrificio di ringraziamento, al pari di quello che avrebbe fatto Achille al fiume Spercheo, al contempo attestante una metamorfosi avvenuta, un cambiamento di stato dalla contaminazione alla purificazione, e di statuto, perché rende l'eroe passibile di iniziare una nuova vita. I due gesti compiuti dall'eroe descrivono dunque una situazione ambivalente, perché determinata da un atto, quale il matricidio, che causa un'instabilità e reclama un ritorno alla normalità: il corpo dell'assassino è il centro operativo di un tale sistema, l'elemento che ha determinato lo squilibrio e che solo può riportare l'ordine.

§ 2.1.4 Manie/Erinni ed Eumenidi

Due ulteriori dati, che emergono dal passo di Pausania e che possono essere ricondotti al generale contesto di ambiguità e dualismo che caratterizza la condizione di Oreste matricida prossimo alla purificazione, sono la presenza delle dee prima nere e poi bianche, e la tipologia di sacrificio che l'eroe compie per entrambe. Il Periegeta non sembra creare un parallelismo tra Manie-Ake ed Erinni-Eumenidi in senso stretto. Le Manie sono presentate come epiclesi delle Eumenidi e nei due templi in loro onore, sia a

⁴⁷ Aesch. *Choe.* 5-7; 168. Compiono analoga azione Elena nell'*Oreste* di Euripide (*Or.* 96; 113); Oreste in Euripide (*El.* 91 s.; 515; 545 s.) e in Sofocle (*El.* 51 s.; 900 s.).

⁴⁸ *Il.* XXIII 141-151, in cui Achille ricorda la promessa fatta al padre di sacrificare la propria chioma in onore del fiume Spercheo, al suo ritorno in patria; Aesch. *Choe.* 5 s., in cui Oreste sacrifica una ciocca al fiume Inaco; cfr. anche Paus. VIII 20, 3 e 41, 3 in cui rispettivamente Leucippo consacra la propria chioma lungo il fiume Alfeo e i Figalesi tagliano le proprie in onore del fiume Neda.

⁴⁹ GERNET 1983, p. 30.

⁵⁰ FRAZER 1965, vol. IV p. 358.

Maniai che a *Ake*, sembra non esserci traccia delle Erinni. Ancor più *Ake* non è una divinità, ma un luogo. Le Manie richiamano in ogni caso il lato negativo di quelle potenze sotterranee, che altrove sono chiamate Erinni e che sono legate alla vendetta persecutrice a seguito di un assassinio⁵¹. Per come presentata dal Periegeta dunque, la tradizione in questione, stante l'associazione *Maniai*-Erinni, sembra recare traccia di una duplice evoluzione nel mito e nel culto delle divinità conosciute come Erinni/Eumenidi.

Dalle fonti è chiaro che le Erinni e le Eumenidi non devono essere sempre state quelle messe in scena da Eschilo nel 458 a.C., ovvero divinità legate alla vendetta/benevolenza⁵². Seguendo la loro evoluzione a partire da Omero, si assiste dapprima a una loro progressiva specializzazione nel campo della vendetta⁵³; in un secondo momento, da Euripide almeno, i loro nomi sono interscambiabili e le loro funzioni interconnesse: Eumenidi, Erinni, *Semnai Theai* diventano un'unica divinità dalle molteplici funzioni⁵⁴.

Ai tempi di Pausania la complessità della loro natura non è più ricostruibile nelle sue parti costitutive. Affermando che le Manie sono un'epiclesi delle Eumenidi il Periegeta non solo attesta come avvenuto e consolidato quel sincretismo nominale tra Erinni ed Eumenidi attestato da Euripide, ma attesta anche, indirettamente, che in origine le Erinni, almeno in Arcadia, non sono quelle eschilee, o meglio che le Manie sono una manifestazione locale, al pari delle Erinni di Eschilo ad Atene, di divinità legate alla punizione. Allo stesso modo *Ake*, benché non si nomini alcuna divinità, potrebbe

⁵¹ Cfr. FRAZER 1965, vol. IV, p. 358; MOGGI - OSANNA 2003, p. 456.

⁵² La prima attestazione delle Erinni risale a epoca micenea. Il nome è presente in tre tavolette provenienti da Cnosso (KN Fp 1, 8; KN V 52; KN Fh 390), in cui la divinità sembra citata da sola in due casi (KH Fp 1, 8; KN Fh 390), mentre nell'altro è certamente associata ai nomi di Enialio, *Paiawon* e Poseidone (forse in forma di epiclesi di una delle divinità?). Se è corretta l'interpretazione della tavoletta KN V 52 come lista di recipienti di offerte, ci si trova dinnanzi alla testimonianza di un culto vero e proprio a Creta, in cui la divinità sembra venerata nella sua singolarità o nella forma di epiclesi di un altro dio, a dispetto della tradizione arcaica e classica che invece la vuole plurale e progressivamente triadica (e.g. Hes. *Theog.* 185; Aesch. *Eum. passim*) (cfr. MARTINA 1996, p. 340). Nulla in realtà si può dire sulla natura della divinità e del suo culto in epoca minoica-micenea: l'utilizzo nella tavolette della forma al singolare fa pensare a una entità specifica, al pari di altre autonome, e l'associazione alle altre tre divinità, in particolare a Poseidone, potrebbe richiamarne la natura ctonia chiara sin dalle fonti di età arcaica. Tracce di questa loro natura originaria, che ne fa una divinità autonoma, singola, ma forse anche attributo funzionale di divinità maggiori, sono probabilmente presenti nella figura di Demetra *Erinys* attestata a Telpusa in Arcadia (Paus. VIII 25, 4-10) e della *Erinys* venerata a Tilphussa in Beozia (Paus. IX). Delle Eumenidi non v'è traccia nelle tavolette micenee. Nella forma di epiclesi funzionale di una divinità olimpica, *Eumenes* è attributo di Zeus nella *Lex Sacra* di Selinunte (col. A, 8), dove è citato anche il culto delle Eumenidi come divinità a se stanti.

⁵³ Cfr. MARTINA 1996 (cfr. anche IDEM 2004).

⁵⁴ Cfr. LLOYD-JONES 1990.

considerarsi legato a figure locali che hanno accompagnato la guarigione dell'eroe, al pari delle Eumenidi nell'atto finale dell'*Oresteia*. L'ipotesi permette di sottolineare il legame delle divinità citate da Pausania con il territorio arcadico e la loro successiva sovrapposizione ad altre di eco panellenica, con le quali condividono una natura dualistica, alla luce della quale acquista significato l'intero processo di purificazione di Oreste.

Per quanto riguarda l'immagine con cui le divinità si presentano agli occhi dell'eroe, prima nere poi bianche, essa condensa in sé tracce classiche e locali della loro rappresentazione nell'immaginario collettivo. Eschilo per primo sottolinea che le Erinni sono vergini dai tratti corporei molto precisi⁵⁵: nere e con i capelli di serpenti; che il loro modo di presentarsi (κόσμος) non si addice né dinnanzi ai simulacri degli dei né in casa degli uomini⁵⁶. La loro frequente menzione altrove come dee dalla faccia di cane le avvicina a uno stadio ferino, che le sottrae alla sfera umana e a tutte le sue prerogative⁵⁷. Al contrario le Eumenidi vengono associate al luminoso bagliore del sole, alla fertilità, alla gioia della convivenza familiare e cittadina, benché mantengano le tracce della loro natura ctonia⁵⁸.

Le tradizioni e gli spazi geografici dell'Arcadia forse possono ulteriormente illuminare su tale polarità, sia al livello del colore con cui le divinità si mostrano che della loro funzione. La regione è disseminata di tradizioni legate al colore nero. Secondo il mito dell'autoctonia locale, il primo abitante Pelasgo sarebbe stato generato dalla terra arcadica, definita γαῖα μέλαινα⁵⁹. La predominanza del colore deriva dalla natura medesima della regione, disseminata di foreste di querce, ma si estende poi a livello simbolico alle città che la costituiscono e alle divinità che vi vengono venerate. È Μελαινεαί una delle città fondate dai figli di Licaone⁶⁰, e Μελαίνα è una delle epicliesi di Demetra⁶¹. L'incidenza del colore è così forte che Pausania stesso non può nascondere la sua meraviglia quando, giunto alla descrizione del monte Cillene, riporta il predominare

⁵⁵ Aesch. *Eum.* 68 s.

⁵⁶ *Ibidem* 52; 135; 55 s.

⁵⁷ E.g. Eur. *Or.* 260.

⁵⁸ Aesch. *Eum.* 921-926; 943-947; 959 s.; 984-987; 1034.

⁵⁹ Paus. VIII 1, 4. Come giustamente sottolineato «certes, c'est Gaia qui donne le jour à Pélasgos, autochtone, mais le qualificatif n'est pas une épiclese: il définit la terre comme territoire, et c'est la couleur du pays arcadien qui est d'emblée donnée» (CASEVITZ 2010, p. 14).

⁶⁰ Paus. VIII 3, 4.

⁶¹ Paus. VIII 5, 8; 42, 1.

eccezionale tra i suoi animali del colore bianco⁶². Non è da escludere che dietro la dualità attestata dalla visione di Oreste si nasconda una particolare propensione dell'immaginario arcadico a rappresentarsi le divinità, i luoghi e gli eventi secondo una polarità basata, tra le altre cose, anche sui colori, che trovano particolare eco nella natura della regione stessa.

Tale dualità si estende poi anche alla natura di molteplici divinità della regione, Erinni ed Eumenidi in questione escluse, fin quasi al sistema concettuale con cui si appropria la divinità. Pausania riporta l'esistenza in Arcadia di una Demetra *Erinys* e di una Demetra *Lousia*, due differenti manifestazioni della medesima divinità in relazione a un unico evento, quale l'inseguimento da parte di Poseidone, il tramutarsi in giumenta e il successivo accoppiamento con la divinità contro la sua volontà⁶³. Al pari di Manie/*Ake* per Oreste, anche in questo caso la divinità mostra una natura duplice, adottando ora una forma ora l'altra in relazione all'aspetto dell'accadimento che si prende in considerazione.

L'epiclesi di Demetra come *Erinys* sembra fornire un ulteriore tassello nell'interpretazione. L'appellativo di Manie dato in Pausania a delle divinità che richiamano le Erinni eschilee e l'esistenza di un'Erinni indipendente, sembra, sin da età micenea, dimostrare due dati notevoli: che la concezione classica delle Erinni è il frutto di una evoluzione a partire da una forma originaria non legata alla vendetta in senso stretto e che almeno in Arcadia le divinità legate alla punizione di un matricida hanno nome differente da quello attico (quale appunto quello di Manie). Tali dati ricostruiscono a posteriori una scissione nelle funzioni originarie di alcune divinità che sembrano più in là nel tempo assimilate, quali appunto Erinni/Manie ed Erinni/Demetra.

Se per un verso questa assimilabilità risponde a tratti comuni, rintracciabili nel comune denominatore delle Erinni, che potrebbero legare Manie e Demetra, si può parlare anche di manifestazioni comuni in un contesto territoriale comune, quale l'Arcadia, che ne caratterizza date azioni simili (ira di Demetra - persecuzione di Oreste/Demetra *Lousia* - *Ake*) secondo modalità specifiche. La polarità nere/bianche nel caso di Oreste potrebbe rispondere dunque a un immaginario dualistico (ampiamente attestato a livello panellenico), che trova un corrispettivo locale nella coppia Demetra *Erinys*/Demetra *Lousia*, secondo un sistema concettuale in cui al pari dell'assassino anche

⁶² Paus. VIII 17, 3-4. Cfr. BREGLIA-PULCI DORIA 1986.

⁶³ VIII 25, 4-10.

le divinità subiscono una scissione a seguito dell'atto compiuto, scissione che bisogna attraversare (Oreste folle/Oreste sano; Demetra *Erinys*/Demetra *Lousia*) per poterla sanare. Tale passaggio determina un nuovo statuto dell'assassino, pronto a una nuova vita e insieme garante di protezione per chi lo ha accolto.

§ 2.1.5 Ἐναγισμός e θυσία

La polarità nere-bianche delle Maie/Erinni ed Eumenidi è analoga a quella dei sacrifici compiuti da Oreste in loro onore, quali l'ἔναγισμός per le prime e la θυσία per le seconde. È tradizionale, e almeno attestata a partire dall'epoca classica, la differenza sostanziale tra le due forme di sacrificio⁶⁴. Singolarmente θύω ha senso generico, mentre per opposizione a ἐναγίζω, che indica solo ed esclusivamente un sacrificio a defunti o morti eroizzati, diventa sacrificio alle divinità in senso stretto. Questa distinzione è ben chiara allo stesso Pausania anche altrove⁶⁵. Tuttavia non è una distinzione assoluta, e spesso il significato dei verbi si arricchisce di sensi ulteriori.

Nel passo relativo a Oreste al valore tradizionale dei termini sembra sovrapporsi un altro derivante dalla condizione specifica dell'eroe. Il Periegeta usa ἐναγίζω e θύω per Manie/Erinni ed Eumenidi, che sono delle divinità a tutti gli effetti⁶⁶. Egli condensa due informazioni, la tipologia del sacrificio e la manifestazione della divinità agli occhi dell'eroe. La tipologia di sacrifici più che essere spiegata in relazione alla differenza di statuto del destinatario, divinità o eroe, è direttamente legata alla manifestazione delle dee ora malevole ora benevole. Sia Jost che Moggi - Osanna intendono l'ἔναγισμός nel senso di 'sacrificio espiatorio' e la θυσία in quello di 'sacrificio

⁶⁴ CASABONA 1966, p. 85: «Il apparaît (...) que θύω est un terme très général pouvant s'appliquer aussi bien à des sacrifices aux dieux 'd'en-haut' qu'à des offrandes aux héros ou aux morts divinisés. Mais par opposition à ἐναγίζω, terme technique désignant les honneurs funèbres rendus aux morts, θύω prend la valeur de 'sacrifier à un immortel ou à un dieu Olympien'. Cfr. Hdt II 44. Lo storico oppone il sacrificio a Eracle come a un immortale (καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι) al sacrificio allo stesso come eroe (τῷ δὲ ἐτέρῳ ὡς ἥρωϊ ἐναγίζουσι).

⁶⁵ Tutti i casi in cui il Periegeta usa ἐναγίζω si riferisce a defunti o eroi morti. Per citare solo qualche caso compiono ἔναγισμός gli abitanti di Delfi in onore di Pirro, figlio di Achille (I 4, 4); gli abitanti di Tere in onore di Membliario, capo dei coloni dell'isola di cui è considerato il fondatore (III 1, 8); Pelope in onore degli eroi morti nella corsa (VI 21, 11). È altrettanto chiaro l'uso abbinato dei due termini: ad Amicle a Giacinto gli abitanti ἐναγίζουσι prima di compiere la propria θυσία in onore di Apollo (III 19, 3).

⁶⁶ E.g. cfr. Od. XV 235; Eur. *El.* 1252.

di ringraziamento', desumendo il dato dal fatto che i due sacrifici sono compiuti dopo che l'eroe torna in senno⁶⁷. Pausania non dice in cosa consistono questi due sacrifici, né sembra produttivo identificarli con l'auto-amputazione del dito o la recisione dei capelli, e per motivi di dettato testuale e per la logica stessa del racconto. Essi, in parte, sono ricostruibili tuttavia dal confronto con altre fonti.

All'inizio delle *Eumenidi* di Eschilo Clitemestra rinfaccia alla Erinni addormentate tutte le offerte compiute in vita in loro onore, secondo il modello di preghiera in cui di norma si ricordano i doni fatti dall'orante affinché il dio soddisfi la sua richiesta⁶⁸. La tipologia delle offerte, acqua e miele senza vino, i banchetti notturni intorno al focolare indicano che si tratta di sacrifici agli dei sotterranei⁶⁹. Clitemestra sacrifica a delle divinità cui normalmente nessuno osa avvicinarsi, né uomo, né animale, né dio⁷⁰. I sacrifici compiuti sembrano rispondere a un meccanismo che fomenta l'ira delle divinità medesime. Gli effetti di questa ira, cui verosimilmente aspira la donna, sono ben descritti alla fine della tragedia, quando le Erinni stesse, in procinto di trasformarsi in Eumenidi, si augurano per la città gli eventi migliori e stornano quelli peggiori, evidentemente effetti della loro precedente natura: sterilità, morti precoci, discordie e vendette⁷¹.

Per quanto riguarda le Eumenidi, alla fine dell'*Oresteia*, Atena promette alle dee la venerazione da parte della città e parla di θύη, di primizie sacrificali che le dee riceveranno abbondantemente se accoglieranno la proposta di restare *in loco*, ma anche di σπονδαί, di libagioni da parte dei cittadini⁷². Nell'*Edipo a Colono* Sofocle in tre luoghi richiama la tipologia di sacrifici di cui le dee sono destinatarie. Quando Edipo giunge cieco a Colono, gli abitanti del posto, che costituiscono il coro, gli intimano più volte di scostarsi da dove è seduto e di non inoltrarsi nel bosco dove sono venerate le divinità, dove «il cratere

⁶⁷ CASEVITZ ET ALII 1998, p. 97; MOGGI - OSANNA 2003, p. 183.

⁶⁸ Aesch. *Eum.* 106-109.

⁶⁹ I sacrifici cui Clitemestra fa riferimento sono quelli compiuti in vita per stornare la vendetta a seguito dell'uccisione del marito Agamennone, ma anche quelli che la donna compie in previsione della sua vendetta, a seguito della sua uccisione da parte del vendicatore dell'Atride. Si tratta di sacrifici insieme propiziatori e placatori, dal carattere ambivalente, che con ogni probabilità hanno carattere non convenzionale.

⁷⁰ Aesch. *Eum.* 69 s; 349-352. Il dato del sacrificio notturno non si spiega solo tramite la natura del destinatario del rito, ovvero divinità ctonie (e.g. *Il.* XIX 259; Aesch. *Eum.* 115), ma anche tramite il fatto che il sacrificio, nella forma in cui Clitemestra lo compie, è quasi proibito, sconsigliato, non secondo costume, ma di certo nello stile tipico della donna che nell'intera trilogia è simbolo del sovvertimento dell'ordine naturale delle cose.

⁷¹ Aesch. *Eum.* 938-942; 956, s.; 976-984.

⁷² *Ibidem* 832-836; 1044.

d'acque si mescola al miele votivo»⁷³. Nella preghiera che l'eroe indirizza alle divinità all'inizio della tragedia è già presente la definizione delle stesse come *νήφων ἀοίνους*, «sobrie, aliene dal vino», condizione comune anche a Edipo⁷⁴. Ma è nei sacrifici che l'eroe deve compiere su consiglio del coro che meglio emerge quanto si cerca⁷⁵. Come per le Erinni, anche per le Eumenidi i sacrifici consistono in miele e acqua senza vino. Ma a differenza di quelli descritti da Clitemestra, qui non si parla di banchetti intorno al fuoco, ma solo di libagioni liquide verso la terra, abbinata all'utilizzo di lana e rami d'ulivo, simboli per eccellenza del supplice.

La similarità dei sacrifici tra Erinni ed Eumenidi risponde alla comune natura della divinità, entrambe ctonie, visto che anche queste ultime, nell'omonima tragedia eschilea e in Sofocle, abitano i recessi della terra. La differenza di statuto però tra Clitemestra e Edipo caratterizza i riti in maniera ora dissacratoria ora propiziatoria. Per Erinni ed Eumenidi si possono compiere sacrifici ambivalenti, atti a suscitare l'ira o a placarla, quindi a ringraziarle. Alla dualità della loro natura, corrisponde la dualità dei riti in loro onore, non tanto nella forma nominale di *ἐναγισμός* e di *θυσία*, ma nel significato che l'offerente attribuisce a essi, sfumandoli ora in un senso ora nell'altro.

Oreste in Arcadia compie il sacrificio quando è tornato in senno, e lo fa con la consapevolezza di chi segue la norma del posto: prima in chiave propiziatoria compie riti per placare l'ira delle Erinni, poi in chiave di ringraziamento ne compie in onore delle Eumenidi. È verosimile che in entrambi i casi l'eroe abbia compiuto sacrifici analoghi di acque e miele senza vino, forse nella forma di libagioni.

§ 2.1.6 Il processo presso l'Areopago

Nell'ultima sezione del suo racconto, Pausania riporta che, secondo gli storici locali (*Πελοποννησίων οἱ τὰ ἀρχαῖα μνημονεύοντες*), ciò che accade a Oreste in Arcadia a opera delle Erinni materne, si verifica prima che l'eroe subisca un processo nel tribunale dell'Areopago (*πρότερα (...) ἢ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ τὴν κρίσιν*), dove il matricida viene accusato

⁷³ Soph. *Oed. Col.* 158 s.

⁷⁴ *Ibidem* 100. Cfr. HENRICHS 1983.

⁷⁵ Soph. *Oed. Col.* 466-494.

da Perilao, cugino di Clitemestra. È dibattuto quale sia il rapporto tra questo processo tribunizio e i riti precedentemente descritti e ambientati a *Maniai* e *Ake*: si tratta di una serie di eventi consequenziali all'interno di una tradizione mitica ben definita, oppure dell'aggiornamento di una tradizione epicorica arcadica (autofagia, recisione chioma, sacrifici ecc.) alla luce di tradizioni attiche successive (processo presso Areopago)?

Nel primo caso il permanere di Oreste in Arcadia sarebbe limitato nel tempo e dopo la purificazione l'eroe si dirigerebbe ad Atene per essere processato, per poi far ritorno forse in patria⁷⁶. Nel secondo invece bisognerebbe pensare, forse più verosimilmente, a un aggiornamento mitico di una tradizione arcadica alla luce di quelle attiche, interpretare l'espressione πρότερα (...) ἢ nel senso di tradizioni che sono *precedenti*, ovvero alternative e più antiche di quelle sul processo areopagitico, e ritenere la menzione di Perilao come accusatore (κατήγορος) un potenziale riferimento a una reazione familiare dei congiunti di Clitemestra, indipendente dal tribunale ateniese⁷⁷.

Il confronto con le altre versioni esistenti non è dirimente. Sono attestate tradizioni in cui Oreste vive e muore in Arcadia. È il caso di Asclepiade di Tragilo che racconta della morte dell'eroe nella regione per il morso di un serpente, senza poter dire tuttavia se si tratta di un evento successivo a un processo tribunizio⁷⁸. Euripide invece testimonia due forme di permanenza dell'eroe nella terra di Pelasgo, una definitiva e successiva al processo nell'Areopago, l'altra limitata nel tempo e precedente al processo, considerato tappa intermedia per il ritorno dell'eroe ad Argo⁷⁹.

L'ipotesi dell'indipendenza dei riti cultuali dal processo sembra verosimile, perché confermata dal fatto che il senso dei riti del dito e della chioma è quello di una purificazione complessiva e definitiva: la polarità presente nella coppia *Manie-Ake* non è incompiuta, ovvero non sussiste in quanto tale, ma solo come dato iniziale che si

⁷⁶ Analogo percorso è presentato da Eur. Or. 1643-1665. RIZZO (2004, p. 525 n. 3), ritenendo che il tragediografo si sia ispirato alla versione di Pausania, lascia intendere dunque che quest'ultima abbia previsto sin dall'origine un processo areopagitico di Oreste.

⁷⁷ MOGGI - OSANNA (2003, p. 457) sembrano privilegiare la seconda possibilità quando scrivono che «il riferimento a fonti locali spiega l'ambientazione della intera vicenda in Arcadia, con conseguente assenza del giudizio davanti all'Areopago (...), e forse anche l'individuazione dell'accusatore di Oreste in Perilao, cugino di Clitemestra (...), elemento che costituisce un tratto originale di Pausania (...)».

⁷⁸ FGrHist 12 F 25. Cfr. *infra* pp. 140-145.

⁷⁹ Cfr. El. 1249-1291, in cui Oreste, dopo il giudizio presso l'Areopago, si ferma definitivamente nella regione, e Or. 1643-1665, in cui l'eroe si ferma nella pianura Parrasia solo per un anno. Queste due testimonianze sembrano confermare l'aggiornamento di tradizioni arcadiche alla luce di quelle attiche. Cfr. *supra* pp. 37-55.

conclude con una unificazione delle divinità in chiave benevola, evidente dal fatto che in entrambi i luoghi ci sono templi delle Eumenidi. Il dato conferma la scomparsa della macchia a seguito del matricidio in maniera definitiva e il legame dell'eroe con la nuova terra.

Non c'è dubbio che sia esistita una qualche forma di accusa nei confronti di Oreste a seguito del matricidio prima dell'apparire della tradizione mitica che lo vuole processato nell'Areopago, concretizzata in ritorsioni e punizioni a danno del figlio di Agamennone⁸⁰. L'*Oreste* di Euripide con Eace accusatore del matricida sulla scena argiva, quindi al di fuori del tribunale dell'Areopago, è senza dubbio una testimonianza che va in questa direzione⁸¹. Analoga situazione può essere ragionevolmente ricostruita nel caso dell'*Oresteia* di Stesicoro, in cui la presenza dell'eroe Palamede potrebbe evocare la lapidazione come punizione, certamente alternativa a un processo nell'Areopago⁸².

Si potrebbe in verità obiettare che Ellanico di Lesbo riporta una tradizione sul processo di Oreste con accusatori provenienti da Sparta⁸³. Questi attesterebbe dunque una tradizione in cui individui spartani, quei cittadini che ipoteticamente, ma realisticamente, in Stesicoro non giudicherebbero Oreste presso l'Areopago, sarebbero giunti ad Atene per accusare l'eroe, dimostrando che anche le città che, per noi, non conoscono quello specifico tribunale, lo utilizzano in ogni caso. Ma, come ben dimostrato da Carrara, si tratta con ogni verosimiglianza di aggiornamenti di tradizioni mitiche precedenti, avvenuti tutti intorno al 458 a.C., quando nasce la versione del processo tribunale con Eschilo⁸⁴.

Nelle tradizioni sul processo di Oreste nell'Areopago, diverse sono le varianti riguardo agli accusatori: Erinni, Erigone, figlia di Egisto e Clitemestra, Tindareo⁸⁵. Su Perilao il passo di Pausania è la sola testimonianza pervenuta⁸⁶. Sarebbe interessante e

⁸⁰ La tradizione fa la sua comparsa con Eschilo nel 458 a.C. Cfr. CARRARA 2007.

⁸¹ Eur. *Or.* 431-434.

⁸² Stesich. *fr.* 213 Davies. Cfr. *infra* pp. 227-238.

⁸³ *FGrHist* 323 a F 22.

⁸⁴ CARRARA 2007.

⁸⁵ Per una sintesi cfr. [Apollod.] *Ep.* VI 25; *schol. ad Lycophr.* 1374. Gli accusatori potevano essere le Erinni (e.g. Aesch. *Eum. passim*), Tindareo (e.g. Eur. *Or. passim*; Ig. *Fab.* 119; Et. M. 42, 4 s.v. Αἰώρα), Erigone (e.g. Et. M. 42, 4 s.v. Αἰώρα). Ellanico di Lesbo (*FGrHist* 323 a F 22) e Nicola Damasceno (*FGrHist* 90 F 25) parlano rispettivamente di generici individui provenienti da Sparta e di φίλοι (amici, familiari?) di Egisto, senza però che sia possibile ricostruire il contesto più generale di riferimento.

⁸⁶ CASEVITZ *ET ALII* 1998, p. 241; MOGGI - OSANNA 2003, p. 457. Figlio di Icario, fratello di Tindareo, e della nifa naiade Peribea ([Apollod.] *Bibl.* III 126) o di Asterodia (Pherekyd. *FGrHist* 3 F 128;

affascinante poter ricostruire un processo di aggiornamento per cui una tradizione squisitamente laconica, che prevede un'accusa da parte dei familiari di Clitemestra, sia stata ampliata con il processo areopagitico ad Atene in funzione della versione eschilea.

Che la tradizione riportata da Pausania celi una versione per cui Oreste è accusato da Perilao, ma al di fuori del processo nell'Areopago, è una possibilità se si divincola l'affermazione καὶ αὐτῷ κατήγορον (...) Περίλαον δὲ ἐπιστῆναι δίκην [καὶ] ἐπὶ τῷ αἵματι τῆς μητρὸς αἰτοῦντα ἅτε ἀνεψιὸν τῆς Κλυταιμνήστρας dalla proposizione precedente sul tribunale, e la si proietta invece nel complesso di vicende che hanno portato l'eroe in Arcadia e specificatamente a *Maniai* e *Ake*. Una prova all'indipendenza dei due momenti, forse debole, potrebbe essere data dal fatto che il Periegeta non utilizza un'espressione del tipo "nell'Areopago, dove..." per certificare la consequenzialità dei due eventi.

Se la tradizione di Pausania va interpretata come stratificata a partire da due indipendenti, nell'arrivo dell'eroe in Arcadia bisogna dunque immaginare che la tradizione più antica sintetizzi quello che in Eschilo è la purificazione religiosa a Delfi, il suo vagare per altre città e il potersi stabilizzare definitivamente in un posto. Essa farebbe della purificazione rituale un momento cardine nella vita dell'eroe, privilegiato rispetto a quello dell'assoluzione presso il tribunale (a cui per altro in Pausania è dato pochissimo risalto), secondo la formula dell'esilio permanente. In un secondo momento questa stessa tradizione sarebbe stata poi aggiornata alla luce delle tradizioni attiche, forse integrando la figura di Perilao.

§ 2.1.7 Conclusioni

La versione arcadica sulla purificazione di Oreste riportata da Pausania, ambientata a sud-est della piana di Megalopoli, è verosimilmente il risultato dell'aggiornamento di una tradizione epicorica più antica alla luce di quella attica sul processo areopagitico dell'eroe matricida.

Il nucleo basilare di tale versione è costituito, con ogni probabilità, dall'arrivo dell'eroe in Arcadia perché perseguitato dalle Manie/Erinni, che lo rendono folle. È a

schol. Od. I 275 c Pontani; Od. IV 797 c Pontani) o di Dorodoche (*schol. Od. XV 16 Dindorf*), il personaggio è poco diffuso nelle tradizioni mitiche pervenute. Cfr. KOLF 1937.

questa condizione che bisogna ricondurre il compimento dell'autofagia del dito, atto dall'intrinseco valore punitivo ed espiatorio rispetto all'uccisione della madre (al pari dell'accecamento di Edipo) che determina la trasformazione delle divinità persecutrici da nere a bianche. La successiva recisione della chioma, atto compiuto invece in una condizione di sanità mentale, costituisce il simbolo del passaggio di stato e statuto di Oreste, da matricida contaminato a nuovo individuo purificato passibile di iniziare una nuova vita. Verosimilmente è dopo questi due gesti che l'eroe compie i sacrifici in onore delle dee nere per placarle e di quelle bianche per ringraziarle.

Di tutti questi riti restano prove ancora visibili ai tempi del Periegeta in una serie di monumenti che ricordano il passaggio di Oreste in quella terra. Dell'epicoricità di tali vicende e monumenti sono testimonianza non solo le fonti cui attinge Pausania (che lui stesso rivendica come locali), ma anche i luoghi e la dinamica degli eventi stessi, che rivelano un profondo ancoraggio alla terra arcadica, alle sue divinità e prerogative.

Il riferimento che Pausania fa al processo areopagitico invece, dove l'eroe è accusato da Perilao, cugino di Clitemestra, è verosimilmente un aggiornamento della versione mitica locale successivo al 458 a.C., derivante dall'autorevolezza che le tradizioni attiche hanno nel corso del V sec. a.C. L'assenza di notizie sull'accusatore impedisce di contestualizzarne la presenza in maniera corretta. Alla possibilità che si tratti di una versione mitica locale che nel complesso nasce solo dopo la rappresentazione eschilea, bisogna aggiungere quella per cui Perilao accusa Oreste in una circostanza differente da quella del tribunale ateniese, e che in origine la sua presenza fosse legata a una punizione dell'eroe in ottica locale. Un'analoga influenza ateniese sembra rintracciabile nell'interpretazione che gli stessi uomini del posto danno delle Manie come epiclesi delle Eumenidi: la dualità nella rappresentazione di queste divinità sembra evocare quella eschilea.

Se è possibile fornire un *terminus post quem* per l'aggiornamento in chiave attica della tradizione locale, più complesso risulta invece risalire alla formazione di quel nucleo della vicenda rivendicabile come puramente arcadico. Il problema della macchia del matricidio, di cui Oreste deve liberarsi, che è concretizzato nella figura delle dee persecutrici, invita a pensare a un orizzonte cronologico non superiore alla fine dell'VII

sec. a.C.⁸⁷ Ipotetiche restano le teoria di una formazione di IV sec. a.C., in occasione della nascita di Megalopoli per sinecismo.

§ 2.2 ORESTE SUPPLICE DI ARTEMIDE IN ARCADIA

Ferecide di Atene, mitografo vissuto verosimilmente negli anni '70 del V sec. a.C. (età cimoniana) e autore di un'opera molto probabilmente dal titolo *Ἱστορίαι*, attesta nei frammenti pervenuti una tradizione, unica nel suo genere, sulla persecuzione di Oreste da parte delle Erinni e sul rifugiarsi dell'eroe presso un santuario di Artemide in Arcadia, dove la dea allontana le dee faccia di cane (FGrHist III F 135)⁸⁸. Il frammento in questione è tramandato dallo scolio al v. 1645 dell'*Oreste* di Euripide (*Schol. MTAB* = I 236, 23 Schwartz). Il contesto di riferimento è l'esodo della tragedia, momento in cui la voce profetica di Apollo annuncia all'eroe cosa lo attende dopo aver ucciso la madre Clitemestra e gli uffici che egli deve compiere per salvarsi e poter tornare così ad Argo, dove è destinato a regnare con Ermione come erede del padre Agamennone: l'eroe deve cioè purificarsi in terra arcadica per un anno e sottoporsi a un processo nel tribunale dell'Areopago⁸⁹.

Lo scolio reca traccia di due versioni sulla sorte di Oreste dopo il matricidio alternative a quella euripidea e attribuite rispettivamente ad Asclepiade di Tragilo (mitografo di IV sec. a.C.) e a Ferecide di Atene. In esso si legge:

καὶ ὁ μὲν Εὐριπίδης ἐνθάδε ἐξενιαύτισαι <φησὶν αὐτὸν ὁμοίως> τοῖς κατεχομένοις ἐπὶ μύσει, ὁ δὲ Ἀσκληπιάδης ἱστορεῖ ὑπὸ ὄφεως δηχθέντα αὐτὸν ἐκεῖ τελευτῆσαι (FGrHist 12 F 25). ὁ δὲ Φερεκύδης ὅτι καὶ ἔπειτα <ἐπὶ Παρρασίου> τὸν Ὀρέστην αἱ Ἐρινύες διώκουσιν· ὁ δὲ καταφεύγει εἰς τὸ ἱερόν τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἕξει ἱκέτης πρὸς τῷ βωμῷ. αἱ δὲ

Anche Euripide afferma che lui [scil. Oreste] stette un anno in esilio come coloro che vengono trattenuti per un'impurità, mentre Asclepiade racconta che, morso da un serpente, morì là (FGrHist 12 F 25). **Ferecide invece afferma che anche in seguito <per la pianura Parrasia> le Erinni perseguitano Oreste. Egli si rifugia nel tempio di Artemide, e siede come supplice presso l'altare. Le Erinni vanno contro di lui con**

⁸⁷ GIORDANO 2013.

⁸⁸ Sulle questioni biografiche e di produzione di Ferecide di Atene cfr. da ultimo DOLCETTI 2004, pp. 1-46. Oltre al frammento qui in esame, Ferecide attesta anche l'esistenza di una tradizione sul salvataggio di Oreste bambino dalle mani assassine di Egisto (FGrHist 3 F 134), difficile tuttavia da contestualizzare rispetto al racconto sulla persecuzione dell'eroe per l'assenza di riferimenti a spazi geografici precisi.

⁸⁹ Eur. Or. 1643-1660. Cfr. *infra* p. 40 s.

Ἐρινύες ἔρχονται ἐπ' αὐτὸν θέλουσαι ἀποκτείνειν, καὶ ἐρύκει αὐτὰς ἡ Ἄρτεμις. ἐξ οὗ καὶ ἡ πόλις αὕτη Ὀρέστειον καλεῖται ἀπὸ Ὀρέστου. τὸ δὲ Ὀρέστειον τῆς Παρρασίας κεχώρισται καὶ αὕτη πόλις οὖσα τῆς Ἀρκαδίας [καὶ] κληθεῖσα ἀπὸ Ὀρέστου⁹⁰.

l'intenzione di ucciderlo, e Artemide le trattiene. In seguito a ciò anche questa città viene chiamata Oresteio da Oreste. E Oresteio è lontana dalla terra parrasia, ed è questa, una città che si trova in Arcadia, a prendere il nome da Oreste.

(trad. P. Dolcetti)

1 s. <φησὶν αὐτὸν ὁμοίως>: add. Schwartz | 4 s. <ἐπὶ Παρρασίου>: add. Fowler | 11 [καὶ]: del. Fowler

La notazione scoliastica è costruita secondo una struttura catalogica su base oppositiva consueta nella tradizione esegetica antica: a confronto con la versione riportata nel testo tragico commentato si citano altre fonti che si discostano da essa. Euripide attesta che Oreste è trattenuto per impurità in terra arcadica (τοῖς κατεχομένοις ἐπὶ μύσει), dove deve purificarsi per un anno (ἐξενιαυτίσαι); Asclepiade di Tragilo in opposizione riporta la tradizione secondo cui l'eroe muore in terra straniera (ἐκεῖ τελευτήσῃ) perché morso da un serpente (ὑπὸ ὄφεως δηχθέντα); da ultimo lo scoliasta cita la versione di Ferecide, secondo la quale Oreste, perseguitato dalle Erinni, si rifugia come supplice in Arcadia presso un tempio di Artemide (καταφεύγει εἰς τὸ ἱερόν τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἕξει ἰκέτης πρὸς τῷ βωμῷ), dea che lo protegge e allontana le persecutrici (ἐρύκει αὐτὰς ἡ Ἄρτεμις), per diventare così eroe eponimo della città che lo ha accolto (ἐξ οὗ καὶ ἡ πόλις αὕτη Ὀρέστειον καλεῖται ἀπὸ Ὀρέστου).

Lo scolio presenta una serie di problemi filologici e testuali. Oltre l'opportunità delle integrazioni o delle eliminazioni degli editori moderni, di senso se ben contestualizzate, la definizione dei confini testuali del frammento ferecideo, e quindi degli estremi contenutistici della versione mitica ivi presente, resta la questione più importante e di maggior dibattito tra gli studiosi, perché direttamente legata agli eventi che

⁹⁰ Tra i quattro manoscritti degli scolii all'*Oreste* presi in considerazione dallo Schwartz (MTAB), il codice A articola diversamente il frammento a livello del dettato testuale. Dopo la citazione della versione di Asclepiade, è riportato il nesso Παρράσιον οἶκον, interpretabile come «riferimento generico al contenuto del passo [scil. di Euripide] da parte dello scoliasta» (DOLCETTI 2004, p. 312 n. D), a cui dapprima fa seguito una notazione geografica sul centro di Ὀρέστειον, poi il frammento di Ferecide. Esso recita: Παρράσιον οἶκον· τὸ Παρράσιον οἱ μὲν πόλιν, οἱ δὲ χώραν εἶναί φασιν ἀπὸ Πα<ρ>ρασίου> τοῦ υἱοῦ τοῦ <Π>ελαγοῦ ὀνομασθεῖσαν. ἔστι μέντοι τῆς Ἀρκαδίας. τὸ μέντοι Ὀρέστειον τῆς Πα<ρ>ρασίας κεχώρισται, καὶ αὕτη ἡ πόλις κληθεῖσα ἀπὸ Ὀρ<έ>στου> οὐ<σα τ>ῆς Ἀρκαδίας, καθάπερ φησὶ Φερεκύδης, ὅτι καὶ ἔπειτὰ τὸν Ὀρέστην αἱ Ἐριν{ν}ύες διώκουσιν. ὁ δὲ καταφεύγει εἰς τὸ ἱερόν τῆς Ἀρτέμιδος καὶ ἕξει ἰκέτης πρὸς τῷ βωμῷ. αἱ δὲ Ἐριν{ν}ύες ἔρχονται ἐπ' αὐτὸν μέλλουσαι ἀποκτείνειν, καὶ αὐτὰς ἐρύκει ἡ Ἄρτεμις καὶ καλεῖται Ὀρέστειον. La struttura del frammento è speculare e contraria a quella degli altri tre codici. Non priva di significato la corruzione ἔπειτὰ τὸν Ὀρέστην, forse in qualche relazione con il καὶ ἔπειτα degli altri manoscritti.

precedono l'arrivo di Oreste nel santuario arcadico di Artemide e la zona della regione in cui quest'ultimo va collocato⁹¹. La prima questione è laconicamente racchiusa nel καὶ ἔπειτα, variamente disposto e interpretato dagli editori rispetto al frammento: se considerato parte della versione in questione, quale dovrebbe essere l'evento dopo il quale (e nonostante il quale) Oreste arriva in Arcadia perseguitato dalle Erinni? La seconda è racchiusa nell'interpretazione che si dà del riferimento alla Pianura Parrasia alla fine del frammento: Ferecide, al pari di Euripide, ambienta l'arrivo dell'eroe in tale pianura, e quindi, come il tragico, è oggetto di contestazione da parte dello scoliasta? Oppure quest'ultimo si oppone alla localizzazione euripidea facendo leva sul mitografo, che avrebbe localizzato la presenza di Oreste in Arcadia altrove rispetto alla versione tragica, e che sarebbe stato citato dunque come prova del ragionamento del commentatore?⁹²

§ 2.2.1 Καὶ ἔπειτα: cosa succede a Oreste prima dell'arrivo in Arcadia?

Nel 1926 Jacoby, seguito da Lesky, scrive che il nesso καὶ ἔπειτα, indicante un momento della versione mitica presentata da Ferecide (quindi come parte del suo dettato testuale), si riferisce a uno specifico evento dopo il quale (καὶ ἔπειτα appunto) l'eroe sarebbe arrivato supplice nel santuario di Artemide. L'evento in questione per lo studioso sarebbe da indentificarsi con un processo dell'eroe presso l'Areopago ad Atene che, in qualche modo, nonostante l'assoluzione finale, non avrebbe garantito l'acquietamento delle Erinni persecutrici, che a loro volta invece avrebbero continuato a perseguitare l'eroe costringendolo a rifugiarsi in Arcadia da Artemide. Lo studioso adduce come prova di questa possibilità il caso dell'*Ifigenia in Tauride*, tragedia in cui nonostante il processo abbia assolto l'eroe, parte delle Erinni continua a incalzarlo e Apollo lo obbliga a

⁹¹ Non è possibile stabilire se si tratta di una citazione letterale dall'opera del mitografo, o piuttosto di una sua epitome o riassunto, né ai fini di questo contributo sarebbe dirimente una dimostrazione in tal senso. SCHAWRTZ non considera il frammento citazione letterale dall'opera di Ferecide e fa iniziare l'estratto con la dichiarativa introdotta da ὅτι καὶ ἔπειτα. Diversamente invece JACOBY che fa iniziare quella che lui considera una citazione diretta con ὁ δὲ καταφεύγει. Per contro FOWLER e DOLCETTI fanno iniziare la citazione letterale con ὅτι καὶ ἔπειτα.

⁹² Mentre nel primo caso l'integrazione <ἐπὶ Παρρασίου> del Fowler avrebbe ragion d'essere, nel secondo essa potrebbe deviare nell'interpretazione delle parole finali dello scoliasta, che chiaramente sottolinea il fatto che *Oresteion* non si trova nella pianura Parrasia.

un'ulteriore tappa purificatrice, coincidente con il recupero della statua di Artemide Taurica⁹³. L'elemento che permette allo studioso di creare questa linea comune tra l'*Oreste*, l'*Ifigenia in Tauride* e il frammento di Ferecide è il fatto che anche nell'*Oreste* l'eroe deve sottoporsi al processo in tribunale in associazione all'esilio in terra straniera⁹⁴. In maniera non esplicita a questo parallelo deve contribuire, nella riflessione dello studioso, anche la comune presenza di Artemide tra Ferecide e l'*Ifigenia in Tauride*.

Ritornando più tardi sul testo nella riedizione dei frammenti di Ellanico di Lesbo, nel 1954 lo studioso ritratta la sua prima interpretazione alla luce di due motivi contingenti: a livello cronologico ai tempi di Ferecide (anni '70 del V sec. a.C.) non può esistere la tradizione sul processo areopagitico di Oreste, perché attestata per la prima volta con Eschilo nel 458 a.C.; il καὶ ἔπειτα andrebbe piuttosto inteso come un riferimento al processo tribunizio da parte dello scoliasta, che, nel raffrontare tradizione euripidea e ferecidea, aveva in mente il modello eschileo⁹⁵. Nonostante le ragioni addotte dallo studioso, l'avverbio temporale resta ancora privo di significato in relazione sia al frammento ferecideo sia al contesto tralatore.

La ritrattazione proposta da Jacoby può essere approfondita, non solo ampliando la riflessione sui dati cronologici da lui proposti rispetto alla versione eschilea, ma anche contestualizzando la versione di Ferecide all'interno della notazione scoliastica in cui è riportata. Nell'*Oreste* Euripide presuppone per l'eroe un processo triadico che prevede dapprima un anno di esilio in terra arcadica, poi il processo presso l'Areopago e infine il

⁹³ JACOBY 1926, p. 424: «ἔπειτα kann sich nur auf den Areopagprozeß beziehen. Die kontaminierende Verbindung der Traditionen ist deutlich. Man wüßte gern, wie sie vorgenommen ist; ob Ph. überhaupt eine Begründung der weiteren Verfolgung für notwendig hielt, wie Eur. *Iph. T.* 970 [scil. 970-972] ὄσαι δ' Ἐρινύων οὐκ ἐπέισθησαν νόμωι, δρόμοις ἀνδρῦτοισιν ἡλάστρου μ' αἰεί, ἕως ἐς ἀγνὸν ἡλθον αὐτοῦ Φοίβου πέδον. In umgekehrter Folge verbinden Πελοποννησίων οἱ τὰ ἀρχαῖα μνημονεύοντες (Paus. VIII 34, 4): πρότερα τῷ Ὀρέστη τὰ ἐν Ἀρκαδίᾳ γενέσθαι φασὶν ὑπὸ Ἐρινύων τῶν Κλυταιμνήστρας ἢ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ τὴν κρίσιν. Cfr. LESKY 1939, col. 985.

⁹⁴ Eur. Or. 1645-1650.

⁹⁵ JACOBY 1954, p. 24: «I regret that I maintained in *FGH Hist* I p. 424, 14 ff. that the ἔπειτα with which the scholiast introduces a verbal quotation from Pherekydes (*Schol. Eur. Or.* 1645 = 3 F 15) must refer to the trial before the Areopagos, and that Lesky col 985, 9 ff. accepted this assertion. It is perhaps right for the scholiast but not for Pherekydes, who wrote his genealogical book not 'doch wohl vor dem peloponnesischen kriege' as I vaguely said (p. 386, 29) but in the first quarter of the fifth century (...). There is no reasonable doubt that he was an older contemporary of Aischylos. The scholion is concerned with the relations between Orestes and Arcadia because of the curious compromise of Euripides (...). It incidentally proves (and this is more important) that different versions existed in authoritative sources, and further that the sequence assumed for Pherekydes (trial in Athens, pursuit by the Erinyes) is neither necessary nor probable. On the contrary, this assumption would make unintelligible not only the version of Pherekydes but also the whole development of the Orestes story».

suo ritorno come sovrano ad Argo. L'approdo in tribunale è dunque un momento successivo all'esilio nella terra di Pelasgo e si configura come soluzione definitiva rispetto alla persecuzione delle Erinni; nella versione dell'*Ifigenia in Tauride* invece, in cui non si parla di esilio in Arcadia prima del processo, la purificazione porta l'eroe nella lontana Scizia, perché l'assoluzione tribunizia non toglie la macchia del matricidio in maniera definitiva⁹⁶. Si tratta perciò di due percorsi differenti e alternativi, rispetto al primo dei quali la versione ferecidea è pertinente in quanto citata come commento ai versi dell'*Oreste*.

La cronologia relativa tra l'*Orestea* di Eschilo (458 a.C.) e l'epoca della composizione dell'opera di Ferecide (anni '70 del V sec. a.C.) non è l'unico dato per confermare l'inesistenza di un processo areopagitico di Oreste prima di Eschilo, e quindi l'impossibilità che dietro l'ἔπειτα si celi un evento del genere. Come dimostrato da Carrara, le poche testimonianze relative all'esistenza di un processo tribunizio dell'eroe prima di Eschilo sono in realtà tutte da considerare successive alla versione tragica del 458 a.C. e vanno interpretate come proiezioni indietro nel tempo per aggiornare più antiche versioni sull'Areopago o su culti ateniesi preesistenti⁹⁷. Di tale assoluta novità eschilea sono testimonianza non solo il fatto che nella versione tragica Oreste è il primo processato della storia del tribunale, o che quest'ultimo ha una nuova origine dalle evidenti epoche contemporanee; ma anche il fatto che la sua competenza, con la riforma di Efialte del 462-461 a.C., si riduce, tra le poche cause, al sacrilegio e all'omicidio volontario, di cui evidentemente Oreste è eroe esemplificativo in epoca classica⁹⁸.

Una possibile interpretazione dell'ἔπειτα potrebbe derivare così dalla struttura interna della notazione scoliastica e dal procedere della narrazione tragica cui essa va ricondotta. Nell'esodo dell'*Oreste* Apollo, a differenza di quanto accade nell'*Elettra* per bocca di Castore e Polluce, suo *alter ego* gemellare⁹⁹, non cita una persecuzione dell'eroe da parte delle Erinni al momento dell'allontanamento da Argo per purificarsi. Questo

⁹⁶ Eur. *Iph. Taur.* 961-978.

⁹⁷ CARRARA 2007. Le testimonianze in questione, oltre naturalmente a quella di Ferecide, sarebbero: Hellan. *FGrHist* 323a F 22a; Eur. *Iph. Taur.* 945-960; Eur. Or. 1650-1652; El. 1258-1261. Esse, nell'insieme, fanno del processo di Oreste il quarto nella tradizione areopagitica, dopo quello di Ares, Cefalo e Dedalo; individuano i giudici dell'eroe in un consesso divino; parlano dell'*aition* dei *choes* ateniesi in relazione alla presenza di Oreste nella città attica.

⁹⁸ Aesch. *Eum.* 482-484, 680-706. Per la relazione tra riforma di Efialte e Areopago cfr. e.g. BRAUN 1998.

⁹⁹ Eur. *El.* 1250-1257.

perché l'intero dramma è costruito sulla continua e destabilizzante persecuzione delle dee nefaste che sconvolgono la vita dell'eroe, e quindi la sua partenza da Argo sembra costituire il primo passo, reale e concreto, per liberarsi da questa presenza assillante¹⁰⁰. Agli occhi del commentatore antico l'ordine di Apollo di andare in terra arcadica non garantisce immediatamente l'arrestarsi della persecuzione delle Erinni, che invece, come in Ferecide, anche in Euripide dovevano continuare a incalzare il matricida lontano da Argo, benché ciò non venga citato¹⁰¹. Il καὶ ἔπειτα potrebbe dunque non far parte del testo ferecideo, quindi della versione mitica in esso contenuta, nel senso che non descrive alcuna vicenda precedente all'arrivo dell'eroe in Arcadia, ma è una riflessione dello scoliasta in relazione alla versione euripidea. In questo senso risulta più verisimile delle altre la definizione dei confini della versione mitica data da Jacoby nel 1923 (che inizia con ὁ δὲ καταφεύγει), nonostante la prima interpretazione dell'avverbio temporale.

Il senso del frammento, come giustamente messo in evidenza da Carrara, sarebbe dunque che «le Erinni inseguono Oreste anche dopo il suo esilio», cioè in Arcadia, laddove quell'«anche dopo», sottinteso in Ferecide, sarebbe citato perché assente in Euripide.

§ 2.2.2 Dove arriva Oreste?

Nella versione presentata da Euripide nell'*Oreste*, l'eroe giunge per volontà di Apollo esplicitamente nella pianura Parrasia, regione arcadica localizzabile a ovest della piana di Megalopoli¹⁰². Dal confronto con la versione presentata nell'*Elettra*, sembra possibile circoscrivere ulteriormente tale zona alle rive del fiume Alfeo, presso il santuario di Zeus. Liceo¹⁰³. Benché non esplicitamente affermato nello scolio in questione, la

¹⁰⁰ Le Erinni fanno la loro comparsa sin dal prologo della tragedia nelle parole di Elettra (Eur. Or. 34-45), e nel corso del dramma sconvolgono a più riprese l'eroe sfiancato dalla sofferenza (e.g. Or. 255-277).

¹⁰¹ In questa direzione vanno le osservazioni di CARRARA (2007, p. 5 s.), la quale sottolinea che l'ἔπειτα, come i precedenti avverbi di luogo ἐνθάδε ed ἐκεῖ, è riferibile alla Pinura Parrasia, luogo che accomunerebbe le tre versioni mitiche presenti nella notazione scoliastica. In tale senso sembra andare anche l'integrazione di Fowler, che nella sua edizione, proprio dopo l'ἔπειτα aggiunge <ἐπὶ Παρρασίου>. Tuttavia per l'opportunità dell'integrazione rispetto alla localizzazione del tempio di Artemide nella versione di Ferecide cfr. *infra*, pp. 111-113.

¹⁰² Eur. Or. 1645. Cfr. JOST 1985, p. 168 s.; NIELSEN 1996, p. 148.

¹⁰³ Eur. El. 1273 s. Cfr. *supra* pp. 38-40; *infra* p. 127 s.

versione presentata da Ferecide sembrerebbe invece opporsi, in questo dato come in altri, a quella di Euripide. Che si tratti o meno di citazione letterale dall'opera del mitografo, il dettato sembra chiaro: dopo l'arrivo di Oreste presso Artemide, anche questa città (καὶ ἡ πόλις αὕτη) è chiamata *Oresteion* da Oreste (Ὀρέστειον καλεῖται ἀπὸ Ὀρέστου). La notazione continua poi affermando che tale *Oresteion* dista dalla pianura Parrasia, dato che probabilmente è riflessione ulteriore del commentatore sulla versione mitica di Ferecide. Il fatto che per quest'ultimo l'*Oresteion* in questione sia lontano dalla Parrasia, e che quindi non sia quello di Euripide, è confermato chiaramente dalla versione alternativa della notazione scoliastica presente nel codice A, in cui Ferecide è addotto come testimonianza proprio di questa differenza (καθάπερ φησὶ Φερεκύδης)¹⁰⁴.

Una ulteriore prova a tale collocazione alternativa dell'*Oresteion* ferecideo proviene dalla scelta della divinità che presiede alla salvezza/purificazione di Oreste, ovvero Artemide. Il mitografo ambienta l'arrivo dell'eroe in un santuario della dea Artemide, la cui localizzazione geografica sembra potersi desumere con buona probabilità da un passo di Pausania¹⁰⁵. Il Periegeta sta descrivendo la strada che da Megalopoli porta a Pallantio e Tegea, in direzione est/nord-est a partire da Megalopoli: lungo la destra di questa strada e dopo la città di Emonie egli ricorda i resti degni di ricordo della città di Ὀρεσθάσιον, in particolar modo le colonne del santuario di Artemide, alla quale è attribuito l'epiteto di Ἰέρεια. Si tratta di un centro chiaramente della pianura Menalia, opposta a quella Parrasia, in direzione est rispetto alla città di Megalopoli¹⁰⁶.

La visione autoptica del viaggiatore sembra garanzia sufficiente dell'esistenza del centro e del santuario in questione, da distinguere da altri luoghi della piana di Megalopoli dove sono attestate tradizioni differenti sulla purificazione di Oreste¹⁰⁷. Le informazioni topografiche riportate dal Periegeta sono tuttavia scarse e le stesse evidenze archeologiche di cui disponiamo non consentono né di localizzare con certezza il sito né

¹⁰⁴ L'integrazione <ἐπὶ Παρρασίου> del Fowler, corretta per spiegare il senso dell'ἔπειτα, smarrirebbe invece l'opposizione geografica tra la versione di Euripide e quella di Ferecide.

¹⁰⁵ Paus. VIII 44, 2: μετὰ δὲ Αἰμονιάς ἐν δεξιᾷ τῆς ὁδοῦ πόλεως ἔστιν Ὀρεσθαίου καὶ ἄλλα ὑπολειπόμενα ἐς μνήμην καὶ Ἀρτέμιδος ἱεροῦ κίονες ἔτι· ἐπίκλησις δὲ Ἰέρεια τῆ Ἀρτέμιδι ἔστι.

¹⁰⁶ Per una più precisa collocazione cfr. *infra* pp. 152-155.

¹⁰⁷ Cfr. Paus. VIII 34, 1-4. I santuari di *Maniai* e *Ake* sono collocate sulla strada che dalla piana di Megalopoli va verso la Messenia, dunque in direzione sud/sud-ovest.

di avere notizia alcuna sul santuario in questione¹⁰⁸. L'elemento che permette di identificare l'Artemide di Pausania con quella di Ferecide deriva dalla menzione da parte del Periegeta della città di Ὀρεσθάσιον, che, sebbene in origine centro autonomo legato al locale *Orestheus*, da un certo momento in poi, almeno in talune tradizioni, è venuto a coincidere con Ὀρέστειον, la città di Oreste¹⁰⁹.

Nella sua sinteticità lo scolio afferma che sono esistiti due centri che hanno preso il nome da Oreste, l'uno secondo la versione di Euripide nella pianura Parrasia, l'altro secondo quella di Ferecide probabilmente nella Menalia. Con un certo spirito razionalistico e normativo lo scoliasta è testimone di un dibattito sui centri legati a Oreste in Arcadia, che nel corso del tempo aumentarono notevolmente. A differenza di chi ritiene di poter accomunare la versione di Ferecide a quella di Euripide, sembra più verisimile immaginare che la vicenda del mitografo sia ambientata altrove e costituisca una variante epicorica sul mito di Oreste in Arcadia¹¹⁰.

§ 2.2.3 Le vicende della versione mitica

Stante il tipo di ricostruzione fatto, la versione ferecidea, per come tramandata dallo scolio, è strutturata in una serie di momenti ben distinti: Oreste uccide la madre e viene perseguitato dalle Erinni; incalzato dalle dee l'eroe arriva in Arcadia, nella pianura Menalia, dove trova protezione presso un santuario di Artemide; protetto e purificato dalla macchia, l'eroe dà il nome alla terra che lo ha accolto, potendo così iniziare una nuova vita. È ragionevole supporre che l'arrivo di Oreste in Arcadia non sia casuale o determinato da un errore senza meta, ma che sia voluto da Apollo. Due elementi sembrano ragionevolmente confermarlo: il contesto rispetto al quale la versione mitica ferecidea è citata (l'*Oreste* di Euripide), che potrebbe aver indotto lo scoliasta a tacere il riferimento ad un ordine del dio perché in comune con la versione tragica¹¹¹; il fatto che

¹⁰⁸ Per una ricapitolazione delle varie proposte di identificazione del sito cfr. MOGGI – OSANNA 2003, p. 495.

¹⁰⁹ Cfr. *infra* pp. 152-155.

¹¹⁰ Cfr. VANNICELLI in ASHERI ET ALII 2006, p. 188. MASARACCHIA (1978, p. 155) sottolinea, opportunamente, la differenza tra l'*Oresteion* di Euripide e quello attestato da Pausania.

¹¹¹ Per Apollo che istiga Oreste al matricidio cfr. e.g. Eur. *Or.* 27-31, 75 s., 1664 s.

l'eroe giunga specificamente presso Artemide, divinità che spesso è descritta in operati comuni con il fratello.

Dal frammento emerge chiara l'immagine della dea che difende l'eroe dalle Erinni. Il motivo non è un *hapax* nelle varie versioni esistenti. Sono attestate analoghe scene di supplica da parte di Oreste presso il santuario di Apollo o di Atena in Eschilo e in Euripide¹¹²; scene di difesa e protezione, diretta o meno, da parte di Apollo in Stesicoro, nelle *Eumenidi* di Eschilo o nell'*Oreste* di Euripide, o da parte di Atena nell'*Elettra* euripidea¹¹³. In tutti questi casi l'intervento della divinità si concretizza nell'uso di un suo strumento specifico (arco o scudo), con il quale stornare fisicamente le dee. Non è da escludere che, alla maniera del fratello gemello in Stesicoro, anche Artemide qui scacci le dee con l'arco (tra gli altri simbolo del suo essere dea della caccia).

Nelle tradizioni in cui è presente un processo, Apollo opera congiuntamente a un'altra divinità (Atena), che protegge l'eroe e ne completa la purificazione tramite l'assoluzione tribunizia¹¹⁴. Se in *Ferecide*, come visto, manca un processo, ciò vuol dire che Artemide non solo protegge Oreste, ma assolve anche alla funzione che altrove hanno Apollo con la purificazione e Atena con il tribunale, ovvero purifica definitivamente l'eroe e lo libera dalla macchia per permettergli la reintegrazione sociale. La possibilità che Artemide completi la purificazione di Oreste, indipendentemente da Apollo, Atena o un processo, trova una conferma indiretta nell'esistenza altrove di purificazioni legate a Zeus, come quella a Gizio, o ad Artemide a Trezene, quindi indipendenti dalle modalità descritte in tragedia¹¹⁵.

Della nuova vita dell'eroe a seguito del matricidio e dell'avvenuta purificazione è testimonianza l'eponimia cittadina: la terra che accoglie Oreste, probabilmente vergine, oltre che lontana nello spazio, per i personaggi del dramma e per il suo pubblico, permette all'eroe di espiare in solitudine la propria colpa e al contempo gli offre l'occasione di re-istituzionalizzarsi. L'arrivo dell'eroe nella terra in questione è paragonabile a livello formale alla fondazione di una colonia, evento in cui l'ecista identifica con il proprio nome il luogo da lui raggiunto; a livello sostanziale invece resta

¹¹² Aesch. *Eum.* 39-45 (supplica a Delfi); 408-410, 473-475 (supplica ad Atene); Eur. *El.* 1254-1257.

¹¹³ Stesich. *fr.* 217 Davies; Aesch. *Eum.* 179-184; Eur. *Or.* 268-270; *El.* 1254-1257.

¹¹⁴ Aesch. *Eum.* 735-741; Eur. *Or.* 1648-1652; *El.* 1254-1266.

¹¹⁵ Paus. III 22, 1; II 31, 4.

memoria della presenza eroica e delle sue vicende nell'edificazione di santuari legati all'eroe o alle Erinni/Eumenidi¹¹⁶. Analogo risultato ottiene Atene rispetto ad Argo al momento dell'assoluzione di Oreste, che promette alla terra attica protezione anche da morto e lascia dunque il segno della sua presenza¹¹⁷.

Difficile stabilire invece se l'eponimia cittadina celi un allontanamento definitivo dell'eroe in Arcadia o piuttosto solo uno circoscritto nel tempo. Euripide alla fine dell'*Oreste* e dell'*Elettra* presenta le due possibilità come alternative, anche se la formula più antica sembra essere la prima¹¹⁸. Se, come nel caso della presenza di Apollo, vale anche qui l'*argumentum e silentio*, lo specifico contesto tragico obbliga a ricostruire un esilio momentaneo, con il successivo rientro dell'eroe nella propria terra. Tuttavia non è da escludere che la versione ferecidea possa presentare una formula differente, non pervenuta nello scolio perché non funzionale alla nota di commento. In realtà un attento confronto con il testo tragico spingerebbe ad affermare che si tratta di un esilio permanente. Il fatto che nell'*Oreste* l'esilio sia collocato prima del processo indica che è quest'ultimo a decretare la vera e completa purificazione dell'eroe; per contro in Ferecide l'assenza del tribunale sembra concentrare questo compito nella persona di Artemide in Arcadia, il che lascerebbe ipotizzare la permanenza definitiva dell'eroe *in loco*, come nell'*Elettra* euripidea, in cui l'eroe non torna nella propria dimora ad Argo.

Riassumendo quanto esposto, la versione presente nello scolio euripideo e attribuita a Ferecide può essere così ricostruita: Oreste, dopo il matricidio, commesso verosimilmente su ordine dell'oracolo delfico, è perseguitato dalle Erinni e fugge dalla terra in cui ha commesso l'atto empio; su consiglio di Apollo l'eroe si rifugia come supplice in Arcadia, nella pianura Menalia presso un santuario di Artemide, dea che protegge l'eroe dalle orrende persecutrici e lo purifica secondo modalità non riportate nella notazione scoliastica. La permanenza di Oreste nella terra è certificata nella memoria del luogo attraverso l'eponimia cittadina.

¹¹⁶ Pausania ricorda i monumenti a Megalopoli di *Maniai* e *Ake*, memoria collettiva dei riti espiatori dell'eroe (VIII 34, 1-4); a Cerinea in Acaia il santuario in onore delle Eumenidi ricordo della sua avvenuta purificazione (VII 25, 7), mentre in Attica l'altare di Atena *Areia* nei pressi dell'Areopago (I 28, 5). ZAMBON (2000, p. 277) parla dell'*Oresteion* ferecideo non come città ma come santuario. Il frammento del mitografo in realtà sembra non lasciare dubbi sul fatto che si tratti di una città e non di uno spazio limitato all'interno di essa. Tuttavia non è da escludere la possibilità che anche qui, come altrove, l'eroe abbia lasciato memoria fisica e materiale del suo passaggio con l'edificazione di santuari.

¹¹⁷ Aesch. *Eum.* 754-774.

¹¹⁸ Eur. *El.* 1273-1275; *Or.* 1643-1645. Cfr. *infra* pp. 37-55.

L'immagine di Oreste supplice presso il santuario di una divinità, la difesa che quest'ultima porta contro le Erinni e l'Arcadia come scenario di tali vicende non sono elementi nuovi nella biografia mitica dell'eroe. Il fatto però che in Ferecide questi elementi siano uniti in una trama comune fa della versione in questione un *unicum*, preziosa testimonianza dell'evoluzione delle tradizioni sull'eroe nel tempo e nello spazio¹¹⁹. Ferecide costituisce la sola fonte letteraria su questa versione mitica e la specifica epiclesi di Artemide ha la sua unica attestazione in Pausania. L'unicità di questi dati non deve tuttavia far dubitare dell'esistenza della tradizione in questione, che poteva essere custodita da singoli centri regionali in forma epicorica.

È possibile ipotizzare che la dea Artemide nella versione ferecidea intervenga nella vicenda di Oreste accanto al fratello Apollo come divinità ausiliaria atta a completare un processo già iniziato, quale probabilmente l'istigazione al matricidio da parte del dio. Nell'immagine della dea è possibile dunque vedere sintetizzati due aspetti: Artemide come secondo Apollo, in questo senso alternativa all'Atena eschilea ed euripidea, e Artemide come dea che allontana le Erinni e dea della purificazione, con una particolare attenzione alla transitorietà della vicenda del matricida. Comprendere la natura di questa versione significa dunque esaminare la figura di Artemide come dea protettrice e purificatrice su un orizzonte arcadico in associazione con il fratello Apollo: dapprima dunque guardare all'associazione tra i due fratelli, in secondo luogo esaminare la presenza della dea in Arcadia e i suoi legami con la purificazione.

§ 2.2.4 Apollo e Artemide

Il binomio Apollo-Artemide è frequente nella tradizione mitica, sia nella forma dei racconti sia in quella dei temi figurativi, e presenta spesso Artemide come alleata del fratello nella realizzazione di svariate imprese. La dea è definita *Ἰοχέαιρα*, *Δελφινία*, *Δαφνία* o *Δαφναία*, *Πυθία*, *Λυκεία*, epiteti che non solo raccontano le tappe comuni delle

¹¹⁹ Probabilmente proprio questa unicità, interpretabile come conflazione di più elementi tradizionali e autonomi, ha indotto alcuni studiosi, tra i quali il WILLINK (1986, p. 354), a ipotizzare che Ferecide sia stato il primo a razionalizzare un patrimonio mitico variegato in una sola versione.

vite delle due divinità, ma anche le prerogative che condividono¹²⁰. Questa comunanza deriva alle due divinità dall'essere figli gemelli di Latona¹²¹. Le vicende che li vedono protagonisti l'uno a fianco dell'altra sono molteplici: la punizione della superba Niobe con l'uccisione dei figli maschi da parte di Apollo e delle femmine da parte di Artemide; l'uccisione di Tizio che cerca di fare violenza a Latona; lo sterminio dei Giganti¹²².

La specifica rappresentazione delle due divinità congiunte nell'atto di difendere Oreste dalle Erinni o di purificarlo a Delfi non è presente nei tragici, dove la dea ricorre, in altre vesti, solo nella vicenda raccontata da Euripide e ambientata nella Tauride¹²³. Per contro la dea è attestata in unione al fratello accanto a Oreste nell'iconografia di epoca classica, greca e magno-greca, la quale dimostra quanto l'associazione delle due divinità in merito alla vicenda del nostro eroe fosse motivo diffuso almeno a partire dalla prima metà del V sec. a.C. Alcuni vasi attici ed italoti ne sono testimonianza inequivocabile.

Sulla parte posteriore di una *hydria* attica databile a metà del V sec. a.C. è rappresentato Oreste con a destra le Erinni serpentine e sulla sinistra Apollo stante con l'alloro e Artemide, seduta, con l'arco (**fig. 1**). La scena non sembra svolgersi a Delfi, per l'assenza chiara dell'*omphalos*, generalmente raffigurato come un oggetto di forma parabolica posto in verticale e variamente ornato. Molto probabilmente invece il blocco irregolarmente rettangolare su cui Oreste posa il suo ginocchio evoca Atene, la collina rocciosa sede del tribunale dell'Areopago¹²⁴. La spada in mano all'eroe sembra evocare invece il prologo delle *Eumenidi*¹²⁵.

In un cratere a volute apulo a figure rosse, databile al secondo quarto del IV sec. a.C., l'associazione dei due fratelli nell'allontanamento delle Erinni è confermato e reso efficace dai gesti delle divinità (**fig. 2**). In esso sono raffigurati Oreste al centro avvinto

¹²⁰ Per *ιοχέαυρα* cfr. *E.g. Il.* V 53; VI 428; *Od.* VI 102; XI 172. L'equivalente per Apollo è *έκηβόλος* (*e.g. Il.* I 21), *έκατηβόλος* (*e.g. Il.* I 370) o *Έκατος* (*Hym. Ap.* 275 s.; *Strab.* XIII 2, 5). Per gli altri epiteti cfr. rispettivamente *Pollux* VIII 119; *Paus.* III 14, 8 (*Strab.* VIII 3, 12); *WERNICKE* 1895, col.1398; *Paus.* II 31, 4.

¹²¹ *E.g. Hes. Theog* 918-920; *Hym. Ap.* 14 s; [*Apollod.*] *Bibl.* I 4, 1.

¹²² Rispettivamente *Il.* XXIV 602-609 e [*Apollod.*] *Bibl.* III 5; [*Apollod.*] *Bibl.* I 4, 1; [*Apollod.*] *Bibl.* I 6, 2.

¹²³ *Eur. Iph. Tau. passim*. In questa versione la dea ricorre in una veste barbarica e cruenta, tesa piuttosto a sottolineare l'alterità del mondo e della pratiche scitiche in relazione alla condizione di Oreste matricida lontano dalla propria dimora. Cfr. *TADDEI* 2009.

¹²⁴ L'ambientazione è stata variamente interpretata. Al silenzio di *PRAG* (1985, p. 145), i curatori della voce del *LIMC* ritengono trattarsi di Delfi (*s.v. Orestes*, p. 71), mentre *KNOEPFLER* (1993, p. 81) pensa all'Areopago.

¹²⁵ *Aesch. Eum.* 39-45.

all'*omphalos*, Apollo con l'arco nel gesto di arrestare le dee e Artemide sulla destra, con due cani e due lance (tipica condizione della dea guerriera), nel gesto dell'*aposkopein*¹²⁶. La scena è chiaramente ambientata a Delfi (tripodi ecc.), ma non manca di evocare elementi esterni alla scena tragica di Eschilo.

Analoga raffigurazione di Artemide con lancia, ma senza cani, è attestata in due crateri apuli di primo e terzo quarto del IV sec. a.C. (**fig. 3 e 4**). Nel cratere a campana conservato al Louvre, a sinistra è presente una scena di eschilea memoria¹²⁷, mentre al centro Apollo nell'atto di purificare Oreste seduto su un altare presso l'*omphalos*. Dietro il dio delfico la sorella Artemide, stante, assiste alla scena con doppia lancia. La scena non è più solo quella dell'allontanamento delle Erinni, ma è anche quella della purificazione dell'eroe.

Sempre durante il rito la dea ricompare in una *lekythos* di Paestum databile a metà del IV sec. a.C., dove per altro l'identificazione è confermata dal nome dei personaggi inciso (**fig. 5**): la dea avvicinando con la sua mano un ramo di alloro/ulivo sembra partecipare al rito purificatorio¹²⁸. Più articolata invece l'immagine presente in un cratere apulo di metà V sec. a.C., in cui Apollo purifica Oreste con l'acqua e l'alloro accanto ad Artemide armata, raffigurata come *Bendis* (**fig. 6**)¹²⁹. Il vaso sembrerebbe rievocare piuttosto elementi della versione dell'*Ifigenia in Tauride*, in cui la dea Artemide assume caratteristiche particolarmente cruenti ben rappresentate nell'ipostasi di *Bendis*.

Come ampiamente dimostrato dallo studio di altri vasi a soggetto tragico, «nella ceramografia attica l'interesse per il teatro si manifestò, lungo tutto l'arco cronologico del V secolo, in prevalente rapporto con i contenuti dei drammi, piuttosto che con le loro esecuzioni sulla scena e (...) in quest'uso può essere rintracciato uno dei modelli delle scelte iconografiche avvertibili nella successiva produzione vascolare italiota e siceliota»¹³⁰. Il materiale pervenuto dimostra che le raffigurazioni tendono a condensare, in maniera sincronica, più scene o motivi che in tragedia hanno per contro una disposizione

¹²⁶ La tipologia potrebbe far pensare alla presenza di una statua della dea nel santuario che fa da sfondo alla scena.

¹²⁷ Aesch. *Eum.* 94-139. È il momento in cui Clitemestra sveglia le Erinni addormentate mentre Oreste è avvinto all'*omphalos* delfico.

¹²⁸ Cfr. SESTIERI 1959, pp. 45-51.

¹²⁹ *Bendis* è il nome di una dea della Tracia che presto fu venerata anche in Grecia (e.g. Plat. *Resp.* I 327). Dagli antichi era paragonata ad Artemide.

¹³⁰ TODISCO 2002, p. 49 (cfr. anche SHAPIRO 1994, p. 144).

diacronica precisa e puntuale, lungo uno o più drammi. Il che obbliga a pensarle non più come mere riproduzioni di singole rappresentazioni, quanto come autonome 'letture' del mito con particolare predilezione per le versioni tragiche.

Le raffigurazioni su esaminate hanno come scenario Delfi, ma probabilmente anche Atene, e condividono molti aspetti della versione eschilea della storia di Oreste: l'eroe avvinghiato all'*omphalos*, il terrore della Pizia, la purificazione con il porcellino. Tuttavia un'altra serie di elementi ne dimostrano l'originalità e la lontananza dalla versione tragica, come ad esempio la purificazione con l'acqua e l'alloro piuttosto che con il porcellino e la raffigurazione delle Erinni alate e serpentine¹³¹. La presenza di Artemide, eccezion fatta per il pittore di Bendis che potrebbe alludere all'Artemide Taurica, non trova conferma nei testi tragici pervenuti. La dea ricorre nella veste di cacciatrice durante la difesa e la purificazione di Oreste, dunque la sua presenza può essere ragionevolmente considerata come il riflesso iconografico di motivi mitici esistenti e alternativi alle versioni presenti in tragedia.

Dall'esame congiunto del frammento ferecideo e dell'iconografia classica sinora esaminata può ricostruirsi già un quadro abbastanza articolato. A partire almeno da metà V sec. a.C. è attestata una serie di raffigurazioni su ceramica attica e italiota, in cui Apollo difende o purifica Oreste a Delfi o ad Atene con l'aiuto, o almeno la presenza, della sorella Artemide. Come per altri elementi e secondo una tecnica peculiare della realizzazione iconografica a soggetto tragico, la compresenza delle due divinità può essere interpretata come coesistenza di motivi mitici differenti: Apollo istigatore al matricidio, difensore e purificatore e Artemide cacciatrice e difensore al femminile dalle Erinni persecutrici. Una versione mitica contenente la figura di Artemide in questa veste è attestata però già nella prima metà del V sec. a.C., appunto con Ferecide, dove però la dea opera da lontano, in particolare dall'Arcadia. I motivi iconografici su nominati non lasciano ricostruire un eventuale ambientazione arcadica per la dea. Tuttavia l'immagine di Artemide che guarda da lontano nel cratere a **fig. 2** potrebbe forse evocare questa compartecipazione. La sua presenza in Ferecide e nei crateri su menzionati attesta dunque una versione non eschilea della vicenda, che condivide con quella tragica solo gli elementi

¹³¹ Eschilo le raffigura senza ali (*Eum.* 51; 250).

delfici, e che prevede la presenza di Artemide probabilmente per completare l'operato del fratello.

§ 2.2.5 Artemide, l'Arcadia e i riti iniziatici e di purificazione

Il frammento di Ferecide presenta una versione in cui, come visto, l'assenza di un processo in tribunale di Oreste sembra affidare la liberazione dalle Erinni, quindi la cancellazione della macchia dell'eroe, ad Artemide e a potenziali riti purificatori da lei praticati. Gli studiosi hanno trovato conferma a tale ipotesi nella specifica epiclesi della dea attestata da Pausania a *Oresthasion* e in due rappresentazioni vascolari di età classica¹³². Il dato va approfondito a partire dall'orizzonte di prerogative della dea e della sua relazione con l'Arcadia.

Più volte è stata messa in evidenza la specifica natura di Artemide come dea protettrice *κατ' ἐξοχήν* della marginalità, una condizione di prossimità all'*ἔσχατά* che si riflette chiaramente nella dislocazione spaziale dei suoi luoghi di culto: i santuari della dea si trovano in luoghi di passaggio e giuntura tra la terra e l'acqua (e.g. Aulide, Halai Araphenides, Delo, Capo Artemisio, Amarynthos), in zone paludose che mostrano le caratteristiche di entrambi gli elementi (e.g. Sparta, Stinfalo, Brauron, Efeso), in zone dai confini incerti o oggetto di disputa (e.g. Gorgopis, Hyampolis, Karyai e Limne), in zone alte (Lusi, Kombothekra), in territori neutrali (Amaryntho e Patrai), al confine tra la città e la *chora* (Klydon e Sparta), nei centri di nuove colonie (Thasos e Ortygia), all'uscita di santuari maggiori (Eleusi, Didima ed Epidauro)¹³³.

La dea in generale presiede all'iniziazione di fanciulli e fanciulle: a Sparta, nella manifestazione dell'*Orthia*, presiede ai riti della flagellazione degli efebi come tappa dell'*ἀγωγή* (a questo è da aggiungere il fatto che le *Gymnopediai*, la festa che marca la fine delle prove d'iniziazione dei fanciulli, si svolgono dinnanzi alle statue di Artemide, Apollo

¹³² SHAPIRO 1994, p. 144 s.; SHAPIRO ET ALII 1995, p. 174-176.

¹³³ SCHACHTER 1992, p. 50. VERNANT 1987, p. 21: «più che di spazio di completa selvatichezza, portatore di un'alterità radicale rispetto all'ambiente urbano e alle terre frequentate dagli uomini, si tratta di aree di confine, di zone limitrofe, di frontiere dove l'altro si manifesta nel contatto che con esse si ha regolarmente, dove selvaggio e civilizzato sono l'uno accanto all'altro».

e Latona)¹³⁴; in Attica, in quella di *Agrotera*, la dea è destinataria di una *πομπή ἐν ὄπλοις* in occasione dell'inizio del servizio degli efebi¹³⁵; durante il terzo giorno delle *Apatouria* alla dea si offre invece il taglio dei capelli dei ragazzi come simbolo della loro integrazione nel mondo degli adulti¹³⁶; a Brauron è destinataria del servizio annuale delle bambine tra i cinque e i dieci anni, come periodo di noviziato prima del matrimonio¹³⁷.

A livello cittadino la sua presenza è attestata in alcune esperienze sinecistiche, come a Patrai, Egira o a Sparta¹³⁸, ed è annoverata come divinità salvifica in contesti di guerra, ancora ad Egira e a Pellene¹³⁹. Gli epiteti con cui è invocata in alcune di queste esperienze, ma anche in altre (e.g. Ἥγεμόνη, Σώτειρα), chiarisce bene la particolare propensione della dea a promuovere e garantire i passaggi di stato¹⁴⁰.

La particolare funzione di Artemide accanto a Oreste in Ferecide, verosimilmente racchiusa nell'epiclesi di Ἰέρεια e nel significato che a essa si può attribuire, sembra ascrivere a questo orizzonte di qualità della dea, ma al contempo si contestualizza specificatamente nel territorio arcadico, dove i campi d'azione privilegiati della dea sono la vita sociale e quella religiosa. Jost afferma che la dea in Arcadia è sovente legata ai culti espiatori, «purifie des troubles de l'esprit» e libera dalla malattie, e fa di Artemide Ἰέρεια una «prêtresse qui s'intéresse aux principaux actes de la vie religieuse»¹⁴¹. A Lusi, ad

¹³⁴ Paus. III 16, 7-11; 11, 9.

¹³⁵ E.g. IG II/III² 1006, 6-9. Per le altre testimonianze cfr. WERNICKE 1895, col. 1349; BURKERT 1981, p. 230 n. 239.

¹³⁶ E.g. Hesych. s.v. κουρεῶτις. Cfr. LAMBERT 1993, pp. 161-178.

¹³⁷ COLE 1985, pp. 20-25.

¹³⁸ Cfr. OSANNA 1996, p. 269 s., 285-288.

¹³⁹ Nel primo caso si tratta del conflitto tra Egira e Sicione (Paus. VII 26, 1-3), durante il quale la dea avrebbe ispirato l'*escamotage* delle capre con le torce sulle corna, scambiate per alleati di Egira, determinando così la ritirata dei nemici provenienti da Sicione e la nascita del santuario in onore di Artemide *Agrotera*, laddove la più bella delle capre si era assiepata. Nel secondo caso si tratta invece dell'invasione etolica del 241 a.C. (Paus. VII 27, 3; Plut. *Arat.* XXXII 2-3), in cui una sacerdotessa di Artemide avrebbe allontanato i nemici portando fuori dal santuario la statua della dea, alla cui vista gli assalitori sarebbero stati presi da follia.

¹⁴⁰ SCHACHTER 1992, p. 49: «she is the goddess to whom the young of humans and animals were entrusted to bring them to terms with their own destinies by seeing them through the crises of their lives: it was the destiny of girls to become women and mothers, of boy to become hunters and citizen soldiers, of wild animals to become the prey of hunters, of cattle to become food for the community. She protected them all as they passed from unreadiness to readiness, that is, when they were at their most vulnerable. This is reflected in her myths: she punishes those who rape virgins and those guilty of the untimely slaughter of animals; she protects communities in danger of annihilation. She functions between the wild and the civilized, the know and the unknown».

¹⁴¹ JOST 1985, p. 424; cfr. anche 415 s. Nella voce dedicata alla dea nel *DAGR* (II 1, p. 138) si legge che «Artémis est quelquefois considérée non plus seulement comme la sœur, mais comme la prêtresse d'Apollon», colei che officia accanto al dio».

esempio, è attestata una tradizione sulla purificazione delle Pretidi ad opera di Artemide, alternativa a quella che vuole Melampo come guaritore delle fanciulle¹⁴². Essa permette di ricostruire un più ampio orizzonte di qualità della dea nella terra di Pelasgo legato a pratiche religiose di iniziazione e purificazione che potrebbero essere ipotizzate anche nell'epiclesi attestata da Pausania per *Oresthasion*. Come in Ferecide, anche nell'epinicio bacchilideo la dea opera d'accordo con un'altra divinità, Era in particolare, e libera le fanciulle dalla follia, garantendo loro un passaggio verso la vita coniugale che il loro stato attuale di folli vaganti ha bloccato¹⁴³.

Come emerso dall'esame dei vasi attici e magno-greci precedenti, Artemide ricorre accanto ad Apollo in alcune vicende della vita di Oreste. Siano esse il momento della purificazione piuttosto che quello della difesa, la lancia e l'arco, unitamente ai cani e al tipico abbigliamento, fanno della dea una cacciatrice, capace di stornare le Erinni e liberare l'eroe dalle persecutrici. Nella *lekythos* pestana (**fig. 5**) il gesto della mano che tende il ramoscello di alloro/ulivo è abbastanza chiara e dimostra che la dea ricorre non solo come spettatrice della purificazione dell'eroe, ma anche come partecipe del rito. Due ulteriori rappresentazioni iconografiche confermano e permettono di ampliare questa osservazione. Si tratta di due crateri attici databili al terzo quarto del V sec. a.C. (**fig. 7 e 8**), in cui la dea ricorre con la torcia.

Nel secondo caso l'identificazione di Artemide con torcia è confermata dall'abbigliamento della dea: la scena è a Delfi, dove Oreste arriva con Pilade, probabilmente dopo aver commesso il matricidio. Il primo caso solleva invece alcuni dubbi. Al centro Oreste poggia il ginocchio sull'*omphalos* delfico (o sulla pietra dell'Areopago?) in gesto di supplica, con la mano invece impugna la spada, forse l'arma con cui ha vendicato il padre, e cerca di difendersi da un'Erinni; questa dalla destra alata e serpentina, minaccia l'eroe, che invece, sulla sinistra viene protetto da Apollo, con in mano l'alloro; dietro Apollo una figura femminile che porta una torcia, identificata da alcuni in Artemide, da altri con una generica sacerdotessa del dio delfico.

Shapiro afferma che nella rappresentazione iconografica sono rintracciabili tre motivi differenti: la persecuzione di Oreste da parte delle Erinni, la sua purificazione a

¹⁴² Bacchyl. *Ep.* XI.

¹⁴³ Sull'epinicio bacchilideo cfr. da ultimo COSTANZA 2010.

Delfi e il momento precedente il suo processo in tribunale¹⁴⁴. Artemide in questa scena, abbigliata in maniera inusuale, alluderebbe agli aspetti religiosi della storia, ovvero alla necessaria espiazione per il sangue versato. Knoepfler invece, escludendo la possibilità che si tratti di Artemide o Atena, propone Demetra, o addirittura una scena tribunizia notturna dell'Areopago¹⁴⁵.

La torcia è uno dei doni che nel mito Zeus fa ad Artemide insieme all'arco e alle frecce¹⁴⁶. Il motivo è ampiamente attestato a livello iconografico almeno dalla fine del VI sec. a.C. e sembra ricorrere nelle scene di processioni in occasione dei matrimoni, in cui Artemide gioca il ruolo di *nymphेत्रια*. L'attributo per altro caratterizza la dea a Lusi e riconduce a una sfera sacrale, in cui la dea presiede a taluni cambiamenti nella vita umana. Anche se non tutti i casi hanno interpretazione certa, a metà del V sec. a.C. un'iscrizione attesta senza alcun dubbio l'identificazione della dea¹⁴⁷. Ammesso che nel cratere in questione sia Artemide l'ultima figura, la scena con Apollo alluderebbe a Delfi e recherebbe forse memoria, come per i vasi precedenti, di una vicenda ambientata altrove.

Difficile stabilire in cosa possa consistere la purificazione cui Artemide sottopone Oreste; il richiamo alla vicenda delle Pretidi a Lusi e alle prerogative della dea in Arcadia potrebbe ricostruire un quadro generale di contestualizzazione nel quale la dea agirebbe come garante dei passaggi di stato nella vita umana. Nel vendicare il padre Oreste non solo restituisce onore all'Atride ucciso brutalmente, ma completa un percorso di purificazione/iniziazione. Oreste l'efebo deve completare la sua transizione verso l'età adulta, e non è azzardato immaginare che tale passaggio avvenga sotto gli auspici della dea, attraverso una serie di gesti e riti, paragonabili ad esempio a quelli della recisione della chioma attestato a Megalopoli.

¹⁴⁴ SHAPIRO 1994, p. 144 s.; SHAPIRO ET ALII 1995, p. 174, 176.

¹⁴⁵ KNOEPFLER 1993, p. 82.

¹⁴⁶ Callimac. *Hym Ar.* 11.

¹⁴⁷ LIMC s.v. Artemis, p. 749.

§ 2.2.6 Ferecide e le tradizioni attiche

È necessario a questo punto tentare di collocare la tradizione attestata da Ferecide nel panorama di quelle esistenti sulla purificazione di Oreste. Come nel caso di Eschilo, in cui l'eroe giunge supplice da Atena¹⁴⁸, l'arrivo dell'eroe in Arcadia sembra costituire l'ultima tappa di un processo di purificazione che consiste sostanzialmente nel liberarsi dalla macchia concretizzata nella persecuzione delle Erinni, effetto del matricidio compiuto. Oreste è supplice in cerca di protezione, una protezione che nell'ottica tragica di Eschilo non può essere data solo da Apollo, mandante dell'assassinio, ma deve avere un corrispettivo oggettivo e neutrale in una divinità *super partes*, quale Atena. L'incontro con la dea, propedeutico al processo in tribunale, si completa nel suo voto risolutivo a favore di Oreste, e spiega la sua funzione nell'intero atto: garantire un cambiamento, certificare una transizione avvenuta (nel senso della purificazione), permettere al soggetto di iniziare una nuova vita e di reintegrarsi nella comunità in cui ha commesso l'omicidio.

L'introduzione di Atena nella vicenda di Oreste è sostanzialmente eschilea, ed è legata ad alcuni momenti ben definiti della storia civica e politica ateniese della prima metà del V sec. a.C.: esautorazione dell'Areopago da parte di Efialte, appoggio ai Focesi e ai Tessali nel controllo del santuario di Delfi, in vista poi della seconda guerra sacra, alleanza tra Argo ed Atene¹⁴⁹. Nelle intenzioni del poeta occupa un posto importante la celebrazione dell'alleanza ateniese con Argo, che avviene sotto gli auspici del dio di Delfi: «Apollo non è solo il responsabile primo del matricidio commesso da Oreste, e pertanto il primo impegnato ad ottenerne la purificazione e la definitiva liberazione dalle Erinni; è anche colui che spinge Oreste ad Atene, dove troverà la salvezza e stringerà un legame con gli abitanti della città destinato a durare nelle generazioni successive»¹⁵⁰. La presenza di Atena nella tragedia riflette a livello drammatico una contingenza storica e al contempo proietta sugli esiti della vicenda di Oreste stesso un alone di pace e concordia.

¹⁴⁸ Aesch. *Eum.* 74-84.

¹⁴⁹ Le posizioni in merito sono varie. A chi ritiene fermamente che le *Eumenidi* siano state concepite in stretto riferimento all'attualità politica ateniese (e.g. DOVER 1957; PODLECKI 1966, p. 82 s.; SOMMERSTEIN 1989, pp. 25-32; LARDINOIS 1992; BOWIE 1993; SIDWELL 1996; BRAUN 1998; GIULIANI 2001, pp. 83-90) si oppongono riflessioni più caute (e.g. MACLEOD 1982), che sminuiscono il rilievo dei riferimenti all'attualità immediata in base a considerazioni che ne evidenziano la coerenza nel più generale contesto drammatico.

¹⁵⁰ GIULIANI 2001, p. 86.

I legami tra le città di Argo, Delfi e Atene, spiegabili alla luce di contingenze politiche attuali, possono considerarsi la proiezione, su un piano storico-attualizzante, di un modulo mitico triangolare (Oreste/Apollo/Atena), funzionale al completamento della purificazione dell'eroe: Apollo incita Oreste al matricidio, dunque si schiera esplicitamente contro le Erinni; la sua protezione non è garanzia sufficiente per la salvezza dell'eroe, che deve dirigersi presso un'altra divinità come supplice, divinità esterna all'accaduto, ma legata al dio di Delfi da un qualche legame profondo. Apollo e Atena garantiscono, in tappe differenti e consequenziali, la liberazione di Oreste dalla persecuzione delle Erinni innanzitutto a partire dalle loro funzioni mitiche (Apollo che incita alla vendetta paterna ed Atena che difende lo statuto genitoriale maschile), per poi garantire la coalizione civica nella realtà storica concreta.

Questo modello triadico che vede al centro un eroe che passa tra due divinità differenti si ripropone dopo Eschilo in Euripide, ma sembra precedentemente assente (Omero), mentre resta dubbio in Stesicoro¹⁵¹. Esso potrebbe essere riflesso di una modalità di purificazione dell'eroe apollinea, ma pre-eschilea perché da Eschilo integrata con la presenza di Atena? La versione di Ferecide potrebbe spiegarsi secondo questa formula, alla luce di una versione che vede come protagonista Oreste che realizza la vendetta per ordine di Apollo e trova rifugio presso Artemide, che ne completa il processo di purificazione, in un quadro in cui manca un processo tribunizio. Da una parte dunque l'Arcadia come terra d'esilio dell'eroe, che è alternativa e precedente ad Atene, e che ha una sua tradizione autonoma; dall'altra la presenza di Apollo e della sua versione degli eventi; tra le due si colloca Artemide, per un verso divinità arcadica che completa la purificazione dell'eroe in maniera alternativa e precedente a quella di Atena e del processo in tribunale, per un altro sorella di Apollo. Dei tre elementi qui riproposti, naturalmente quelli chiari e inequivocabili nel frammento di Ferecide sono il primo e il terzo (Artemide e l'Arcadia). Il secondo resta un'ipotesi, visto che non si parla esplicitamente della presenza del dio di Delfi.

Volendo schematizzare si potrebbe dire che per la tipologia di persecuzione cui Oreste è soggetto da parte delle Erinni, Ferecide si allontana dalla tradizione attestata da Pausania nell'VIII libro, in cui invece c'è una forte presenza delle Erinni punitrici e la

¹⁵¹ Sia nell'*Oreste* che nell'*Elettra* Apollo e i Dioscuri ordinano ad Oreste di dirigersi da Atena, il cui voto garantirà la vittoria dell'eroe in tribunale contro le Erinni.

totale assenza di una divinità che aiuti l'eroe. Per la funzione di Artemide invece l'Ateniese attingerebbe a un patrimonio arcadico, ma, se l'ipotesi sulla presenza di Apollo è corretta, la amplierebbe integrandola in una versione che contempla Apollo istigatore al matricidio. In questo senso l'autore potrebbe considerarsi il depositario di una tradizione che poi verrà aggiornata da Eschilo con l'introduzione della figura di Atena alla luce di eventi civici cogenti.

§ 2.2.7 Conclusioni

Ferecide è testimone unico e prezioso di una versione della vicenda di Oreste che si può ragionevolmente ricostruire in questi termini. Apollo invita Oreste al matricidio per vendicare il padre Agamennone. L'atto non è privo di conseguenze, perché determina una macchia, personificata dalla persecuzione delle Erinni, che necessita di una purificazione. Proprio perché lui stesso istigatore all'atto, Apollo invita l'eroe a dirigersi in Arcadia presso il santuario della sorella Artemide: la dea lo protegge dalle dee malefiche e al contempo lo purifica. Traccia del legame dell'eroe con la terra che lo accoglie e gli garantisce una nuova vita è l'eponimia cittadina.

Artemide in questa specifica versione sembrerebbe operare congiuntamente al fratello, nella funzione di cacciatrice, ma probabilmente anche in quella di purificatrice, secondo un immaginario in parte ricostruibile a partire dalle rappresentazioni iconografiche di epoca classica. Difficile stabilire la tipologia di riti cui si sottopone l'eroe: essi dovevano essere significativi non solo della reintegrazione sociale dell'eroe attraverso la cancellazione della macchia, ma anche del passaggio dell'eroe all'età adulta, con riferimento possibile all'ascesa al trono paterno.

Prima di Eschilo sono esistite versioni della purificazione di Oreste alternative a quella tragica. L'ambientazione arcadica di Ferecide permette di ricostruire un tassello di un più vasto orizzonte di tradizioni, tassello in cui Artemide ha giocato un ruolo come purificatrice differente da quello dell'*Ifigenia in Tauride*. Le rappresentazioni iconografiche attesterebbero in questo senso una conflazione di tradizioni autonome e indipendenti che

si sono stratificate nel tempo e che hanno subito la presenza ingombrante delle tradizioni attiche e delfiche.

Il fatto che tale versione sia riportata da Ferecide di Atene, la cui opera di raccolta dei miti è paragonabile a quella che Acusilao fa per Argo, conferma l'importanza e la diffusione di tale versione prima e contemporaneamente a Eschilo, che rispetto al precedente mitografo innoverebbe le tradizioni sulla purificazione dell'eroe.

§ 2.3 L'ESILIO DI ORESTE IN ARCADIA PRESSO IL SANTUARIO DI ZEUS Λυκαῖος

Come visto nelle pagine su Oreste in Argolide, l'*Elettra* e l'*Oreste* di Euripide riportano due versioni mitiche sulla purificazione e l'esilio dell'eroe differenti tra di loro per tempi e modi di realizzazione¹⁵². In quelle pagine ci si è soffermati sull'aspetto giuridico della vicenda, ovvero sul processo areopagitico dell'eroe, interpretabile quale estensione di prassi giuridica ateniese all'interpretazione e revisione di tradizioni mitiche argoliche incentrare sul matricidio come vendetta. In queste pagine ci si concentrerà invece sull'aspetto propriamente rituale, ovvero sulla permanenza dell'eroe in Arcadia per espiare la propria colpa.

Nell'*Elettra* si legge che Oreste, dopo il giudizio tribunale ad Atene, va ad abitare per il resto della sua vita in Arcadia, lungo le rive del fiume Alfeo, presso il santuario di Zeus Liceo¹⁵³. L'arrivo dell'eroe nella regione si configura come un esilio permanente sanzionato a livello giuridico, che cancella la macchia derivante dal reato ma

¹⁵² Eur. *El.* 1238-1291; *Or.* 1625-1665. Cfr. *supra*, pp. 37-55.

¹⁵³ Eur. *El.* 1273-1275: σὲ δ' Ἀρκάδων χρῆ πόλιν ἐπ' Ἄλφειοῦ ῥοαῖς / οἰκεῖν Λυκαίου πλησίον σηκώματος / ἐπώνυμος δὲ σοῦ πόλις κεκλήσεται. L'epiteto Λύκαϊος non ha un referente divino esplicito, ma in base alla localizzazione geografica data da Euripide, sembra chiaro trattarsi dello Zeus Liceo venerato a Licosura (e.g. Paus. VIII 38, 1-7). Tuttavia non c'è concordia tra gli studiosi. FABBRI (1995, p. 167, 254) traduce con Apollo Liceo, ma in nota parla del santuario di Zeus; CAMASSA (2003, p. 22) parla di Apollo, ma cita il mito di Licaone, chiaramente legato a Zeus; DISTILO (2012, p. 616) parla del santuario di Apollo Liceo, ma cita a sostegno fonti su Zeus Liceo. Coerentemente PARMENTIER – GREGOIRE (1959, p. 241 s.) e SEVIERI (2009, p. 135) invece traducono con Zeus Liceo e in nota brevemente fanno riferimento al santuario arcadico del dio. La possibilità che i Dioscuri alludano a un santuario di Apollo potrebbe dipendere dall'interpretazione Λυκαίου πλησίον σηκώματος come riferimento ad altro tempio nei pressi di quello di Zeus, come potrebbe essere quello di Apollo Parrasio, localizzabile nella parte orientale del monte, sulle pendici est (Paus. VIII 38, 8. Cfr. CASEVITZ *ET ALII* 1998, p. 257). Il passo euripideo, per altro, non compare nell'elenco delle fonti riguardanti Apollo Liceo, ma in quelle riguardanti lo Zeus Liceo (e.g. IMMERWARH 1891, p. 7).

non l'oggettività della colpa: Oreste è cioè assolto ma non può più rientrare nella propria terra, deve iniziare una nuova vita altrove. Nell'*Oreste* invece l'eroe trascorre un anno nella Pianura Parrasia, per poi andare ad Atene e tornare in patria¹⁵⁴. In entrambi i casi la terra che accoglie l'eroe reca memoria della sua permanenza, temporanea o duratura, attraverso l'eponimia del centro di Ὀρέστειον.

§ 2.3.1 Il santuario di Zeus Liceo tra topica del luogo e significato religioso: proposta interpretativa

La regione dove è ambientato l'esilio dell'eroe è la Parrasia, circoscrivibile grosso modo a sud-ovest dell'Arcadia, dove sorge il monte Liceo, a ovest di Megalopoli, città che con il sinecismo di metà IV sec. a.C. ingloberà la stessa Licosura, sede del santuario (Paus. VIII 27, 4)¹⁵⁵. Il centro in cui Oreste è destinato a vivere non ha un suo proprio nome e probabilmente nell'immaginario collettivo del pubblico euripideo deve rappresentare una zona vergine, in cui l'eroe si insedia quasi come ecista o *ri-fondatore*¹⁵⁶. Da qui l'idea che il centro si chiamerà Ὀρέστειον dall'eroe, testimonianza della nuova vita dell'assassino purificato.

Né i Dioscuri nell'*Eletra* né Apollo nell'*Oreste* parlano esplicitamente, o anche solo accennano, a un rito purificatorio dell'eroe presso il tempio di Zeus Liceo, paragonabile a quello dell'uccisione del porcellino in Eschilo o di altri riti espiatori attestati nel continente greco¹⁵⁷; le divinità riportano solo l'esilio di Oreste in quella zona, e non spiegano il significato che la destinazione assume per la purificazione e la nuova vita dell'eroe. Dal confronto con le altre versioni è tuttavia possibile immaginare che l'arrivo dell'eroe in quella terra fosse accompagnato da una qualche forma di purificazione dalla macchia conseguente al matricidio o d'iniziazione, condizione

¹⁵⁴ Eur. Or. 1643-1647: σὲ δ' αὖ χρεῶν, / Ὀρέστα, γαίης τῆσδ' ὑπερβαλόνθ' ὄρους / Παρράσιον οἰκεῖν δάπεδον ἐνιαυτοῦ κύκλον / κεκλήσεται δὲ σῆς φυγῆς ἐπώνυμον / Ἀζᾶσιν Ἀρκάσιν τ' Ὀρέστειον καλεῖν.

¹⁵⁵ JOST 1985, p. 168 s.; NIELSEN 1996, p. 148.

¹⁵⁶ Analoga idea è presente nella vicenda di Alcmeone, a cui Apollo rivela che egli avrebbe trovato pace dai suoi mali solo andando a dimorare in una terra che non esiste al momento dell'atto matricida (Paus. VIII 24, 8).

¹⁵⁷ E. g. la pietra di Gizio (Paus. III 22, 1), quella di Trezene associata alla tenda (II 31 4) o i monumenti nella piana di Megalopoli (VIII 34, 1-4).

necessaria per potersi integrare nella società e cominciare una nuova vita, nel contesto sia di un esilio definitivo, sia di uno temporaneo con conseguente rientro nella dimora paterna. Demostene, come visto, parla dei riti e dei sacrifici che l'assassino deve compiere prima di rientrare in patria¹⁵⁸.

Non è possibile stabilire se Euripide tenesse in considerazione la versione dei riti presentata da Pausania e localizzabile nella piana di Megalopoli, ovvero l'autofagia del dito, la recisione della chioma presso i due monumenti di *Maniai* e *Ake* e i sacrifici in onore delle Erinni e delle Eumenidi¹⁵⁹; oppure quella di Ferecide di Atene, legata alla figura di Artemide¹⁶⁰. Il testo parla di Oreste che deve vivere in una città presso il santuario arcadico (Λυκαίου πλησίον σηκώματος), e sembra dunque far leva più sul luogo in sé che non su eventuali pratiche in esso presenti.

Non è inutile sottolineare che il santuario ha avuto un'importanza fondamentale a livello regionale, almeno da età classica, a partire da tre fattori¹⁶¹: al momento dei due sinecismi più importanti dell'Arcadia, quello di Tegea nel primo quarto del V sec. a.C. e quello di Megalopoli nel primo quarto del IV sec. a.C., esso viene riprodotto nei nuovi centri cittadini, o in prossimità di essi, come nell'agorà di Megalopoli e sulla strada che da Tegea porta a Sparta, ricreando così «nei pressi delle città dove si trovano l'articolazione culturale del santuario panarcadico ubicato sul monte Liceo»¹⁶²; il culto non è conosciuto altrove, se non a Cirene, colonia arcadica in cui la venerazione mantiene tratti di continuità, ma presenta anche innovazioni¹⁶³; esso diviene per gli Arcadi elemento importante di identità etnica, come documentato dalla serie monetale di V sec. a.C., con Zeus Liceo raffigurato e la legenda ΑΡΚΑΔΙΚΟΝ¹⁶⁴. La sua presenza nelle due tragedie deve dunque essere piena di riferimenti chiari e inequivocabili per il pubblico ateniese.

È possibile che nel processo purificatorio dell'eroe fosse presente proprio Zeus come divinità preposta all'ufficio, garante della sua buona riuscita come l'Apollo delfico di Eschilo, e che il luogo abbia rivestito una particolare importanza proprio per la sua

¹⁵⁸ Dem. XXIII 71 s. Cfr. *supra*, p. 48.

¹⁵⁹ Paus. VIII 34, 1-4. Cfr. RIZZO 2004, p. 525 n. 3. Cfr. *supra*, pp. 84-106.

¹⁶⁰ Pherekyd. *FGrHist* 3 F 135. Cfr. *supra*, pp. 106-127.

¹⁶¹ La frequentazione dell'area sacra è documentata, a livello archeologico, a partire almeno da VII sec. a.C., sino a non oltre il IV a.C. ai tempi del sinecismo di Megalopoli (MOGGI – OSANNA 2003, p. 475).

¹⁶² MOGGI – OSANNA 2003, p. 530. Per Megalopoli cfr. Paus. VIII 30, 2; 30, 8; per Tegea cfr. Paus. VIII 53, 11.

¹⁶³ BONACASA 2007.

¹⁶⁴ WILLIAMS 1965; BURELLI BERGESE 1995, pp. 101-109.

topica. Zeus è infatti divinità legata a più riprese alla purificazione di chi si è macchiato di sangue: è l'unico dio che si offre di mondare Issione dopo l'uccisione del padre della moglie¹⁶⁵; nella specifica epiclesi di *Kappotas* purifica Oreste a Gizio in Laconia¹⁶⁶; in quella di *Meilichios* è legato ad Atene alla purificazione dopo l'uccisione dei Ciloniani, nei pressi del fiume Cefiso a quella di Teseo dopo l'uccisione del consanguineo Sinis, ad Argo per i riti catartici a seguito della guerra civile con Briante, e a Selinunte ai riti espiatori in generale a seguito di un omicidio¹⁶⁷; impone una purificazione ad Apollo dopo l'uccisione del serpente *Python*¹⁶⁸; in quanto *Καθάριστος* è invocato da Creso dopo l'uccisione del figlio da parte del frigio Adrasto ed è venerato ad Olimpia con un altare¹⁶⁹. Queste manifestazioni, unitamente a quelle di Zeus *Soter*, *Ikesios* ed *Eleutherios*, configurano dunque il dio, a più diritto e prima di Apollo, come «il massimo garante della purificazione dei delitti di sangue»¹⁷⁰.

Quanto di queste prerogative sia presente nel complesso cultuale di Zeus Liceo non è possibile dire per l'esiguità delle fonti in nostro possesso. Benché estremamente scarse, è tuttavia utile esaminare le fonti relative sia alla descrizione del luogo che alle pratiche presenti nel santuario, per proporre, almeno in forma di ipotesi, un'immagine della purificazione di Oreste, legata allo Zeus arcadico, come isolamento, necessario poi alla reintegrazione dell'eroe nella società, a partire proprio dalla matrice iniziatica che un nutrito gruppo di studiosi riconosce al complesso cultuale e ai suoi officianti.

¹⁶⁵ Pherecyd. *FGrHist* 3 F 51; Aesch. *TrGF* III F 89. Issione, eroe tessalo e re dei Lapiti, sposa Dia e ne uccide brutalmente il padre Deioneo. Poiché è il primo a spargere sangue in seno alla propria famiglia, nessuno è disposto a purificarlo, né uomo né dio: solo Zeus, mosso a pietà, compie l'ufficio. Stando a una rappresentazione iconografica il padre degli dei lo avrebbe purificato tramite lapidazione (cfr. *LIMC s.v. Ixion* 27).

¹⁶⁶ Paus. III 22, 1. Cfr. *infra* pp. 244-248.

¹⁶⁷ Per il caso dei Ciloniani cfr. Thuc. I 126; per la purificazione di Teseo cfr. Paus. I 37, 4; Plut. *Thes.* XII 1; per Argo cfr. Paus. II 19, 3-20, 4; per Selinunte cfr. la *lex sacra* (JAMESON ET ALII 1993). Su Zeus *Meilichios* cfr. GROTTA 2010, pp. 137-175.

¹⁶⁸ Theop. *FGrHist* 115 F 80. La vicenda è legata al mito di fondazione della festa delfica *Septerion*, in cui si ricorda la lotta con il serpente e la fuga del dio.

¹⁶⁹ Cfr. rispettivamente Hdt. I 44; Paus. V 14, 8.

¹⁷⁰ MADDOLI - SALADINO 1995, p. 265.

§ 2.3.2 Zeus *Lykaios* e i suoi riti¹⁷¹

La fonte più cospicua di notizie sul monte Liceo e sulla figura dello Zeus ivi venerato è Pausania, integrabile con altre relative ad aspetti circoscritti¹⁷². Il complesso cultuale è legato al mitico Licaone, figlio di Pelasgo primo abitante della regione¹⁷³; ad egli spetta l'istituzione dell'agone liceo, della pratica del sacrificio umano attraverso l'uccisione di un bambino e dell'insanguinamento dell'altare¹⁷⁴; con lui fa la comparsa per la prima volta il fenomeno della licanthropia¹⁷⁵; su di lui si riversa la punizione di Zeus per aver offerto agli dei un banchetto di carne umana¹⁷⁶.

Il santuario, almeno all'epoca del Periegeta, è costituito dal monte con le due sue cime, in cui è presente una fonte, Agno, che mantiene la stessa quantità di acqua sia di inverno che d'estate; un santuario di Pan, con uno stadio in cui si celebrano da tempi antichi gli agoni licei; sulla sommità meridionale del monte, un recinto sacro di Zeus, e sulla cima più alta del monte l'altare della divinità nella forma di tumulo di terra, con due colonne sovrastate da aquile dorate, presso il quale si compiono sacrifici 'segretamente'. La fonte Agno è strumento per la propiziazione delle piogge in tempo di siccità; nel recinto sacro non è consentito entrare, né a uomo né animale, pena la morte nel giro di un anno o la lapidazione¹⁷⁷.

Le evidenze archeologiche sembrerebbero smentire la possibilità reale che sul monte si compissero sacrifici umani, in quanto il cumulo di terra misto a cenere e grandi pietre, che doveva costituire appunto l'altare, ha restituito solo un'impressionante quantità di ossa di animali, ma nessuna traccia di sacrifici umani¹⁷⁸. Questi ultimi,

¹⁷¹ Sull'etimologia di Λυκαῖος il dibattito tra gli studiosi è ancora aperto. Cfr. ZOLOTNIKOVA 2005. Si pensa a una provenienza da *λύκη o λύκος. Cfr. DELG s. v. λύκος.

¹⁷² Paus. VIII 2, 1-3; 38, 2-7. Per le altre cfr. IMMERWARH 1891, pp. 1-12. Cfr. ZOLOTNIKOVA 2005.

¹⁷³ Paus. VIII 2, 1-3; *schol.* Eur. Or. 1647. Sulla figura di Licaone cfr. PICCALUGA 1968.

¹⁷⁴ Paus. VIII 2, 4-7. Si è a conoscenza di una festa in onore del dio, le *Lykaia*, definita come *panegyris* dal carattere essenzialmente panellenico, ma non se ne conoscono tuttavia la periodicità, la data celebrativa, la durata e le fasi costitutive (Pind. Ol. IX 102. Cfr. IMMERWARH 1981, p. 5 s.; PICCALUGA 1968, pp. 12-24).

¹⁷⁵ E.g. Plat. *Resp.* 565d. Cfr. IMMERWAHR 1891, pp. 10-12. Come per il caso del sacrificio umano, anche per la licanthropia la reticenza delle fonti nel descrivere tali pratiche non permette di ricostruirle e contestualizzarle in maniera precisa e chiara.

¹⁷⁶ [Apollod.] *Bibl.* III 8, 1-2.

¹⁷⁷ Paus. VIII 38, 3-7. Cfr. anche IMMERWARH 1891, pp. 7-10.

¹⁷⁸ MOGGI - OSANNA 2003, p. 475 s. Cfr. però JOST 2002, p. 184: «l'argument archéologique n'est pas décisif et la date ancienne de la fouille rendrait nécessaire de nouvelles investigations».

seppure a volte in maniera generica, sono tuttavia menzionati nelle fonti, le quali, come visto, parlano anche della metamorfosi in lupo, sul monte Liceo, di chi mangia carne umana mista a quella di animale. Esse però non sono concordi nel definire lo svolgimento dei riti in questione, e neppure è chiaro il legame tra il sacrificio del bambino compiuto nella tradizione da Licaone, il mangiare carne umana e la licantropia; non sembra neppure che l'antropofagia sia il presupposto essenziale della trasformazione in lupo e del conseguente isolamento¹⁷⁹.

Il complesso delle fonti trasmesse costituisce un insieme di miti e culti stratificato nel tempo, in cui non è semplice distinguere tutte le eventuali evoluzioni. Gli studiosi, alla luce degli scavi e delle incongruenze nelle fonti, si sono espressi per questo non solo in merito all'autenticità del sacrificio umano in sé, ma, nei casi in cui esso è ammesso, anche sulla sua interpretazione¹⁸⁰. Chi vede in Zeus un dio della luce, che presiede ai fenomeni atmosferici, ritiene che il culto del monte Liceo mirasse a ottenere la pioggia e, più in generale, condizioni favorevoli all'agricoltura, attribuendo scarso valore alle tradizioni concernenti la licantropia¹⁸¹.

Al contrario, chi colloca quest'ultima al centro del problema, propone interpretazioni di tipo iniziatico, in cui Zeus Liceo è visto come un dio-lupo, oggetto di culto da parte di un'associazione di uomini-lupo o di gruppi di adolescenti, per i quali la licantropia rappresenterebbe un periodo di latenza e di emarginazione, connesso con un rito di passaggio analogo alla *krypteia* spartana o ai riti brauronic¹⁸². Più nel dettaglio, per questi studiosi la trasformazione in lupo di un giovinetto, rappresentante della classe d'età che gli adolescenti sono obbligati ad abbandonare, farebbe pensare a un'iniziazione

¹⁷⁹ Varrone, in Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* VIII 81) e in Sant'Agostino (*De civ.* XVIII 17), riporta la testimonianza di un tal Evanthes, scrittore ellenistico, sui riti presso il santuario Liceo. Secondo lo storico, toltosi i vestiti e appesi a un albero, l'iniziando deve attraversare uno stagno per poi vivere, nella forma di lupo, per nove anni lontano dalla società. La trasformazione sembra avvenire dunque non per aver mangiato carne umana a seguito di un sacrificio, ma per aver attraversato lo stagno. È chiaro che si tratta di una morte simbolica. Burkert, a riguardo, parla di un'evoluzione nella pratica rituale coincidente con l'apparire del fenomeno urbanistico in Arcadia. Dopo il sinecismo di Megalopoli il fenomeno sarebbe stato civilizzato (dal cannibalismo alla morte simbolica) e avrebbe continuato a vivere nella forma cruenta solo in famiglie particolarmente conservatrici (BURKERT 1981, p. 76 s.). Cfr. le obiezioni di JOST 2002.

¹⁸⁰ Tra i molti, sono a favore dell'autenticità del sacrificio umano FARNELL 1896-1909, vol. I, p. 41 s.; COOK 1914-1940, I, pp. 70-81; JOST 1985, pp. 258-267 (cfr. EADEM 2002). Sono contrari invece BURKERT 1981, pp. 74-80; BUXTON 1987, p. 67 s.; HUGHES 1991, pp. 102-105; BONNECHÈRE 1991, p. 92.

¹⁸¹ E.g. PICCALUGA 1968.

¹⁸² Cfr., e.g., JEANMAIRE 1939, pp. 558-565; GERNET 1983, pp. 128-130; BURKERT 1981, pp. 74-80; BUXTON 1987; HUGHES 1991; BONNECHÈRE 1991, pp. 90-92.

di tipo tribale, in cui l'allontanamento fisico, ovvero la messa a morte simbolica, è sostanzialmente sinonimo di un cambiamento di *status* nella fase di vita che va dai sedici ai venticinque anni¹⁸³.

Qualunque sia l'interpretazione del fenomeno, lo sfondo rituale sotteso ai sacrifici segreti sembra in ogni caso di carattere iniziatico: «la cerimonia potrebbe essere stata riservata agli Arcadi, e dunque pubblica, ma vietata ai non iniziati, circostanza che spiegherebbe la vaghezza riscontrata in tutti gli autori che ne trattano»¹⁸⁴.

Dall'esame delle fonti emerge che non sembra esserci un legame diretto tra l'inaccessibilità del recinto sacro di Zeus e il sacrificio umano, ovvero non viene sacrificato sull'altare di Zeus, quindi mangiato dai futuri iniziandi, colui il quale entra nel luogo in cui è interdetto l'arrivo¹⁸⁵. Sembrerebbe dunque doversi distinguere ciò che accade sull'altare da ciò che accade nel recinto sacro. Chi entra nel recinto perde l'ombra e rischia la propria vita, secondo Plutarco essendo destinato alla lapidazione, secondo Pausania essendo destinato a morire nel giro di un anno¹⁸⁶. L'origine della sacralità e inviolabilità del luogo non è facile da rintracciare. Alcuni studiosi ritengono che esso sia divenuto tale a seguito della punizione di Zeus, che colpisce Licaone con il fulmine perché quest'ultimo gli aveva bandito un banchetto di carni umane¹⁸⁷. In ogni caso è legata alla presenza della divinità cui il santuario stesso è dedicato. I soli che potevano entrare, con ogni probabilità, erano i destinatari dell'iniziazione intuibile nelle fonti o eventuali sacerdoti preposti al culto del dio.

Dato tale orizzonte culturale, si può proporre qualche ipotesi per spiegare l'arrivo di Oreste in questa terra. Non sono tanto il sacrificio umano o la licanropia attestati nel santuario a essere probanti, quanto le caratteristiche del luogo, isolato e destinato

¹⁸³ BURKERT 1981, p. 78 s. JOST (1985, p. 266 s.; cfr. EADEM 2002) mette in dubbio il carattere iniziatico di tale rito a partire da tre dati oggettivi: il carattere segreto che Pausania gli riconosce non è condizione sufficiente per farne un rito iniziatico; i nove anni attribuiti dalle fonti alla metamorfosi costituirebbero un periodo troppo lungo; il sacrificio del bambino da parte di Licaone non è paragonabile a quello di un giovinetto. La studiosa conclude così che la spiegazione del sacrificio come tema iniziatico rischia di fare troppe concessioni alla moda etnologica e propende per riti reali ma selvaggi, legati a zone liminari come appunto il monte Liceo.

¹⁸⁴ MOGGI – OSANNA 2003, p. 476.

¹⁸⁵ JOST 1985, p. 256. GERNET (1983 pp. 128-130), a partire dalla definizione che Plutarco (*Quaest. Grae.* 300a) dà dell'individuo entrato nel recinto come 'cervo', pensa che esso costituisca il destinato del sacrificio.

¹⁸⁶ Paus. VIII 38, 6; Plut. *Quaest. Grae.* 300a.

¹⁸⁷ [Apollod.] *Bibl.* III 8, 1-2. Cfr. Le ipotesi in JOST 1985, p. 256 s.

all'iniziazione. Oreste, macchiato di sangue familiare, è destinato a purificarsi attraverso l'isolamento in un luogo non più umano, l'accesso al quale causa la morte invece nell'essere non iniziato. In questo senso esso potrebbe richiamare sia la sacralità di Colono, dove nessuno può entrare o avvicinarsi, ma che è invece il luogo destinato a Edipo parricida incestuoso; sia il santuario delle Eumenidi a Cerinea, dove chi entra rischia di uscire di senno¹⁸⁸. Tale condizione abbinata al legame già rintracciato di Zeus con i riti purificatori, non esclude la possibilità di un nesso significativo di Oreste con il luogo, di cui però a noi non resta traccia.

§ 2.3.3 Zesu *Lykaios* e Apollo *Lykeios*

Un altro dato che merita di essere preso in considerazione e che può contribuire a ricostruire l'orizzonte in cui interpretare la versione euripidea della vicenda di Oreste è l'epiclesi specifica di Zeus, il cui epiteto Λυκάϊος richiama quello di Λύκειος attestato per Apollo. L'esame di questa epiclesi apollinea, e in particolare del suo legame con la vendetta di Oreste in alcuni testi tragici, sembrerebbe definire meglio il significato dell'arrivo dell'eroe nel santuario arcadico e il suo legame con Zeus dio-lupo¹⁸⁹.

Quella di Apollo Liceo è epiclesi attestata a livello letterario ed epigrafico tanto in Grecia quanto in Asia Minore, e il legame del dio con l'animale si presenta a più riprese nella biografia mitica della divinità¹⁹⁰. I dati desumibili dalle fonti sembrerebbero dimostrare l'estensione dell'epiclesi divina ai vari membri della famiglia, certificandone al

¹⁸⁸ Paus. VII 25, 7. Cfr. *infra* pp. 307-318.

¹⁸⁹ Su Apollo Liceo cfr. WERNICKE 1895A, coll. 58-60; RICHTER 1978, coll. 975-977; GRAF 1985, pp. 219-226; MAINOLDI 1984, pp. 22-28; DE ROGUIN 1999. Sul problema dell'etimologia di Λύκειος il dibattito tra gli studiosi è ancora aperto. Le proposte sono tre: da *λύκη, λύκος o Λύκειος. Cfr. DELG s. v. λύκος. L'origine è con ogni probabilità da *λύκη, tuttavia un'altra etimologia doveva coesistere a questa, di natura popolare, che legava il nome del dio all'animale. Cfr. MEDDA - PATTONI 1997, p. 235 n. 2.

¹⁹⁰ A Delo è attestata una versione della nascita di Apollo che vuole la madre Leto partorienti in forma di lupo per l'ira di Era (Arist. *Hist. An.* VI 35), mentre a Trezene esiste un culto di Artemide *Lykeia* (Paus. II 31, 4). In merito ad Artemide *Lykeia* è utile richiamare anche che durante le festa delle *Lafrie* in Acaia, i Patresi offrivano alla dea sacrifici di ogni genere di animali, tra cui anche cuccioli di lupi e orsi (Paus. VII 18, 1-11).

contempo l'importanza. Il dio godeva di culti in più città greche, e ad Argo in particolare¹⁹¹.

A partire dalle testimonianze pervenute, l'epiclesi sembra spiegarsi in due modi: Apollo è il dio uccisore dei lupi, e come tale protegge la comunità in cui è venerato dalle minacce esterne; è anche però la divinità cui è sacro l'animale, il quale diventa strumento per la realizzazione della volontà del dio¹⁹². La prima accezione è rintracciabile nella vicenda mitica posta alla base della fondazione del santuario di Apollo *Lykios* a Sicione, in quella di Oreste nell'uccisione di Egisto, o nella preghiera che le donne rivolgono al dio nei *Sette contro Tebe* per stornare l'arrivo del nemico argivo¹⁹³; la seconda invece è rintracciabile nella vicenda della presa del potere da parte di Danao ad Argo, in quella della protezione del santuario di Delfi dai ladri o ancora nella vendetta di Agamennone¹⁹⁴. Il legame che il dio ha con il lupo si manifesta in occasioni di importanza civica e politica. Ad Argo è legato al mito della sovranità di Danao¹⁹⁵; nella Focide a quello della protezione del tesoro del santuario di Delfi e alla fondazione della città di Lycoreia nei pressi del Parnaso¹⁹⁶.

In tragedia egli ricorre in contesti di preghiera in Eschilo, ma soprattutto in Sofocle proprio in relazione alla vicenda di Oreste, e in generale al tema della vendetta¹⁹⁷. Il dio è invocato da chi richiede protezione contro un nemico: è il caso delle donne tebane che, nella parodo dei *Sette contro Tebe* di Eschilo, implorano il dio affinché si manifesti come un lupo contro l'esercito nemico¹⁹⁸; del coro tebano dell'*Edipo re* che, sempre nella parodo, supplica Apollo Liceo, insieme ad altre divinità, di liberare la città

¹⁹¹ Un culto di Apollo Liceo è attestato, tra gli altri, a Delfi (Paus. X 14, 7; cfr. anche X 6,2), ad Argo (Soph. *El.* 6 s.; Paus. II 19, 3-4; Plut. *Pyrr.* XXXII 9-10), a Sicione (Paus. II 9, 7) e ad Atene (Paus. I 19, 3).

¹⁹² Cfr. *schol.* Soph. *El.* 6: *λυκοκτόνον δὲ τὸν Ἀπόλλωνα οἱ μὲν διὰ τὸ νόμιον εἶναι <καὶ τὴν τῶν βοσκημάτων φυλακὴν ποιούμενον> τοὺς ἐπιβούλους αὐτῶν φονεύειν, διὸ καὶ λύκους αὐτῷ φασι θύεσθαι ἐν Ἄργει. οἱ δὲ <λύκειον> διὰ τὸ ἱερὸν εἶναι τὸ ζῷον, ὡς καὶ τῆς Ἀρτέμιδος τὰς ἐλάφους· ὅθεν καὶ τῷ νομίσματι τῶν Ἀργείων ἐγχαράττεσθαι τὸν λύκον ὡς καὶ τὰς γλαῦκας Ἀθήναζε* (cfr. XENIS 2010, p. 107). DE ROGUIN (1999, p. 103), a partire da altre occorrenze testuali, parla di Apollo come «tueur de loups», «au loup» o esso stesso «loup».

¹⁹³ Cfr. rispettivamente Paus. II 9, 7; Aesch. *Ag.* 1256-1260 (in cui Cassandra rappresenta Egisto come il lupo che Oreste sarà destinato ad uccidere) e *Sept.* 145 s.

¹⁹⁴ Cfr. rispettivamente Paus. II 19, 3-4; X 14, 7 e diffusamente l'*Elettra* di Sofocle.

¹⁹⁵ Paus. II 19, 3-4.

¹⁹⁶ Paus. X 6, 2; 14, 7.

¹⁹⁷ Aesch. *Sept.* 145 s.; *Ag.* 1256-1260; *Suppl.* 684-687; Soph. *El.* 6 s.; 644-659; 1376-1384; *Oed. Tyr.* 203-208; 918-923. Cfr. DE ROGUIN 1999, p. 104.

¹⁹⁸ Aesch. *Sept.* 145 s.

dal flagello che la devasta¹⁹⁹; di Giocasta che invoca il dio per stornare la contaminazione²⁰⁰; di Cassandra che nell'*Agamennone* lo supplica per avere salva la vita²⁰¹; di Clitemestra dopo i sogni ambigui che anticipano la prossima vendetta di Oreste²⁰². Ma è invocato anche da chi, come Elettra, ne chiede la protezione per compiere la vendetta e punire gli empi²⁰³ o da chi, come le Danaidi, chiede benefici e prosperità per la città di Argo, che le ha accolto in fuga dall'Egitto²⁰⁴.

In tutte queste invocazioni il dio ha il ruolo di lupo difensore o individua qualcuno che ne assuma la funzione, ma è anche colui che uccide il lupo nemico. Apollo Liceo va considerato dunque un dio protettore contro i nemici dal carattere estremamente ambiguo: «il est effectivement invoqué comme un dieu protecteur, mais, à la suite d'une prière qui lui est adressée, il provoque la mort brutale ou un profond malheur pour celui qui l'implore»²⁰⁵. Di questa ambiguità è esempio chiaro la preghiera che Clitemestra rivolge al dio nell'*Elettra* sofoclea a seguito dei sogni tormentati, in cui la donna, invocando Apollo Liceo, può si sperare di continuare a vivere accanto a Egisto a palazzo, ma al contempo teme l'assassinio degli uccisori di Agamennone per mano di Oreste²⁰⁶. O di quella di Giocasta per liberare la città dalla peste, quindi scoprire che è Edipo la causa di tutto²⁰⁷. Entrambe queste due vengono esaudite e la loro realizzazione coincide con la morte di coloro che hanno invocato il dio: «l'invocation à Apollon Lykeios est le signal que (...) la mort est imminent»²⁰⁸.

In relazione a Oreste Apollo Liceo costituisce il dio che incita alla vendetta e ne garantisce il compimento: l'eroe, nell'*Elettra* di Sofocle, è il lupo inviato dal dio per uccidere gli assassini di suo padre secondo un immaginario violento e cruento che trova eco anche in altre tragedie e nella trattatistica sugli animali di IV sec a.C.²⁰⁹ Accanto alla

¹⁹⁹ Soph. *Oed. Tyr.* 203-208.

²⁰⁰ *Ibidem* 918-923.

²⁰¹ Aesch. *Ag.* 1256-1260.

²⁰² Soph. *El.* 644-659.

²⁰³ *Ibidem* 1376-1384.

²⁰⁴ Aesch. *Suppl.* 684-687.

²⁰⁵ DE ROGUIN 1999 p. 111.

²⁰⁶ Soph. *El.* 644-659.

²⁰⁷ Soph. *Oed. Tyr.* 918-923.

²⁰⁸ DE ROGUIN 1999, p. 111.

²⁰⁹ *IBIDEM*, p. 115. Anche se non è presente nella tragedia una definizione esplicita di Oreste come lupo, la studiosa opportunamente sottolinea la pregnanza di alcuni termini utilizzati da Sofocle per indicare l'atto dell'eroe ai danni di Clitemestra ed Egisto, quale ad esempio lo σφαγίζειν, tipico gesto animalesco e violento con cui è designata l'azione del lupo, e la relazione che si stabilisce tra l'animale e alcuni specifici

violenza, Oreste utilizza l'astuzia e l'inganno, che ne fanno l'efebo per eccellenza²¹⁰. La vendetta cui il dio incita Oreste non è dunque solo il soddisfacimento di Agamennone morto, ma costituisce una tappa nel processo di crescita che caratterizza la vita di Oreste tra il ritorno dalla Focide e l'uccisione di Egisto e Clitemestra.

Risale a Vidal-Naquet la definizione dell'eroe come un efebo «apprenti-homme et apprenti-guerrier usant de la ruse avant d'acquérir la morale de la bataille»²¹¹. Zeitlin e Bierl hanno messo in evidenza i tratti che caratterizzano l'eroe come un efebo in un periodo di iniziazione e hanno studiato il ruolo di Apollo in questo processo, un dio che incita Oreste a uccidere le sue vittime alla maniera di un lupo perfido, ad agire con l'atteggiamento selvaggio tipico di un iniziato nel suo periodo di formazione²¹².

Se si accetta questa interpretazione, il comportamento da lupo prescritto a Oreste da Apollo Liceo potrebbe essere messo in parallelo con la trasformazione in lupo che caratterizza il culto di Zeus in Arcadia, del quale si è visto il carattere iniziatico. In entrambi i casi un giovane uomo, trasformato in lupo, passerebbe un certo periodo di tempo nel mondo selvaggio, e al suo ritorno sarebbe integrato nella società degli adulti. Se nel caso delle tragedie di Eschilo e di Sofocle il periodo d'iniziazione sarebbe quello relativo alla vendetta paterna, e risulterebbe essere strettamente legato alla fase efebica dell'eroe, nel caso di Euripide invece il periodo coinciderebbe con quello successivo all'omicidio e avrebbe significato se messo in relazione a una purificazione dell'eroe.

La presenza di un dio-lupo protettore descrive al contempo l'allontanamento dal consorzio umano per l'atto compiuto e la possibilità di essere reintegrato perché si tratta di un allontanamento provvisorio, in vista di una nuova vita, che nel caso specifico dell'*Elektra* euripidea consiste nello stabilirsi dell'eroe nella nuova città. La permanenza in una terra presso il santuario di Zeus Liceo potrebbe essere interpretato come il completamento di un percorso iniziato da Apollo, che vede nella presenza del lupo non tanto l'incitamento alla vendetta, quanto la conseguenza derivata, ovvero la perdita dell'appartenenza a una comunità umana che necessita di un periodo di iniziazione.

riti di iniziazione, come quello della *krypteia* spartana Cfr. JEANMAIRE 1939, p. 554: «ce a quoi est obligé le *criptos* (...), c'est à mener quelque temps (...) l'existence du loup. Le comportement qui lui est commandé est celui de l'animal, la façon dont il attaque, celle du fauve».

²¹⁰ Soph. *El.* 36 s.

²¹¹ VIDAL-NAQUET 1972, p. 151.

²¹² ZEITLIN 1973; BIERL 1994, pp. 81-96; DE ROGUIN 1999, p. 115.

Volendo riassumere quanto esaminato, l'esilio di Oreste in terra arcadica presso il santuario di Zeus Liceo sembra avere un carattere iniziatico, desumibile dal luogo e dalla sua inviolabilità. Quest'ultimo potrebbe alludere a sua volta a un periodo d'isolamento, dopo il matricidio, dal consorzio umano, preludio necessario alla reintegrazione nella comunità civica. La presenza di Zeus, in generale legato alla purificazione degli assassini, con la sua particolare epiclesi di Liceo sembra far eco e completare l'opera iniziata dall'Apollo che istiga Oreste alla vendetta, alla luce di una comune epiclesi incentrata sul lupo. Più complesso ipotizzare se in questa iniziazione fossero presenti riti purificatori specifici.

§ 2.3.4 Conclusioni

Nel presentare gli eventi successivi al matricidio, Euripide segue un preciso ramo arcadico di tradizioni sulla purificazione dell'eroe, incentrato sul monte Liceo, dove accanto a Zeus, dio della purificazione in varie tradizioni, l'esperienza di isolamento dell'eroe sembra assumere una forma iniziatica. Oreste per potersi purificare dalla macchia e iniziare una nuova vita sembra dover vivere in una terra vergine che, proprio in virtù della sua natura, gli permette di re-istituzionalizzarsi, *ri-cominciare* la propria esistenza.

La scelta di tale ambientazione ha verosimilmente una delle sue ragioni nell'importanza che il santuario riveste in epoca classica quale luogo di culto sovraregionale; al contempo sembra inserirsi poi in un quadro più generale in cui, a vari livelli, la realtà arcade entra a far parte dell'immaginario ateniese nel seconda metà del V sec. a.C., come dimostra la occorrenza della regione nelle *Supplici*, nelle *Troiane* e nell'*Elena*²¹³.

²¹³ BURELLI BERGESE 1995, p. 113-123.

§ 2.4 LA MORTE DI ORESTE IN ARCADIA

Esaminando le molteplici tradizioni sulle vicende di Oreste nel mondo greco, emerge chiaramente l'assenza di notizie sulle modalità della sua morte. Le fonti riportano accenni, più o meno espliciti, all'evento in sé, ma mai alla circostanza specifica o alla causa che l'ha determinato. Nelle versioni di Omero, Pindaro, Sofocle ed Euripide tale assenza di riferimenti dipende sostanzialmente dalla prospettiva specifica attraverso cui si vuole presentare la vicenda. Ci si concentra cioè sull'atto vendicativo di Oreste, sul matricidio e, al più, sulle sue conseguenze in materia di contaminazione, ma non si va oltre: la vita dell'eroe sembra non avere realmente una fine, perché cristallizzata ora nella dimora paterna, dove il giovane prende il posto di Agamennone in qualità di suo legittimo erede, ora nella terra dell'esilio, dove deve scontare la pena per l'atto commesso.

Altre fonti invece citano la sua morte, ma la riducono quasi a un naturale decorso biologico dell'esistenza. Strabone e Demone parlano della morte dell'eroe prima della spedizione in Asia Minore per fondare Tenedo, ma non ne raccontano le dinamiche²¹⁴. Eschilo invece vi fa solo riferimento anticipandola per bocca di Oreste ancora vivo alla fine del processo presso l'Areopago²¹⁵. In tutti questi casi, il silenzio sull'evento sembra configurarlo come qualcosa di naturale, non contenente nulla di eroico da essere trasmesso, a differenza invece del matricidio e della purificazione. Oreste non sembrerebbe dunque avere avuto una morte gloriosa paragonabile a quella di Edipo!

In questa assenza generale, che sembra quasi testimoniare una *damnatio memoriae* nel raccontare e tramandare l'evento, sono degni di menzione un passo di Erodoto, che parla della sepoltura di Oreste a Tegea, città da cui il cadavere dell'eroe viene traslato a Sparta nel VI sec. a.C. (Hdt. I 66-68); e un frammento di Asclepiade di Tragilo, mitografo vissuto nel IV sec. a.C., in cui si racconta che Oreste sarebbe morto in Arcadia all'età di settanta anni perché ucciso da un serpente (FGrHist 12 F 25). La prima testimonianza fornisce un addentellato topografico per la localizzazione del luogo dove l'eroe muore, o almeno è seppellito; la seconda invece ne fornirebbe un potenziale motivo dal valore

²¹⁴ Dem. FGrHist 327 F 17: Ταύτην τὴν μαντείαν παραδεξάμενον τὸν Ὀρέστην συνέβη λιπεῖν τὸν βίον; Strab. XIII 1, 3: Ὀρέστην μὲν γὰρ ἄρξαι τοῦ στόλου, τούτου δ' ἐν Ἀρκαδίᾳ τελευτήσαντος τὸν βίον διαδέξασθαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ Πενθίλον (...).

²¹⁵ Aesch. Eum. 767-771.

verosimilmente simbolico. Le due fonti, per quanto scarse, meritano di essere lette nel più generale contesto arcadico, in quanto costituiscono le tracce di quel vasto panorama di tradizioni sull'eroe che si è andato delineando già grazie a Ferecide, Euripide e Pausania.

§ 2.4.1 Oreste morso dal serpente

Il frammento di Asclepiade di Tragilo (*FGrHist* 12 F 25) è tramandato dagli scolii a Eur. *Or.* 1645 e costituisce con ogni probabilità non una citazione *verbatim* dall'opera dell'autore, i *Τραγωδούμενα*, quanto una sintesi della parte del testo di pertinenza, in cui non è da escludere la possibilità che la vicenda potesse essere descritta più ampiamente²¹⁶. Per quanto stringato, se esaminato all'interno del contesto di provenienza, esso dà una serie di informazioni utili a ricostruire con buon grado di verisimiglianza la tradizione seguita dal mitografo.

La morte di Oreste in Arcadia all'età di settant'anni lascia ragionevolmente supporre che essa si sia verificata durante un esilio dell'eroe nella terra di Pelasgo, successivo al matricidio e conseguente alla persecuzione delle Erinni; l'età, particolarmente avanzata, permette di supporre che si sia trattato di un esilio permanente, senza alcun rientro dell'eroe nella dimora paterna. Lo scolio da cui il frammento proviene può confermare queste deduzioni: il testo di Asclepiade infatti è citato, insieme a quello di Ferecide di Atene, in opposizione alla versione euripidea della vicenda, in cui l'eroe invece si dirige nella pianura Parrasia per un solo anno allo scopo di purificarsi per poi far ritorno ad Argo, dove è destinato a vivere con Ermione²¹⁷.

La tradizione più prossima a quella presentata da Asclepiade è riportata da Erodoto, secondo cui l'eroe morto giace sepolto a Tegea²¹⁸. Tuttavia il riferimento dello

²¹⁶ *FGrHist* 12 F 25: ὁ δὲ Ἀσκληπιάδης ἐν Ἀρκαδίᾳ φησὶ τὸν Ὀρέστην ὑπὸ ὄφεως ἀναιρεθῆναι ἑβδομήκοντα ἔτων. La versione è confermata anche da [Apollod.] *Ep.* VI 28 (δηχθεὶς [scil. Ὀρέστης] ὑπὸ ὄφεως ἐν Ὀρεστείῳ τῆς Ἀρκαδίας θνήσκει); *schol.* Lycoph. 1374 (ἢ κατὰ τινὰς Ἡριγόνην γήμας [scil. Ὀρέστης] τὴν Αἰγίσθου Πένθιλον γεννᾶ οἰκῶν ἐν Ὀρεστείᾳ τῆς Ἀρκαδίας, ὅπου ὑπὸ ὄφεως δηχθεὶς ἀναιρεῖται); Steph. Byz. s.v. Ὀρέσται (αὐτὸς [scil. Ὀρέστης] δὲ ὑπὸ ἐχίδνης δηχθεὶς θνήσκει).
εἰς χωρίον τῆς Ἀρκαδίας, τὸ λεγόμενον Ὀρεστεῖον)

²¹⁷ Eur. *Or.* 1643-1647. Cfr. *supra* p. 40; pp. 106-108.

²¹⁸ Hdt. I 66-68.

Pseudo-Apollodoro a *Oresteion* come città specifica in cui l'eroe muore sembra allontanarla da quella erodotea, e avvicinarla piuttosto a quella di Ferecide di Atene o di Euripide, che sono alternative per ambientazione e riti²¹⁹. Non è possibile neppure stabilire, per analoghe ragioni, se essa possa considerarsi parte delle tradizioni sulla morte di Oreste prima della partenza per la spedizione in Asia Minore, come potrebbe lasciare intendere il confronto con Strabone, che parla appunto della morte dell'eroe nella regione nel contesto del fenomeno migratorio²²⁰.

Unica nelle fonti è invece l'immagine dell'eroe ucciso da un serpente (ὕπὸ ὄφεως ἀναρεθῆναι). Benché il verbo usato dal mitografo sia generico e possa alludere sia alla morte per morso sia per strangolamento o soffocamento, il confronto con la testimonianza dello Pseudo-Apollodoro, lo scolio licofroneo e Stefano di Bisanzio, conferma la morte per morso. La precisazione poi con cui Asclepiade cita l'età in cui l'eroe muore (ἑβδομήκοντα ἔτων) rivela uno spirito razionalistico e normativo sconosciuto alle altre versioni, e lascia almeno il dubbio su quanto questa versione sia realmente rapportabile alle altre attestate e ambientate in Arcadia.

Una tale tipologia di morte potrebbe essere interpretata simbolicamente: da serpente vendicativo per l'uccisione del padre l'eroe passa a vittima del serpente vendicativo per l'uccisione della madre, ovvero le Erinni. Tuttavia non è dato leggere nel frammento un legame così esplicito e l'assenza di riferimenti a ciò nelle altre fonti farebbe escludere questa possibilità.

La contestualizzazione del frammento all'interno dell'opera di appartenenza può contribuire a comprendere meglio la natura della tradizione in questione. La specifica immagine di Oreste morto a causa di un serpente all'età di settant'anni, messa a confronto con altri casi di eroi deceduti in maniera analoga, a sua volta offre almeno un'ipotesi interpretativa dell'intero evento.

²¹⁹ Il confronto con la versione euripidea della vicenda, rispetto alla quale Asclepiade è citato, sembra in realtà lasciar propendere che si tratti della stessa zona arcadica d'esilio citata dal tragico (pianura Parrasia), geograficamente opposta a quella attestata da Erodoto (Tegea), e lontana da quelle ferecidee (pianura Menalia). Una prova potrebbe derivare dal fatto che il commentatore tace l'ambientazione specifica di Asclepiade, perché la considera analoga a quella euripidea.

²²⁰ Strab. XIII 1, 3. Diversamente invece altre fonti parlano della morte di Oreste all'arrivo sul continente microasiatico. Cfr. *infra* pp. 264-273.

§ 2.4.1a I Τραγωδούμενα e un possibile contesto per la versione mitica

Ad Asclepiade di Tragilo, greco di Tracia vissuto nel IV sec. a.C., le fonti antiche attribuiscono la composizione di una raccolta di miti tragici in sei libri dal titolo Τραγωδούμενα²²¹. La sua natura estremamente frammentaria e il fatto che quello che ci è pervenuto sembra in molti casi un'extrapolazione più o meno artificiale dell'originale, impediscono di ricostruirne una struttura precisa. L'opera doveva però essere ampia e dettagliata, perché comprendeva gli eventi mitici degli Argonauti, di Edipo, di Admeto ecc.²²²

La predilezione per i contenuti tragici fa di Asclepiade un mitografo *sui generis*, che limita il suo lavoro di raccolta a una specifica produzione poetica²²³. L'intera sua opera doveva essere dunque custode delle versioni mitiche non solo presenti nella produzione tragica dei tre grandi, ma anche in quella di autori a noi conosciuti solo per nome o da scarsi frammenti²²⁴. Per alcuni studiosi ciò vuol dire che la sua opera al contempo forniva eventualmente materiale per nuovi poeti, venendo a costituire così un raccoglitore di miti superiori a quelli da noi conosciuti²²⁵.

Dalle fonti pervenute si comprende che Asclepiade ora è invocato come autorità per una specifica tradizione, ora è presentato come testimone di più versioni circolanti su uno stesso mito²²⁶. L'opera sembra dunque potersi considerare, almeno per certi aspetti, come un antecedente di quella dello Pseudo-Apollodoro²²⁷. Se il criterio di scelta delle tradizioni resta sconosciuto, la disposizione del materiale sembrerebbe rispondere a un criterio di ordine cronologico degli eventi mitici.

²²¹ FGrHist 12 F. Su Asclepiade di Tragilo cfr. VILLAGRA HIDALGO 2008; EADEM 2011.

²²² Cfr. rispettivamente FGrHist 12 F 2, 7, 9.

²²³ Il fatto che otto dei trentadue frammenti pervenuti vengano trasmessi da scoli ad Euripide e che nessun'altra raccolta scoliastica degli altri tragici lo citi ha indotto a pensare che l'opera di Asclepiade abbia avuto una diretta e particolare relazione con il *corpus euripideum* in specifiche parti. Cfr. VILLAGRA HIDALGO 2008, p. 291.

²²⁴ Questo tipo di raccolta non è in verità un *unicum* nella tradizione mitografica di epoca classica. A Filocoro, ad esempio, la tradizione attribuisce, tra le altre opere, anche un Περὶ τῶν Σοφοκλέους μύθων (FGrHist 328 T 1), che dimostra l'interesse che l'argomento mitologico strettamente tragico suscitava in pieno IV sec. a.C.

²²⁵ VILLAGRA HIDALGO 2008, p. 293.

²²⁶ Cfr. rispettivamente FGrHist 12 F 4 e 7a.

²²⁷ Per una storia della mitografia cfr. da ultimo DOWDEN 2011 (in part. pp. 55-72).

Se è corretta l'interpretazione della struttura dell'opera, di notevole importanza e centralità si rivela il frammento sulla morte di Oreste. Nessuna delle tragedie in nostro possesso presenta tale versione della morte dell'eroe, il che ci obbliga a supporre che essa dovesse essere presentata in testi a noi non pervenuti. In questo senso il criterio di scelta mitica usato da Asclepiade potrebbe essere stato sia quello della maggior diffusione della versione, per cui quella attestata poteva essere una tra le molte sulla morte dell'eroe; sia quello della sua unicità, per cui la versione in questione era scelta per il suo essere un *hapax* nel suo genere, al fine di completare la biografia mitica dell'eroe.

Considerando che lo scolio da cui proviene fa di Asclepiade l'autorità tralatrice della specifica versione mitica, non è da escludere che essa fosse una delle poche, se non l'unica sulla morte dell'eroe presente nell'opera. Da dove Asclepiade abbia attinto tale tradizione è tuttavia impossibile da stabilire, non solo per l'esiguità del frammento, ma anche per la parziale conoscenza delle tradizioni mitiche sull'eroe.

§ 2.4.1b Oreste ucciso dal serpente

Oreste non è l'unico eroe ucciso dal morso di un serpente. Analoga sorte hanno l'Argonauta Mopso, che muore nel deserto libico dopo la conquista del vello d'oro²²⁸; il piccolo Ofelte, in onore del quale vengono istituiti i giochi a Nemea²²⁹; Epito, sovrano arcade, durante una caccia²³⁰; Iocasto in una delle tradizioni sulla fondazione di Reggio²³¹. Si tratta di personaggi legati a imprese eroiche di conquista (spedizione nella Colchide) o di fondazione (sovranità arcade o reggina; istituzione degli agoni nemei), la cui grandezza e importanza sembra sottolineata dalla morte improvvisa degli eroi, che in alcuni casi ne costituisce il motivo fondante.

Camassa ritiene che il motivo della morte per il morso di un serpente sia «indizio di un forte radicamento areale dell'eroe», e adduce le testimonianze antiche come prova del fatto che Oreste sia un personaggio essenzialmente arcadico, con salde radici nella

²²⁸ Ap. Rhod. IV 1502-1536

²²⁹ [Apollod.] *Bibl.* III 6, 4.

²³⁰ Paus. VIII 4, 7.

²³¹ Heracl. Lem. *Exc. Pol.* 55. Cfr. BRELICH 2010, p. 82 s.

regione²³². Un radicamento territoriale, per quanto affascinante, risulta ipotetico rispetto a un'origine arcadica dell'eroe, per la quale la morte nella regione si configurerebbe come il completamento di un ciclo vitale o come il ritorno dell'eroe alla sua terra. Se messo però in relazione con le tradizioni su Oreste purificato in Arcadia attestate in tragedia, si può cogliere invece un altro aspetto di questo radicamento.

L'eroe arriva nella terra di Pelasgo per iniziare una nuova vita a seguito del matricidio. Segno di ciò è la fondazione di una nuova città (*Oresteion*), con annessi culti, spesso in onore delle Eumenidi²³³. Oreste appartiene alla terra arcadica perché essa gli ha garantito una re-istituzionalizzazione dopo aver commesso l'atto empio; la nuova città, che rappresenta l'occasione di un secondo inizio, è la traccia inconfondibile dell'appartenenza dell'eroe alla terra che l'ha salvato e purificato, un'appartenenza paragonabile a quella di Edipo a Colono a esempio. In questo senso l'analogia con Iocasto nel mito di fondazione di Reggio è notevole: entrambi gli eroi hanno dato vita a una nuova terra e il serpente ne accompagna la morte nel centro da loro fondato²³⁴.

Un possibile legame tra l'eroe morto perché morso da un serpente e la terra in cui muore è spiegabile anche alla luce della simbologia eroica e regale dell'animale, tanto nel mondo dei vivi quanto in quello dei morti. Cecrope ad Atene ne è l'esempio più eclatante, ma si può ricordare anche la regalità dei defunti nelle evidenze archeologiche di Amicle, in cui figure maschili di eroi e di donne sono rappresentate accompagnate da serpenti²³⁵.

§ 2.4.1c Conclusione

Unica testimonianza sulla morte di Oreste, il frammento di Asclepiade di Tragilo sembra riportare l'ultima parte di una tradizione sulla purificazione dell'eroe in Arcadia,

²³² CAMASSA 2003, p. 12 n. 11.

²³³ E. g. Eur. Or. 1643-1647; [Apollod.] Ep. VI 28.

²³⁴ Figlio di Eolo Iocasto sarebbe stato il fondatore di Reggio, o considerato come tale perché la città sarebbe sorta sulla sua tomba, dove era stato collocato in seguito alla morte dovuta al morso di un serpente. La figura dell'eroe può riconoscersi nell'immagine di un giovane seduto con bastone che compare nelle monete reggine di V secolo a.C., e la presenza di un serpente accanto al braccio e alla schiena su monete, può interpretarsi, tra le altre cose, come il serpente nel gesto di morderlo.

²³⁵ Cfr. *infra* pp. 171-176.

nel contesto di un esilio permanente, che si conclude con la nascita di un centro cittadino e la morte dell'eroe in esso. La simbologia serpentina potrebbe richiamare in questo senso lo statuto eroico e regale di Oreste inteso come fondatore. Se tale ricostruzione è corretta, la tradizione è successiva al VII sec. a.C., epoca della nascita dei primi racconti sulle purificazioni eroiche²³⁶.

§ 2.4.2 Oreste sepolto a Tegea

Erodoto, e pochi autori tardi in maniera piuttosto fedele al dettato dello storico, attestano l'esistenza di una tradizione sulla sepoltura di Oreste a Tegea e sulla traslazione delle sue ossa a Sparta in occasione dei conflitti tra le due città nel VI sec. a.C.²³⁷ Le fonti non riportano gli antecedenti della sepoltura dell'eroe nella città arcadica, ma si limitano a descrivere le dinamiche di appropriazione del cadavere (avvenuta grazie al benemerito Lica) che consente la vittoria di Sparta²³⁸.

L'attenzione di Erodoto, la testimonianza più estesa, è concentrata tutta sui conflitti tra le due città, in particolare sul punto di vista spartano e sul percorso, tortuoso e sofferto, attraverso cui la città laconica conquista Tegea. In verità, dalla lettura del racconto, sembra quasi emergere una non consapevolezza da parte dei Tegeati della presenza delle ossa di tale eroe nella propria terra, evidente nell'assenza di un monumento cittadino o culto a lui dedicato prima della conquista spartana e nell'atteggiamento dell'anonimo fabbro locale che, dopo avere scoperto i resti, li risepellisce non dandogli, apparentemente, alcuna importanza. Sembra quasi che Erodoto attesti una tradizione inesistente per i Tegeati e creata *ex nihilo* dagli Spartani.

Mentre gli studi sul versante spartano della vicenda abbondano, quelli sugli antecedenti arcadici non sono numerosi e si riducono spesso a citazione erudita o catalogica in nota. Tale stato di cose è sicuramente dovuto all'assenza di fonti in merito, che non permettono di esaminare i percorsi e le ragioni per cui Oreste arriva a essere

²³⁶ GIORDANO 2013.

²³⁷ Hdt. I 66-68; Diod. IX 36; Plin. *Nat. Hist.* VII 46; Paus. III 3, 5-7; 11, 10; VIII 54, 4; Philostrat. *Her.* VIII 3; Aen. *Gaz. Theophr.* 60; Chor. *Gaz.* XXXVII 4; *Schol. Ael. Aristid.* XLVI 172 Dindorff; *Anth. Pal.* XIV 78; Steph. Byz. *s.v.* Τεγέα.

²³⁸ Per un esame dettagliato del passo cfr. *infra* pp. 273-293.

sepolto a Tegea; ma esso dipende al contempo dalla poca credibilità attribuita a Erodoto e Pausania e alla volontà, da più parti espressa, di raggruppare le variegata tradizioni su Oreste in Arcadia in una sola versione mitica regionale²³⁹.

Per come trasmessa, la tradizione in questione pone due problemi: i possibili antecedenti della vicenda e la localizzazione geografica rispetto alle altre versioni mitiche diffuse ampiamente nella piana di Megalopoli, della quale ci si occuperà più avanti²⁴⁰. In merito al primo, poiché nessuna delle fonti presenta gli eventi che hanno condotto Oreste nella città, alcuni studiosi hanno ritenuto possibile rintracciare un riferimento a tali vicende in un passo del III libro dell'*Odissea* (e nei relativi scolii) in cui Oreste è detto tornare a Micene ἀπ' Ἀθηνάων dopo otto anni per vendicare il padre, dove l'ἀπ' Ἀθηνάων è interpretato, sulla scia della lezione di Aristarco, come riferimento alla dea Atena²⁴¹.

Tra questi Schwartz, prima in un articolo del 1901 poi nel commento all'*Odissea* del 1924, ha difeso la lezione aristarchea avanzando l'ipotesi che essa, lungi dall'essere una mera congettura, possa costituire invece un circostanziato rinvio all'Atena Ἀλέα di Tegea, interpretata come nume tutelare di Oreste prima che la propaganda delfica facesse appunto di Delfi una tappa obbligata della sua storia. L'ipotesi è stata in anni recenti ripresa e ulteriormente ampliata da Camassa in due contributi, in cui lo studioso afferma che il passo in questione dell'*Odissea*, insieme a quelli di Erodoto e Pausania sul sepolcro dell'eroe a Tegea, costituirebbero le tracce di quella che doveva essere una prototipica esistenza di Oreste in Arcadia²⁴². Scrive lo studioso: «l'ipotesi su cui lavorare sembra in

²³⁹ Cfr. e.g. HUXLEY 1979.

²⁴⁰ Cfr. *infra* pp. 156-158.

²⁴¹ Od. III 305-308: ἐπτάετες δ' ἤνασσε [*scil.* Αἴγισθος] πολυχρύσοιο Μυκῆνης, / τῷ δέ οἱ ὀγδοάτῳ κακὸν ἦλυθε δῖος Ὀρέστης / ἀπ' Ἀθηνάων, κατὰ δ' ἔκτανε πατροφονῆα, / [Αἴγισθον δολόμητιν, ὃ οἱ πατέρα κλυτὸν ἔκτα]. Cfr. Schol. Od. III 307 a (Pontani): Ζηνόδοτος μὲν ἀψὲς ἀπὸ Φωκῶν (ἐκεῖ γὰρ κατὰ κείνους ὁ Στρόφιος, εἰς ὃν ἀνετρέφετο Ὀρέστης κατὰ νεωτέρους). Ἀρίσταρχος δὲ ἀψὲς ἀπ' Ἀθηναίων, ὡς ἐκεῖ “ἔκειτο δ' ἐς Μαραθῶνα καὶ εὐρυάγυιαν Ἀθήνην” (Od. VII 80). **HM**^a Il fatto che l'epitomatore della tradizione grammaticale alessandrina e bizantina abbia preservato il riferimento al verso del VII libro del poema, lascerebbe intendere che la correzione di Aristarco andrebbe nel senso non del nome della dea, ma in quello del nome della città. Nel verso citato a confronto infatti Ἀθήνην indica, come Maratona, la città, mentre due versi prima (VII 78) lo stesso nome indica inequivocabilmente la dea. Se è attestato l'uso alternativo del nome Ἀθήνη per indicare ora la città ora la dea, ciò non sembra invece accadere per Ἀθηναίη, ricorrente solo per identificare la dea. La notazione dell'epitomatore sembra dunque scorretta e non pertinente alla correzione di Aristarco. Cfr. PONTANI 2007.

²⁴² CAMASSA 2003; IDEM 2011.

effetti assai semplice (...): l'eroe nel cui nome risuona l'eco dei monti²⁴³, l'eroe così strettamente legato all'Arcadia, potrebbe essere stato attratto nel ciclo dei miti egemonici dell'Argolide, divenendo (egli l'efebo) il vendicatore, il vendicatore del padre, Agamennone re di Micene. Oreste si sarebbe lasciato alle spalle Orestheus figlio di Licaone, da cui in origine non doveva essere distinguibile, per venire assorbito dal grande centro di potere dell'età eroica»²⁴⁴.

Con tutte le precauzioni del caso, lo studioso ipotizza l'appartenenza iniziale di Oreste all'Arcadia, in qualche modo legato al locale *Orestheus* in chiave iniziatica, e poi propone un passaggio dell'eroe dall'Arcadia all'Argolide in chiave spartana. Egli spiega questo passaggio con il fine di sottrarre Menelao, sovrano lacedemone, al destino di vendicatore del fratello Agamennone, che in un primo momento doveva vivere con lui a Sparta. La vendetta contro l'assassina Clitemestra, seppur giusta, avrebbe costituito pur sempre una macchia per un sovrano e doveva in qualche modo essere stornata. Oreste sarebbe così divenuto il 'capro espiatorio' su cui convogliare la contaminazione derivante da un delitto di sangue per preservare l'integrità dell'immagine di Menelao.

Tale ricostruzione, nonostante la cautela di Camassa, mostra alcuni punti deboli: l'identificazione dell'Ἀθηναίη citata da Aristarco con la specifica manifestazione di Alea a Tegea, piuttosto che con un'altra di quelle disseminate nel territorio arcadico, o addirittura con altra presente altrove in Grecia; la funzione e una possibile relazione di questa dea con Oreste; la distanza cronologica tra il momento dell'infanzia (*Odissea*), quando l'eroe trova protezione presso la dea, e della sepoltura (Erodoto e Pausania).

Sull'identità e la funzione di Atena Alea a Tegea non sappiamo molto: etimologicamente essa sembra connessa sia ad ἄλλη, la peregrinazione, quindi il rifugio, sia ad ἀλέα, il calore; almeno da V sec. a. C. le fonti riconoscono il santuario della dea come luogo privilegiato di rifugio ed esili e fanno della dea la protettrice per antonomasia²⁴⁵. Ma questo non garantisce un diretto legame dell'eroe con la divinità: siamo infatti a conoscenza di altre manifestazioni di Atena strettamente legate all'iniziazione o alla salvezza in Arcadia, che potrebbero essere anch'esse pertinenti ai frangenti della vita

²⁴³ Plat. *Crat.* 394 e: "Ὡσπερ γε καὶ ὁ "Ὀρέστης," ὃ Ἑρμόγενης, κινδυνεύει ὀρθῶς ἔχειν, εἴτε τις τύχη ἔθετο αὐτῷ τὸ ὄνομα εἴτε καὶ ποιητῆς τις, τὸ θηριώδες τῆς φύσεως καὶ τὸ ἄγριον αὐτοῦ καὶ τὸ <ὄρεινόν> ἐνδεικνύμενος τῷ ὀνόματι.

²⁴⁴ CAMASSA 2003, p. 16; cfr. IDEM 2011, p. 32.

²⁴⁵ Cfr. JOST 1985, pp. 368-385.

dell'eroe conosciuti, come le epiclesi di *Soteira* o *Koria*²⁴⁶. Ma anche in questo caso le testimonianze sarebbero troppo scarse.

Il problema della distanza cronologica tra il momento dell'infanzia e quello della morte non è irrilevante: se l'ipotesi di Camassa è corretta, bisogna ipotizzare l'esistenza di un ciclo tradizionale locale a Tegea sull'intera vita dell'eroe? O più verosimilmente di momenti singoli legati a questa regione? L'ipotesi che sia esistita una versione in cui l'eroe trova protezione nel santuario di Atena Alea a Tegea non è impossibile. Apollo non è l'unico dio destinato a proteggere e purificare coloro che sono supplici e contaminati²⁴⁷. Non sarebbe neppure improbabile la coesistenza di questa stessa versione con altre specificatamente delfiche nel corso del tempo, dato che risolverebbe il problema della datazione bassa che si vuole dare al passo del terzo libro dell'*Odissea*²⁴⁸.

Tuttavia sembra più verisimile l'ipotesi di chi, come Jacoby, vede nel passo odissiaco il riflesso di un tradizione strettamente ateniese, nata tra la fine del VII e il VI sec. a.C., periodo a cui risalgono i primi segni di un'appropriazione da parte della città Attica di parte del patrimonio mitico acheo per conquistare un ruolo di primo piano nelle vicende della guerra di Troia, ruolo che i poemi non le avevano effettivamente dato²⁴⁹.

Il passo di Erodoto si rivela più interessante invece quale traccia di una tradizione epicorica sugli eventi successivi al matricidio, che terminano con la morte dell'eroe a Tegea. Alla luce del contesto in cui emerge tale tradizione (conflitti tra Tegea e Sparta nel VI sec. a.C.) essa è definibile quale tassello dell'identità etnica dei Tegeati. Se per Sparta le lotte contro Tegea hanno l'obiettivo della conquista, quale mezzo migliore per dimostrarne l'avvenuta compiutezza del far proprio un eroe centrale nel *pantheon* locale? Sembra difficile ipotizzare invece che la città laconica abbia inventato di sana pianta una presenza di Oreste a Tegea, e che poi gli abitanti del luogo abbiano creduto a questa invenzione, recando memoria, ancora ai tempi di Pausania, di un sepolcro che mai ha ospitato reliquie eroiche e che è stato in realtà il simbolo di una sconfitta locale. L'apparente ignoranza dei Tegeati della presenza del cadavere di Oreste nella propria terra

²⁴⁶ *IBIDEM*, pp. 385-390.

²⁴⁷ Cfr. e.g. Zeus a Gizio (Paus. III 22,1) o Artemide a Trezene (Paus. II 31, 4).

²⁴⁸ CAMASSA 2011, p. 30-33.

²⁴⁹ JACOBY 1954, p. 28 s.; CARRARA 2007.

allora potrebbe essere frutto della prospettiva spartana sulla vicenda, mentre la brachilogia di Erodoto e delle fonti un silenzio rispetto a dati locali diffusi, conosciuti e consolidati.

Questa tradizione deve tuttavia aver subito delle modifiche nel tempo trascorso da Erodoto a Pausania, se quest'ultimo localizza il sepolcro vuoto di Oreste fuori dalle mura cittadine mentre il primo in una bottega verosimilmente all'interno della città (Paus. VIII 54, 4). Non è da escludere che un esame e dati più approfonditi su Tegea potranno illuminare su tale tradizione, e sui suoi cambiamenti, in relazione al sinecismo di V sec. a.C.

§ 2.5 I LUOGHI DI ORESTE

In alcune delle tradizioni esaminate, la presenza di Oreste in Arcadia è legata alla fondazione di un centro cittadino, chiamato Ὀρέστειον: la terra che accoglie il matricida contaminato serba nel suo nome la memoria degli eventi purificatori trascorsi in quei luoghi, sia secondo la formula di un passaggio momentaneo sia secondo quella di una permanenza duratura dell'eroe nella regione²⁵⁰. Ferecide di Atene (*FGrHist* 3 F 135) ed Euripide (*Or.* 1647; *e silentio El.* 1275) sono le testimonianze esplicite cronologicamente più alte. A esse possono poi aggiungersi una serie di fonti tarde (e.g. Pausania, Strabone, Stefano di Bisanzio) che in parte confermano quanto già riportato dal mitografo e dal tragediografo, in parte ampliano non solo la quantità dei luoghi legati a Oreste, ma in qualche modo anche la loro natura. Sono attestati infatti, nel continente e non solo, diversi luoghi nati di volta in volta a partire da differenti versioni mitiche circolanti sulla purificazione dell'eroe, secondo un'evoluzione diacronica e diatopica parzialmente ricostruibile a partire dai rapporti esistenti tra le varie tradizioni²⁵¹.

Molta della varietà che esiste nelle fonti è probabilmente il frutto di una sovrapposizione tra luoghi originariamente legati all'eroe e altri che hanno potuto solo

²⁵⁰ Tale presenza può essere ricordata anche da una serie di monumenti innalzati dal matricida a onore delle divinità persecutrici (Erinni/Manie) o di quelle purificatrici (Eumenidi). Cfr. e.g. Paus. VIII 34, 1-4; VII 25, 7; I 28, 5.

²⁵¹ È il caso, ad esempio, di alcuni luoghi legati a Oreste in Macedonia (Steph. Byz. *s.v.* Ἄργος; Ὀρέσται) o nello stretto di Sicilia (Plin. *Nat. Hist.* III 73, 4).

evocarne il nome. Per un processo di diffusione osmotica dei miti non è da escludere che alcuni centri abbiano inteso legarsi a cicli tradizionali particolarmente autorevoli, reinterpretando la vicenda mitica di base della purificazione di Oreste e contestualizzandola nel proprio territorio. Nel corso del tempo però tale molteplicità è divenuta generalità se Stefano di Bisanzio, alla rubrica relativa a Megalopoli, scrive che per metà l'intera città era chiamata Ὀρεστία e che i suoi cittadini venivano chiamati alternativamente Ὀρέστιοι e Μεγαλοπολίται²⁵². Il geografo testimonia così quasi un sinecismo mitico di più tradizioni autonome su Oreste, variamente diffuse nella piana, specularmente a quello cittadino di Megalopoli che, nel IV sec. a.C., ha unificato preesistenti centri autonomi, custodi di alcune di quelle tradizioni.

La pluralità delle tradizioni ricostruibili o anche solo intuibili, unitamente alla frammentarietà e non univocità delle fonti tratte, ha determinato negli studi un analogo processo di generalizzazione. Meyer, seguito da altri studiosi, ritiene che il mito di Oreste, al pari dei toponimi a lui collegati (Ὀρέστειον, Ὀρέσθειον, Ὀρεστία, Ὀρεσθίς), vanno collocati tutti nella parte sud della piana di Megalopoli²⁵³. Anche la sepoltura dell'eroe a Tegea attestata da Erodoto, da situare dunque in una zona diametralmente opposta alla piana di Megalopoli, viene inglobata in questo ciclo di miti tanto unico nel soggetto quanto in realtà variegato per i luoghi²⁵⁴. Non è mancato chi, come Bakke, per ovviare al problema della multi-località delle tradizioni su Oreste in Arcadia, ha parlato di un vagare schizo-topico dell'eroe a seguito del matricidio, un atto che non gli avrebbe consentito di risiedere stabilmente in un territorio, ma lo avrebbe costretto invece a vagare come un nomade, anzi a trovare nel nomadismo la soluzione alla sua condizione di reietto²⁵⁵.

La problematicità nella ricostruzione si acuisce ulteriormente con gli svariati tentativi archeologici di individuare *il* o *i* centri legati all'eroe, che a loro volta si

²⁵² Steph. Byz. s.v. Μεγάλη πόλις. L'affermazione del geografo dimostra tuttavia quanto fosse radicata la presenza di Oreste in Arcadia.

²⁵³ MEYER 1939, col. 1014; cfr. studi precedenti e obiezioni in PRITCHETT 1982, pp. 29-31.

²⁵⁴ HUXLEY 1979, p. 145; WILLINK 1986, p. 353 s.

²⁵⁵ BAKKE 2008, p. 249 s. Lo studioso considera quello di Oreste a Tegea non tanto come *il* sepolcro dell'eroe, quanto come *uno dei molteplici* che segnano il peregrinare dell'eroe per la purificazione; gli altri sarebbero i santuari di *Maniai* e *Ake* (Paus. VIII 34, 1-4), o *Oresteion* (Pherekyd. *FGrHist* 3 F 135).

scontrano con l'evidente problema della coincidenza degli spazi storici con quelli mitici²⁵⁶.

Pritchett, riesaminando le fonti alla luce delle evidenze archeologiche della pianura Parrasia e della Menalia, giustamente sottolinea l'indipendenza e la rispettiva autonomia della tradizione collocabile a Tegea e di quelle individuabili svariatemente nella piana di Megalopoli. Un esame dettagliato delle tradizioni mitiche legate a Oreste e dei dati topografici desumibili dalle fonti permette di ricostruire con certezza almeno due diverse tradizioni nella piana di Megalopoli, collocabili in posizione opposta rispetto al centro cittadino; con qualche margine di dubbio forse anche una terza.

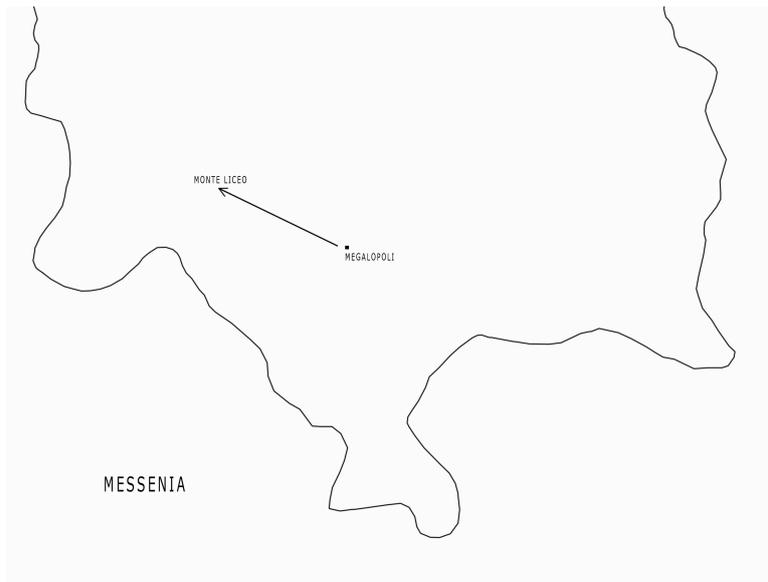
L'esame va dunque condotto a partire dalle tradizioni mitiche che vogliono una data città legata a Oreste; il confronto con i dati storici di alcune di queste città a sua volta permette di proporre una qualche forma di localizzazione topografica, tenendo in debita considerazione che i luoghi del mito possono non corrispondere esattamente a quelli storici, sia per l'evoluzione urbanistica che un dato centro può aver subito nel corso del tempo, sia per la voluta genericità delle fonti.

§ 2.5.1 Oreste e la pianura Parrasia

Euripide, sia nell'*Elettra* che nell'*Oreste*, afferma che Ὀρέστειον, il luogo in cui l'eroe matricida deve trascorrere il suo esilio permanente o annuale, è localizzabile nella pianura Parrasia, una delle quattro partizioni tribali della regione insieme all'Azania, Kynouria e Menalia²⁵⁷. Nella prima tragedia si parla di una città lungo le rive del fiume Alfeo (v. 1273: πόλιν ἐπ' Ἀλφειοῦ ῥοαῖς), nei pressi del santuario Liceo (v. 1274: Λυκαίου πλησίον σηκώματος); nella seconda, genericamente ma esplicitamente, della pianura Parrasia (v. 1645: Παρράσιον δάπεδον). Quest'ultima è localizzabile grosso modo a ovest/sud-ovest della regione, e ha come estremi il monte Liceo a nord, il bacino

²⁵⁶ Per i vari tentativi d'individuazione, ad esempio, di Ὀρεσθάσιον/Ὀρέσθειον a partire dalla pluralità delle fonti cfr. JOST 1985, p. 194 (cfr. CASEVITZ ET ALII 1998 p. 267); PRITCHETT 1982, pp. 29-63; PIKOULAS 1988, pp. 102-112; DRAKOPOULOS ELEFTHERIOS 1991; IDEM 1992; cfr. MOGGI - OSANNA 2003, p. 495.

²⁵⁷ NIELSEN 1996, pp. 146-149.



dell'Alfeo a sud-est, le città di Licosura e Acacesio ad ovest²⁵⁸. La città nominata da Euripide va dunque collocata a ovest del centro di Megalopoli.

Ai tempi in cui il tragediografo scrive - è opportuno sottolinearlo - il riferimento al Παρράσιον δάπεδον deve essere denso

di significato etnico e storico, da una parte perché, insieme agli Azani, i Parrasi sono considerati, sin da Omero, gli abitanti più antichi della regione²⁵⁹; dall'altra perché Megalopoli non è ancora nata per sinecismo e i vari centri cittadini, che poi verranno a costituirla, hanno ancora una propria autonomia.

§ 2.5.2 Oreste e la pianura Menalia

Ferecide di Atene, per parte sua, lega la presenza di Oreste in Arcadia a un santuario di Artemide, localizzabile con buona probabilità da un passo di Pausania, che, descrivendo la strada che da Megalopoli va a Pallantio e Tegea (in direzione est rispetto alla piana di Megalopoli), ricorda i resti di un santuario di Artemide *Iereia* a Ὀρεσθάσιον²⁶⁰. Il centro indicato da Pausania viene dunque localizzato nella pianura Menalia, a est di Megalopoli²⁶¹, a metà strada tra Laodicea (sobborgo orientale di Megalopoli) e Asea²⁶².

²⁵⁸ JOST 1985, p. 168 s.; NIELSEN 1996, p. 148.

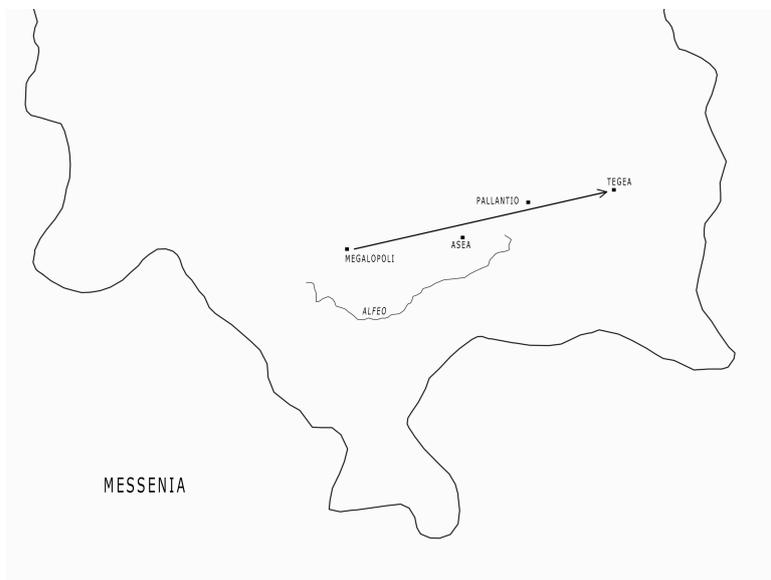
²⁵⁹ *Il.* II 608; Strab. VIII 8, 1.

²⁶⁰ Paus. VIII 44, 2.

²⁶¹ Tale pianura è collocabile, grosso modo, tra l'angolo orientale della piana di Megalopoli a sud, il bacino d'Asea a est, e la valle dell'Elisone a nord. Cfr. JOST 1985, p. 193.

²⁶² Paus. VIII 44, 1-3. Cfr. MOGGI - OSANNA 2003, p. 494 s. La notizia sembra confermata dal fatto che Tucidide (IV 134) e Libanio (LIX 119, 6) parlano di Ὀρεσθίς per indicare un territorio più ampio di cui avrebbe fatto parte il centro Λαοδοκεῖον/Λαδόκεια.

La coincidenza dell' Ὀρέστειον di Ferecide con l' Ὀρεσθάσιον di Pausania sul piano mitico e cultuale è mostrata dalla funzione di Artemide nella versione del mitografo, che trova corrispondenza nell'epiclesi divina attestata dal Periegeta. Sul piano storico è confermata invece da alcune fonti²⁶³. Un tal Tellona, vincitore nel pugilato a Olimpia nel 472 a.C., è identificato con l'etnico Ὀρεσθάσιος sul piedistallo della sua statua ritrovata a Olimpia e in Pausania (VI 10, 9), ma è definito Μαινάλιος in POxy 2.222.1.29²⁶⁴; Ὀρεσθάσιον partecipa al sinecismo di Megalopoli come città della pianura Menalia²⁶⁵. Un passo di Tucidide parla di Ὀρέσθειον τῆς Μαιναλίας, luogo in cui gli Spartani nel 418 a.C., durante la battaglia di Mantinea, mandano un contingente per difendere i Tegeati dall'attacco di Argivi e Ateniesi²⁶⁶; Erodoto parla di Ὀρέσθειον/Ὀρέστειον come città che dista una notte di cammino da Sparta e che è punto di passaggio dei cinquemila Spartani che partono in soccorso di Atene contro il nemico Persiano nel 479 a.C.²⁶⁷. Entrambi i passi fanno del centro in questione un punto strategico e una tappa fondamentale a livello topografico nei passaggi militari dalla Laconia all'Arcadia e all'Attica. Esso è citato inoltre per la battaglia tra Figalesi e Spartani, in cui gli Oresthasii intervengono eroicamente a favore dei primi sconfiggendo il nemico²⁶⁸.



A livello topografico si tratta di una direzione opposta a quella evocata da Euripide, lungo una direttiva che parte da Megalopoli e va verso est. Una conferma a tale localizzazione viene da quanto lo scoliasta al v. 1645 dell'Oreste di

²⁶³ Sui toponimi cfr. MEYER 1939, col 1015; IACP s.v. Ὀρέστειον.

²⁶⁴ FG^rHist 415 F 1, 16. Cfr. PRITCHETT 1982, p. 43; NIELSEN 1996, p. 136.

²⁶⁵ Paus. VIII 27, 3.

²⁶⁶ Thuc. V 64, 3.

²⁶⁷ Hdt. IX 11 (cfr. Plut. Arist. X 9).

²⁶⁸ Paus. VIII 39, 3-5; 41, 1. Cfr. MOGGI - OSANNA 2003, p. 481 s.

Euripide aggiunge in relazione alla versione di Ferecide di Atene. Commentando la versione tragica, che colloca esplicitamente la presenza di Ὀρέστειον nella Pianura Parrasia (Eur. Or. 1645), il commentatore nota che il centro rinominato dall'eroe è in realtà lontano da tale pianura (τὸ δὲ Ὀρέστειον τῆς Παρρασίας κεχώρισται) e che è quella indicata da Ferecide, quindi quella nei pressi del santuario di Artemide, la reale città in cui risiede l'eroe (καὶ αὕτη πόλις οὐσα τῆς Ἀρκαδίας καὶ κληθεῖσα ἀπὸ Ὀρέστου), non quella euripidea²⁶⁹. Per il commentatore dunque il vero Ὀρέστειον non sarebbe quello indicato da Euripide, ma quello di Ferecide.

Pausania riporta una vaga traccia dell'evento mitico che ha determinato il cambiamento del nome del centro: con il tempo la città di Ὀρεσθάσιον, fondata dal mitico Ὀρεσθεὺς figlio di Licaone²⁷⁰, cambiò il suo nome in Ὀρέστειον da Oreste figlio di Agamennone²⁷¹. Benché il Periegeta non riporti il motivo dell'arrivo dell'eroe in Arcadia, è verosimile pensare alla sua permanenza nella regione a seguito del matricidio, per purificarsi²⁷². Se non si vuole ammettere dunque l'esistenza di due centri nella pianura Menalia, l'uno di nome Ὀρεσθάσιος e legato a *Orestheus* e l'altro Ὀρεσθειον/ Ὀρέστειον legato a Oreste - tacendo in questo modo l'ultima informazione del Periegeta - bisogna concludere che la città potesse essere chiamata alternativamente con i due nomi tanto nel mito quanto nella storia.

Sui tempi e sui modi di questa sovrapposizione o sostituzione non è possibile raggiungere una conclusione. Pritchett sottolinea che l'iscrizione rinvenuta a Olimpia, redatta con scrittura di V sec. a.C., sarebbe contemporanea alla vittoria di Tellone e proverebbe che l'etnico Ὀρεσθάσιος era ancora in uso all'epoca, ovvero che nella prima metà del V sec. a.C. ancora non si era verificato il passaggio di nome da Ὀρεσθάσιον a Ὀρεσθειον/ Ὀρέστειον. Lo studioso aggiunge per altro che tale eventuale cambiamento di nome, oltre a non essere anteriore al 472 a.C., deve essere posteriore al IV sec. a.C., perché a quell'epoca risale un documento proveniente da Cirene in cui ricorre ancora

²⁶⁹ Cfr. anche la versione della sezione dello scolio data dal codice A: Παρράσιον οἶκον· τὸ Παρράσιον οἱ μὲν πόλιν, οἱ δὲ χώραν εἶναι φασιν ἀπὸ Πα<ρ>ρασίου> τοῦ υἱοῦ τοῦ <Π>ελαγοῦ ὀνομασθεῖσαν. ἔστι μέντοι τῆς Ἀρκαδίας. τὸ μέντοι Ὀρέστειον τῆς Παρ<ρ>ασίας κεχώρισται, καὶ αὕτη ἡ πόλις κληθεῖσα ἀπὸ Ὀρ<ε>στου> οὐ<σ>α τ>ῆς Ἀρκαδίας, καθάπερ φησὶ Φερεκύδης (...).

²⁷⁰ Paus. VIII 3, 1; Steph. Byz. s.v. Ὀρεσθάσιον. Cfr. PRITCHETT 1982; DRAKOPOULOS ELEFTHERIOS 1992, p. 269.

²⁷¹ Paus. VIII 3, 1-2.

²⁷² Pausania (VIII 5, 4) racconta che Oreste da Micene giunge in Arcadia in conformità con un responso oracolare dell'Apollo delfico.

l'etnico Ὀρεσθάσιος²⁷³. Tuttavia è opportuno ricordare che le tradizioni, nel corso del tempo, possono modificare la realtà storico-geografica dei centri in cui sono ambientate talune vicende, sino quasi a far perdere la reale coincidenza tra spazio storico e spazio mitico.

L'insieme di queste testimonianze, se la loro interpretazione è corretta, obbliga dunque a ritenere che la città di Ὀρεσθάσιον, collocabile nella pianura Menalia, possa essere storicamente chiamata anche Ὀρέσθειον/ Ὀρέστειον (Erodoto e Tucidide) e che a livello mitico abbia un qualche legame con Oreste (Ferecide e Pausania).

§ 2.5.3 Oreste tra Pianura Menalia e Pianura Parrasia

Con un salto temporale di circa sei secoli rispetto alle attestazioni di Euripide e Ferecide, Pausania riporta una versione della purificazione di Oreste collocabile nella piana di Megalopoli, lungo la strada che dal centro arcadico conduce a sud verso Messene²⁷⁴. Si tratta dei luoghi che hanno ospitato la persecuzione e la purificazione dell'eroe, i gesti dell'autofagia del dito e della recisione della chioma, i sacrifici espiatori in onore delle Erinni e di ringraziamento per le Eumenidi. Il Periegeta racconta quello



che gli arcadi tramandano e descrive i monumenti che recano memoria degli atti su nominati. Tuttavia non dice che tali luoghi prendono nome da Oreste, ma si limita ad affermare che prendono nome da altri elementi che hanno caratterizzato la vicenda dell'eroe: un luogo si chiama

²⁷³ PRITCHETT 1982, p. 43. È utile richiama anche il fatto che la città abbia mantenuto il nome Ὀρεσθάσιον nella battaglia accanto ai Figalesi contro gli Spartani (Paus. VIII 39, 3-5; 41, 1).

²⁷⁴ Paus. VIII 34, 1-4: ἐκ δὲ Μεγάλης πόλεως ἰόντι ἐς Μεσσήνηκαὶ σταδίου μάλιστα προελθόντι ἑπτὰ (...).

Μανίαι in memoria della persecuzione dell'eroe, l'altro Ἄκη, a memoria della sua guarigione²⁷⁵.

Il fatto che il Periegeta non nomina Ὀρέστειον per questi luoghi potrebbe indurre a pensare che si tratti di una tradizione differente da quella tragica o ferecida, che non prevede l'eponimia, o che il Periegeta nella sezione in questione spieghi dettagliatamente ciò che altrove accenna solamente in merito, ad esempio, a Ὀρεσθάσιον (VIII 3, 2), quando parla del cambiamento del toponimo. Le indicazioni geografiche del Periegeta sono precise e puntuali: la vicinanza con il fiume Gateata che si getta nell'Alfeo (VIII 34, 5) e il fatto che la strada in questione conduca a Messene (VIII 35, 1), sono dati che con buona possibilità permettono di localizzare le zone in questione a sud di Megalopoli, più in direzione dei luoghi citati da Euripide che non di quelli citati da Ferecide e collocabili a est di Megalopoli²⁷⁶. Non è da escludere che la tradizione riportata da Pausania sia alternativa rispetto a quella euripidea o ferecida; tuttavia la maggiore vicinanza topografica alla pianura Parrasia, piuttosto che alla Menalia, potrebbe far propendere per una coincidenza di questa versione con quella attestata da Euripide²⁷⁷.

§ 2.5.4 Oreste a Tegea

La tradizione riportata da Erodoto sulla sepoltura di Oreste a Tegea e sulla traslazione delle sue ossa a Sparta (Hdt. I 66-68) per alcuni studiosi solleva il problema, forse più apparente che reale, della localizzazione di tale tradizione e del suo rapporto con quelle disseminate nella piana di Megalopoli. La brachilogia della testimonianza erodotea, unitamente all'impossibilità di ricostruire il percorso che ha condotto l'eroe a Tegea, ha spinto alcuni studiosi a dubitare della tradizione stessa in nome di un'unicità megalopolitana del mito di Oreste.

²⁷⁵ Paus. VIII 34, 1-2.

²⁷⁶ RIZZO (2004, p. 524) ritiene di identificare la località di *Maniai* con la zona indicata da Stefano di Bisanzio come Orestea (s.v. Ὀρέστειον).

²⁷⁷ In questo senso si esprimono sia MASARACCHIA (1978, p. 155), sia VANNICELLI nell'aggiornamento del 2006 al precedente volume (p. 188 s.), benché quest'ultimo poi accosti Euripide e Ferecide in materia di tradizioni mitiche comuni, come aveva già fatto DELCOURT (1959, p. 93).

Huxley, partendo dal confronto con tutte le altre fonti che legano l'eroe al centro di *Oresthasion/Orest(h)eion*, considera il racconto erodoteo il frutto di una confusione a livello topografico fra tradizioni mitiche, e ne propone una rilettura mirante a integrare la tradizione tegeate con le altre diffuse nella pianura di Megalopoli²⁷⁸. Le ossa di Oreste in origine sarebbero state a *Oresthasion*, dove resti paleontologici di animali (ovviamente attestati ai tempi dello studioso e ipotizzati come scoperti nel VI sec. a.C. per essere identificati con l'enorme scheletro del racconto di Erodoto) si sarebbero potuti identificare senza problemi come oggetti di culto eroico; ai tempi di Erodoto (quindi prima del sinecismo di Megalopoli) la città di *Oresthasion*, in quanto parte della pianura Menalia, avrebbe fatto parte del dominio di Tegea, anch'essa in parte nella medesima pianura, e poteva essere quindi genericamente scambiata con una parte di essa; infine la tradizione attestata da Pausania (che localizzava il sepolcro di Oreste sulla strada tra Tegea e Tirea, quindi in una direzione opposta a quella di Megalopoli), sarebbe stata uno sviluppo successivo di quella nella pianura Parrasia.

Il discorso dello studioso, in maniera piuttosto evidente, mostra due punti deboli²⁷⁹: ritrovamenti paleontologici non sono caratteristici della sola pianura di Megalopoli, ma sono presenti anche in quella di Tegea, come dimostrato dagli studi in merito²⁸⁰; le tradizioni su Oreste in Arcadia non sono localizzabili tutte in un solo centro, come visto in precedenza²⁸¹. L'indeterminatezza che lo studioso vuole dare alla localizzazione delle ossa *nella* città di Tegea, a favore di un *presso* questo centro, necessita dunque di una revisione alla luce della molteplicità di tradizioni su nominata.

Ai tempi del Periegeta, tra Megalopoli e Tegea è possibile tracciare una distanza topografica (le separano i due centri di Asea e Pallantio), che al contempo ha il suo corrispettivo nell'autonomia politica dei due centri. Tegea nasce con ogni probabilità come città sinecizzata negli anni '80 del V sec. a.C., come frutto congiunto sia della politica antispartana e democratica che si sviluppò nel Peloponneso nel decennio successivo alle guerre persiane; sia dello spirito identitario che i Tegeati hanno

²⁷⁸ HUXLEY 1979, p. 145; 1983. Cfr. anche PARKE - WORMEL 1956, p. 96; DELLA SANTA 2009, p. 201.

²⁷⁹ Una menzione/obbiezione al problema sollevato da HUXLEY è presente in PRITCHETT 1982, p. 45 s.

²⁸⁰ BAKKE 2008, pp. 247-253.

²⁸¹ MEYER 1939, col 1014. Cfr. ricostruzione in PRITCHETT 1982, p. 29 s.

progressivamente sviluppato durante il conflitto persiano, in particolare a Platea²⁸². Megalopoli invece nasce più di un secolo dopo, negli anni '60 del IV sec. a.C., inglobando villaggi della pianura Parrasia, della Menalia e dell'Eutresia, sempre in funzione identitaria antispertana²⁸³. A fronte di tale precedenza cronologica è verosimile immaginare, almeno ai tempi di Erodoto un *Oresthasion* indipendente e non sinecizzato, dunque dotato di proprie tradizioni, e non un errore dello storico nell'attribuire tradizioni di *Oresthasion* a Tegea, o un'appartenenza delle tradizioni della zona di Tegea in realtà alla piana di Megalopoli, come in parte lasciato intendere da Huxley.

Si potrebbe pensare che una delle città più importanti della pianura Menalia (Tegea) abbia custodito una tradizione sulla morte dell'eroe alternativa ad altre presenti nella regione; oppure che essa abbia inteso appropriarsi delle tradizioni sull'eroe ambientate in altri centri vicini; o ancora che gli Spartani stessi, desiderosi di conquistare la città, le abbiano attribuito tradizioni non strettamente tegeate, integrando nell'espansionismo geografico un'impresa di natura più strettamente culturale ed etnica nei confronti della regione. Qualunque sia la possibile nascita di tale tradizione, correttamente Pritchett sottolinea che non è possibile sovrapporla a quelle megalopolitane, facendo di *Ἄρεσθάσιον* una parte dei possedimenti di Tegea, e che è necessario considerarla una tradizione autonoma rispetto alle altre, della quale però non restano altre tracce²⁸⁴.

Né Erodoto né le fonti successive attestano una fondazione cittadina di Oreste a Tegea, ma Pausania parla del sepolcro vuoto venerato dai Tegeati fuori dalle mura²⁸⁵. È utile tuttavia ricordare, come prova della forma variabile con cui gli antichi si interessavano alla figura di Oreste, il fatto che in Scizia Luciano attesta la presenza di un *Ἄρεστέλιον*, da interpretare come tempio in cui l'eroe insieme a Pilade veniva venerato²⁸⁶.

²⁸² Per il sinecismo di Tegea cfr. MOGGI 1976, pp. 131-139.

²⁸³ *IBIDEM*, pp. 293-351.

²⁸⁴ PRITCHETT 1982, p. 43 s.

²⁸⁵ Paus. VIII 54, 4.

²⁸⁶ Luc. *Toxaris* VI 4; VIII 8.

§ 2.5.5 Conclusioni

Dalla lettura delle fonti è possibile dunque affermare che almeno due tradizioni certe su Oreste e la fondazione di una città sono presenti in Arcadia, l'una nella pianura Parrasia (Euripide) l'altra nella Menalia (Ferecide; Pausania VIII 3,2; 44, 2); più problematica la definizione della tradizione riportata da Pausania e ambientata lungo la strada che da Megalopoli va a Messene (VIII 34, 1-5), che geograficamente sembrerebbe assimilabile a quella euripidea, ma che per contenuto potrebbe essere alternativa a entrambe.

Da un certo momento in poi, è attestata l'alternanza tra il toponimo Ὀρεσθάσιον e Ὀρέσθειον/Ὀρέστειον per indicare il centro che da Sparta conduce verso il nord, sede dell'eroica battaglia tra Figalesi e Spartani e della versione del mito presentata da Ferecide. In concomitanza alla diffusione di più tradizioni sulla purificazione dell'eroe devono essere sorte altrettante versioni sulla fondazione di centri cittadini, da cui la divergenza nelle fonti mitografiche nell'identificare i vari Ὀρέστειον.

Insieme a quella su Oreste sepolto a Tegea, le tradizioni sulla fondazione di Ὀρέστειον dovevano circolare in forma ben distinta in pieno V sec. a.C., viste le testimonianze di Euripide e Ferecide. In qualche modo dovettero subire evoluzioni durante i sinecismi di Tegea (V sec. a.C.) e Megalopoli (IV sec. a.C.). Mentre la tradizione tegeate continua a persistere intatta nella sua unicità anche dopo il sinecismo, probabilmente perché unica nel suo genere, la nascita di Megalopoli, al fronte tra la pianura Parrasia e la Menalia, in virtù della prossimità delle due zone ha potuto determinare una confusione tra tradizioni autonome dislocate ora al di qua ora al di là della futura Megalopoli, confusione di cui vi è traccia ad esempio in Pausania o negli scolii euripidei che tramandano la versione di Ferecide di Atene.

§ 2.6 PER UN BILANCIO DELLA PRESENZA DI ORESTE IN ARCADIA

Nel panorama mitico su Oreste l'Arcadia è la terra d'elezione per gli eventi successivi al matricidio. In essa l'eroe vi espia la colpa e si purifica dalla macchia del

matricidio, sconta la pena dell'esilio e in alcune versioni vi muore. Le tradizioni attestate sono localizzate variamente nella piana di Megalopoli e a Tegea, e non è da escludere che i sinecismi, attraverso cui queste due città sono nate, abbiano determinato nel corso del tempo ora l'accorpamento di alcune versioni ora la perdita di altre, come dimostra la confusione delle fonti nell'identificare i centri fondati dall'eroe.

La diffusione di più tradizioni epicoriche sull'eroe si spiega a partire dalla condizione di matricida macchiato e contaminato che porta l'eroe ad allontanarsi dalla propria patria, e dall'immaginario che gli antichi hanno dell'Arcadia, terra lontana e isolata per le proprie condizioni geografiche, dove anche Alcmeone, l'altro matricida, va in esilio (Paus. VIII 24, 8).

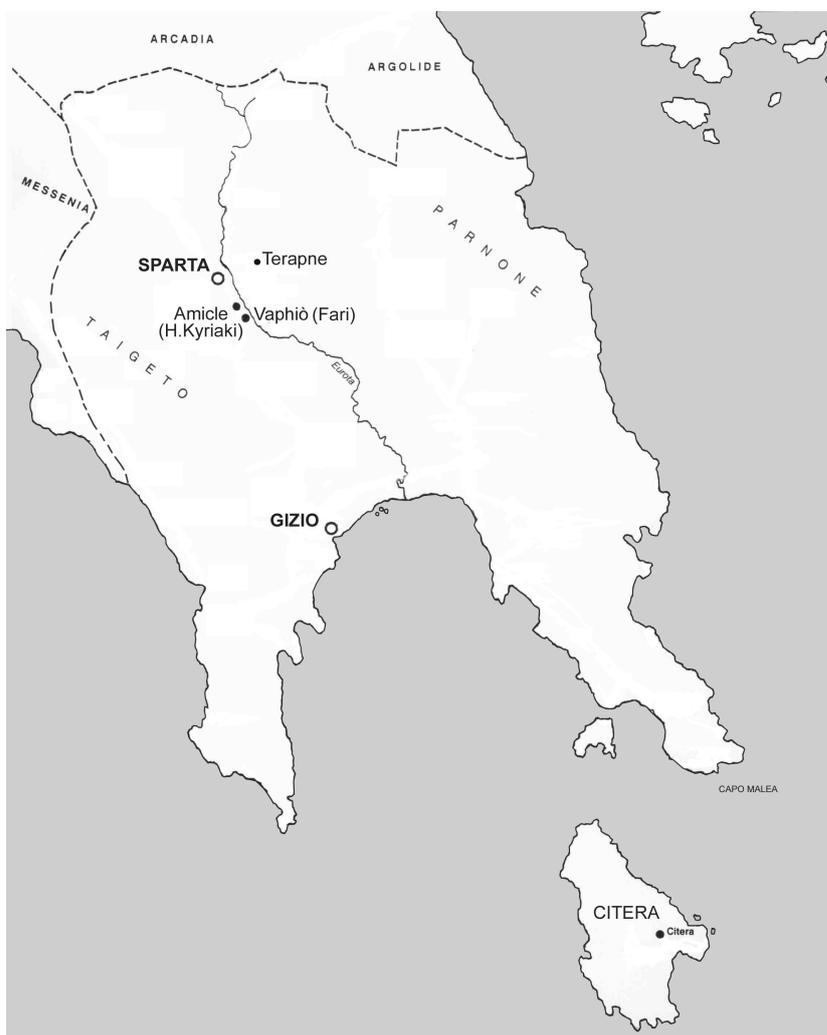
La predilezione per il segmento mitico della purificazione dell'eroe sembra stabilire come *terminus* per la nascita di tali tradizioni la fine del VII sec. a.C., in concomitanza al sorgere della riflessione sul tema della macchia a seguito di un omicidio. La cronologia delle fonti esistenti, sembra poi mostrare una particolare attenzione nei confronti di tale ragione nella produzione tragica della seconda metà del V sec. a.C.

Più delle altre regioni, l'Arcadia mostra la varietà di pratiche purificatorie diffuse nel continente alternative a quelle delfiche o attiche, e dimostra che quella messa in scena da Eschilo è solo una tra le molteplici versioni, e verosimilmente neppure la più antica. La recisione della chioma e l'autofagia del dito, l'isolamento presso il santuario di Zeus Liceo, l'arrivo nel santuario di Artemide permettono un ripensamento sulla gerarchia delle tradizioni stabilita negli studi, a favore della coesistenza di versioni epicoriche differenti.

Nonostante il carattere radicato e variegato della presenza di Oreste nella regione, l'idea di un eroe originariamente arcadico, proposta da Schwartz e ulteriormente ampliata, tra gli altri, da Camassa, resta difficile di dimostrare. Sembra più verosimile l'ipotesi di un passaggio di tradizioni dall'Argolide all'Arcadia, che in parte si sono integrate a quelle locali su *Orestheus*, che vanta invece una presenza più antica nella regione.

CAPITOLO 3: ORESTE IN LACONIA

La Laconia è una regione peloponnesiaca che custodisce tradizioni su svariati momenti della vita di Oreste: la vendetta paterna con l'uccisione di Clitemestra ed Egisto,



la purificazione a seguito del matricidio, la partenza alla volta dell'Asia Minore per la fondazione di Tenedo, la traslazione e l'uso delle sue ossa¹. I luoghi che custodiscono questi eventi, nella forma di tradizioni mitiche e culturali, sono Amicle, Sparta e Gizio. Nella loro frammentarietà, tali vicende si presentano come segmenti mitici autonomi e rivelano l'assenza di un

¹ Mancano testimonianze su un soggiorno dell'eroe nella regione prima della vendetta di Agamennone, per sottrarsi a un'eventuale uccisione da parte di Egisto o della madre e organizzare la ritorsione contro gli assassini, momento ambientato più spesso nella Focide. All'infanzia di Oreste sono dedicati invece due scarni riferimenti in Stesicoro (*fr.* 218 Davies) e Pindaro (*Pyth.* XI 17 s.), che attestano l'esistenza di una balia, rispettivamente Laodamia e Arsinoe, a custodia del piccolo durante l'assenza dell'Atride partito alla volta di Troia. Nel caso invece di un esilio successivo al matricidio, non esistono attestazioni sull'eponimia di qualche centro cittadino, al pari di *Oresteion* in Arcadia.

originario e unitario ciclo epicorico sulla vita e le imprese dell'eroe nella regione, al pari ad esempio di quello su Teseo ad Atene; al contempo però nel loro complesso esse denunciano il tentativo, messo in atto almeno da parte di Sparta, di appropriarsi della figura mitica di Oreste e integrarlo nel proprio patrimonio tradizionale, al fine forse di costruire un proprio ciclo mitico locale nel tempo e tramite il confronto con le altre regioni greche, in particolare con l'Arcadia, l'Argolide e l'Attica.

Le fonti che tramandano queste vicende sono varie per estensione cronologica (da età arcaica a età imperiale) e per natura (canti epici, corali, opere storiografiche ed erudite)². Per lo stato più o meno frammentario in cui versano e la distanza temporale che le separa le une dalle altre, non tutte consentono di ricostruire, in maniera completa, i vari modi in cui il mito di Oreste nei vari centri laconici è stato funzionalizzato di volta in volta, in base ai vari contesti di *performance* mitica o cultuale ipotizzabili. Di Simonide, ad esempio, il *fr.* 549 Page costituisce l'unica traccia della possibile composizione di un poema o altro sull'uccisione di Agamennone e forse la vendetta di Oreste da parte del poeta, del quale tuttavia conosciamo solo l'ambientazione ἐν Λακεδαίμονι. Stesicoro, Pindaro ed Erodoto sono invece i primi a recare testimonianza delle rispettive vicende trattate, che a sua volta Pausania eredita, integrandole e ampliandole spesso con tradizioni locali successive ed esistenti ancora ai suoi tempi. Alla luce di una tale condizione di frammentarietà, ogni interpretazione o ricostruzione di relazioni tra le fonti risulta ipotetica e parziale, quindi passibile di correzione e miglioramento alla luce di nuove scoperte.

A questo primo gruppo di fonti, definibile come principale perché incentrato direttamente su Oreste e le sue vicende, ne va aggiunto un secondo, riguardante più in generale il legame della famiglia atridica con la Laconia, specificatamente con Sparta³.

² Stesich. *fr.* 210-219 Davies; Simon. *fr.* 549 Page = *fr.* 276 Poltera; Pind. *Pyth.* XI 15-37; *Nem.* XI 33-38; Hdt. I 67-68; Hellanic. *FGrHist* 323a F 22a; Paus. II 18, 5-6; III 1, 5; 1, 6; 2, 1; 3, 5-7; 11, 10; 22, 1; 22, 10; VIII 54, 4. A queste vanno aggiunte, almeno in chiave problematica, le testimonianze di *Od.* IV 512-547 (insieme a *Od.* III 247-252; 255-261; 309-312; IV 90-99) e di [Hes]. *fr.* 197 Merkelbach - West, che potrebbero recare traccia, in maniera più o meno evidente, di un'ambientazione laconica per la dimora dell'Atride e la sua uccisione, con un potenziale riferimento alla vendetta da parte di Oreste in tale orizzonte spaziale.

³ Erodoto parla di Agamennone come sovrano spartano (VII 159), e dell'esistenza a Sparta del γένος dei Taltibiadi, discendenti di Taltibio, araldo dell'Atride nell'*Iliade* (VII 133-134), la cui tomba è collocata nella città (Paus. III 12, 7). Aristotele attesta analoga importanza quando evoca la politica dell'Atride condottiera come la migliore forma di governo nel contesto della costituzione spartana (*Pol.* 1285a 3-12). Le campagne militari contro i Persiani, prima nella persona di Siagro (Hdt. VII 159) poi in

Benché non direttamente pertinenti alla vendetta, al matricidio e alla purificazione di Oreste, queste testimonianze secondarie sono utili a individuare un più generale contesto ideologico attraverso cui spiegare la presenza della famiglia atridica nella regione, legata più spesso, e in parte dalle fonti più antiche, all'Argolide e all'Arcadia.

Negli studi sulla presenza di Oreste e Agamennone in Laconia si è parlato spesso di *una* versione spartana del mito; di una sua funzionalizzazione politica in chiave propagandistica a opera di Sparta a partire da VI sec. a.C.⁴; di iniziatori specifici di tale versione, spinti da interessi campanilistici⁵. Approcci di questo genere rischiano di far perdere la dimensione strettamente locale di certe varianti, spesso legate a culti antichi e divicolate da specifiche vicende politiche, come quelle dell'espansionismo di Sparta nel Peloponneso; soprattutto impediscono di esaminare nella giusta prospettiva evoluzioni e cambiamenti in seno alle tradizioni medesime.

Non esistono studi che tengano ad esempio in debita considerazione la distinzione tra la localizzazione amiclea (Pindaro) e quella potenzialmente spartana (Stesicoro e Simonide) delle vicende, se non in chiave di evoluzione e degenerazione della prima dalla seconda, considerata originaria e promossa dal poeta di Imera⁶. Analizzare invece le versioni nella giusta prospettiva diacronica (che non è necessariamente quella data dalla successione cronologica Stesicoro-Pindaro), ovvero alla luce delle evidenze archeologiche provenienti da Amicle e della relazione di quest'ultima con Sparta prima e dopo il sinecismo permette di dare il giusto valore alle varianti in questione.

La scelta d'ordine nel presentare l'esame delle fonti risponde dunque alla necessità di revisionare, almeno in parte, certe interpretazioni della critica, inserendo la

quella di Agesilao (Xen. *Hell.* III 4, 3; Plut. *Ages.* IV 6-8; Paus. III 9, 3-4), rivendicano Agamennone come sovrano spartano e la sua spedizione contro Troia come modello di ogni campagna contro lo straniero. Testimonianze tarde attestano invece l'esistenza del culto di Zeus-Agamennone nella regione (Lycophr., *Alex.* 335-339; 1123-1125; 1369-1373; scoli ad *loca*; Eusth. *ad Hom. Il.*, vol. I 259, 13 ss.; Clem. Alex., *Protr.* II 38, 2 Marcovich; Athenag. *Suppl. pro Christ.* I 1).

⁴ La traslazione delle ossa di Oreste da Tegea a Sparta, le campagne militari contro i Persiani, l'esistenza a Sparta del γένος dei Taltibiadi sono interpretati come manovre propagandistiche di Sparta che, dorica, trova nel patrimonio mitico acheo la legittimazione al suo espansionismo regionale ed extra-regionale.

⁵ È il caso di BOWRA 1934, che considera Stesicoro «the first to transfer the murder from Mycenae, where Homer placed it (...), to spartan territory» (p. 117) e che arriva ad affermare che «it is also possible that he [scil. Stesicoro] was impelled not merely by his desire to please Spartan opinion but by a desire to dissociate himself from the suspicion of praising, or circulating myths to credit of, Argos» (p. 118). Questa tendenza, sebbene ridimensionata in alcuni punti (cfr. PODLECKI 1971), è seguita da ultimo da VASILESCU 2004.

⁶ E.g. BOWRA 1934.

presenza di Oreste in Laconia in un più articolato orizzonte che contempla, quando possibile, l'interconnessione tra realtà performative e relativi condizionamenti, contingenze storiche, interessi ideologici e relazioni inter-politiche tra Sparta e le altre città. Solo questa interconnessione può rendere ragione della varietà che presentano le fonti. L'esame è condotto a partire delle fonti più antiche, integrate e ampliate dove possibile da quelle più tarde, non sulla base della loro successione cronologica, ma sulla base della successione temporale degli eventi della vita dell'eroe: infanzia e vendetta (Pindaro e Stesicoro); purificazione (Pausania); colonizzazione in Asia Minore (Pindaro) e traslazione delle ossa (Erodoto).

§ 3.1 ORESTE AD AMICLE

Il poeta tebano Pindaro ricorre al mito di Oreste nelle sezioni mitiche della *Pitica* XI e della *Nemea* XI. In essi egli presenta due momenti distinti della vita dell'eroe, quali la vendetta paterna e il matricidio (*Pyth.* XI 15-37) e la partenza per la fondazione della colonia di Tenedo in Asia Minore (*Nem.* XI 33-38), li ambienta ad Amicle e li lega strettamente ad Apollo. Nel primo caso, le vicende di Oreste sono citate come *exemplum* mitico per Trasideo di Tebe, vincitore nella corsa ai giochi pitici; nel secondo per l'insediamento di Aristagora in qualità di pritano a Tenedo.

La presenza di tale complesso mitico, soprattutto nel caso della *Pitica* XI, ha sollevato non poche perplessità e dubbi tra gli studiosi in relazione alla pertinenza stessa del mito scelto, un dato, questo, già ben sviscerato da altri⁷. In questa sede, in linea con i principi guida del lavoro, si è scelto di porre attenzione a due elementi in particolare: la specifica ambientazione amiclea delle vicende, il senso che essa assume per un uditorio tebano o tenedio e il suo rapporto con l'ambientazione spartana attestata altrove (e.g. Erodoto); le specifiche versioni mitiche seguite in merito alle vicende di Oreste.

La *Pitica* XI fornisce l'occasione per riflettere sulla vendetta da parte di Oreste in un'ottica alternativa a quella messa in scena da Eschilo nel 458 a.C., mentre la *Nemea* XI,

⁷ Cfr. e.g. EGAN 1983; ANGELI BERNARDINI 1993; GENTILI ET ALII 2000.

concentrandosi sulla colonizzazione di Tenedo, permette di avanzare qualche ipotesi sulla partenza dell'eroe come occasione di purificazione⁸.

Il genere epinicio, in questo tipo di analisi, si rivela da una parte una garanzia per l'epicoricità delle tradizioni seguite: per Pindaro la scelta del mito risponde alla possibilità e volontà di creare un circuito di comunicazione tra le varie parti che alimentano la comunità civica che partecipa alla festa, e lo fa citando le tradizioni sulle fondazioni, quelle sui culti, gli eventi politici contingenti ecc. Dall'altra, in virtù delle sue regole, esso contribuisce a comprendere talune scelte ideologiche e narrative evidenti nel canto: celebrando un vincitore e la sua comunità, il poeta non può che richiamare valori comuni e condivisi⁹. In sostanza, il contesto celebrativo a cui ricondurre gli epinici, unitamente alle città di origine del celebrato e alla divinità della festività in questione, costituiscono l'orizzonte in cui localizzare, interpretare e dare senso alle vicende mitiche in esso citate.

In questa *scelta veicolata e obbligata* del mito, derivante cioè dall'intersezione tra territorio civico cui è destinato il canto e territorio mitico in cui sono ambientate le vicende, risiede la potenza della poesia pindarica, innovatrice se messa in relazione alla tradizione omerica ed esiodica in chiave diacronica, ma non necessariamente creativa nel senso dell'invenzione. Come si vedrà infatti, stante un certo tipo di ricostruzione archeologica e culturale ad Amicle, Pindaro, a dispetto di un certo filone interpretativo, non ha inventato o introdotto alcuna versione nuova della vicenda, ma si è dimostrato conservatore nell'elaborare e presentare la versione per l'uditorio tebano nella sua forma verosimilmente più antica.

⁸ Per Oreste e Tenedo cfr. *infra* pp. 264-273.

⁹ Come dimostrato dagli studi, ogni epinicio prende forma in un preciso contesto cerimoniale (quale la festa in onore del vincitore, spesso nella patria dell'atleta, altre volte nel luogo della vittoria medesima), attraverso un'intersezione profonda tra interlocutori differenti (committente, poeta, uditorio e divinità), spazi e tempi alternanti tra attualità agonistica e paesaggi del mito (nel primo caso la patria del vincitore, la terra dei giochi e il momento storico contingente in cui ha riportato il suo successo, nel secondo le terre e i tempi della vicenda mitica citata), scopo eulogistico e funzione paradigmatica del vincitore o della sua famiglia per la comunità di cui sono rappresentanti (l'*exemplum* mitico è il nesso di tale incontro). La presenza delle divinità che presiedono alle gare nelle varie città, spesso tacita ma sempre efficace, è una delle chiavi per comprendere le particolari tradizioni mitiche presentate. Sul genere cfr. *e.g.* GENTILI 1965; CALAME 1977A; ANGELI BERNARDINI 1983; CURRIE 2005.

§ 3.1.1 La *Pitica* XI

La *Pitica* XI è un epinicio composto per celebrare Trasideo di Tebe, vincitore nella corsa ai giochi pitici, ed eseguito all'interno di una commemorazione religiosa cittadina in onore di Apollo, forse la *Daphnephoria*, della quale la celebrazione atletica rappresenta una parte¹⁰. Nel secolo scorso Wilamowitz definiva il canto come uno dei componimenti più oscuri di Pindaro¹¹, mentre è oggi felicemente definito da Finglass «a miniature masterpiece»¹², un capolavoro in cui la tradizione mitica presentata si interseca profondamente con il destinatario dell'epinicio, il contesto e il luogo di *performance* e la città del poeta, su un orizzonte di valori condivisi dalla comunità tebana.

Molteplici sono state le problematiche che l'epinicio ha sollevato: la data di composizione¹³; il significato e la funzione del mito di Oreste per il giovane Trasideo¹⁴; la festa in cui il canto sarebbe stato intonato¹⁵. La pubblicazione negli ultimi vent'anni di due importanti contributi, rispettivamente il commento alle *Pitiche* a cura di Gentili *et alii* del 2000³ (1995) e il volume monografico di Finglass sulla *Pitica* XI del 2007, ha permesso

¹⁰ FINGLASS 2007, pp. 27-32; OLIVIERI 2011, p. 33.

¹¹ WILAMOWITZ 1922, pp. 259-263.

¹² FINGLASS 2007.

¹³ Gli scolii a Pindaro (*Inscr. a, b* Drachmann) registrano due vittorie del tebano Trasideo, una nel 474 a.C. nella corsa semplice e una nel 454 a.C. nel diaulo o nello stadio. Essi fanno però confusione nello stabilire a quale delle due vittorie fosse destinata la *Pitica* XI. Tra gli studiosi moderni pensano al 474 a.C. GASPARD 1900, pp. 113-116; WILAMOWITZ 1922, pp. 259-263; VON DER MÜLL 1958; GENTILI *ET ALII* 2000, pp. 283 s.; FINGLASS 2007, pp. 2-27. Propendono per il 454 a.C. invece e.g. BOWRA 1936, pp. 134-140; IDEM, 1964, pp. 402-405; HERINGTON 1984; HUBBARD 1990.

¹⁴ CALAME 2011, p. 126: «(...) gli interpreti moderni hanno rivaleggiato in astuzia per tentare di attribuire al racconto del matricidio di Oreste una funzione all'interno dell'elogio di Trasideo. La figura del giovane eroe, ricevuto a Delfi prima di vendicare suo padre, costituisce forse un esempio di comportamento per l'atleta tebano o s'inserisce in un'argomentazione narrativa *e contrario*? Oreste rappresenta il paradigma eroico per Trasideo perché Delfi riceve l'uno e l'altro in quanto ospiti o perché la vittoria nella corsa a piedi ricorda la corsa con la quadriga che Sofocle nella sua *Elettra* attribuisce a Oreste, quando il pedagogo basa il suo racconto menzognero sulla partecipazione dell'eroe ai giochi di Delfi, o forse perché Oreste e Trasideo nelle loro rispettive azioni rivelano entrambi la stessa relazione di devozione familiare? Oppure, in relazione a una possibile presenza di Oreste nella locale leggenda tebana, converrebbe dare al racconto un significato più politico, se non biografizzante, leggendovi una condanna del potere tirannico anche in rapporto all'eventuale tentativo d'instaurazione di un regime tirannico nella stessa Tebe alla fine delle guerre persiane?». Per la pertinenza dell'*exemplum* opportunamente EGAN (1983, p. 200) afferma che il mito e la figura di Oreste sono plurivalenti nell'ode, assumono cioè funzioni e valori specifici in relazione a Trasideo, alla famiglia, al tema della ricchezza, della giustizia delfica, della tirannide, ma anche dell'atletismo e della storia tebana.

¹⁵ Per FARNELL (1965, p. 225) la celebrazione religiosa coinciderebbe con la celebrazione dello *ἱερός γάμος* tra Apollo e la ninfa Melia, che ha nel tempio tebano la sede che le spetta (cfr. Pind. *Pyth.* XI 4 s.; cfr. OLIVIERI 2011, pp. 165-170). Pensano alla *Daphnephoria* e identificano l'atleta vincitore con il *daphnephoros* e.g. SEVIERI 1997, p. 94 ss.; GENTILI *ET ALII* 2000, p. 286; SCHACHTER 2000, p. 100 s. (cfr. altra bibliografia in OLIVIERI 2011, p. 33 n. 78). Scettici invece FINGLASS 2007, p. 30 s.; CALAME 2011, p. 124 s.

tuttavia di tracciare alcuni punti fermi nell'interpretazione dell'ode: il 474 a.C. con buone ragioni può essere la data di composizione¹⁶; il tempio di Apollo Ismenio a Tebe il luogo e una festa in onore del dio il contesto della *performance*¹⁷; la polemica antitirannica, l'ospitalità, la ricchezza, e l'invidia conseguente, alcuni dei nessi tematici caratteristici¹⁸.

In queste pagine, analizzando le vicende mitiche di Oreste, non si parlerà di 'variazioni letterarie' al tema della vendetta rispetto all'epica e alla tragedia, quanto di tradizioni locali che trovano una predilezione nell'epinicio in questione in base al criterio della loro opportunità e della loro funzione paradigmatica nell'economia dell'ode in un contesto tebano¹⁹.

§ 3.1.2 L'*exemplum* mitico

La *Pitica* XI si apre con l'invocazione alle eroine tebane figlie di Cadmo e Armonia (v. 1 s.; 7), che il dio Apollo ha convocato nel suo tempio tebano, l'*Ismenion* (vv. 3-6; 7 s.), con l'intento di celebrare la città che ha coronato il vincitore Trasideo (vv. 9-13). La coincidenza tra la regione che ha decretato la vittoria del giovane atleta e quella in cui un tempo Pilade ha ospitato il laconico Oreste, figlio di Agamennone (v. 15 s.) costituisce, in maniera inconsueta ma attraverso una molteplicità di nessi notevole, l'occasione per il passaggio alla sezione mitica dell'ode, in cui sono raccontate l'uccisione di Agamennone e Cassandra, il ritorno di Oreste dalla Focide e il matricidio²⁰.

¹⁶ GENTILI ET ALII 2000, p. 283 s.; FINGLASS 2007, pp. 5-27, in particolare p. 27.

¹⁷ GENTILI ET ALII 2000, p. 285; FINGLASS 2007, p. 31 s. Cfr. anche OLIVIERI 2011, pp. 32-37.

¹⁸ GENTILI ET ALII 2000, p. 287; FINGLASS 2007, pp. 37-47.

¹⁹ Per un esame esaustivo delle variazioni tra epica, lirica e tragedia cfr. BERGMANN 1970; PRAG 1985, pp. 68-84. Cfr. GENTILI ET ALII 2000, p. 284: «il problema del rapporto tra il mito degli Atridi narrato da Pindaro e quello rappresentato da Eschilo nell'*Oresteia*, che risale al 458 a.C., è forse meno determinante di quanto si sia voluto credere. (...) Tanto più che merita credito una terza possibilità e cioè che i due poeti [scil. Pindaro ed Eschilo] possano aver attinto indipendentemente dall'*Oresteia* di Stesicoro (...)». È preferibile dunque parlare di tradizioni locali che coesistono tra di loro, rese più o meno autorevoli dalla diffusione attraverso le recitazioni rapsodiche o i canti lirici, tradizioni che nascono a partire dall'esistenza di culti *in situ* e che con essi si influenzavano reciprocamente.

²⁰ Il passaggio *ex abrupto* alle vicende mitiche della famiglia di Oreste, dopo un'invocazione solenne e piena di religiosità, ha da sempre suscitato perplessità, sia in relazione alla modalità di passaggio tra le due sezioni, sia al contenuto mitico presentato. MÉAUTIS parla, ad esempio, di «subterfuge géographique» (1962, p. 264), ma come giustamente sottolinea ANGELI BERNARDINI (1993, p. 415 s.) sono presenti alcuni innegabili elementi di richiamo che rendono il riferimento alla Focide denso di significato: la generosa ospitalità di Strofio nei confronti di Oreste, che rappresenta la proiezione nel mito dell'ospitalità dei Delfi

ἐν τῷ [scil. ἀγῶνι Κίρρας] Θρασυδάος ἔμνασεν [ἔστῖαν]		Dove [scil. all'agone di Cirra] Trasideo destò la memoria del focolare paterno, cingendolo della terza corona: egli ha vinto nei campi opulenti di Pilade, l'ospite del lacedemone Oreste.
τρίτον ἔπι στέφανον πατρῶαν βαλῶν, ἐν ἀφνεαῖς ἀρούραισι Πυλάδα νικῶν ξένου Λάκωνος Ὀρέστα .	15	
τὸν δὴ φονευομένου πατρός Ἀρσινόα Κλυταιμῆστρας χειρῶν ὑπο κρατερᾶν ²¹ ἐκ δόλου τροφὸς ἄνελε δυσπενθέος, ὁπότε Δαρδανίδα κόραν Πριάμου Κασσάνδραν πολὺ χαλκῷ σὺν Ἀγαμεμνονίᾳ ψυχᾷ πόρευ' Ἀχέροντος ἀκτὰν παρ' εὖσκιον νηλῆς γυνά. πότερόν νιν ἄρ' Ἴφιγένει ' ἐπ' Εὐρύπῳ σφαχθεῖσα τῆλε πάτρας ἔκνισεν βαρυπάλαμον ὄρσαι χόλον; ἢ ἑτέρῳ λέχει δαμαζομέναν ἔννουχοι πάραγον κοῦται; τὸ δὲ νέαις ἀλόχοις ἔχθιστον ἀμπλάκιον καλύψαι τ' ἀμάχανον ἀλλοτρίαισι γλώσσαις· κακολόγοι δὲ πολίται. ἴσχει τε γὰρ ὄλβος οὐ μείονα φθόνον· ὁ δὲ χαμηλὰ πνέων ἄφαντον βρέμει. θάνεν μὲν αὐτὸς ἦρωσ Ἀτρεΐδας ἴκων χρόνῳ κλυταῖς ἐν Ἀμύκλαις ,	20 25 30	Mentre gli uccidevano il padre, di sotto alle forti mani di Clitemestra, la nutrice Arsinoe lo sottrasse a un inganno funesto, quando la Dardanide figlia di Priamo, Cassandra, fu spedita sotto il colpo del lucido bronzo con l'ombra di Ahamennone, lungo la riva d'Acheronte dalla donna spietata. Forse la persuase Ifigenia, sgozzata sull'Euripo, lontana dalla patria, si da metterle in moto la pesante mano piena di rancore? O sedotta da un altro letto la travolsero notturni amori? È per le giovani spose l'errore più odioso, impossibile occultarlo a lingue altrui; i cittadini parlano. Ha pari invidia la prosperità; chi ha il fiato umile rumoreggia nell'ombra. Morì l'eroe stesso, l'Atride, giunto dopo lungo tempo nella gloriosa Amicle,
μάντιν τ' ὄλεσσε κόραν, ἐπεὶ ἀμφ' Ἑλένα [πυρωθέντων] 35		e fece perire la vergine indovina, dopo ch'ebbe siddolto dalla loro opulenza, per causa d'Elena, le case dei Troiani, arsi dal fuoco. Ma il giovane figlio giunse presso Strofio, ospite vecchio, che dimora ai piedi del Parnaso: egli più tardi con l'aiuto di [Ares
πέφνευ τε ματέρα θῆκέ τ' Αἴγισθον ἐν φοναῖς. 40		uccise la madre e stese Egisto nel suo sangue.

(Trad. B. Gentili)

I momenti in cui si articola la vicenda sono tre. In assenza di Agamennone, partito alla volta di Troia, Clitemestra, forse spinta dal desiderio di vendetta per la morte della figlia Ifigenia, forse dall'amore per Egisto (vv. 23-27), ordisce l'uccisione del marito. A custodia del piccolo Oreste durante questa assenza è la balia Arsinoe. Al ritorno da Troia, l'Atride viene ucciso e con lui Cassandra, bottino di guerra (vv. 17-23). Nel piano di Clitemestra ed Egisto è prevista anche l'uccisione del piccolo Oreste, che viene però

nei confronti di Trasideo, e la devozione filiale verso il padre, di cui sono esempio Oreste nel mito e Trasideo nell'attualità.

²¹ Collegano il sintagma con il genitivo assoluto HUMMEL 1993, p. 168; GENTILI ET ALII 2000, p. 303; 653; FINGLASS 2007, p. 65; 89 s. Diversamente e. g. PUECH (1922 p. 153; 159; cfr. altri in FINGLASS 2007, p. 89), che lo collega ad ἄνελε, amplificando così il gesto salvifico di Arsinoe e quello ingannatore di Clitemestra.

salvato dalla nutrice (17-19) e mandato presso Strofio nella Focide (vv. 37-39). Cresciuto, il giovane fa ritorno ad Amicle, forse con Pilade (v. 16), per vendicare il padre, uccidendo la madre ed Egisto (v. 39 s.).

Nelle fonti che attestano la presenza di Oreste in Laconia, Pindaro è l'unico che colloca (almeno esplicitamente) il matricidio e la vendetta paterna ad Amicle, di contro a Erodoto che colloca l'eroe a Sparta solo *post mortem*, ovvero quando vi viene traslato cadavere da Tegea²². Apollo costituisce un dio presente ma silenzioso, alla cui ombra si svolge tutta la vicenda, mentre Ares la divinità che ufficialmente guida Oreste nella vendetta paterna.

Insieme a Ferecide (*FGrHist* 3 F 134) e probabilmente a Stesicoro (*fr.* 218 Davies), Pindaro presenta la figura della nutrice che salva Oreste dal tentativo di uccisione da parte di Clitemestra²³. L'attivismo partecipativo nell'organizzazione del delitto che contraddistingue la personalità di quest'ultima, non va considerato un'innovazione pindarica, perché già presente nell'*Odissea* (e.g. XI 409-411; 421-430). Esso sembra trovare invece una ragione specifica nella terra laconica e nell'essere di Clitemestra discendente di Tindareo, che secondo una specifica tradizione attestata da Esiodo (*fr.* 176 Merchelback - West) e seguita da altri autori (e.g. Eur. *Or.* 249 s.), ha dato origine, per maledizione divina, ad una stirpe di donne (Elena ecc.) bigame, trigame e abbandona-mariti (διγάμους τε καὶ τριγάμους ... καὶ λιπεσάνορας).

Silenzio sembra farsi sull'opportunità o meno del matricidio compiuto da Oreste, per il quale non si menziona né la persecuzione delle Erinni, né un'eventuale purificazione religiosa o processo. Per contro la presenza di Ares sembra caratterizzare la vendetta come atto bellico, dovere imprescindibile.

Tutti questi motivi, che rivelano tratti profondamente epicorici appartenenti ora ad Amicle ora a Tebe, contribuiscono a fare della versione in questione una tradizione in tutto alternativa a quella eschilea, che dimostra come il centro laconico di Sparta abbia reinterpretato una tradizione argiva integrandola nel proprio orizzonte territoriale e mitico.

²² Hdt. I 66-68. Stesicoro (*fr.* 216 Davies) e Simonide (*fr.* 549 Page) ambientano la dimora di Agamennone ἐν Λακεδαίμονι, senza poter stabilire se si tratta di Sparta o altro centro, quale ad esempio Amicle. Cfr. *infra* pp. 204-208.

²³ In Eschilo (*Choe.* 732) la nutrice è identificata con il nome di Cilissa, ma è Clitemestra stressa ad allontanare il piccolo Oreste prima dell'uccisione di Agamennone (*Ag.* 877-886).

§ 3.1.3 Amicle scenario delle vicende

Amicle è un piccolo centro posto sulla riva destra dell'Eurota, a 5 km sud-est di Sparta (oggi sulla collina di Haghia Kyriaki), che nell'VIII sec. a.C. tramite sinecismo entra a far parte delle *obai* spartane²⁴. L'annessione al territorio spartano avviene intorno al 750/740 a.C., dopo quella di altri quattro villaggi (Limnai, Kynosoura, Mesoa e Pitane), e, secondo una tradizione riportata da Pindaro e Aristotele, attraverso l'intervento degli Egeidi tebani²⁵. All'epoca in cui Pindaro compone l'epinicio (prima metà del V sec. a.C.), benché già da tempo faccia parte integrante di Sparta, Amicle mantiene una certa autonomia culturale: essa celebra le proprie feste in onore di Apollo e Giacinto, ma non sembra partecipare a quelle in onore di Artemide *Orthia* che invece legano le altre quattro *obai*²⁶.

Quale senso può avere in un'ode di V sec. a.C. per un pubblico tebano un'ambientazione così specifica, quando ormai Sparta si riconosce nelle sue parti costituenti e nel loro patrimonio tradizionale? Gli studiosi si sono soffermati molto sul significato dell'ambientazione laconica a fronte di quella argiva dell'intera vicenda mitica di Oreste, e molte sono state le interpretazioni date; poca attenzione invece è stata prestata alla localizzazione strettamente amiclea, che può essere approfondita in relazione alla coppia Agamennone/Cassandra e alla città di Tebe.

Bowra, che sembra porre per primo il problema dell'alternanza Amicle/Sparta in chiave storica, ritiene che ai tempi di Stesicoro abbia circolato una versione del mito collocata a Sparta, che non sia esistita o non si abbia avuto conoscenza di una tomba di Agamennone ad Amicle, e che solo in un secondo momento, con Pindaro, la scena del mito sarebbe stata spostata ad Amicle e avrebbe iniziato a circolare la notizia dell'esistenza della tomba dell'Atride attestata da Pausania (III 19, 6)²⁷.

²⁴ CHRISTIEN - RUZÉ 2007, pp. 16-21.

²⁵ Pind. *Pyth.* VII 17-22 e scoli; Arist. *fr.* 532 Rose. Cfr. MARCOZZI 1999.

²⁶ Paus. III 16, 9.

²⁷ BOWRA 1934, p. 117: «la differenza tra la sua versione [scil. di Pindaro] e quella di Stesicoro è rilevante perché mostra l'evoluzione della leggenda. Scegliendo l'ampio distretto di Lacedemone [scil. Sparta] invece che la precisa località di Amicle, Stesicoro mostra che ai suoi tempi il luogo [scil. Amicle] non era ancora localizzato e che la tradizione era ancora in processo di formazione. La sua preoccupazione principale era di sottrarre il sovrano ucciso da Argo e di spostarlo a Sparta, e raggiunge questo scopo collocando la scena dell'assassinio nel territorio spartano. Più tardi la scena fu localizzata ad Amicle, e il motivo fu reso più stringente dalla presenza di una tomba [cfr. Paus. III 19, 6]».

La ricostruzione del Bowra, che considera la versione attestata in Pindaro un'evoluzione posticcia di quella stesicorea, tende a proiettare in avanti nel tempo i processi di formazione e diffusione di queste tradizioni mitiche laconiche, laddove alla luce dei dati archeologici e mitici è possibile indicare un percorso di formazione alternativo, che rintraccia parte delle sue origini in un'età precedente a quella di Stesicoro e Pindaro.

Nell'economia dell'ode pindarica Amicle svolge una doppia funzione: da una parte è il più antico centro custode in terra laconica delle vicende dell'Atride, almeno per quanto riguarda le figure di Cassandra e di Agamennone (esiste ad Amicle, prima che a Sparta, un culto tributato ai due personaggi); dall'altra è un *trait d'union* molto efficace tra il contesto performativo di Tebe, il pubblico dell'ode e il mito in essa trattato (conquista di Amicle da parte dei Dori tramite l'aiuto degli Egeidi tebani). L'esame dei dati archeologici provenienti dagli scavi ad Amicle, unitamente alle tradizioni mitiche relative ad Agamennone in Laconia, permettono di cogliere l'importanza della scelta pindarica e di revisionare i rapporti genealogici con l'ambientazione strettamente spartana. Questo a sua volta costituisce il sostrato su cui poi interpretare l'arrivo e la presenza di Oreste nella città.

§ 3.1.3.a Le evidenze archeologiche ad Amicle e il culto di Agamennone e Alessandra

Gli scavi ad Amicle, iniziati alla fine del XIX secolo²⁸, hanno dimostrato che il centro ha una storia micenea ben radicata nel territorio, le cui tracce più antiche risalgono al Tardo Elladico III A (1400-1350 a.C.), con una continuità storica significativa²⁹. Sul posto sono state condotte due campagne di scavo che hanno portato alla luce un santuario e due depositi votivi, attestanti nell'insieme una feconda e attiva

²⁸ Per una ricognizione sulle tappe degli scavi cfr. HOPE SIMPSON 2009, p. 320.

²⁹ SPYROPOULOS 1981. L'insediamento sembra risalire in realtà all'Antico Elladico, e non è attestata in età micenea, come per altri siti laconici, la presenza di un palazzo paragonabile a quelli di Tebe, Micene o Pilo. Si ritiene piuttosto, visti i successivi sviluppi in età storica legati al culto di Apollo e Giacinto (*Amyklaion*), che il sito abbia avuto sin dall'inizio funzione culturale e religiosa.

vita religiosa nel centro: il santuario d'Apollo *Hyakinthos*, o *Amyklaion*, e i depositi di quello che doveva essere il santuario di Agamennone e Alessandra.

Il sito dell'*Amyklaion*, citato in numerose fonti e legato alle *Hyakinthia*³⁰, inizialmente doveva custodire un culto pre-dorico (forse di età micenea) relativo al personaggio di Giacinto, che poi si è unito a quello dell'Apollo dorico di età storica³¹. Tra VII e VI sec. a.C. è attestato il suo periodo di maggior fulgore, quando un trono monumentale è costruito per il culto da Baticle di Magnesia, come *heroon* a gloria di Giacinto³².

Gli scavi nei due depositi votivi del santuario di Agamennone e Alessandra, 1 km a sud del tempio d'Apollo *Hyakinthos*, in prossimità oggi della chiesa di Agia Paraskevi, hanno rivelato oggetti che datano a partire dalla fine dell'età geometrica (750-700) sino al periodo ellenistico³³. Tra i 10.000 oggetti ritrovati solo nel primo deposito, emergono terrecotte rappresentanti figure singole di uomini o di donne, assisi o in piedi, a volte accompagnati dall'immagine del serpente, di coppie regali e di guerrieri. L'identificazione dei depositi con parte del tempio di Agamennone e Alessandra è stata condotta a partire da un passo di Pausania ed è stata confermata poi dal rinvenimento di alcune iscrizioni legate ai due personaggi.

Nella sezione del III libro in cui descrive Amicle, il Periegeta afferma infatti che nel centro è presente un santuario con la statua di Alessandra (ἱερὸν Ἀλεξάνδρας καὶ ἄγαλμα), che quest'ultima è identificata con Cassandra, eroina troiana, e che sono presenti una statua di Clitemestra (Κλυταιμνήστρας εἰκὼν) e quella che gli Amiclei consideravano la tomba di Agamennone ([ἄγαλμα] Ἀγαμέμνονος νομιζόμενον μνημα)³⁴.

Benché il santuario non sia stato ancora ritrovato, l'appartenenza dei depositi votivi al contesto culturale descritto da Pausania è garantita da due evidenze: il rinvenimento di alcune iscrizioni su vaso di fine VI sec. a.C., che riportano i nomi di

³⁰ Su Apollo *Hyakinthos* e sulle feste in suo onore cfr. PETTERSSON 1992, pp. 9-41; RICHER 2012, pp. 343-382.

³¹ STIBBE 1991, p. 3; COUDIN 2009, p. 61. Sulla natura pre-dorica del culto non tutti gli studiosi sono concordi. Cfr. CHRISTIEN-RUZÉ 2007, pp. 17-21.

³² FAUSTOFERRI 1996.

³³ CHRISTOU 1956; SALAPATA 1993.

³⁴ Paus. III 19, 6. Le informazioni qui riportate sono in parte confermate in parte ulteriormente articolate dallo stesso Pausania, che altrove (II 16, 6-7) attesta a Micene la presenza delle tombe di Atreo, di Agamennone, di Elettra, di Clitemestra ed Egisto. Sui due luoghi del Periegeta e sulla posizione di quest'ultimo in merito alla presenza della tomba di Cassandra a Micene cfr. SALAPATA 2011, pp. 39-42.

Agamennone e Alessandra al dativo associati con il verbo ἀνέθηκε³⁵; la scoperta di due monumenti di età ellenistica vicino ai depositi, un trono di marmo con una dedica ad Alessandra e una stele contenente un decreto onorario di III sec. a.C. che include l'obbligo di porre il medesimo nel santuario della stessa eroina³⁶.

Lo scenario che le evidenze archeologiche permettono di ricostruire è articolato, profondamente legato al territorio laconico e a sue specifiche forme iconografiche, con una storia che trova origine nei secoli bui e che si amplia poi in età arcaica. Il merito di aver iniziato la ricostruzione di tale scenario è di Salapata, che in più contributi a partire dal 1993 ha tracciato alcuni punti fermi nella cronologia del sito e ha illuminato sulla specificità di alcuni resti nel più generale contesto del culto tributato ad Agamennone e Alessandra³⁷.

La studiosa afferma che ci si trova dinnanzi ad un culto di natura eroica³⁸, in cui è venerata la coppia Agamennone-Alessandra/Cassandra, a suo avviso sulla base della tradizione mitica del loro ritorno da Troia, attestata nei poemi omerici³⁹. È pressoché certo che in origine il culto fosse tributato alla sola Alessandra, figura non meglio definibile, e che in un secondo momento si sia aggiunto Agamennone. Dimostrerebbe per opposizione questa sorta di sincretismo mitico/culturale il fatto che, nonostante l'associazione con l'Atride, la figura femminile continua ad avere, nelle iscrizioni votive e nel decreto su citato, il nome di Alessandra e non quello di Cassandra. Se è vero che questo dato apre il problema dell'identità di Alessandra, è altrettanto vero che almeno da VI sec. a.C. in poi (data delle prime iscrizioni) Alessandra costituisce nell'immaginario amicleo Cassandra, la consorte dell'Atride e la profetessa⁴⁰.

³⁵ CHRISTOU 1960A, p. 230; IDEM 1962, p. 102.

³⁶ Per il trono cfr. DELIVORRIAS 1968, p. 44; per la stele cfr. STIGLITZ 1953, pp. 75-77. Per uno studio dettagliato del decreto cfr. SALAPATA 2002.

³⁷ SALAPATA 1993; EADEM 1997; EAD. 2002; EAD. 2006; EAD. 2009; EAD. 2011.

³⁸ EAD. 2002, p. 150 s.; EAD. 2011, p. 53 s.

³⁹ EAD. 2002, p. 131.

⁴⁰ FINGLASS (2007, p. 103) ritiene che in origine il culto ad Amicle sia stato in onore di Zeus e Alessandra, con Agamennone che prende il posto del primo e Cassandra quello della seconda, fenomeno che spiegherebbe così il sorgere del tardo culto di Zeus-Agamennone attestato dalle fonti tarde (*Licofrone et alia*). Sembra verisimile la natura oracolare della figura, visto che la stele contenente il decreto onorifico la raffigura mentre suona la cetra. Dubbioso il suo originario legame con Apollo, posto in essere in relazione alla prossimità dei depositi votivi con l'*Amyklaion*. Cfr. SALAPATA 2002, p. 138 s. Su Cassandra Cfr. MAZZOLDI 2001.

A livello iconografico per la studiosa molti sembrano essere gli elementi che riconducono a questa coppia e a un loro culto eroico derivante dalla tradizione mitica sui ritorni da Troia. Salapata avanza l'ipotesi che, tra le molteplici rappresentazioni rinvenute nei due depositi votivi, le figure sedute su alcune terrecotte, ritratte come un uomo in posa regale, assiso su un trono mentre beve da una coppa, e una donna che gli è accanto, nella veste della sua consorte, potrebbero benissimo rappresentare la coppia regale dedicataria delle offerte⁴¹; che la rappresentazione del guerriero accompagnato da un serpente sarebbe in accordo con l'importanza militare della figura dell'Atride, rafforzata da quella del serpente che ne sottolinea lo statuto eroico⁴²; che l'immagine del serpente che beve dalla coppa di un essere umano indicherebbe un momento di difficoltà in cui la comunità cerca di appellarsi alle forze divine e che, cosa notevole, tale rappresentazione ha ad Amicle le sue prime attestazioni⁴³; che la rappresentazione di tre donne accompagnate da serpenti, tra le molteplici valenze che può assumere l'immagine dell'animale, è una raffigurazione esclusiva della Laconia e potrebbe indicare il gruppo delle Erinni (specificatamente nel caso di Amicle), che ben si adatterebbero alla vicenda della coppia uccisa violentemente da Egisto e Clitemestra e reclamante vendetta⁴⁴. L'insieme di questi dati conferma poi per Salapata l'idea che il culto di Agamennone e Alessandra ad Amicle nulla abbia a che fare con quello di Zeus-Agamennone, forse un'invenzione tarda dello stesso Licofrone⁴⁵.

Anche se le immagini votive della coppia regale sono al più databili all'inizio del VII sec. a.C. e le iscrizioni recanti i nomi di Alessandra e Agamennone solo al VI sec. a.C., non è da escludere che il culto congiunto delle due figure possa risalire a prima, «as part of a wider tendency to worship heroes of the past that occurred throughout Greece from the late eighth century BC onward»⁴⁶. È da notare che il culto degli eroi in Grecia

⁴¹ SALAPATA 1993, p. 194.

⁴² EADEM 1997, pp. 249-252; pp. 255-257. Il range cronologico di queste rappresentazioni è V-III sec. a.C.

⁴³ EAD. 2006, p. 552 s. Le prime attestazioni del serpente che beve da una coppa risalgono in Laconia al V sec. a.C.. È interessante notare come l'immagine del serpente associata all'eroe Agamennone sia presente proprio nell'*Oresteia* di Stesicoro, ambientata anch'essa in Laconia e sviluppante il motivo del serpente come simbolo di un momento di difficoltà (la prossima morte di Clitemestra).

⁴⁴ EAD. 2009, pp. 329-332, 335 s.

⁴⁵ *IBIDEM*, p. 336 s.; EAD. 2011, p. 53.

⁴⁶ EAD. 2011, p. 52. Un dato che potrebbe contribuire a datare a VIII sec. a.C. l'origine della venerazione della coppia può essere rintracciato nell'esistenza a Taranto, colonia spartana fondata nel 706 a.C., di un culto per Atridi e Agamemnonidi, testimoniato da Aristotele (*de mir. ausc.* 840a 6). NAFISSI

sembra essere emerso proprio in Laconia con la prototipica fondazione del *Menelaion*, e che probabilmente quello di Amicle sia a esso collegato almeno nelle modalità di formazione⁴⁷: ad un culto preesistente, legato ad Elena e Alessandra in funzione divina, si sovrapporrebbe quello della tradizione mitica legata ai personaggi di Menelao e Agamennone e alle loro vicende epiche⁴⁸. In origine probabilmente solo dotato di un significato specifico per il centro amicleo, il culto di Alessandra e Agamennone è stato poi assimilato da Sparta e promosso lungo altri percorsi, rintracciabili ad esempio nella propaganda politica cittadina promossa a partire dal VI sec. a.C.⁴⁹

Questa ricostruzione ha diversi meriti. Con tutte le precauzioni del caso, permette di innalzare la cronologia dell'apparizione di una versione epicorica del mito degli Atridi in Laconia a prima del VI sec. a.C., molto verisimilmente al VII, forse addirittura all'VIII sec. a.C., attraverso la presenza del culto congiunto di Agamennone ed Alessandra ad Amicle. A sua volta questo permette di revisionare profondamente la già citata scuola di pensiero che vede in Stesicoro (quindi VII-VI sec. a.C.) l'iniziatore e il diffusore della versione spartana del mito a fini propagandistici. In secondo luogo ad Amicle viene riconosciuto il giusto ruolo di custode di un passato acheo indipendente da Sparta, del quale poi Amicle stessa, in virtù del sinecismo, si rende intermediaria rispetto alla nuova fondazione dorica. Pindaro, con la sua versione amiclea, non va per questo considerato un epigono secondario di Stesicoro, ma probabilmente il custode di una versione molto antica del mito in Laconia.

(1992, p. 419 s.; IDEM, 1999, p. 249) e SALAPATA (2011, p. 46 s.) ritengono che il culto in questione sia indipendente da quello della madrepatria, nato dopo la fondazione della colonia e istituito a legittimare l'alleanza con Alessandro il Molosso. ASHERI (1988, p. 310) ritiene invece che non sia da escludere un'esistenza del culto già da VIII sec. a.C. e una sua influenza su quello della colonia. È utile ricordare che Antioco di Siracusa, storico di V sec. a.C. (*FGrHist* 555 F 13), parlando della fondazione di Taranto, collega a tale vicenda proprio Amicle. La rivolta dei Parteni avrebbe avuto luogo durante le feste in onore di Giacinto nell'*Amyklaion* e forse alcuni Parteni furono proprio amiclei. Inoltre Taranto, definita spesso da poeti arcaizzanti, *Amyklaion*, reca tracce proprio di Giacinto in molti tipi monetali (cfr. MALKIN 1999, pp. 138-140; MARCOZZI 1999, p. 257). Per ZUNINO (1997, p. 264) il culto amicleo potrebbe riflettere una presenza micenea o una colonizzazione attribuita dai Greci successivi al periodo dei *Nostoi*. Sui rituali destinati ad Agamemnonidi e Atridi cfr. NAFISSI 1992; EKROTH 2002, p. 85; 171; 180; 241.

⁴⁷ ANTONACCIO 1993, p. 57; 62.

⁴⁸ Cfr. RATINAUD-LACHKAR 2000.

⁴⁹ SALAPATA 2011, p. 52: «Like other hero cults used to convey messages about political relationships and aspirations, the Amyklai cult was promoted in the framework of a policy to use the epic tradition to advance Spartan territorial ambitions. For the Spartans, Agamemnon, as a warrior hero, personified the glorious past and symbolized local history and identity».

Nonostante questi punti fermi, restano ancora alcune difficoltà. Cosa ha permesso che a un preesistente culto di Alessandra si associasse quello di Agamennone, sovrapposizione che secondo Salapata è avvenuta sulla base delle vicende epiche di questi personaggi? Overo l'Agamennone di Amicle è quello omerico o è un'altra figura, associata ad Alessandra (e forse non alla Cassandra odissiaca) proprio in virtù di altre caratteristiche che noi non conosciamo? In quel culto sono davvero venerati l'Agamennone e la Cassandra uccisi violentemente al loro ritorno da Troia? E Oreste, Clitemestra ed Egisto? Hanno un ruolo in quel santuario?

Benché le fonti siano parziali e di complessa interpretazione, non è da escludere la possibilità che ad Amicle sia stata presente una tradizione su Agamennone autonoma rispetto a quella dell'epica omerica, poi evidentemente assunta a modello panellenico. Tuttavia il carattere radicato di tale presenza alla luce degli eventi di Troia (sia se originario sia se secondario) è confermato da altri luoghi che attestano il legame dell'eroe con la Laconia, che è utile richiamare per completare il quadro su Amicle.

§ 3.1.3.b Amicle e le tradizioni su Agamennone spartano

Nel II libro dell'Iliade, nella sezione relativa ai contingenti greci in partenza per Troia, si legge che Menelao è alla guida di eserciti provenienti da Fari, Sparta, Messe, Brisee, Augia, Amicle, Elo, Las ed Etilo⁵⁰. Qualunque sia la realtà storica riflessa nel *Catalogo*, è evidente che Amicle non partecipa alla spedizione in qualità di *obe* spartana, a differenza di Mesoa, Pitane, Cinosura e Limne, che, non presenti nell'elenco, vanno considerate invece come suddivisioni territoriali appartenenti già al nucleo cittadino di Sparta⁵¹. Ciò vuol dire che tra X e VIII sec. a. C. Amicle e la Sparta embrionale coesistono come centri autonomi, effetto di una evidente antichità e precedente indipendenza del centro amicleo, e anticamera del suo successivo assorbimento in

⁵⁰ Il. II 581-590. Cfr. HOPE SIMPSON - LAZENBY 1970, pp. 74-81.

⁵¹ Se è vera questa interpretazione, bisognerà ammettere che il *Catalogo*, almeno per i versi riguardanti il contingente di Menelao, sono precedenti o riflettono una realtà anteriore all'VIII sec. a.C., ovvero appartengono alla fase di passaggio tra la caduta dei regni micenei e l'età arcaica. Sul *Catalogo* e i suoi problemi cfr. e.g. MARCOZZI - SINATRA 1984.

Sparta⁵². A una preminenza di Amicle nel passato acheo della Laconia rinviano per altro le tradizioni sulla regalità e sugli eroi locali e, in chiave oppositiva, il loro rimaneggiamento in età arcaica a opera di Sparta stessa. Ad Amicle, secondo lo Pseudo-Apollodoro ed Eustazio, si sarebbe verificata la restaurazione al trono di Tindareo da parte di Eracle, presupposto che legittima il rientro degli Eraclidi in Laconia, mentre da Sparta nessun eroe è originario⁵³.

Altri dati lasciano intendere una giurisdizione territoriale differente da quella classica, che vuole Agamennone sovrano della piana di Argo e Menelao della valle spartana. L'Atride sembra avere comando su territori che diremmo appartenenti al fratello. In *Il. IX* 149-157 (= 291-295) vengono promesse dal condottiero greco ad Achille sette città localizzabili sul golfo messenico⁵⁴, che descrivono un potere territoriale dell'Atride esteso nel basso Peloponneso, confermato, sembra, anche da *Il. II* 107 s., in cui si ricorda il dono dello scettro con cui Agamennone deve regnare su molte isole e su tutta l'Argolide⁵⁵. Nel IV canto dell'*Odissea* (vv. 512-527) è attestato un inconsueto passaggio dell'Atride da Capo Malea per tornare in patria da Troia, come in più punti del III e del IV sembra essere ricordata una coabitazione dei due fratelli in una medesima dimora⁵⁶. A conferma di quest'ultimo dato il *Catalogo* pseudo-esiodeo sembrerebbe riportare la tradizione per cui è l'Atride Agamennone a richiedere la mano di Elena per conto di Menelao⁵⁷.

⁵² MARCOZZI 1999, p. 246: «Il fatto che nel *Catalogo* [scil. Sparta] sia elencata alla pari delle altre località senza che le venga attribuita una posizione di preminenza fa pensare ad un momento in cui è in fase di evoluzione quel processo che la condurrà ad assumere la *leadership* della regione: il poeta non può passarla sotto silenzio, tuttavia, dovendo richiamarsi ad un lontano passato, non le conferisce un ruolo particolare nell'elencazione». L'importanza di Amicle in età micenea sembra inoltre essere attestata da un'iscrizione rinvenuta nel monumento funerario di Amenophis III (XV sec. a.C.), che elenca le potenze importanti per l'Egitto dell'epoca. Cfr. LEHMANN 1991, p. 109.

⁵³ [Apollod.] *Bibl. II* 6, 2; Eusth. *ad. Il. II* 581-590. Cfr. MARCOZZI 1999, p. 249; LUPI 2007, p. 367 s.

⁵⁴ Cardamile, Enope, Ira, Fere, Antea Epea e Pedaso. La localizzazione di tali centri è dibattuta, come controversa è l'interpretazione della loro menzione nel poema. Cfr. HOPE SIMPSON 1966; SERGENT 1994.

⁵⁵ *Il. II* 107 s.: αὐτὰρ ὁ αὖτε Θυέστ' Ἀγαμέμνονι λέειπε φορῆναι, / πολλῆσιν νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν.

⁵⁶ *Od. III* 247-252, 255-261, 309-312; *IV* 94-99. Sul passaggio di Agamennone da Capo Malea cfr. BRILLANTE 2005; IDEM 2006.

⁵⁷ *Fr.* 197, 4 s. Merkelbach-West: ἀλλ' Ἀγαμέμνων/γαμβρὸς ἐὼν ἐμνάτο κασιγνήτῳ Μενελάῳ. Diversamente CINGANO (2005, pp. 135-140) per il quale la citazione di Agamennone accanto a Menelao è da legare al contesto specifico dei versi in questione, in cui «the mention of Agamemnon should not be considered as the proper entry of him wooing on behalf of Menelaus, but rather as a short coda intended to

Lo scenario tradizionale che sembra possibile ricostruire è quello in cui il maggiore degli Atridi condivide il regno con il minore, il quale forse ha un ruolo subordinato ad Agamennone. Un'ulteriore conferma a una eventuale gerarchia tra i due è il fatto che i discendenti diretti di Menelao, Megapente e Nicostrato, non gli succedono, perché il potere invece viene affidato a Oreste, figlio di Agamennone⁵⁸.

Come evoluzioni di queste prime tracce su Agamennone in Laconia, bisogna poi immaginare quelle tradizioni, attestate in particolare dalla storiografia greca, che vedono nell'Atride il perfetto condottiero spartano, unico capace di muovere contro il nemico panellenico⁵⁹. Tra i molteplici, basti ricordare il passo di Erodoto in cui si racconta di Siagro, capo spartano della delegazione greca che va a Siracusa in cerca di aiuto contro i Persiani nel 480 a.C. e che rivendica Agamennone Pelopida come sovrano di Sparta⁶⁰.

Emerge dalle parole di Siagro un'immagine del condottiero antica, evanescente, lontana, quella di un sovrano spartano dei tempi mitici, quasi del progenitore e fondatore della *polis*, di un capostipite che conosce la sua città e la difende dall'intrusione di un elemento straniero. La realizzazione di questa distanza temporale, e della conseguente autorevolezza dell'immagine che ne deriva, è chiaramente ottenuta tramite l'uso retorico del patronimico Πελοπίδης, in sostituzione del più vicino (e canonico) Ἀτρεΐδης. Esso proietta la figura del condottiero in un passato mitico lontano, quale quello di uno dei primi abitanti del Peloponneso, e in questo modo certifica e amplifica il valore dell'azione di chi si richiama, come Siagro, a questo passato e al suo rappresentante più autorevole⁶¹.

emphasise the wealth of the unnamed suitor in the preceding lines by contrasting him with Menelaus, therefore anticipating the outcome of the contest».

⁵⁸ Paus. II 18, 6.

⁵⁹ Senofonte (*Hell.* III 4, 3-4) e Plutarco (*Ages.* VI 4-6) ci parlano della campagna di Agesilao contro l'Asia minore, in cui il condottiero riproduce le tappe della spedizione dell'Atride contro Troia quasi filologicamente: partenza, sosta in Aulide e sacrificio in onore di Artemide. RAGONE (1996) in merito parla di «*Imitatio Agamemnonis*». E attestata anche la presenza a Sparta dei Taltibiadi (Hdt. VII 134), ovvero i discendenti di Taltibio, araldo di Agamennone. Questi dati dimostrano quanto siano radicati oramai nel patrimonio mitico spartano l'immaginario e le prerogative di Agamennone, le vicende della sua famiglia e come queste tradizioni siano di volta in volta funzionalizzate in base al contesto di pertinenza.

⁶⁰ Hdt. VII 159: Ἡ κε μέγ' οἰμώξειε ὁ Πελοπίδης Ἀγαμέμνων πυθόμενος Σπαρτιήτας τὴν ἡγεμονίην ἀπαραίρησθαι ὑπὸ Γέλωνός τε καὶ Συρηκοσίων.

⁶¹ Il patronimico Πελοπίδης, lungi dall'essere epiteto esornativo, sembra invece ancorare Agamennone alla storia mitica della Laconia, o meglio del basso Peloponneso, e allontanarlo volutamente da quella di Micene, cui lo avrebbe legato invece il patronimico Ἀτρεΐδης. Lo Pseudo-Apollodoro sembra darci un possibile antecedente mitico di tale interpretazione in un passo dell'Epitome Vaticana della *Bibliotheca* (*Epit.* II 9-10), in cui si racconta che Pelope, sposata Ippodamia, si stabilisce nel regno di Enomao nell'Elide dopo aver sottomesso l'Arcadia, e che Atreo e Tieste, suoi figli, si spostano invece a Micene, in base a un oracolo che aveva imposto ai cittadini di Micene di prendere come re un Pelopide. La migrazione

Agamennone appartiene dunque alla Laconia nel mito e nel culto sin da epoca arcaica, in una relazione molto stretta con le tradizioni argoliche. Non è semplice definire il rapporto cronologico tra i due rami tradizionali. Alcuni studiosi, come Hall, Kullmann e Malkin, ritengono non solo che la tradizione laconica di Agamennone non nasca *ex nihilo* con Stesicoro tra VII e VI sec. a.C., ma anche che la relazione dell'Atride con la Laconia sia più antica di quella con l'Argolide⁶². Hall in particolare ritiene che la tradizione laconica sia più antica perché la genealogia di Agamennone non troverebbe terreno fertile in un patrimonio, quale quello miceneo, che privilegia i discendenti di Perseo⁶³. In riferimento all'uso del mito, lo studioso parla di Spartani che nel VI sec. a.C. «where resurrecting – rather than fabricating – a mythical tradition that associated Agamemnon with Sparta»⁶⁴. Tuttavia non è da dimenticare che Argolide vanta una storia micenea che manca invece alla Laconia, ragion per cui sembra più produttivo esaminare i modi in cui quest'ultima rielabora nel tempo tradizioni altrui.

La presenza di Agamennone a Sparta non è solo testimonianza dell'appropriarsi, da parte della città dorica, di un patrimonio mitico altro, specificatamente miceneo, a fini propagandistici, come è stato a più riprese sottolineato. Piuttosto è opportuno parlare di rielaborazione e rifunzionalizzazione di un patrimonio tradizionale già esistente, che lega Agamennone alla Laconia in senso ampio, forse attraverso una correggenza con il fratello Menelao (l'uno ad Amicle l'altro a Terapne), che attribuisce all'Atride il comando su molte terre della regione (in particolare al confine con la Messenia) e fa di Capo Malea la sua tappa necessaria per tornare a casa da Troia⁶⁵. Questa appartenenza dell'Atride alla Laconia, ricostruita come genetica nella prospettiva ideologica locale, dimostra quanto efficaci siano poi le riprese successive in età classica.

geografica dal basso Peloponneso all'Argolide, generazionale tra Pelope e i suoi figli potrebbe recare traccia di una versione che lega gli antenati di Atreo al basso Peloponneso, e non all'Argolide, versione funzionale a Erodoto per rendere efficace l'opposizione di Siagro.

⁶² HALL 1997, pp. 89-93; IDEM 1999; ID. 2007, pp. 333-338; KULLMANN 1999; MALKIN 1999, pp. 41-50.

⁶³ HALL 1999, pp. 55-59.

⁶⁴ IDEM 2007, p. 335.

⁶⁵ Va ricordato per altro che tra le varie proposte per l'origine della diarchia spartana si annovera quella che vede in essa un compromesso tra Sparta (Menelao) ed Amicle (Agamennone).

§ 3.1.3.c Conclusioni

Le evidenze archeologiche di Amicle, unitamente alle fonti epiche e storiografiche, consentono di ricostruire un orizzonte mitico in cui la figura di Agamennone è profondamente legata al territorio laconico sin da epoca arcaica in diverse forme. Se il santuario di Alessandra e dell'Atride è spia di una cultualità non necessariamente legata alle vicende mitiche dei ritorni da Troia, i poemi omerici e le rifunzionalizzazioni successive degli storiografi richiamano l'immagine del condottiero greco contro il nemico barbaro, il cui dominio sembra estendersi al di là della sola Argolide.

La figura di Oreste, stando ai resti amiclei, è assente da quel gruppo culturale, ma è certamente presente almeno a partire il VI sec. a. C., quando le ossa dell'eroe vengono traslate da Tegea (Hdt. I 66-68) o Stesicoro ne racconta le vicende; forse da prima, come lascerebbero intendere quei luoghi dei poemi omerici in cui gli Atridi condividono una dimora, o vivono in due geograficamente prossime, nel basso Peloponneso.

§ 3.1.4 Personaggi e tradizioni laconiche: Clitemestra adultera e la nutrice Arsinoe

Tracce della laconicità delle vicende mitiche di Oreste per come presentate nella *Pitica XI* sono rinvenibili anche nelle figure di Clitemestra adultera e della nutrice Arsinoe. Grande attenzione è stata riservata negli studi all'attivismo della donna assassina, *νηλῆς γυνά* (v. 22) che uccide senza ritegno Agamennone e Cassandra⁶⁶; poca invece al suo ruolo di adultera, dato che ha una sua particolare funzione nell'economia dell'ode, soprattutto nel giustificare in parte l'assassinio da parte del figlio; quasi nullo è stato l'interesse riservato ad Arsinoe.

I versi pindarici non vanno considerati come la prima o l'unica occorrenza anteriore ai tragici, in cui la donna contribuisce alla realizzazione dell'assassinio del marito, con Egisto più o meno sullo sfondo. Già nell'*Odissea*, accanto alla donna succube

⁶⁶ Cfr. DÜRING 1943; ALSINA 1959; DE LUCIA 2005. Secondo CALAME (2011, p. 129) «piuttosto che 'un mito di Oreste', la *Pitica XI* mette in scena un 'mito di Clitemestra'».

dell'amante e inizialmente inerme (III 264-273), è presente la figura di Clitemestra organizzatrice e realizzatrice dell'assassinio, dai tratti violenti e dissacranti (e.g. XI 409-411; 421-430)⁶⁷. Questa seconda immagine tende a prevalere nelle fonti successive a Omero, nelle quali la donna è additata inequivocabilmente come l'assassina di Agamennone, che sovverte l'ordine naturale delle cose ed è odiosa agli dei⁶⁸

L'immagine pindarica di Clitemestra tuttavia sembra dover essere considerata il risultato di più tradizioni stratificate, che hanno singolarmente origine nelle motivazioni che la spingono a commettere le proprie azioni. Quest'ultime sono alternativamente indicate ora nell'adulterio con Egisto, ora nella vendetta per l'uccisione di Ifigenia⁶⁹.

Il motivo dell'adulterio, nella sua forma originaria, sembra aver avuto particolare sviluppo in tradizioni laconiche, legate a Tindareo e a una punizione divina da parte di Afrodite. Uno scolio al v. 249 dell'*Oreste* di Euripide riporta una tradizione seguita da Esiodo, Stesicoro ed Euripide stesso secondo cui Afrodite rese bigame, trigame e abbandona mariti Timandra, Elena e Clitemestra a causa del loro padre, colpevole di aver dimenticato Afrodite nei sacrifici da lui compiuti in onore degli dei⁷⁰.

La tradizione è antica, essendo attestata già nel *Catalogo* esiodeo. Essa inoltre si dimostra profondamente ancorata al territorio laconico, perché Tindareo è personaggio spartano, con un suo culto ivi attestato, e perché ai tempi di Pausania a Sparta era ancora visibile il santuario di Afrodite Μορφώ, rappresentata con un velo e cinta di ceppi intorno ai piedi da parte dello stesso Tindareo, non come gesto di rivalsa e vendetta contro la divinità per l'ignominia derivata alle figlie, ma per simboleggiare con essi la fedeltà delle

⁶⁷ Cfr. *supra* p. 14 s.

⁶⁸ Aesch. *Choe.* 46; 525 (δύσθεος γυνά). I *Nostoi* del ciclo epico (*arg.* Bernabé 17) parlano dell'assassinio di Agamennone per opera congiunta di Clitemestra ed Egisto, e Stesicoro (*fr.* 219 Davies) con il sogno di Clitemestra allude inevitabilmente alla sua uccisione dell'Attride, non importa se con o senza Egisto. Tutte le testimonianze che parlano dell'uccisione della donna da parte di Oreste sembrano supportare una partecipazione attiva di Clitemestra all'assassinio di Agamennone, come nel caso del *Catalogo* pseudo-esiideo (*fr.* 23a Merkelbach-West).

⁶⁹ Sul sacrificio di Ifigenia, assente in Omero, cfr. *Kypria*, *arg.* 41-49 Bernabé.

⁷⁰ *Schol. Eur. Or.* 249 (= I 123, 8-21 Schwartz): Στησίχορος φησιν ὡς θύων τοῖς θεοῖς Τυνδάρεως Ἀφροδίτης ἐπέλαθετο· διὸ ὀργισθεῖσαν τὴν θεὸν διγάμους τε καὶ τριγάμους καὶ λειψάνδρους αὐτοῦ τὰς θυγατέρας ποιῆσαι. ἔχει δὲ ἡ χρῆσις οὕτως [*fr.* 223 Davies]· οὐνεκα Τυνδάρεος / ῥέζων ποκὰ πᾶσι θεοῖς μόνας λάθει' ἠπιοδώρου Κύπριδος· κείνα δὲ Τυνδάρεου κόρας / χολωσαμένα διγάμους τε καὶ τριγάμους ἐτίθει / καὶ λιπεσάνορας. καὶ Ἡσίοδος δέ [*fr.* 176 Merkelbach - West]· τῆσιν δὲ φιλομειδῆς Ἀφροδίτη / ἠγάσθη προσιδούσα, κακὴν δὲ σφ' ἔμβαλε φήμην. / Τιμάνδρην μὲν ἔπειτ' Ἐχεμον προλιποῦσ' ἐβεβήκει, / ἔκετο δ' ἐς Φυλῆα φίλον μακάρεσσι θεοῖσιν. / ὡς δὲ Κλυταιμνήστρην <προ>λιποῦσ' Ἀγαμέμνονα δῖον / Αἰγίσθῳ παρέλεκτο, καὶ εἶλετο χεῖρον' ἀκοίτην. / ὡς δ' Ἑλένη ἦσχυνε λέχος ξανθοῦ Μενελάου. Cfr. *Eur. Or.* 540 s.

donne ai loro mariti⁷¹. I motivi dell'ira di Afrodite e il contesto specifico dei sacrifici di Tindareo restano tuttavia ignoti per il silenzio delle fonti⁷².

Sebbene Pindaro non abbia mancato di rievocare insieme al motivo dell'adulterio quello del sacrificio di Ifigenia, i versi immediatamente successivi sulla maldicenza e l'ignominia derivate alle donne dai loro tradimenti (*Pyth.* XI 26-30), oltre a fornire una prova verisimile dell'aver attinto alle tradizioni laconiche su Tindareo, dimostrano quanto questa tradizione sia funzionale per il poeta al contesto di *performance* e al sistema di valori che lo stesso intende veicolare con questo mito. Un sottile ma efficace legame è creato tra gli errori commessi dalle donne adultere (v. 26-28) e chi ha una vita prospera e felice (v. 29 s.), eventi che suscitano allo stesso modo lo sparlare e l'invidia dei cittadini (v. 28 s.). Clitemestra è dunque l'esempio *e contrario* della donna, su cui di riflesso si proiettano i modelli positivi delle eroine tebane.

Un'analogia forza evocativa deve aver avuto per il pubblico di Pindaro la menzione della nutrice Arsinoe, quando il poeta (v. 17 s.) ricorda il suo intervento provvidenziale nel sottrarre il bambino all'inganno funesto degli assassini (ἐκ δόλου (...) δυσπενθέος). Bowra, evidenziando la varietà dei nomi con cui la nutrice è indicata nelle fonti, per i casi di Eschilo (Cilissa) e Pindaro (Arsinoe) parla di «inventions made for the sake of disagreement with Stesichorus», mentre nel caso di Ferecide e dell'Imerese ritiene di trovare nel nome di Laodamia la traccia di una versione spiccatamente spartana del mito, perché la nutrice porterebbe il nome della figlia di Amicla, sovrano mitico di Sparta⁷³. Aggiunge poi in conclusione che Pindaro ed Eschilo, avendo rispettivamente un uditorio tebano e ateniese, avrebbero tralasciato un particolare privo di significato per loro (il

⁷¹ Cfr. rispettivamente Paus. III 17, 4; 15, 11.

⁷² Che alla base della rappresentazione di Clitemestra adultera attestata sin dall'epica omerica (e.g. *Od.* XI) possa esserci questa tradizione spartana è una possibilità. In *Od.* III 255-275, nel contesto del racconto di Nestore al giovane Telemaco sulla sorte di Agamennone, il Neleide ricorda la vicenda dell'aedo a custodia di Clitemestra, della sua iniziale reticenza alle avances di Egisto e del suo successivo soccombere al destino (v. 269: μιν [scil. Κλυταιμνήστρην] μοῦρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι), che la rende consenziente (v. 272: ἐθέλουσαν) a trasferirsi nella dimora dell'amante. Anche se l'espressione usata dal poeta indica il generale soccombere della donna a un destino conosciuto dal pubblico e coincidente in generale con l'adulterio come *topos* della sua vicenda, vista l'assenza di ogni riferimento al sacrificio di Ifigenia, non è da escludere la possibilità che la μοῦρα θεῶν citata nei versi odissiaci potesse richiamare alla memoria del pubblico proprio la vicenda della maledizione di Afrodite e del destino delle figlie di Tindareo a essere adultere. D'altra parte tracce di tradizioni laconiche sono presenti anche altrove nel poema. Cfr. *Od.* IV 512-527.

⁷³ BOWRA 1934, p. 117 s.

legame della nutrice con il territorio spartano) e avrebbero inventato nomi per soddisfare un loro personale, quanto improbabile, gusto poetico⁷⁴.

Le fonti antiche identificano sotto il nome di Arsinoe personaggi mitici, personaggi storici, luoghi o monumenti⁷⁵. Alla prima categoria appartengono le tradizioni su Arsinoe figlia di Leucippo, cognata dei Dioscuri, madre di Asclepio, moglie di Alcmeone, figlia del re di Salamina Nicocreone, o epiclesi di Afrodite. I lessici considerano un *unicum* l'Arsinoe nutrice di Oreste, la cui sola attestazione sarebbe appunto in Pindaro. Il silenzio su questo personaggio potrebbe dipendere dalla mancanza di fonti che direttamente parlano di Arsinoe come nutrice e la legano al contempo ad altre vicende. Ma questo non significa necessariamente che questa balia non abbia una sua storia, e magari proprio legata al territorio laconico. Essa, in via di ipotesi, potrebbe cioè coincidere con una delle Arsinoe attestate nel mito dalle fonti, in particolare con una discendente dei mitici re di Lacedemone e delle Messenia.

Le sezioni relative alla genealogia dei sovrani spartani e messenici riportano un tipo di discendenza profondamente interconnessa tra Laconia e Messenia, secondo una dipendenza di quest'ultima dalla prima⁷⁶. Cinorta, figlio del celebre sovrano laconico Amicla, è padre di Ebalò e Periere, che si sarebbero uniti entrambi a Gorgofone, figlia di Perseo nativa di Argo⁷⁷. Questa unione multipla di Gorgofone attesta una frattura nella linea genealogica spartana e una contaminazione con quella messenica, a livello tale che il Periegeta fa di Gorgofone la moglie di Periere e l'amante di Ebalò⁷⁸. Dall'unione di Gorgofone con Periere nacquero Afareo e Leucippo⁷⁹, sovrani messenici; da quella con Ebalò Tindareo, Icario e Ippocoonte, sovrani laconici⁸⁰. Tale fusione deve essersi verificata già in età arcaica, se Stesicoro considera Periere e Gorgofone genitori di Tindaro, Icario, Afareo e Leucippo⁸¹.

La relazione tra la progenie che deriverà a questi personaggi e le regioni della Laconia e Messenia è forte nelle fonti. Leucippo ebbe tre figlie, Arsinoe, Ilaira e Febe,

⁷⁴ *IBIDEM*, p. 118.

⁷⁵ Cfr. WILCKEN 1965.

⁷⁶ Per le genealogie spartane cfr. e.g. Paus. III 1, 1-5; [Apollod.] *Bibl.* III 10, 3; per quelle messeniche e.g. Paus. IV 1-4.

⁷⁷ Paus. III 1, 4; IV 2, 4; [Apollod.] *Bibl.* III 10, 3.

⁷⁸ Paus. IV 2, 4.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Paus. III 1, 4; [Apollod.] *Bibl.* III 10, 3. Cfr. GANTZ 2004, p. 312 s.

⁸¹ [Apollod.] *Bibl.* III 10, 3 = Stesich. *fr.* 227 Davies.

queste ultime due rapite e sposate dai Dioscuri⁸². I monumenti della Messenia, a detta del Periegeta, ricordano questi personaggi, per perpetuare la memoria tradizionale del luogo⁸³. Eppure a Sparta lo stesso Periegeta attesta l'esistenza di un santuario di Arsinoe, «figlia di Leucippo e sorella delle donne di Polluce e Castore»⁸⁴. Il legame dunque tra le due regioni a questo livello della linea genealogica avviene proprio grazie ai Dioscuri e ad Arsinoe e alle sorelle, tant'è che i Messeni rivendicano come propri i figli di Tindareo⁸⁵.

Che l'Arsinoe in questione sia rievocata nella balia dell'Oreste pindarico è una possibilità. Il poeta non manca di citare i Dioscuri alla fine dell'ode, in relazione ai quali la donna è spesso citata nelle fonti, e la presenza di un santuario in suo onore a Sparta associato ai gemelli potrebbe costituire un orizzonte di significato a cui ricondurre la presenza specifica di questa figura.

§ 3.1.5 Apollo, Ares e la vendetta di Oreste

Ai vv. 39 s. della *Pitica* Pindaro, dopo aver menzionato il soggiorno di Oreste nella Focide presso Strofio, presenta l'uccisione di Clitemestra ed Egisto come compiuta con l'ausilio di Ares (σὺν Ἄρει). Non si tratta di una vera e propria narrazione *strictu sensu* dei modi e dei tempi di questo duplice assassinio, quale potrebbe essere ad esempio quella presente nell'*Odissea* (e.g. III 254-275) o nelle *Coefore* di Eschilo (vv. 838-930). Piuttosto è un rapido accenno all'evento a mo' di affermazione apodittica, quasi si tratti di una conseguenza dell'operato dei due adulteri inevitabile e prevedibile per il pubblico che assiste alla *performance* e condivide un insieme di valori precisi.

La brevità dell'accenno alla vendetta e la presenza di Ares (e non di Apollo) come divinità che guida Oreste nel matricidio ha suscitato un vivace dibattito tra gli studiosi, in relazione soprattutto al contesto celebrativo presso l'*Ismenion* che fa da sfondo all'ode. Neschke ritiene che Pindaro «ne donne à Apollon aucun rôle dans le mythe des Atrides»,

⁸² [Apollod.] *Bibl.* III 10, 3. Paus. IV 31, 9.

⁸³ Paus. IV 31, 11 s. Il Periegeta descrive il tempio di Messene, sposa di uno dei primi sovrani locali, in cui sarebbero dipinti coloro che regnarono in Messenia prima dell'arrivo dei Dori, cioè Afareo e i suoi figli, e in più Leucippo, fratello di Afareo, Ilaria, Febe e Arsinoe.

⁸⁴ Paus. III 12, 8.

⁸⁵ Paus. IV 31, 9.

alla luce del fatto che questo stesso mito rappresenta gli antivalori rispetto alle vittorie sportive cantate dal poeta nell'epinicio. E Apollo non può essere garante di tali antivalori. La studiosa aggiunge poi che proprio in questa scelta di mettere Ares a fianco di Oreste si cela una critica di Pindaro al suo predecessore Stesicoro⁸⁶. Per Gentili *et alii* invece «l'atto di Oreste, anche se con il diretto aiuto di Ares in qualità di dio della guerra, non esclude il volere di Apollo», il cui potere è esaltato nel proemio nelle sue qualità profetiche (v. 6) e di giustizia (v. 9) ed è ricordato tramite il riferimento al Parnaso e al tragico destino di Cassandra (vv. 20 e 33)⁸⁷. Finglass senza tuttavia sviluppare il dato, richiama l'attenzione all'*Elettra* di Sofocle (v. 1385), in cui la vendetta di Oreste ed Elettra è compiuta tramite Ares⁸⁸. Calame afferma che la sparizione di Apollo dalla scena spartana per lasciare posto al solo Ares è dovuta al sistema di relazioni che lega le eroine tebane (Armonia, Semele ed Ino) e quelle spartane (Clitemestra, Ifigenia e Cassandra) nel contesto di *performance* e che fa di Oreste e Clitemestra un paradigma *e contrario*⁸⁹. Athanassaki afferma invece che «the transference of responsibility from Apollo to Ares gives the story a different turn, which is at once un-Homeric and un-Stesichorean», e considera Oreste un semplice «agent of violence in exactly the same way that his mother and father were in a world where Ares rules sovereign»⁹⁰.

Guardando al contesto di performance dell'ode, il primo dato che deve aver spinto il poeta a presentare una versione in cui Ares è il dio con cui si realizza la vendetta va rintracciato nella tipologia di divinità ed eroine che sono invocate nel proemio dell'ode (Apollo, Melia, Ismenio), ma non solo nel senso dell'opposizione, per cui Apollo *et alii* rappresentano la positività, il modello e dunque l'impossibilità di compiere un assassinio, rappresentato quindi negativamente da Ares. È attestato infatti da Pausania che Ares stesso aveva una sua parte nel contesto generale del santuario di Apollo Ismenio

⁸⁶ NESCHKE 1986, p. 294 s. *EADEM*, p. 293: «le retour d'Oreste aboutit à un meurtre; le seul dieu mentionné est celui que les dieux mêmes haïssent».

⁸⁷ GENTILI *ET ALII* 2000, p. 659.

⁸⁸ FINGLASS 2007, p. 107; *IDEM* 2010, p. 505. A titolo esemplificativo va ricordata una terza possibilità, in base alla quale Ἄρης potrebbe non indicare la divinità in sé, quanto, per metonimia, lo spirito di guerra, la violenza che anima scontri ed uccisioni, come ben attestata sin da Omero (e.g. *Il.* II 440, 767; più approfonditamente cfr. *Lfgre* s.v. Ἄρης, 1253-1262). Nel caso di Pindaro però l'ipotesi è da scartare perché Ares è una divinità funzionale sia per il contesto di *performance* (Tebe) sia per la vicenda mitica raccontata (vendetta di sangue).

⁸⁹ CALAME 2011, p. 130.

⁹⁰ ATHANASSAKI 2009, p. 456 s.: «Although Ares is mentioned explicitly only once as a companion of Orestes, he looms large throughout the narrative».

e del suo culto a Tebe, il che significa che l'evocazione del dio della guerra in quel dato contesto equivale a evocare nella memoria del pubblico alcune sue vicende e prerogative locali⁹¹.

Un secondo dato che ha veicolato questa scelta è stata verosimilmente la volontà del poeta di sottrarre alla sfera di competenza di Apollo l'istigazione a un matricidio, inopportuno nel contesto celebrativo contingente e deprecabile in generale, e a vederlo quale vendetta, scelta che mira a rendere la vicenda di Oreste epica, quasi ancestrale, di tempi lontani, opposta tuttavia al mondo evocato tramite la famiglia di Trasideo⁹². E in questo Pindaro, al pari di Sofocle, si è dimostrato omerico nei valori, nel senso che ha riportato la versione per cui la vendetta è un dovere la cui unica molla è rappresentata da Ares, inteso certo come istinto bellico, ma non solo. Il dato per altro sembrerebbe confermato dal silenzio del poeta nel giudicare l'evento mitico, un tacito silenzio che nasconde una velata condanna nella consapevolezza dell'inevitabilità degli eventi⁹³.

Uno sguardo complessivo alle prerogative dell'Apollo Ismenio a Tebe e di Ares nella tradizione epica e tragica permetterà di illuminare meglio il ruolo di queste due divinità nella versione presentata da Pindaro, e di metterla in relazione al messaggio antitirannico presentato alla fine dell'ode⁹⁴.

§ 3.2.5a Apollo e Ares nel contesto dell'*Ismenion*

Le fonti letterarie ed epigrafiche sull'*Ismenion* di Tebe e i suoi riti non sono moltissime, ma sufficienti a ricostruire un complesso cultuale ben definito legato a un oracolo, a riti dafneforici e tripodoforici, a coppie divine ed eroiche⁹⁵. Il colle su cui si erge il santuario e Apollo derivano il loro nome da Ismenio, figlio del dio e della ninfa

⁹¹ Paus. IX 10, 5.

⁹² CALAME 2011, pp. 129-133.

⁹³ *IBIDEM*, p. 130: «(...) il racconto, quale compare in Pindaro, non comporta (...) una sanzione narrativa: esso non raggiunge quell'equilibrio logico e semantico che segna la fine di ogni racconto».

⁹⁴ Cfr. GENTILI 1979; PÉRON 1986.

⁹⁵ Per le fonti sull'*Ismenion* cfr. SCHACHTER 1967; *IDEM* 1981, pp. 77-85. Il santuario, oggi sulla collina a sud-est della Cadmea, risale a epoca geometrica e nasce su una precedente frequentazione micenea. Al pari di quello delfico esso è stato distrutto e ricostruito più volte: una prima riedificazione si è avuta a seguito di un incendio nel 700 a.C., una seconda nel secondo quarto del IV sec. a.C. MOGGI – OSANNA (2010, p. 275) concludono che già nella seconda metà dell'VIII sec. a.C. è stato impiantato il culto di Apollo.

Melia, fanciulla che Pindaro canta a più riprese nei suoi componimenti⁹⁶. Il dio ricordato nella *daphnephoria* è quello delfico che va a Tempe per poi ritornare a Pito, cinto di alloro tempico, per assumerne l'oracolo. E la pianta portata da quel viaggio, e ciclicamente riproposta dal *daphnephoros* nella celebrazione, è legata al potere oracolare del dio (Aristoph. *Plut.* 39), ma ha anche funzione catartica⁹⁷. È attestata la presenza di pratica divinatoria, ricordata dal seggio su cui sedette Manto figlia di Tiresia, presente ancora ai tempi del Periegeta⁹⁸. Essa avviene, al pari di quella a Olimpia, per mezzo di sacrifici, in particolare dall'osservazione della fiamma e delle ceneri delle vittime bruciate⁹⁹. L'espressione utilizzata da Pindaro per indicare la sede oracolare, ἀλαθέα μαντίων θῶκον (*Pyth.* XI 6.), congiuntamente all'intento celebrativo di Delfi e del suo santuario nei versi immediatamente successivi (*Ibidem*, vv. 9-11), fa dell'*Ismenion* una proiezione del complesso delfico, dotata delle sue medesime caratteristiche di veridicità (ἀλαθέα) e giustizia (ὀρθοδίκαν)¹⁰⁰.

L'Apollo che è sullo sfondo dell'intero epinicio pindarico si contraddistingue dunque per autorevolezza e forza propositiva. Il dio è quello che si rappresentano i Greci di V sec. a.C., garante di veridicità e sistematicità, che come tale non potrebbe mai porsi esplicitamente come istigatore di un assassino per il giovane vincitore. È l'Apollo che accoglie nella propria terra tanto Oreste quanto Trasideo, stranieri alla ricerca della definizione della propria identità, l'uno attraverso la vendetta paterna l'altro attraverso la vittoria, eventi entrambi che recano gloria e fama¹⁰¹. È nella logica di questo sistema allora che Apollo non istiga direttamente Oreste al matricidio, ma che questo atto viene compiuto con Ares, divinità integrata nel sistema culturale di Tebe e legata alla vendetta. Questo non esclude però che l'Apollo delfico, verosimilmente nella persona di Pilade, sia garante della correttezza e della giustizia di quest'atto¹⁰².

⁹⁶ Cfr. OLIVIERI 2011, pp. 165-170.

⁹⁷ Per il complesso rituale cfr. BRELICH 1981, pp. 387-438.

⁹⁸ Paus. IX 10, 3.

⁹⁹ Hdt. VIII 134. Cfr. Soph. *Oed. Tyr.* 21 e scoli; SCHACHTER 1981, p. 81 s.

¹⁰⁰ Tradisce ulteriormente l'influsso delfico sul santuario beotico la presenza, all'ingresso del recinto sacro, di due statue marmoree di Atena ed Hermes *Pronaioi* (Paus. IX 10, 2), confermata dal rinvenimento di iscrizioni nominative (MOGGI - OSANNA 2010, p. 276.). La *daphnephoria* tebana presenta poi forti analogie con il rito delfico, dal quale probabilmente è stata influenzata. Cfr. OLIVIERI 2011, p. 172 s.

¹⁰¹ In questo senso l'Apollo *Ismenion* potrebbe richiamare l'Apollo Amicleo nella sua funzione di protettore dei riti di passaggio, dall'età puberale all'età adulta.

¹⁰² GENTILI ET ALII 2000, p. 659.

Pausania, nella descrizione del complesso cultuale tebano, fa menzione di una fonte legata ad Ares e al ricordo dell'impresa di Cadmo, che secondo altre fonti prese poi il nome di Melia¹⁰³. Il Periegeta riporta la vicenda del rapimento di Melia da parte di Apollo, del tentativo, senza esito, del fratello Caanto di cercarla e riportarla a casa dal padre, della vendetta tramite l'incendio del recinto sacro e della morte di Caanto ucciso dalle frecce del dio. La tomba del fratello di Melia si troverebbe accanto ad una fontana (πρὸς τῇ κρήνῃ) posta al di sopra dell'Ismenio (ἀνωτέρω δὲ τοῦ Ἰσμηνίου), che con ogni probabilità va considerata come propaggine di una sorgente (τῇ πηγῇ) più lontana, legata, secondo il Periegeta, ad Ares e al drago nella tradizione della fondazione di Tebe. Nel racconto sembrano coesistere dunque due vicende mitiche differenti, ma che trovano in Melia e nel fiume Ismenio un punto di convergenza: la storia del rapimento della fanciulla e della vendetta di Caanto e quella di Ares e della fondazione di Tebe¹⁰⁴.

Anche se non ulteriormente approfondibile per la mancanza di fonti, la presenza di Ares in quel santuario, attraverso la fonte che ricorda antichi eventi di fondazione di Tebe, ha un valore in più rispetto a quello semplicemente nominale, che in parte rende ragione della sua presenza accanto a Oreste. Le caratteristiche dell'Ares in questione sembrano quelle di un dio punitore: punisce Cadmo per l'uccisione del drago con un servizio che dura un 'lunguissimo anno', che, come Apollodoro spiega, equivaleva a otto degli anni mortali¹⁰⁵. Ares sembra un dio che assume in sé, tra le altre caratteristiche, anche quella della vendetta, del sangue versato per pagare altro sangue, le cui tracce sono presenti nella vicenda del drago in ambiente beotico.

§ 3.2.5b Ares, il sangue e la macchia

I versi pindarici non sono l'unico luogo in cui la vendetta dell'Atride per mano del figlio si compie con l'ausilio di Ares. Il dio ricorre nelle *Coefore* di Eschilo e nell'*Elettra*

¹⁰³ Paus. IX 10, 5; *Schol. ad Pind. Pyth.* XI 6. Cfr. MOGGI – OSANNA 2010, p. 279 s.; OLIVIERI 2011, p. 168.

¹⁰⁴ MOGGI – OSANNA (2010, p. 279) ritengono che Pausania potrebbe collegare la fonte «a tutto il sistema mitico-cultuale che gravita intorno all'Ismenio e potrebbe alludere proprio alle sorgenti del fiume stesso», lasciando intendere un legame tra gli eventi della fondazione della città ad opera di Cadmo e il fiume in questione.

¹⁰⁵ [Apollod.] *Bibl.* III 4, 2.

di Sofocle come partecipe collaterale della vendetta¹⁰⁶. Nel dramma sofocleo, immediatamente prima che Oreste uccida la madre, il coro delle donne di Micene presenta l'atto vendicativo come determinato dall'azione congiunta di Ares e delle Erinni¹⁰⁷. Nell'espressione τὸ δυσέριστον αἶμα φουσῶν Ἄρης "Ares che spira inesorabile strage" (v. 1385) è possibile rintracciare il senso della violenza con cui vengono realizzate le uccisioni, paragonabili a quelle sul campo di battaglia tra eserciti nemici.

Un analogo significato devono aver avuto per Eschilo e il suo pubblico i versi pronunciati dal coro, anch'esso di donne, nelle *Coefore* subito dopo l'assassinio dei due amanti, in cui l'espressione διπλοῦς Ἄρης rinvia alla coppia di assassini Oreste / Pilade¹⁰⁸; oppure i versi che ancora il coro, nell'*Elettra* di Sofocle, pronuncia subito dopo la morte di Clitemestra, quando conclude che l'assassinio della donna, per il quale non può esserci biasimo, è un sacrificio in onore di Ares¹⁰⁹.

L'interpretazione dei passi tragici in questione non trova consenso tra gli studiosi. Kells, nella nota di commento ai versi sofoclei scrive che «the spirit of vengeance, which works through Orestes and Pylades, is called 'Ares', because he is the god of all struggles and warfare»¹¹⁰. March invece ritiene che Ares, in quanto dio della guerra, è dio «of bloodshed and slaughter generally» ed è immaginato «as leading the vengeance, intent on murder»¹¹¹. Finglass richiama l'associazione di Ares con ἔρις e con il sangue a partire da Omero, ma non sviluppa ulteriormente i dati¹¹².

Ares è conosciuto come dio della guerra e della distruzione, spesso il suo nome è metonimia per la battaglia o lo spirito di contesa che la anima, e gran parte degli epiteti a esso associati riconducono a questi campi semantici¹¹³. Un'espressione omerica che ben ne condensa le caratteristiche è quella con cui, due sole volte in tutta la letteratura greca, il dio è apostrofato da Afrodite e Apollo: Ἄρες Ἄρες βροτολοιγὲ μαιφόνε

¹⁰⁶ Aesch. *Choe.* 935-941; Soph. *El.* 1384-1390; 1422 s.

¹⁰⁷ Soph. *El.* 1384-1390: Ἴδεθ' ὅπου προνέμεται / τὸ δυσέριστον αἶμα φουσῶν Ἄρης· / βεβᾶσιν ἄρτι δωμάτων ὑπόστεγοι / μετὰδρομοι κακῶν πανουργημάτων / ἄφικτοι κύνες· / ὥστ' οὐ μακρὰν ἔτ' ἀμμενεῖ / τοῦμὸν φρενῶν ὄνειρον αἰωρούμενον.

¹⁰⁸ Aesch. *Choe.* 935-941: ἔμολε μὲν δίκαια Πριαμίδαυς χρόνῳ, / βαρύδικος ποινα· / ἔμολε δ' ἐς δόμον τὸν Ἀγαμέμνονος / διπλοῦς λέων, διπλοῦς Ἄρης. / ἔλαχε δ' ἐς τὸ πᾶν / ὁ πυθόχρηστος φυγὰς / θεόθεν εὐφραδαῖσιν ὄρμημένος.

¹⁰⁹ Soph. *El.* 1422 s.: Καὶ μὴν πάρεισιν οὔδε· φοινία δὲ χεῖρ / στάζει θυηλῆς Ἄρεος, οὐδ' ἔχω ψέγειν.

¹¹⁰ KELLS 1973, p. 217.

¹¹¹ MARCH 2001, p. 220.

¹¹² FINGLASS 2011, p. 505.

¹¹³ Cfr. *Lfgre* s.v. Ἄρης.

τειχεσιπλήτα¹¹⁴. I tre aggettivi utilizzati descrivono tre sfere di azione del dio: il primo indica la morte e la strage che egli porta ai mortali, e richiama altri epiteti analoghi e generici come ἀνδροφόνος¹¹⁵; il terzo la potenza distruttrice del dio, al pari dell'epiteto πολίπορθος¹¹⁶. Il secondo invece, formato sulla base di μίασμα, è tradotto dallo Chantraine «qui se souille par un meurtre, meurtrier»¹¹⁷ e sembra riferire di alcune prerogative del dio analogamente celate nella formula αἵματος ἄσαι Ἄρηα, ταλαύρινον πολεμιστήν¹¹⁸.

Nei tre casi in cui quest'ultima formula ricorre, il personaggio che parla, Diomede o Achille, realizza una sua personale vendetta 'saziando di sangue Ares'. Nel primo caso si tratta della reazione dell'eroe greco contro l'attacco del soldato troiano Pandaro, figlio di Licaone, che si vanta e si illude di aver ferito Diomede, il quale invece assicura che nessuno del suo contingente uscirà vivo dallo scontro prima di aver versato il proprio sangue; nel secondo e nel terzo, della reazione di Achille all'uccisione di Patroclo e della vendetta ai danni di Ettore.

Il legame del dio Ares con il sangue prima che allegorico (idea di strage e morte ovunque) sembra dunque materiale, nel senso che la divinità beve sangue in quanto parte di una vendetta. A differenza però delle Erinni, che vedono nel sangue versato la compensazione di un equilibrio venuto meno, Ares sembra guardare all'evento nel senso più truce del termine, senza risvolti secondari¹¹⁹.

Nel citare Ares accanto a Oreste nel realizzare la vendetta, Pindaro non ha dunque inteso presentare un dio che accompagna, guida o istiga l'eroe, come l'Apollo di Stesicoro o della tragedia o l'Ermes eschileo. Ha inteso piuttosto presentare l'atto nella sua inevitabile violenza, nel suo essere sangue versato in cambio di altro sangue, secondo l'antica formula pronunciata nelle *Coefore* a v. 461 (Ἄρης Ἄρει ξυμβαλεῖ, Δίκη Δίκη).

¹¹⁴ Il. V 31, 455.

¹¹⁵ E.g. Il. IV 441.

¹¹⁶ E.g. Il. XX 152.

¹¹⁷ DELG s.v. μιάνω.

¹¹⁸ Il. V 289; XX 78; XXII 267.

¹¹⁹ Il termine μαιφόνος non è attribuito solo di Ares, ma anche del figlio Eveno, macchiato di sangue perché uccisore dei pretendenti della figlia Marpessa. Cfr. Bacch. Enc. II 16. Cfr. IRIGOIN ET ALII 1993, p. 232.

§ 3.1.5c La concezione della vendetta tra ideologia arcaica e regole del genere epinicio

Attraverso la presenza di Ares, evocativo delle vicende di fondazione di Tebe e delle storie legate all'*Ismenion*, Pindaro ha inteso presentare l'atto vendicativo come necessità improrogabile e a-problematica. Tale scelta si potrebbe spiegare in parte alla luce delle considerazioni in materia di delitti di sangue ipotizzabili per la Tebe di epoca classica, cui l'epinicio pindarico è destinato nella persona dell'atleta Trasideo e dell'intera comunità, quale pubblico che assiste alla celebrazione.

Anche se non possediamo documenti legislativi per la ricostruzione della mentalità giuridica locale, l'esempio dell'Edipo condannato e scacciato da Tebe, attestato in Sofocle, permette di ricostruire una mentalità tendenzialmente conservatrice del *nomos* arcaico sulla vendetta e sulle sue conseguenze, intese come dovere imprescindibile per il ripristino dell'equilibrio venuto meno con l'uccisione. L'assenza di Erinni persecutrici sarebbe sintomatica così dell'a-problematicità dell'atto stesso.

Al contempo il genere epinicio può aver rafforzato tale dato. Mirando a celebrare Trasideo e la sua famiglia, dotata di unità e continuità nelle vittorie agli agoni delfici (vv. 13-15), il canto di Pindaro ha veicolato un'immagine coesa e solida del γένος, che non può essere sfaldato e disintegrato. In questo senso Clitemestra funge da paradigma *e contrario*, donna che ha distrutto la famiglia e merita di essere punita. In un ribaltamento delle condizioni familiari di Oreste rispetto a quelle di Trasideo, si rivela necessario e opportuno l'atto del vendicatore rispetto alla donna che ha distrutto la famiglia, atto che altrimenti sarebbe stato deprecabile.

§ 3.1.6 Conclusioni

Nel tessere il suo canto di lode per Trasideo di Tebe, Pindaro attinge a tradizioni specificatamente amichee e tebane, e le plasma per il suo uditorio locale di V sec. a.C. L'esame delle evidenze archeologiche di Amicle, unitamente a quello sulle tradizioni locali verosimilmente ricostruite per i personaggi di Clitemestra e Arsinoe, o per il

santuario di Apollo *Ismenion*, attesta l'esistenza di un legame tra il centro laconico e quello beotico molto radicato, di cui è una testimonianza la tradizione sulla conquista amiclea a opera dei Dori tramite l'intervento degli Egeidi tebani (e.g. *Pid. Pyth.* I 62-66).

Le vicende di Oreste e della sua famiglia fungono da paradigma per Trasideo e per l'intera comunità tebana che assiste alla *performance*. Questa funzione si esplica a una molteplicità di livelli, che alternano tra positività e negatività¹²⁰. Ogni personaggio mitico, umano e divino, assume un significato specifico riconosciuto dall'uditorio perché condiviso come patrimonio tradizionale. Agamennone e Cassandra ad Amicle, la Clitemestra figlia adultera di Tindareo, la nutrice Arsinoe, la Tebe conquistatrice, Ares, Apollo Ismenio e le eroine tebane tessono nella loro relazione un canto celebrativo in cui ogni elemento evoca altro.

Il gesto assassino di Clitemestra ed Egisto ai danni di Agamennone è il simbolo della sovversione tirannica del potere e trova eco, come giustamente sottolineato da Gentili e Péron, negli eventi politici contingenti di Tebe della prima metà del V sec. a.C.¹²¹ Oreste rappresenta la giustizia che ristabilisce l'equilibrio venuto meno, ma al contempo il carattere deprecabile di ogni assassinio. Agamennone e la sua potenza richiamano l'invidia umana e le azioni cui essa può condurre.

Lungi dunque dall'aver creato *ex nihilo*, Pindaro attinge a tradizioni locali antiche che permettono di riscrivere una sua eventuale relazione con Stesicoro. Il poeta tebano risale a un nucleo antico e locale della vicenda mitica di Oreste in terra laconica, legato ad Amicle e Cassandra, alla violenza adulterina di Clitemestra, ad Agamennone sovrano potente il cui dominio si estende nel Peloponneso, ad Ares che guida gli atti assassini, ad

¹²⁰ CALAME 2011, p. 136: «il processo di eroizzazione non è assicurato che dalla tensione tra *mómos*, rimprovero, ed *épainos*, elogio». Per EGAN (1983, p. 200) il mito e la figura di Oreste sono polivalenti: «As the slayer of Aegisthus and Clytemnestra and the protégé of Delphic Apollo he exemplifies Delphic justice. As a Theban and a Laconian hero with Delphic associations he is the central figure in a major theme of the poem, i.e., the mythic and cultic (mainly Apolline) affinities of Thebes with Laconia. As a heroic victor in the Pythian games and as a member of a family with athletic successes in both equestrian and foot-racing events at both Delphi and Olympia he is a fitting encomiastic paradigm for Thrasydaeus. As the just anti-tyrant he might have had some paradigmatic function relevant to contemporary politics affecting the poet, his patron, and/or his city».

¹²¹ GENTILI 1979, p. 154: «La storia di Tebe dagli anni della guerra persiana fino al 474 presenta rivolgimenti politici che offrono una sicura chiave interpretativa. Sappiamo da Tucidide (3,62,3) che, al tempo della seconda guerra persiana, si impose a Tebe un'oligarchia di tipo *non isonomico*, ristretta ad un manipolo di aristocratici, che esercitarono un potere *tirannico* e trascinarono la città a fianco del persiano. Ma, dopo la battaglia di Platea, la componente filo persiana della nobiltà, che aveva esercitato la tirannide, fu eliminata e subentrò un regime diverso, probabilmente democratico». Cfr. PÉRON 1986.

Apollo garante della giustizia, prospettando un mondo di valori insieme antico e attuale per il pubblico di V sec. a.C.

§ 3.2 L'ORESTEA DI STESICORO: STATO DEI FRAMMENTI E DEGLI STUDI

Dell'*Orestea* di Stesicoro restano dieci frammenti di tradizione indiretta (*fr.* 210-219 Davies = 210-219 Page) che, per la loro stessa natura parziale, non consentono di ricostruire con sicurezza e nel dettaglio né le dinamiche della vicenda (uccisione di Agamennone, vendetta, matricidio, eventuale purificazione), né il ruolo di alcuni dei personaggi (Palamede, la nutrice). Uno scolio al grammatico Dionisio Trace e un passo di Erodiano ci informano della divisione dell'opera in due libri (almeno)¹²²; il POxy 2506 attesta che Stesicoro è stato il modello per alcune scene delle tragedie di V sec. a.C.¹²³; gli scolii ad Aristofane, che il comico ha rifunzionalizzato a più riprese nella *Pace* versi dell'opera¹²⁴. Nel loro insieme questi dati dimostrano la fama e l'importanza che l'opera ebbe almeno a partire da V sec. a.C., in quanto modello per altri poeti e oggetto di studio ed edizione da parte degli alessandrini, ma lasciano aperte questioni come quella della destinazione del canto all'interno di una specifica festa cittadina (continentale o magno-greca), che a sua volta pertiene a quello delle tradizioni mitiche seguite dall'autore nel tessere il suo canto.

Una tale condizione di frammentarietà ha pesato e grava ancora notevolmente sullo studio e sull'analisi approfondita del poco che resta: a parte un importante contributo di Ferrari del 1938, uno di Neschke del 1986, alcuni più o meno articolati riferimenti in altri contributi o antologie liriche¹²⁵, manca un commento completo ai frammenti, a fronte dell'abbondante letteratura secondaria sulla *Gerioneide* o altri poemi

¹²² Schol. Dionys. Thrac. 6 (*Gramm. Graec.* I 3, 183, 13 Hilgard) = *fr.* 213 Davies; Herodian. *Π. καθ. προσωιδ.* *fr.* 5 Hunger = *fr.* 214 Davies.

¹²³ *Fr.* 217 Davies.

¹²⁴ Schol. Ar. *Pax* 775 = *fr.* 210 Davies; schol. Ar. *Pax*. 800 = *fr.* 211 Davies; schol. Ar. *Pax* 797 = *fr.* 212 Davies.

¹²⁵ In generale sul poema e la trama narrativa cfr. VÜRTHEIM 1919, pp. 45-56; VALLET 1958, pp. 266-270; DELCOURT 1959, pp. 19-30; DEFRADES 1972, pp. 173-181; FONTENROSE 1978, pp. 108-110; PRAG 1985, pp. 73-77; GARVIE 1986, pp. XVII-XXII; MARCH 1987, pp. 90-98; MUELLER-GOLDINGEN 2000. Su aspetti più specifici cfr. *infra* i riferimenti bibliografici nell'esame dei singoli frammenti.

stesicorei che a partire dagli anni sessanta hanno gettato nuova luce sul fare poetico del nostro autore, sia a livello formale sia a livello di tradizioni mitiche presentate.

Per altro verso, è radicata una certa tendenza, inaugurata da Wilamowitz ma ulteriormente sviluppata da Bowra negli anni '30, a fare di Stesicoro con la sua *Orestea* ambientata ἐν Λακεδαίμονι (fr. 216 Davies) l'iniziatore di una prototipica versione spartana del mito in funzione campanilistica per una Sparta che cerca di imporsi come potenza egemone all'interno della regione laconica e sul continente intero, e che cerca di screditare, in questo processo espansionistico, i patrimoni mitici delle altre città, in particolare di Argo¹²⁶. Se è possibile che l'opera dell'Imerese abbia contribuito alla diffusione di certe tradizioni strettamente laconiche, inserendosi in un'eventuale politica propagandistica del mito dorico¹²⁷, come emerso dalla lettura di Pindaro, è altrettanto chiaro che Stesicoro rielabora, almeno in parte, un patrimonio mitico probabilmente già esistente, come attesta un certo tipo di ricostruzione archeologica del sito di Amicle.

Il legame profondo che Bowra e altri creano tra Stesicoro e Sparta, per quanto realistico e ipotizzabile, non sembra trovare una conferma forte e determinante nelle notizie riguardanti la presenza del lirico nel continente, che ha operato proficuamente invece in Magna Grecia e Sicilia. Una troppo facile relazione con la Laconia, stabilita a partire dall'ipotetica composizione dell'*Elena* e dell'*Orestea a e per Sparta*, rischia di far perdere la specificità del patrimonio mitico e culturale delle colonie, che tanto hanno influito invece sulla sua produzione.

Stante la pioniericità del contributo di Ferrari e l'importanza di quello di Neschke, è possibile riaprire il capitolo 'l'*Orestea* di Stesicoro' per revisionare e ampliare alcuni dati e presentare nuove proposte, quantomeno in forma di ipotesi, che possano contestualizzare in maniera più pertinente alcune presenze, come quella di Apollo e soprattutto quella di Palamede, che ancora ad oggi non è stata approfondita

Nell'esame dei frammenti si partirà da una ricognizione dei dati certi sulla vita e l'opera di Stesicoro, in relazione alla Magna Grecia e al suo patrimonio (tradizioni mitiche occidentali, legislazioni cittadine sugli spargimenti di sangue e sulla purificazione ecc.), ma anche al continente con il proprio (epica omerica ed esiodea), per meglio contestualizzare l'*Orestea* in un articolato orizzonte culturale che oscilla tra madre-patria e

¹²⁶ BOWRA 1934, p. 116-118; IDEM, 1961, p. 77 s.

¹²⁷ Cfr. da ultimo VASILESCU 2004.

colonie. L'ordine seguito nel commento dei frammenti superstiti rispecchia, dove possibile, il verosimile procedere narrativo della vicenda, ma non mancano casi, come quello di Palamede, in cui è difficile contestualizzare con sicurezza la specifica presenza. Lo stato frammentario delle testimonianze obbliga perciò a considerare la maggior parte delle proposte come ipotesi probabili in un contesto storico-culturale più o meno ben definito.

§ 3.2.1 Stesicoro: alcuni punti fermi sulla vita e l'opera dell'autore¹²⁸

Le fonti antiche sulla vita di Stesicoro, cronologicamente localizzabile nell'arco di tempo che va dalla fine del VII alla metà del VI sec. a. C., legano il poeta in maniera forte ai territori della Sicilia e della Magna Grecia. Nato con ogni probabilità a Metauro (odierna Gioia Tauro), la sua attività è connessa con le colonie calcidesi di Catania e Imera e con quelle doriche di Locri Epizefirii e forse Crotone.

Imera, e probabilmente anche Catania, nel VI sec. a.C. costituiscono centri economicamente e culturalmente vivaci di lingua, cultura e istituzioni ioniche, e come tali nell'Occidente rappresentano la propaggine principale del patrimonio culturale euboico e cicladico del continente¹²⁹. A questo orizzonte è riconducibile non solo l'ampia diffusione dell'epica omerica e, in seconda battuta, dell'omerologia, intesa come analisi letteraria, filologica e allegorica dell'*Iliade* e dell'*Odissea* (e.g. Teagene di Reggio), ma anche dei poemi del ciclo (e.g. *Tebaide* ed *Epigoni*) e della saghe su Eracle (e.g. *La presa di Ecalia* di Creofilo di Samo). In questo panorama di tradizioni trova radice, almeno in parte, l'intera produzione del lirico, che dimostra in più occasioni di attingere a questo patrimonio¹³⁰.

¹²⁸ L'obiettivo precipuo di questo paragrafo è solo quello di concentrare l'attenzione su alcune coordinate certe nella vita e nell'opera dell'Imerese per meglio contestualizzare l'*Oresteia* nell'orizzonte magno-greco e continentale in cui il poeta operò. Per un esame completo e dettagliato delle fonti sulla vita e l'opera di Stesicoro cfr. ERCOLES 2008.

¹²⁹ Su Imera, prima ionica poi dorizzata nel V sec. a.C., cfr. ALLEGRO 1999, pp. 269-301.

¹³⁰ A questo retroterra dovette ispirarsi Stesicoro nella composizione della *Tebaide*. Cfr. in generale la linea comune che può essere ricostruita tra il lirico e tutta la tradizione del ciclo epico, per cui cfr. DEBIASI 2004, p. 117.

Locri Epizefirii per parte propria è colonia nota per la sua εὐνομία e la sua tradizione poetica e musicale¹³¹. Alla luce delle notizie tramandate su Senocrito di Locri e sul poeta Xanto, gli storici della letteratura hanno «plausibilmente ricostruito una tradizione occidentale (in particolare locrese) di *Heroenballaden*, che a un certo momento sarebbe stata recepita da Stesicoro». Questa tradizione dorica (peloponnesiaca e occidentale) è incentrata «sulla melica narrativa a destinazione pubblica per lo più corale», eseguita in contesti festivi. Stesicoro, che vi viene a contatto in virtù dei legami che le fonti istaurano tra il lirico, Locri e Xanto, la contamina con la tradizione poetica ionica, «anch'essa di natura narrativa, ma per lo più monodica e recitativa», per sortirne quel prodotto, per noi unico, rappresentato dalla melica narrativa di contenuto epico¹³².

In questo rapporto sinergico tra tradizione ionico-continentale e magno-greca una particolare attenzione va riservata alla figura del poeta Xanto, di una generazione precedente a Stesicoro, del quale possediamo però due soli riferimenti¹³³. Il lirico, identificato inequivocabilmente come modello per Stesicoro nella composizione dell'*Oresteia*, sia in chiave imitativa che distintiva (παραπεποίηκεν), se realmente magno-greco come i più ritengono, attesterebbe la diffusione di varianti epicoriche sul mito di Oreste in Occidente già in pieno VII sec. a.C. Il dato è interpretabile come prova del fatto che Stesicoro ha avuto alle spalle un patrimonio locale di tradizioni a cui ha verosimilmente attinto, ampliandolo alla luce di tradizioni continentali.

Le colonie occidentali non costituiscono però un terreno fertile solo in relazione alle modalità e alle occasioni del canto, monodico o corale che fosse. La loro eccentricità si distingue anche per l'attenzione, come nel continente, a problematiche di ordine più generalmente civico, come ad esempio quelle sulla distribuzione delle terre o sulla tirannide. Le testimonianze sulle legislazioni calcidesi, definitesi tra VII e VI sec. a.C., e ascrivibili a Caronda a Catania e a Zaleuco a Locri, più tardi applicate anche ad Imera,

¹³¹ Cfr. GIGANTE 1977; IDEM, 1983, pp. 588-592; FILENI 1987, 15 s.

¹³² ERCOLES 2008, p. XV.

¹³³ Athen. *Deipn.* XII 512e-513a (fr. 699 Page): καὶ Ξάνθος δ' ὁ μελοποιός, πρεσβύτερος ὦν Στησιχόρου, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ Στησίχορος μαρτυρεῖ ὡς φησὶν ὁ Μεγακλείδης, οὐ ταύτην αὐτῷ περιτίθησι τὴν στολήν, ἀλλὰ τὴν Ὀμηρικὴν. πολλὰ δὲ τῶν Ξάνθου παραπεποίηκεν ὁ Στησίχορος, ὥσπερ καὶ τὴν Ὀρέστειαν καλουμένην; Aelian. *Var. Hist.* IV 26 (fr. 700 Page): Ξάνθος ὁ ποιητὴς τῶν μελῶν (ἐγένετο δὲ οὗτος πρεσβύτερος Στησιχόρου τοῦ Ἰμεραίου) λέγει τὴν Ἠλέκτραν τοῦ Ἀγαμέμνονος οὐ τοῦτο ἔχειν τοῦνομα πρῶτον ἀλλὰ Λαοδίκην. ἐπεὶ δὲ Ἀγαμέμνων ἀνηρέθη, τὴν δὲ Κλυταιμνήστραν ὁ Αἴγισθος ἔγημε καὶ ἐβασίλευσεν, ἄλεκτρον οὖσαν καὶ καταγῆρῶσαν παρθένον Ἄργεῖοι Ἠλέκτραν ἐκάλεσαν διὰ τὸ ἀμοιρεῖν ἀνδρὸς καὶ μὴ πεπειρᾶσθαι λέκτρον.

riflettono l'interesse delle colonie alla regolamentazione di questioni cittadine ordinarie e di profonda attualità, come ad esempio le punizioni da attribuire agli omicidi contenute nelle leggi di Monte San Mauro a Caltagirone. La *lex sacra* di Selinunte, sebbene forse più tarda (VI sec. a.C.), dimostra poi l'attenzione ai problemi religiosi della purificazione e della contaminazione a seguito di un omicidio.

Considerata la funzione civica e paideutica riconosciuta alla poesia greca arcaica e classica, non c'è da stupirsi che la produzione di Stesicoro si sia potuta fare portavoce di taluni cambiamenti in seno alla comunità stessa. Le fonti attestano in questo senso l'attiva partecipazione del poeta a questioni che definiremmo politiche in senso etimologico: avrebbe ammonito i Locresi a non essere insolenti e gli Imeresi sui mali della tirannide¹³⁴. E anche se grava su queste testimonianze il peso della monumentalizzazione *post mortem* del poeta e della sua funzione, esse testimoniano inequivocabilmente una «consolidata percezione di Stesicoro come attore importante sullo scacchiere magno greco, impegnato a regolare i conflitti pressoché endemici nelle πόλεις arcaiche»¹³⁵. Un esame in questo senso della produzione poetica stesicorea illumina meglio la presenza di certe varianti mitiche, divincolandole da rapporti genealogici con altre e iscrivendola nella reale e concreta vita delle colonie occidentali, secondo un processo in cui la variante mitica e la realtà formano un suggestivo gioco di specchi¹³⁶.

Altra questione è poi costituita dall'eventuale presenza di Stesicoro nel continente greco, e in particolare nel Peloponneso, che spesso ha pesato troppo nell'interpretazione di taluni poemi. Le fonti reali che trasmettono la notizia sono due e sono estremamente problematiche¹³⁷. Gli studiosi, in particolare a partire da Bowra, hanno trovato conferma alla possibilità di un soggiorno del poeta specificatamente in Laconia a partire dai riflessi

¹³⁴ Per le fonti cfr. ERCOLES 2008, pp. 199-207; 207-220. Altri legami sembrano ricostruibili circa la *Palinodia* e la battaglia della Sagra, per cui cfr. *IBIDEM*, pp. 178-189.

¹³⁵ PITOTTO 2010, p. 284.

¹³⁶ PITOTTO (2010) interpreta, ad esempio, i versi della *Gerioneide* sulla spartizione per sorteggio dei ruoli e dei beni tra Eteocle e Polinice per mano della madre (vv. 201-234) come riflesso della politica coloniale e sub coloniale in Magna Grecia.

¹³⁷ Il *Marmor Parium* (FGrHist 239 A 50 = 486/485 vel 485/484 a.C.) reca una notizia che a livello cronologico è difficilmente conciliabile con il resto della tradizione relativa al lirico arcaico e sembra invece ascrivibile con ogni probabilità a un omonimo poeta posteriore; la *Suda* (s.v. Στησίχορος) riferisce di un altrimenti non attestato soggiorno del poeta nel Peloponneso, in Arcadia, che ha tutta l'aria di essere stato desunto dalla menzione della città di Pallanzio nella *Gerioneide*. Cfr. ERCOLES 2008, pp. 220-229

che la regione ha nell'*Oresteia* e nella *Palinodia*¹³⁸; altri l'hanno ragionevolmente ipotizzata a partire dal fatto che lirici coevi di Stesicoro e appartenenti all'ambiente occidentale abbiano operato nel continente, come ha fatto Senocrito di Locri a Sparta¹³⁹.

L'Occidente greco, in particolare Locri e Imera almeno nel VII-VI sec. a.C., sono un ambiente profondamente legato alla madrepatria a livello commerciale e culturale, dato che giustifica senza dubbio possibili permanenze di Stesicoro nel continente. Le conseguenze però che questa constatazione ha sull'interpretazione delle versioni mitiche presentate da Stesicoro e sulla loro tendenza fortemente difensiva per Sparta e denigratoria per Argo, tanto sottolineata da Bowra, merita di essere almeno ridimensionata nella sua portata¹⁴⁰.

Sulla base di questi punti certi nella biografia e nella produzione di Stesicoro, l'analisi dei frammenti dell'*Oresteia* va condotta guardando congiuntamente al mondo occidentale, dal quale Stesicoro è evidentemente partito (e.g. tradizione mitica attestata verosimilmente per Xanto; legislazione sugli omicidi e le purificazioni), e a quello continentale, influssi del quale sono inequivocabilmente presenti nella sua opera. Solo dall'intersezione di questi due mondi potrà essere compresa a pieno la peculiarità delle vicende di Oreste per come presentate dal lirico.

§ 3.2.2 Tipologia di canto e destinazione performativa dell'*Oresteia*.

Negli ultimi cinquant'anni la pubblicazione dei papiri della *Gerioneide* (POxy XXXII 2617) e della *Tebaide* (P. Lille 76+73+111c) hanno contribuito notevolmente ad accrescere la conoscenza della lingua, dello stile e della metrica di Stesicoro, e hanno portato più di uno studioso a riconsiderarne l'inquadramento nel panorama della tradizione poetica greca. L'ampia estensione dei due carmi (oltre 1300 versi nel caso della *Gerioneide*, più di 300 nel caso della *Tebaide*), lo sviluppo disteso e tutt'altro che selettivo della narrazione mitica, la vicinanza alla dizione e al lessico dell'epica hanno fatto

¹³⁸ BOWRA 1934; IDEM, 1961, pp. 110-116; VALLET 1958, pp. 266-270; WEST 1969, pp. 135-149; IDEM 1971, pp. 302-314.

¹³⁹ FILENI 1987, pp. 15-17.

¹⁴⁰ PODLECKI 1971, p. 316.

prendere seriamente in considerazione l'ipotesi, avanzata a suo tempo da Wilamowitz ma già prospettata da Kleine, che l'Imerese fosse un citarodo, ovvero un esecutore solista delle proprie composizioni¹⁴¹.

L'ipotesi moderna costituisce in realtà in parte il risultato, codificato e normativizzato, della lettura di alcune fonti antiche che già sottolineavano nella produzione di Stesicoro lo stretto legame tra contenuti epici e forme liriche. Si tratta non solo della celebre affermazione quintiliana per cui l'imerese «sostenne il peso del canto epico con la lira»¹⁴², ma di una serie di fonti (e.g. Glauco di Reggio, Eraclide Pontico, Suda) che ricordano la realizzazione citarodica e la destinazione pubblica, alla maniera omerica, dei componimenti del poeta¹⁴³. Anche se in queste testimonianze nessuna informazione esplicita è fornita riguardo al carattere solistico dell'esecuzione dei carmi stesicorei, esse hanno condotto la critica a considerare Stesicoro come l'erede di una antichissima tradizione di poesia citarodica monodica, lungo un percorso che, partito dal canto aedico pre-omerico e passando per il Demodoco dell'*Odissea*, sarebbe arrivato a Stesicoro¹⁴⁴.

Gli studi che negli anni si sono susseguiti hanno progressivamente esaminato e sviluppato le conseguenze che la definizione del lirico quale citarodo potesse comportare in relazione alle categorie poetiche in generale e alla produzione specifica di Stesicoro. In questo senso non si è raggiunto un consenso unanime tra gli studiosi nel definirlo un lirico monodico piuttosto che corale¹⁴⁵. Alcuni studiosi hanno interpretato la poesia di Stesicoro come un «ritorno ad Omero»¹⁴⁶, un «naiver Konservatismus» legato ad una zona culturalmente periferica¹⁴⁷, in piena opposizione allo sviluppo di forme liriche nuove nella madrepatria, rappresentato in particolare da Alcmane, precursore dei grandi lirici

¹⁴¹ WILAMOWITZ 1913, p. 238; KLEINE 1828, p. 53.

¹⁴² Quint. X 1, 62: *Stesichorum quam sit ingenio validus materiae quoque ostendunt, maxima bella et clarissimos canentem duces et epici carminis onera lyra sustinentem.*

¹⁴³ Glauc. Rhég. fr. 2 Lanata (ap. Ps.-Plut. *De mus.* VII 1133e); Sim. fr. 564, 4 Page; Heracl. Pont. fr. 157 Wehrli (ap. Ps.-Plut. *De mus.* III 1131f-1132c); Suda s.v. Ἐπιτήδευμα; Στησίχορος. Da queste fonti si deduce che l'Imerese istituì un coro per un'esecuzione di tipo citarodico, che impiegò il *nomos hamarteios*, che la sua λέξις poetica era caratterizzata da responsione strofica come i componimenti dei più antichi esponenti della poesia citarodica e che il pubblico dei canti era analogo a quello omerico.

¹⁴⁴ Cfr. WEST 1971, pp. 307-311; PAVESE 1972, pp. 230-249; HASLAM 1974, p. 33; n. 53; GENTILI - GIANNINI 1977, p. 36 s.; GENTILI, 1995, p. 19 s.; 175 s.; ROSSI 1983, pp. 12 s.; DAVIES 1988A, p. 53; LEFKOWITZ 1988, p. 2 s.; GOSTOLI 1998.

¹⁴⁵ Per un esame generale cfr. da ultimi WILLI 2008, pp. 76-82; POWER 2010, pp. 234-242.

¹⁴⁶ ROSSI 1983, p. 14.

¹⁴⁷ TREU 1968, p. 1256.

corali d'età classica nell'impiego selettivo del mito e innovatore in campo metrico-musicale.

Non sono mancate, tuttavia, reazioni importanti a questo tipo d'interpretazione della figura di Stesicoro e della sua poesia. All'idea di un'esecuzione integralmente monodico-citarodica dei carmi narrativi del lirico si è opposta una nutrita schiera di studiosi, i quali hanno difeso – in maniera ora più, ora meno intransigente – l'immagine tradizionale di Stesicoro come lirico (almeno prevalentemente) corale¹⁴⁸. Burkert, in particolare, ha prospettato l'ipotesi che la novità della produzione stesicorea consistesse nell'adattare la materia epica tradizionale a strutture propriamente liriche e a una *performance* corale, e che questo nuovo genere di poesia fosse inteso a sostituire l'antica esecuzione (monodico-aedica) del canto epico¹⁴⁹.

Benché non sia possibile pervenire a una soluzione definitiva, perché impossibilitati nel conoscere la realizzazione dei canti stesicorei che in quanto tali costituiscono per noi un *unicum* nel loro genere, l'idea quintiliana, ma dai più sostenuta, che Stesicoro abbia composto in metri lirici poemi di contenuto epico e di tenore narrativo e che li abbia potuti realizzare ora monodicamente ora coralmente resta la più valida¹⁵⁰. Non è sempre possibile classificare i poemi in nostro possesso nell'uno o nell'altra categoria, per l'esiguità dei frammenti pervenuti, ma nel caso specifico dell'*Oresteia* è verosimile avanzare alcune ipotesi sia a partire da dati formali (in particolare la struttura proemiale) sia dai contenuti narrativi.

Tre frammenti – *fr.* 210, 211, 212 Davies –, tramandati dagli scolii alla *Pace* di Aristofane e facenti parte verosimilmente dell'inizio del poema, presentano alcuni elementi utili a identificare la tipologia e ipotizzare l'occasione del canto¹⁵¹. Si tratta in tutti e tre i casi di una rielaborazione che il poeta comico fa di parti proemiali del poema

¹⁴⁸ Cfr. BURKERT 1987A, pp. 51-54; BURNETT 1988, pp. 129-131; D'ALFONSO 1994; CINGANO 1990, pp. 209-215; IDEM 1993; ID. 2003, pp. 25-34; WILLI 2008, pp. 72-77.

¹⁴⁹ BURKERT 1987A, pp. 51-54.

¹⁵⁰ Cfr. CINGANO 1993; IDEM 2003; GOSTOLI 1998, p. 149. La trasposizione della narrazione in forme meliche che contraddistingue l'opera di Stesicoro è una pratica di canto che si è affermata e sviluppata in ambito dorico e in lingua continentale (PAVESE 1972, pp. 9-11; 19-22; WEST 1971, p. 313 s.). La tradizione del canto narrativo prende avvio – stando alle fonti antiche – con Terpandro, attivo nella Sparta della prima metà del VII sec. a.C., e prosegue nella seconda parte del secolo con l'attività di cinque importanti compositori: Taleta di Gortina, Senocrito di Locri Epizefirii, Senodamo di Citera, Polimnesto di Colofone e Sacada di Argo.

¹⁵¹ *Fr.* 210 Davies = *Schol. VI Ar. Pax* 775f (II 2, 122 Holwerda); *fr.* 211 Davies = *Schol. V Ar. Pax* 800 (II 2, 125 Holwerda); *fr.* 212 Davies = *Schol. VIIh Ar. Pax* 797c (II 2, 125 Holwerda).

del lirico, secondo una prassi di imitazione/emulazione, e non di citazione letterale, comune anche rispetto ad altri poeti precedenti, identificata in due casi come <παρα>πλοκή (schol. 775f e 800) e nel terzo come ‘provenienza da’ (schol. 797c: ἔστι παρὰ τὰ Στησιχόρου ἐκ τῆς Ὀρεστέας)¹⁵². A dimostrazione di ciò è sufficiente confrontare i due casi in cui i versi stesicorei ripresi da Aristofane sono citati negli scolii (fr. 211-212 Davies) con quelli della commedia stessa che li parodia (rispettivamente Ar. Pax 799-801 e 796-799)¹⁵³. Anche se lo scolio al v. 775 (fr. 210 Davies) non riporta i versi dell’Imerese, è verosimile pensare, al pari degli altri casi, a una rielaborazione da parte di Aristofane, il che rende ipotetica la ricostruzione proposta dagli editori, che a partire dal Bergk hanno considerato i versi come l’inizio del poema¹⁵⁴.

Nel fr. 212 Davies si legge:

τοιάδε χρῆ Χαρίτων δαμώματα καλλικόμων
 ὕμνεῖν φρύγιον μέλος †ἐξευρόντας† ἀβρῶς
 ἦρος ἐπερχομένου

*Tali canti pubblici delle Cariti dalle belle chiome
 bisogna cantare, trovando delicatamente un motivo frigio,
 quando la primavera avanza.*

I versi contengono espliciti riferimenti al contesto cui verosimilmente era destinato il canto. In essi sono infatti rintracciabili il vincolo della committenza, espresso dal nesso χρῆ...ὕμνεῖν, e l’occasione in cui essi dovevano essere realizzati, evocata dai δαμώματα, canti destinati ad essere eseguiti in pubblico¹⁵⁵. Più complicata la definizione del performer del canto, racchiuso verosimilmente in ἐξευρόντας, che merita una particolare menzione.

Quella che leggiamo nelle edizioni critiche è una correzione moderna ai codici degli scolii, che in realtà riportano unanimemente il singolare ἐξευρόντα. La correzione risale al Kleine, ed ha lo scopo di evitare lo iato, ma la congettura è ritenuta altamente

¹⁵² Su la relazione Aristofane /Lirici cfr. MASTROMARCO 1994, pp. 141-159; KUGELMEIER 1996, pp. 84-94. È verosimile ipotizzare che anche la poesia stesicorea sia giunta all’Atene classica attraverso la fruizione-trasmissione simposiale. Un frammento di Eupoli (fr. 395 Kassel – Austin) descrive infatti Socrate nell’atto di intonare versi dell’Imerese a simposio. Cfr. da ultimo ERCOLES – FIORENTINI 2011, p. 21 s.

¹⁵³ Fr. 211 Davies: ὅταν ἦρος ὦρα κελαδῆ χειλιδῶν; Ar. Pax 799-801: ὅταν ἦρινά μὲν / φωνῆ χειλιδῶν / ἐξομένη κελαδῆ. Fr. 212 Davies: τοιάδε χρῆ Χαρίτων δαμώματα καλλικόμων / ὕμνεῖν φρύγιον μέλος †ἐξευρόντας† ἀβρῶς / ἦρος ἐπερχομένου; Ar. Pax 796-799: Τοιάδε χρῆ Χαρίτων / δαμώματα καλλικόμων / τὸν σοφὸν ποιτῆν / ὕμνεῖν (...).

¹⁵⁴ BERGK 1882, p. 643 (cfr. DAVIES 1991, p. 208). Cfr. però dubbi in MANCUSO 1912, p. 208; CINGANO 1993, p. 353 s.

¹⁵⁵ L’idea che si tratti di canti destinati a essere realizzati in pubblico risale a SMYTH (1900, p. 266) ed è stata ulteriormente sviluppata da DELATTE (1938, p. 26 n. 1) e da CINGANO (1993, p. 354; 2003, p. 29).

probabile da chi considera Stesicoro poeta corale: il plurale indicherebbe in questo senso la presenza del coro che utilizza una specifica melodia frigia per intonare il poema¹⁵⁶. La concordia dei codici ragionevolmente lascia ipotizzare il fatto che, almeno in questo specifico caso, Stesicoro vestisse i panni del citarodo monodico, cantasse cioè a solo i versi, forse con l'accompagnamento di un coro che eseguiva figure di danza. I tre elementi individuati messi insieme sembrano fare dell'*Oresteia* un canto composto su commissione per un'esecuzione pubblica e destinato ad essere realizzato monodicamente¹⁵⁷.

La melodia frigia evocata, che Platone definiva come spontanea, persuasiva e adatta alla vita dei cittadini in tempo di pace¹⁵⁸, abbinata al riferimento alle Cariti e collegata per un verso alla primavera citata nel *fr.* 211 Davies e per l'altro ai contenuti dei canti presenti nel *fr.* 210 Davies¹⁵⁹, specificherebbero ulteriormente la tipologia di festa cui il componimento era destinato: una festa primaverile in cui si rifiutano le guerre e si prediligono i banchetti festosi e le nozze sacre degli dei, legata al culto delle Cariti, con ogni vrosimiglianza associate a una divinità maggiore, quale l'Apollo citato nel *fr.* 217 Davies.

Delatte, che ha supposto trattarsi di una festa primaverile «qui avait pour but de purifier les participants et au cours de laquelle on chantait des péans en commun», ritiene che l'*Oresteia* fosse un peana intonato in feste purificatrici ambientate in Magna Grecia¹⁶⁰. Ieranò ha ipotizzato invece che essa potesse essere un ditirambo¹⁶¹. Secondo Neschke e Cingano, la cornice della *performance* stesicorea potrebbe verosimilmente essere una festa religiosa apollinea, ambientata in Laconia o in Magna Grecia (in particolare Taranto), dunque l'*Oresteia* un inno in onore del dio¹⁶².

¹⁵⁶ Cfr. ricotruzione degli studi in CINGANO 1993, p. 355 s. (in particolare n. 34).

¹⁵⁷ Per CINGANO (1993, p. 354) essi sarebbero in verità un inequivocabile indizio che allontana Stesicoro dall'alveo della tradizione epica e lo accosta alla tradizione della lirica corale. Lo studioso non manca di sollevare e affrontare il problema della lunghezza del poema, della sua natura narrativa e dell'eventuale ruolo del coro nella *performance* di un tale canto, e conclude che non conoscendo la realizzazione dei carmi di Stesicoro, unico in questo genere, non è possibile desumere aprioristicamente conclusioni a partire dagli altri generi conosciuti.

¹⁵⁸ Plat. *Resp.* III 398e-399d. Cfr. GOSTOLI 1995; EADEM 2007; IERANÒ 1997, pp. 228-232.

¹⁵⁹ *Fr.* 210 Davies: Μοῖσα σὺ μὲν πολέμους ἀπωσαμένα πεδ' ἐμεῦ / κλείοισα θεῶν τε γάμους ἀνδρῶν τε δαίτας / καὶ θαλίαις μακάρων.

¹⁶⁰ DELATTE 1938, p. 25; D'ALFONSO 1994, pp. 108-112. Per obiezioni cfr. CINGANO 1993, p. 356 s.; GOSTOLI 1998, p. 150.

¹⁶¹ IERANÒ 1997, p. 196.

¹⁶² Anche chi ha sostenuto una diversa contestualizzazione del carme del lirico, ritenendolo composto per una festività reggina (BURNETT 1988, p. 145 s.) o comunque collegandolo con l'area dello

Vista la linea comune che sembrerebbe legare Stesicoro alla tradizione aedica pre-omerica e a Demodoco, che come cantore epico ne rappresenta una specifica stigmatizzazione, un citarodo poteva operare sia in un simposio regale sia in una circostanza di più ampio respiro a livello pubblico. La citazione dei δαμώματα (fr. 212 Davies), che ci dice che i contesti in cui il lirico eseguiva o faceva eseguire i propri carmi potevano essere le festività pubbliche¹⁶³, unitamente ad una testimonianza simonidea, che attesta l'identità di pubblico tra le esecuzioni rapsodiche della poesia omerica e le *performances* della lirica stesicorea¹⁶⁴, aprono un orizzonte notevole sulle occasioni del lirico.

All'interno delle feste pubbliche cittadine, sia continentali che magno-greche, i momenti destinati al canto erano vari: dalla processione di avvicinamento al tempio, al sacrificio, al banchetto collettivo, all'agone ginnico o ancora a quello specificamente musicale¹⁶⁵. Stesicoro compose carmi per diversi di questi momenti, ma i lunghi carmi narrativi dovevano essere destinati per lo più agli agoni, e forse anche ai banchetti collettivi, all'interno di *panegyreis* o specifiche feste religiose.

Con ogni probabilità l'occasione della *performance* dell'*Orestea* deve essere rintracciata nei momenti delle festività relative agli agoni citarodici o ai banchetti, occasione che non mancava certo di richiamare aspetti religiosi tipicamente cittadini che riflettevano la relazione del canto con la città cui esso era destinato. L'*Orestea* doveva essere una ἡρωϊκὴ γὰρ ὑπόθεσις πράγματα ἔχουσα, che si poteva inserire negli agoni come forma di poesia sacra, in quanto legata a celebrazioni in onore di determinate divinità, ma non cultuale o ieratico-cerimoniale, cioè non destinata ad accompagnare il momento del rito, come potrebbe essere per il caso del peana o del ditirambo¹⁶⁶.

Vista l'immagine di Apollo con le Cariti, motivo iconografico attestato nel mondo dorico¹⁶⁷, e vista l'ambientazione laconica della vicenda, è ragionevole ipotizzare che il

Stretto (VALLET 1958, pp. 266-269; CINGANO 1993, p. 357 s.; IDEM 1998, p. 122), lo ha ricollegato ad un contesto apollineo.

¹⁶³ Hesyc. s. v. δαμώματα: κοινώματα, δημοσιώματα. Cfr. DELATTE 1938, p. 26 n. 1. Molti studiosi tuttavia considerano il riferimento a queste occasioni come prova per la realizzazione corale del canto. Cfr. elenco in CINGANO 1993, p. 354, n 28.

¹⁶⁴ Fr. 564, 4 Page: οὕτω γὰρ Ὅμηρος ἠδὲ Στασίχορος ἄεισε λαοῖς.

¹⁶⁵ Cfr. GIANOTTI 1994, p. 146; BARKER 1995; CINGANO 1998, p. 107 s.

¹⁶⁶ Ps.-Plut. *De mus.* X 1134e. Cfr. analisi in ERCOLES 2008, p. XIV s.

¹⁶⁷ Cfr. Paus. III 14, 6 (per il santuario delle Cariti accanto a quello di Apollo *Karneios*); III 18, 9-10 (per le due Cariti che sostengono il trono di Apollo ad Amicle). Sulle Cariti cfr.

canto fosse destinato a una città dorica o un'altra che riconosceva un legame con la Laconia, forse all'interno di una festività che prevedeva, tra i molteplici momenti, anche agoni di tipo poetico-musicale. Quale possa essere questa festa, è difficile stabilirlo. Se si pensa a una destinazione laconica del canto, il calendario spartano non fornisce ancoraggi utili: tralasciando le *Carnee* e le *Gimnopedie*, che si svolgevano rispettivamente nei mesi di agosto e luglio, le *Giacinzie*, per le quali nel secondo giorno sono attestate gare di cori, sembrano in ogni caso escludibili per via del periodo (maggio-giugno) che non corrisponde alla primavera invocata nel componimento¹⁶⁸. Se si pensa a una festività magno-greca, ancora più difficile esprimersi, per via della totale assenza di notizie su feste che certamente dovettero esistere.

Quello che si può desumere dall'esame di questi primi frammenti è che l'*Oresteia* di Stesicoro era un canto citarodico verosimilmente monodico composto in occasione di una festività primaverile in onore di Apollo accompagnato dalle Cariti, in cui alcuni momenti erano destinati alla *performance* lirica forse in contesti simposiali o agonali. Il riferimento ai banchetti festosi e alla *recusatio* della guerra profila una festività in cui la comunità si fermava dalle attività quotidiane e con ogni verosimiglianza si dedicava pienamente ad essa. La possibilità che il canto sia destinato a un'occasione spartana è alta, ma non è da escludere una possibile destinazione magno-greca.

§ 3.2.3 L'ambientazione ἐν Λακεδαίμονι (fr. 216 Davies)

A informare sull'ambientazione laconica dell'*Oresteia* di Stesicoro è lo scolio a Eur. Or. 46, verso in cui Elettra, tramite l'uso del dimostrativo in funzione deittica, indica Argo come scenario del dramma¹⁶⁹. Il v. 46 costituisce la prima menzione nella tragedia della città in cui si svolgono gli eventi, e la notazione scoliastica commenta il testo citando per opposizione poeti autorevoli che hanno localizzato la dimora di Agamennone (τὰ

ROCCHI 1979; EADEM, 1980.

¹⁶⁸ Cfr. PETERSSON 1992, pp. 9-41; RICHER 2012, pp. 343-382. Questa possibilità deve inoltre essere confrontata con la natura dei canti che venivano realizzati nella festa (cfr. Ath. *Deipn.* 139d-f), che sembrerebbero essere circoscritti ai soli peani.

¹⁶⁹ I 102 Schwartz = Stesich. fr. 216 Davies: φανερόν ὅτι ἐν Ἄργει ἢ σκηνῇ τοῦ δράματος ὑπόκειται. Ὅμηρος δὲ ἐν Μυκῆναις φησὶ τὰ βασίλεια Ἀγαμέμνονος, Στησίχορος δὲ καὶ Σιμωνίδης (fr. 44 Page) ἐν Λακεδαίμονι (Vat. 1135 Λακεδαιμονία TAB)

βασιλεια Ἀγαμέμνωνος) altrove rispetto a Euripide, ambientando in quell'altrove vicende analoghe a quelle presenti nel dramma: Omero a Micene, Stesicoro e Simonide ἐν Λακεδαίμονι. È evidente che nel caso di Omero lo scoliaste si riferisce a tutti quei luoghi dell'*Odissea* in cui è presente l'uccisione di Agamennone, la vendetta di Oreste, e più in generale a quelli in cui è ricordata la localizzazione della dimora dell'Atride. Per quanto riguarda Simonide, lo scolio è l'unico riferimento alla composizione da parte del lirico di un poema o altro incentrato su Agamennone e Oreste, e nulla si può dire su questa ambientazione. Nel caso di Stesicoro, esso è la sola menzione del dato nei frammenti pervenuti, non confermato da alcun altro riferimento diretto o velato alla città.

Gli studiosi moderni considerano genuina l'informazione dello scoliaste, che evidentemente conosce il poema stesicoreo, e traducono tutti l'espressione ἐν Λακεδαίμονι come «a Sparta»¹⁷⁰. Il Bowra addirittura ne fa, insieme al riferimento alla nutrice Laodamia e a Plistene nella visione onirica di Clitemestra (*fr.* 218, 219 Davies.), una delle ragioni per dedurre non solo l'ambientazione, ma anche la composizione del poema a Sparta per un pubblico spartano¹⁷¹.

In realtà che il termine Λακεδαίμων indichi inequivocabilmente la città di Sparta non è dato scontato né a partire dagli elementi chiamati in causa dal Bowra, né dal significato stesso del termine, che invece merita di essere approfondito in relazione alle fonti precedenti a Stesicoro. Il toponimo in questione può indicare infatti ora Sparta, ora l'intera regione, ora forse uno dei centri laconici importanti e precedenti all'arrivo dei Dori¹⁷². Il che non ci allontanerebbe troppo dall'Amicle pindarica!

Nell'epica omerica il termine Λακεδαίμων è attestato cinque volte nell'*Iliade* e nove nell'*Odissea*, accanto a quello di Σπάρτη, che ricorre invece meno¹⁷³. Il secondo indica inequivocabilmente la città dorica come parte di una regione più grande, che può

¹⁷⁰ SCHWARTZ 1901; BOWRA 1934, p. 117; *IDEM* 1961, pp. 163-170; FERRARI 1938, p. 5; JANNI 1970, pp. 133-135; NESCHKE 1986, p. 284; BRILLANTE 2005, p. 12.

¹⁷¹ BOWRA 1934, pp. 116-118; *IDEM* 1961, p. 77 s. Lo studioso ritiene che l'*Orestea* sia stata composta per celebrare un accordo di pace di Sparta con Tegea dopo lunghe battaglie e il trasferimento delle ossa di Oreste dalla città arcadica a quella laconica (cfr. Hdt. I 66-68).

¹⁷² Per un esame complessivo sui toponimi Λακεδαίμων e Σπάρτη nelle fonti cfr. da ultimo IACP, pp. 587-594.

¹⁷³ Λακεδαίμων: *Il.* II 581; III 239, 244, 387, 443; *Od.* III 326; IV 1, 702; V 20; XIII 414, 440; XV 1; XVII 121; XXI 13. Σπάρτη: *Il.* II 582; IV 52; *Od.* I 93, 285; II 214, 359; XI 460; XIII 412.

essere identificata invece con il primo toponimo¹⁷⁴. Λακεδαίμων può indicare però anche altro, in particolare la città stessa di Sparta o un insediamento miceneo precedente alla sua fondazione, come sembra testimoniare l'esistenza dell'etnico *ra-ke-da-mo-ni-jo* (gr. Λακεδαμόνιος) nelle tavolette in lineare B di Tebe¹⁷⁵.

In più luoghi dei poemi Λακεδαίμων identifica la patria dei Dioscuri, di Elena e di Elena e di Menelao, senza poter specificare in ogni caso se esso identifichi la Sparta Sparta d'epoca arcaica o se evochi un insediamento precedente, quale ad esempio Terapne, in cui è attestata la presenza di Elena, erede di un precedente culto miceneo¹⁷⁶. Sono significativi in questo senso i casi in cui Λακεδαίμων e Σπάρτη ricorrono in associazione a Pilo. A partire da tutti quei passi in cui Σπάρτη è indicata come dimora di Menelao in associazione a Pilo (*Od.* I 93, 284 s.; IV 214, 359; XI 459 s.), i casi in cui è Λακεδαίμων, come dimora di Menelao, a essere associata a Pilo (*Od.* 702; V 20) potrebbe lasciare intendere, in direzione opposta, che il toponimo in questione possa indicare o evocare un centro precedente alla Sparta dorica, quale quello attestato a Tebe, a fronte di un'autonoma storia micenea testimoniata per Pilo e Λακεδαίμων¹⁷⁷.

Qualunque sia la referenza specifica di ogni singolo caso, è chiaro che da un certo momento in poi Λακεδαίμων indica Sparta. Quest'appropriazione toponimica da parte della città dorica è considerata dagli studiosi una tappa di una più ampia appropriazione di un precedente passato acheo della regione, per legittimare la supremazia spartana nella regione e nel Peloponneso¹⁷⁸. Ciò vuol dire che il toponimo Λακεδαίμων, proprio in

¹⁷⁴ Cfr. *Il.* II 581, in cui Λακεδαίμων sembrerebbe indicare la regione compresa tra le catene montuose del Parnone e del Taigeto, e le città nominate ai versi successivi come facenti parti di questo territorio. Cfr. KIRK 1985, p. 213. Cfr. *Hdt.* VII 234, 2 (Ἔστι ἐν τῇ Λακεδαίμονι Σπάρτη πόλις). Per MARCOZZI il fatto che nel Catalogo la città di Sparta sia elencata alla pari con le altre località, senza che le venga attribuita una posizione di preminenza, fa pensare «a un momento in cui è in fase di evoluzione quel processo che la condurrà ad essere *leadership* della regione» (1999, p. 246).

¹⁷⁵ ARAVANTINOS ET ALII 1995, p. 826, 004; IDEM 2001, p. 214 s. Gli studiosi ritengono che le tavolette recanti l'antroponimo, spesso in associazione al nome della farina, possano essere inquadrabili all'interno di feste organizzate dal palazzo di Cadmo in onore delle divinità tebane, in particolare la Madre Terra, a cui partecipavano delegati delle varie città all'epoca conosciute (2001, p. 358).

¹⁷⁶ Cfr. e.g. rispettivamente *Il.* III 239; III 387; *Od.* III 326. Cfr. HALL 2000, p. 89.

¹⁷⁷ West ritiene che in Omero il termine Λακεδαίμων «sia meglio intenderlo come nome di regione la cui città principale era Sparta, non come nome di città», perché gli epiteti che lo contraddistinguono sarebbero più appropriati a una regione (HEUBECK - WEST 2003, p. 336). Diversamente invece MORRIS, secondo la quale l'oscillazione tra la città e l'intera regione è chiara e netta in diversi luoghi (1984, p. 1). Cfr. MARCOZZI 1999, p. 246.

¹⁷⁸ HALL 2000, p. 89: «the Spartan's self-employment of the name Lakedaimon - a name which we now know designated the Mycenaean state of Lakonia - was one of these legitimising strategies invoked to

quanto voluta appropriazione, resta denso di riferimenti al mondo miceneo. Tale constatazione obbliga dunque a sottrarsi all'identificazione assoluta *Λακεδαίμων* = Sparta e invita a contemplare la possibilità che il termine possa evocare un centro specifico poi entrato a far parte di Sparta.

È possibile adesso ritornare allo scolio euripideo e all'ambientazione laconica dell'*Oresteia* di Stesicoro. La nota di commento è molto precisa e puntuale: oppone all'Argo di Euripide, la Micene di Omero e la *Λακεδαίμων* di Stesicoro e Simonide. Si parla dunque di specifici centri cittadini (Micene ed Argo), il che sembrerebbe escludere la possibilità che il toponimo nel caso dei due lirici possa indicare la regione in generale¹⁷⁹. Ma lo scolio è ancora più puntuale, reca in sé una coerenza significativa. Nel caso di Omero non parla di Micene/Argo come dimora alternativa dell'Atride, ma cita la versione più antica della vicenda, ambientata a Micene. Il che evidentemente fa dello scolio, nell'ottica di un commentatore tardo, un elenco normativo nella scelta dell'ambientazione delle vicende attraverso la citazione di quegli autori che le hanno ambientate, verosimilmente per primi, in quei luoghi. Nella notazione sembra possibile dunque leggere due informazioni: la pionericità degli autori che hanno ambientato per primi le vicende in dati luoghi (Omero a Micene e Stesicoro e Simonide a *Λακεδαίμων*), e l'antichità dei luoghi stessi (Micene rispetto ad Argo, Lacedemone rispetto a Sparta). In questo senso si può spiegare anche la mancata citazione del caso Pindarico, non nuovo evidentemente rispetto a Stesicoro e Simonide.

Posta la questione in questi termini, la presenza del toponimo *Λακεδαίμων*, utilizzato per l'ambientazione stesicorea, indica certamente un centro cittadino specifico, e non la regione nel suo complesso. Non è scontato però che esso sia Sparta, e sembrano esserci buone possibilità che esso indichi Amicle, in quanto sede del culto di Apollo, che è protagonista insieme a Oreste dell'intera vicenda, e di quello tributato ad Agamennone coingiuntamente a Cassandra. Anche nel caso in cui esso indichi Sparta in senso stretto, non è da escludere che questo centro in realtà viva della luce riflessa del precedente

justify the Spartan primacy within a common Lakedaimonian identity that embrace all those neighbouring communities which were supposed to have formerly constituted the 'Achaian' kingdom of Menelaos».

¹⁷⁹ Un'ipotesi (tuttavia labile) è che lo scoliaste, raggruppando due lirici, abbia voluto usare un termine generico, quale quello di *Λακεδαίμων* nel senso di regione, per sottintendere una diversa localizzazione tra i due poeti, Stesicoro a Sparta e Simonide in altro centro regionale o viceversa.

amicaleo e l'utilizzo del termine Λακεδαίμων piuttosto che di Σπάρτη sia evocativo di questa realtà.

§ 3.2.4 Il Sacrificio di Ifigenia (fr. 215 Davies)

Un passo tratto dal Περὶ εὐσεβείας di Filodemo di Gadara (III sec. a.C.) attesta che Stesicoro nella sua *Oresteia* si è ispirato a Esiodo (fr. 23 Merchelback-West) nell'identificare Ifigenia con la cosiddetta Ecate¹⁸⁰. Il riferimento alla trasformazione della fanciulla collocato in un trattato filosofico sulla pietà potrebbe spiegarsi immaginando che la vicenda mitica fosse interpretata quale simbolo della devozione religiosa agli dei da parte degli uomini. Tuttavia la citazione di Stesicoro ed Esiodo ne allargano l'orizzonte di senso, inserendola in una più ampia riflessione che il filosofo dovette fare sui due poeti, di cui sembra esservi traccia diffusa nel Περὶ ποιημάτων (IV col. 103, 5)¹⁸¹.

La notazione riportata dal filosofo induce a credere che l'Imerese, seguendo il poeta di Ascra (κατ]ακολουθήσας [Ἡσιό]δω), raccontasse nel suo poema il tentato sacrificio di Ifigenia, figlia di Agamennone, per propiziare la partenza della flotta achea alla volta di Troia, e la sua divinizzazione in Ecate, evidentemente per mano di Artemide, per sottrarla all'infausta morte. Il POxy 2506 (fr. 217 Davies, ll. 25-27) sembra inoltre ampliare il quadro della narrazione lasciando intendere che Stesicoro avrebbe raccontato anche delle finte nozze tra Achille e Ifigenia come pretesto per condurre la fanciulla in Aulide¹⁸². Il confronto con Esiodo inserisce la produzione di Stesicoro in quel filone di poesia tradizionale continentale di matrice euboica che ha avuto ampie risonanze in

¹⁸⁰ Fr. 215 Davies : Στη[σίσχο]ρος δ'έν Ὀρεστεί[α κατ]ακολουθήσας [[Ἡσιό]δω (fr. 23 M.-W.) τὴν Ἀγαμέ[μνονος Ἰ]φιγένειαν εἶ[[ναι τὴ]ν Ἑκάτην νῦν [[όνομαζ]ομένην [...]επι[[...] αἰανρητ [.]νε [[...] κατὰ δέ τινας [...] . α καὶ ἄνθρω[[...] τάφον εἰδ[[...] τηπο[.] με[. La porzione di testo in questione è notevolmente lacunosa e svariate sono state le ipotesi di ricostruzione proposte. DAVIES in nota alla sua edizione (1991, p. 209) afferma che restituisce il testo secondo la lettura di HENRICH (1975), che in questa sede si segue nonostante la sua problematicità.

¹⁸¹ Cfr. JANKO 2011 p. 217 s., 263 n. 7.

¹⁸² POxy 2506, ll. 25-27: Εὐριπίδ]ης δὲ καὶ τὴν Ἰφ[ιγένειαν ἐ]ποίησε γαμουμέ[νην Ἀχιλλεῖ] ... σατ[.]ρ[.]. La lettura del papiro non è chiara, ma la tipologia formale con cui procede il commento dei poeti lirici in esso contenuto (cfr. PAGE 1963) sembra confermare che Euripide si ispirò a Stesicoro anche per il tema delle nozze tra Ifigenia e Achille.

occidente¹⁸³. La divinizzazione della fanciulla è infatti presente nei poemi del ciclo e si dimostra dunque motivo tradizionale¹⁸⁴.

Defradas ritiene che il motivo del sacrificio di Ifigenia nel poema stesicoreo sia presentato come pretesto per il crimine di Clitemestra, che la trasformazione della fanciulla cancelli la crudeltà dell'atto compiuto in onore di Artemide e dia alla sorella di Apollo un ruolo positivo¹⁸⁵. Non è possibile stabilire quanta parte sia stata riservata all'evento e quanto esso abbia motivato l'azione di Clitemestra. L'ambientazione in Laconia della vicenda e la possibile eco della tradizione sulla maledizione delle figlie di Tindareo attestata altrove in Stesicoro (*fr.* 223 Davies) lasciano supporre la presenza anche del motivo dell'adulterio come molla per l'uccisione di Agamennone, quindi forse ipotizzare una compresenza dei due come in Pindaro¹⁸⁶.

Quel che si può desumere è che la trasformazione della fanciulla in Ecate lega sin da subito l'intera vicenda dell'*Oresteia* alla coppia gemellare di Apollo e Artemide, sia perché costei è considerata cugina diretta dei due fratelli¹⁸⁷, sia perché il suo nome sembra l'equivalente femminile di *Hekatos*, epiteto di Apollo¹⁸⁸. Il legame, seppur non dica nulla sul sacrificio in sé, può essere utile a ipotizzare un'eventuale purificazione dell'eroe associata all'opera congiunta delle due divinità, come ad esempio accade nell'*Ifigenia in Tauride* o in *Ferecide di Atene*¹⁸⁹.

§ 3.2.5 La nutrice e la tentata uccisione di Oreste bambino (*fr.* 218 Davies)

Uno scolio alle *Coefore* di Eschilo informa che nell'*Oresteia* di Stesicoro la nutrice di Oreste aveva il nome di Laodamia, laddove in Eschilo quello di Cilissa e in Pindaro di

¹⁸³ Cfr. WEST 1971, pp. 302-314. CASSIO sottolinea le tracce euboiche diffuse in occidente (specialmente a Imera) alla luce di alcune evidenze epigrafiche (1998, p. 407). Pausania (II 22, 6 s. = *fr.* 191 Davies) riporta invece che Stesicoro, molto probabilmente nell'*Elena*, ha presentato Ifigenia come figlia di Elena e Teseo (cfr. VASILESCU 2004, p. 85 s.).

¹⁸⁴ *Kypria*, *arg.* 45-49; *fr.* 23 Bernabé.

¹⁸⁵ DEFRADAS 1972, p. 174.

¹⁸⁶ Pind. *Pyth.* XI 22-25.

¹⁸⁷ Cfr. Hes. *Theog.* 411-452. Le rispettive madri, Asteria e Latona, sono sorelle. Il dato, che compare per la prima volta proprio in Esiodo, è considerato un'introduzione del poeta di Ascra. Cfr. VON RUDLOFF 1999, p. 67.

¹⁸⁸ Cfr. DELG s. v. ἑκατηβόλος.

¹⁸⁹ *FGrHist* 3 F 135. Cfr. *supra* pp. 106-127.

Arsinoe¹⁹⁰. A livello narrativo la presenza di una nutrice, se messa a confronto con le altre tradizioni su Oreste, lascia ragionevolmente ipotizzare che nel poema dell'Imerese fosse raccontata, nell'antefatto del matricidio, l'uccisione di Agamennone per mano di Clitemestra ed Egisto quando Oreste era bambino, la tentata uccisione del piccolo da parte di uno dei due assassini per scongiurare una possibile vendetta in età adulta, e il suo essere salvato per mano di una terza persona, in questo caso della nutrice. Al di là dell'esiguità della notazione scoliastica (si tratta in effetti di una semplice citazione di nomi, e non della descrizione di azioni), il gruppo a cui appartiene il verso eschileo (cui lo scolio in questione afferisce) e il riferimento a Pindaro (caso in cui la nutrice salva Oreste) sembrano ragionevolmente confortare questa deduzione.

La brevità della notazione scoliastica non consente di ricostruire con certezza i ruoli di Egisto e Clitemestra in questa vicenda, ma permette di inserire l'opera dell'Imerese in un filone tradizionale ben attestato che riguarda l'infanzia di Oreste, in particolare la sorte del futuro vendicatore paterno al momento dell'assassinio di Agamennone. Esistono varie tradizioni infatti su queste vicende, che concordano sull'evento (tentativo di uccisione del piccolo Oreste), ma non sull'assassino e sul salvatore: Ferecide racconta che Egisto, nel tentativo di uccidere Oreste, senza accorgersene uccise invece il figlio della nutrice Laodamia¹⁹¹; Pindaro che fu Clitemestra a cercare di uccidere Oreste senza risultato, perché il piccolo venne salvato dalla balia Arsinoe¹⁹²; Nicola Damasceno che Egisto tentò di uccidere il bambino, ma che Oreste venne portato via da Taltibio, l'araldo di Agamennone¹⁹³.

Analoghi tentativi di uccisione possono essere ricostruiti nei tragici: Eschilo racconta che fu Clitemestra a inviare Oreste da Strofio prima del ritorno in patria di Agamennone da Troia, per evitare una ritorsione civile a causa dell'assenza di un capo, che avrebbe potuto determinare la morte del piccolo¹⁹⁴; Sofocle racconta del tentato omicidio per mano di Clitemestra, della salvezza tramite Elettra e del trasferimento del

¹⁹⁰ Schol. Aesch. Choe. 733: Κίλισσαν δέ φησι τὴν Ὀρέστου τροφόν, Πίνδαρος δὲ Ἀρσινόην, Στησίχορος Λαοδάμειαν.

¹⁹¹ FG^rHist 3 F 134.

¹⁹² Pyth. XI 17 s. Cfr. *supra* pp. 182-184.

¹⁹³ FG^rHist 90 F 25.

¹⁹⁴ Aesch. Ag. 877-886. Le ragioni addotte da Clitemestra sembrano più pertinenti al contesto specifico (ancora Agamennone non è stato ucciso e la donna deve mantenere un certo contegno menzognero per raggiungere il suo scopo) che non alla realtà dei fatti. In Choe. 913-915 la donna ricorda che fu lei ad allontanare il bambino, ma non ne spiega la reale motivazione.

piccolo nella Focide per mano del Pedagogo¹⁹⁵; Euripide invece che Egisto cercò di uccidere Oreste e che il bambino venne salvato dal vecchio precettore del padre¹⁹⁶. A cornice di queste versioni, Erodoro afferma che Oreste aveva tre anni quando fu allontanato dalla dimora paterna¹⁹⁷.

Nelle tradizioni in questione a fronte di due uccisori, Egisto o Clitemestra, si trova una pluralità di salvatori, che va dalla balia, al pedagogo o araldo di Agamennone e a Elettra stessa. Come sottolinea Delcourt, è possibile distinguere due tradizioni basilari: una prima che vede in Egisto la parte attiva sia nell'uccisione di Agamennone che in quella del bambino, e una seconda, successiva, che vede in Clitemestra l'artefice di entrambe¹⁹⁸. Il prevalere, nel corso del tempo, della seconda versione secondo la studiosa è legata alla progressiva focalizzazione sull'attivismo di Clitemestra e sul suo conflitto tragico con Oreste.

Da punto di vista del salvatore i percorsi tradizionali sono più difficili da ricostruire. Un passo in particolare dell'*Odissea* (III 263-271) ricorda un ἀοιδὸς ἀνὴρ lasciato da Agamennone a custodia della donna, e più in generale della famiglia, destinato a morire in un'isola sperduta dopo che la donna soccombe al destino che la vuole amante di Egisto. È possibile dunque che già in epoca alto-arcaica fosse presente la versione in cui un precettore legato ad Agamennone salvasse Oreste da una possibile uccisione da parte di uno dei traditori¹⁹⁹. Se così è, l'opera di Stesicoro si inserirebbe in un ramo tradizionale differente da quello epico, che vuole Oreste salvato dalla balia e, con ogni probabilità, Clitemestra potenziale assassina. Quest'ultimo dato sembra desumibile dal ruolo ipotizzabile per la donna nell'opera a partire dal frammento sul suo sogno (*fr.* 219 Davies), e dall'importanza in generale data al matricidio, che sottolinea chiaramente la colpevolezza maggiore di Clitemestra rispetto ad Egisto.

Bowra ritiene di trovare nella Laodamia stesicorea la traccia evidente di una versione spiccatamente spartana del mito: la balia porterebbe il nome della figlia di

¹⁹⁵ Soph. *El.* 11-14; 296 s.; 321; 1128; 1132; 1348-1356.

¹⁹⁶ Eur. *El.* 16-18; 85; 284; 415 s.; 538-540.

¹⁹⁷ *FGrHist* 31 F 11.

¹⁹⁸ DELCOURT 1959, p. 23 s.

¹⁹⁹ A mia conoscenza nessuno studioso si è concentrato sulla possibilità che la vicenda del custode abbandonato sull'isola deserta da Clitemestra possa alludere anche alla tradizione del tentato omicidio di Oreste bambino e del suo allontanamento dalla dimora paterna.

Amicla, sovrano mitico di Sparta²⁰⁰. Accanto alla valenza evocativa di tale nome all'interno di una versione laconica delle vicende di Oreste, l'attenzione può essere posta anche sul fatto che si tratta di una balia e non di un pedagogo. La presenza di una donna che salva il bambino potrebbe essere in questo senso funzionale all'interno del poema dell'Imerese in un'opposizione rispetto a Clitemestra, intesa come modello negativo di ogni donna. Tracce di questa tensione tra modello e anti-modello sono per alto presenti già nell'*Odissea*, nel confronto tra Penelope e la moglie dell'Atride²⁰¹.

L'esiguità delle fonti in relazione alle vicende dell'infanzia di Oreste non permette di argomentare sul segmento narrativo in questione. Certamente, esse sono legate all'allontanamento del bambino dalla dimora paterna e al suo arrivo, almeno nelle tradizioni attestate dai tragici, in Focide presso Strofio, dove l'eroe trascorre parte della sua vita²⁰². In questa fase l'eroe medita vendetta e organizza il rientro con Pilade. Il tentato assassinio di Oreste bambino da parte di Clitemestra dal punto di vista del fautore ha lo scopo di stornare possibili ritorsioni per l'uccisione di Agamennone da parte della sua discendenza; da parte di Oreste serve a fomentare l'odio nei confronti della madre e di Egisto, fondamentali alla realizzazione della vendetta. Non è da escludere che nel poema questo dato possa poi essere stato ulteriormente sviluppato nel momento del confronto con Clitemestra o dell'incontro con Elettra (*POxy* 2506, ll. 7-13).

§ 3.2.6 Il sogno di Clitemestra (*fr.* 219 Davies)

Il *fr.* 219 Davies, tramandato da Plutarco, contiene un racconto (parziale?), fatto in terza persona, di un sogno avuto da Clitemestra, verosimilmente all'approssimarsi della

²⁰⁰ BOWRA 1934, p. 117: «But the case of Laodameia is different, for the name existed in Spartan story. Pausanias (X 9, 5) mentions a Laodameia, who was the mother of Triphylus and the daughter of Amyclas, King of Lacedaemon. The genealogy is plainly fictitious, but the source of it may be traced. Triphylus was an Arcadian hero, and the tradition which made him a grandson of Amyclas is plainly of Spartan origin and intended to secure this Arcadian for Sparta. He was given a mother of whom hardly anything else is known, and it seems likely that she was popularized by Stesichorus as a Spartan heroine who saved the child Orestes from death».

²⁰¹ *Od.* XI 405-434; XXIV 191-202. L'anima di Agamennone racconta a Odisseo la sua triste sorte. L'Atride lo richiama a essere guardingo al suo rientro in patria da eventuali tradimenti macchinati in sua assenza, e al contempo gli ricorda la fedeltà e la lealtà della sua Penelope, in opposizione al comportamento dissacrante di Clitemestra.

²⁰² Sui possibili eventi di questi anni di esilio cfr. *infra*, pp. 296-307.

vendetta di Agamennone per mano del figlio Oreste²⁰³. La vicenda della visione è breve e concisa: a Clitemestra va incontro un serpente con il capo insanguinato, da cui – senza poter specificare la dinamica effettiva – compare un re discendente di Plistene, appartenente cioè alla famiglia di Atreo.

Il frammento costituisce uno dei più citati dell'*Oresteia* di Stesicoro, ma al contempo uno dei più complessi da interpretare e contestualizzare²⁰⁴. La frequenza con cui viene richiamato negli studi dipende, nella maggior parte dei casi, dal fatto che il lirico è considerato un modello per Eschilo, Sofocle ed Euripide nelle analoghe, ma niente affatto identiche, scene oniriche delle loro tragedie²⁰⁵. Tuttavia la caratteristica di 'prima testimonianza' su un sogno di Clitemestra, che il frammento in questione porta evidentemente con sé in relazione alla tradizione a esso antecedente e contemporanea, obbliga a interrogarsi più che sulla sua funzione esemplare a livello di immaginario poetico sugli autori successivi, sul significato che la narrazione di tale evento, distesa o meno che fosse, possa avere avuto in un poema ambientato in Laconia e destinato con ogni verosimiglianza a essere cantato per un pubblico i cui membri condividono e comprendono tale ambientazione.

I problemi che questi soli due versi sollevano sono molteplici: da un punto di vista strettamente narrativo, chi riporta questo sogno e a chi²⁰⁶? Esso contiene la sola visione descritta nel frammento, o bisogna supporre la presenza di altri movimenti dell'animale rispetto a Clitemestra, per noi perduti vista l'esiguità dei versi? A che livello narrativo della vicenda esso va collocato? Da un punto di vista interpretativo invece, cosa e chi rappresentano il serpente e il re Plistenide? Cosa ci dice il sogno sulla colpevolezza di Clitemestra ed Egisto? Come interpretare la presenza di questo animale? Esso ha un legame specifico con la terra laconica? Ad alcune di queste domande non è possibile

²⁰³ Plut. *De ser. num. vind.* 555a: τῆ δὲ δράκων ἐδόκησεν μολεῖν κάρα βεβρωτῶμένος ἄκρον, / ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλεῦς Πλεισθενίδας ἐφάνη.

²⁰⁴ Cfr. e.g. ROBERT 1881, p. 170 s.; VÜRTHHEIM 1919, pp. 52-54; BOWRA 1934, p. 118; FERRARI 1938, pp. 15-20; PRAG 1985, p. 74 s.; GARVIE 1986, pp. XIX-XXI; NESCHKE 1986, p. 296, n. 40; 297; 299; MARCH 1987, p. 90 s.; DE MARTINO – VOX 1996, I, p. 267 s.; MUELLER-GOLDINGEN 2000, p. 10 s.

²⁰⁵ Aesch. *Choe.* 523-552; *Soph. El.* 417-427; *Eur. Or.* 618. Su quest'ultimo cfr. WILLINK 1986, p. 618; e FINGLASS 2010, p. 215, n. 26.

²⁰⁶ La questione assume un certo significato perché l'*Oresteia* deve avere avuto una resa paragonabile a quella dei canti di Demodoco, dalla struttura fortemente narrativa, che presuppone una certa organizzazione della narrazione che non è completamente conciliabile con la struttura dialogica delle tragedie.

rispondere, per l'evidente frammentarietà dell'*Oresteia* nel suo insieme²⁰⁷. Ad altre è possibile tentare di dare una risposta, almeno in forma di ipotesi, a partire dall'esame incrociato con altri dati presenti nel poema e dal contesto da cui il frammento proviene.

Ai capitoli 9-11 del *De sera numinis vindicta*, Plutarco riflette sulle conseguenze che le azioni malvage hanno sugli uomini che le compiono. Prima di una qualsiasi punizione, umana o divina, i malfattori condannano la loro esistenza a essere simile a una prigionia segnata dal dolore e dal rimpianto per quanto commesso. Il castigo, secondo Plutarco, non è lento, ma immediato, perché ha inizio nel momento stesso in cui si commette l'azione, attraverso tutta una serie di sensi di colpa, rimorsi e paure che si concretizzano in progressive paralisi del pensiero, della serenità e di una vita normale²⁰⁸. Scrive l'autore:

ὥστε πρὸς τὰ γιγνόμενα καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀποπλάττεσθαι τὸ τῆς Κλυταιμνήστρας ἐνύπνιον τὸν Στησίχορον, οὕτωςί πως λέγοντα (fr. 219 Davies)²⁰⁹:

τᾷ δὲ δράκων ἐδόκησεν μολεῖν κάρα βεβρωτωμένος
[ἄκρον,
ἐκ δ' ἄρα τοῦ βασιλεῦς Πλεισθενίδας ἐφάνη.

καὶ γὰρ ὄψεις ἐνυπνίων καὶ φάσματα μεθημερινὰ καὶ χρησμοὶ καὶ καταβασίαι, καὶ ὅ τι δόξαν ἔσχεν αἰτία θεοῦ περαινέσθαι, χειμῶνας ἐπάγει καὶ φόβους τοῖς οὕτω διακειμένοις.

Così conforme alla realtà e alla verità ritengo che abbia forgiato il sogno di Clitemestra Stesicoro, il quale dice **pressappoco così**:

Le parve che le venisse contro un serpente, cosperso [di salgue nella sommità del capo, e da questo poi apparve il re Plistenide.

E infatti le visioni durante i sogni, le apparizioni diurne, gli oracoli, i fulmini e tutto ciò di cui si ritiene essere causa un dio, portano tempeste e paure agli individui così posti.

Il contesto in cui il frammento è citato illumina senza alcun dubbio sul significato generale del sogno per Clitemestra: esso è una di quelle punizioni che raggiungono l'individuo dopo essersi macchiato di una colpa, che lo gettano nell'angoscia e nello sconforto, e che sono indipendenti da una punizione ufficiale per tempi e modi di realizzazione. Il sogno dunque dimostra la partecipazione di Clitemestra all'uccisione di Agamennone e la sua colpevolezza, anche se non permette alcuna riflessione sul grado del suo attivismo e sul ruolo di Egisto, completamente assente dai frammenti in nostro

²⁰⁷ È evidentemente il caso delle questioni poste sulla collocazione temporale della vicenda, sulla *persona loquens* (si tratta del narratore epico-lirico o di un personaggio in prima persona) e quindi sul destinatario del discorso, su cui è possibile solo fare delle supposizioni. Il fatto che la breve descrizione sia fatta in terza persona sembrerebbe escludere un racconto diretto da parte di Clitemestra.

²⁰⁸ Plut. *De ser. num. vind.* 554e-f.

²⁰⁹ La precisazione contenuta nell'οὕτωςί πως λέγοντα, sintomatico del fatto che Plutarco probabilmente sta citando a memoria i versi di cui ha bisogno, unitamente allo specifico contesto in cui essi sono riportati lascia in dubbio non solo la completezza della visione, ma anche la correttezza e fedeltà della citazione medesima. Il dato merita di essere tenuto in considerazione per la natura frammentaria dei versi in questione e la loro ricostruzione.

possesto²¹⁰. Al contempo, in quanto tassello, nella concenzione di Plutarco, della giustizia che raggiunge inevitabilmente il colpevole, indica alla donna la necessità di espiare la propria colpa, quindi le profetizza qualcosa di nefasto²¹¹.

Nella sua semplicità, la visione presenta tre dati interconnessi: la figura del serpente ferito/morto; l'uscire dalla sua testa di un individuo, un βασιλεὺς Πλεισθενίδας; l'identità di questo personaggio. All'interpretazione di questi elementi la critica ha dedicato diffusamente la propria attenzione, senza poter raggiungere però un consenso unanime, soprattutto in merito all'identificazione del re discendente di Plistene. Alcuni ritengono che i due versi si riferiscono esclusivamente ad Agamennone²¹²; altri collegano il primo ad Agamennone e il secondo a Oreste²¹³, altri ancora, tra cui il Wilamowitz, ritengono che solo il primo verso contiene la vera visione onirica, e che il secondo invece presenta il riferimento della voce narrante alla realizzazione concreta di quanto nel sogno era stato preannunciato²¹⁴. Non manca chi cautamente sospende il giudizio²¹⁵.

Come mostrato da Sancassano, il serpente nella tradizione greca è insieme segno di morte e di vendetta, simbolo dell'eroe, dell'autoctonia ed è associato al prodigio e al sovrannaturale²¹⁶. L'animale dalla testa insanguinata, «in forza di quella simbologia funeraria secondo cui esso è manifestazione dell'anima del morto, suo doppio ed erede terreno»²¹⁷, nella metafora del sogno di Clitemestra senza dubbio incarna il re Agamennone. Esso condensa in sé dunque l'immagine dell'eroe, ucciso violentemente, e quella dell'autoctonia, che lega il sovrano geneticamente alla terra d'appartenenza. Dietro

²¹⁰ MARCH (1987, p. 90) considera il frammento, unitamente ad alcune linee del POxy 2506 (11-12) prova del fatto che a questo stadio della tradizione Clitemestra opera ancora con Egisto.

²¹¹ Cfr. Plut. *Ser. Num. vind.* 555f: ἔχεται γὰρ ἕκαστος ἀδικήσας τῆ δίκη.

²¹² ROBERT 1881, p. 170 s.; FERRARI 1938, p. 16; GARVIE 1986, p. XX; NESCHKE 1986, p. 295 s.; SANCASSANO 1997, p. 117 s. Robert in particolare sostiene che la visione di Clitemestra in Stesicoro doveva essere molto più ampia di quanto attestato nei due versi, e propone di ricostruirla integrandola con il sogno delle *Coefore* di Eschilo e con la prima parte di quello dell'*Elektra* di Sofocle (cioè quella in cui Agamennone tornato in vita si unisce ancora una volta a Clitemestra). Per lo studioso il serpente, trasformatosi in Agamennone, avvinghierebbe Clitemestra dalla loro unione nascerebbe Oreste, il serpente che, come nella tradizione eschilea, beve il sangue misto a latte dal seno della madre.

²¹³ VÜRTHHEIM 1919, p. 13; CAMPBELL 1991, p. 133; MUELLER-GOLDINGEN 2000, p. 10 s.

²¹⁴ WILAMOWITZ 1896, p. 249. Cfr. il dibattito su questa interpretazione riportato in FERRARI 1938, p. 15, n. 3.

²¹⁵ DAVIES 1969, p. 249: «It is not certain whether the words βασιλεὺς Πλεισθενίδας refer to Agamemnon himself or to Orestes: either we are to understand that a vision of Agamemnon is transformed out to the snake, or that the snake remains the embodiment of Agamemnon and Orestes is born from it». Cfr. anche la genericità di BOWRA (1934, p. 118), che propende per Agamennone, ma non in maniera certa e definitiva, e di MARCH (1987, p. 90).

²¹⁶ SANCASSANO 1997.

²¹⁷ EADEM, p. 117.

quest'aspetto della simbologia serpentina (eroismo-autoctonia) si cela probabilmente la volontà di restituire un'immagine di Agamennone profondamente ancorata alla terra laconica, in cui le sue vicende sono ambientate. Questo dato è verosimilmente non un'introduzione stesicorea, quanto un elemento che il lirico sembra accogliere dal patrimonio culturale tradizionale di Amicle-Sparta²¹⁸.

Nel capo insanguinato del serpente - anomalia di fondo nella rappresentazione tradizionale del rettile-eroe, che ne fa il simbolo di un sovrano decaduto, nell'ottica sovversiva dell'assassina Clitemestra - si rispecchiano i colpi mortali inflitti dalla donna al marito, che sono «il segno di una continuità oggettiva fra realtà e visione che la morte, pur traslitterando il fatto in un codice onirico-simbolico, non ha di per sé alterato»²¹⁹. Questa continuità rintracciabile tra sogno e realtà permette di gettare lo sguardo sia al passato dell'uccisione di Agamennone sia al futuro imminente della vendetta da parte di Oreste. L'apparizione invece di un individuo dalla testa del serpente, che Sancassano definisce come l'Erinni di Agamennone, anticipa la sorte che attende Clitemestra, che è quella di essere uccisa in cambio del sangue versato del marito²²⁰. Si completa in questo modo la simbologia legata al serpente attraverso il valore vendicativo a esso attribuito: all'eroismo e all'autoctonia si aggiunge lo spirito vendicatore, iconograficamente ampiamente attestato sia nella figura delle Erinni come serpenti, sia nel motivo dell'animale che emerge dalla tomba²²¹.

Si pone a questo punto il problema dell'identificazione specifica del βασιλεὺς Πλεισθενίδας citato nel secondo verso del frammento²²². Chi sostiene che si tratti di Agamennone (e non di Oreste) presenta generalmente come argomentazioni il fatto che il titolo di sovrano non si addice a Oreste, troppo giovane, se non come speranza per il futuro, e che il patronimico Plistenide si addice più a un figlio che a un nipote²²³. Considerando che il suddetto sovrano rappresenta la materializzazione onirica della

²¹⁸ Cfr. l'immaginario di Agamennone e Cassandra ad Amicle (*supra*, pp. 170-176). SANCASSANO 1997, p. 117: «δράκων e βασιλεὺς rappresentano (...) gli estremi di una relazione che, sfiorando la simbologia eroica dell'animale, ricorre non di rado in area greca. Connessa con il tema dell'autoctonia, la figura del re-serpente caratterizza alcuni esseri del mito quali Cecrope, Erittonio/Eretteo o lo stesso Cicreo, tutti eroi locali originari, in seguito capostipiti di dinastie regali».

²¹⁹ *IBIDEM*, 1997, p. 117.

²²⁰ *IB.*, p. 177.

²²¹ *IB.*, p. 19, n. 15.

²²² Plistene è identificato nelle fonti sia come eventuale padre sia come fratello di Menelao e Agamennone. Cfr. GANTZ 2004, pp. 973-980.

²²³ E.g. GARVIE 1986, p. XX.

vendetta che emana dal cadavere consunto di Agamennone, che nella narrazione si realizzerà nella persona di Oreste, è chiaro che il sovrano in questione è Oreste stesso²²⁴.

Più che interrogarsi sull'identità e sulla collocazione di Plistene nel ramo della famiglia atridica, operazione fatta e dagli scarsi risultati per l'evidente frammentarietà delle fonti, è interessante notare come l'epiteto genealogico sia usato per Menelao e Agamennone in contesti e tradizioni riconducibili chiaramente alla Laconia. A parte le presenze in Ibcico e Stesicoro²²⁵, troppo scarse per trarne informazioni, l'epiteto è utilizzato per qualificare Menelao nel I Ditirambo di Bacchilide (v. 44), destinato verosimilmente a essere eseguito a Sparta durante una cerimonia in onore di Elena e forse anche del suo sposo²²⁶.

Questi scarsi dati sembrano testimoniare l'esistenza di una tradizione laconica che voleva Menelao e Agamennone figli di Plistene e non di Atreo, il cui nucleo di base doveva essere invece ben chiaro a un uditorio di tradizione locale. Il Bowra riteneva di vedere nell'utilizzo di questa tradizione da parte di Stesicoro l'occasione per sottrarre Agamennone ad Argo/Micene attraverso la negazione della figura di Atreo e l'introduzione di un padre 'meno compromesso' per un uditorio laconico, o che condividesse un patrimonio tradizionale locale²²⁷. Escludendo l'eccessivo campanilismo e propagandismo rintracciato dallo studioso nell'opera dell'Imerese, l'ipotesi ha un suo valore basilare di verità perché ricostruisce nel poema una linea tradizionale molto precisa e ancorata al territorio laconico in cui le vicende sono ambientate.

In questo stesso orizzonte laconico, da cui sembrano emergere un Plistene e un Agamennone dai tratti profondamente locali, va inserita, secondo Bock, anche la novità del serpente come simbolo eroico-autoctono-vendicativo²²⁸. L'immagine del serpente

²²⁴ Cfr. GANTZ 2004, p. 1193. L'obiezione per cui il patronimico Plistenide si addirebbe più a un figlio (Agamennone) che a un nipote (Oreste) perde di ogni valore se si prende in considerazione la definizione di Agamennone come Pelopide piuttosto che Atride contenuta in Erodoto (VII 159). Essa dimostra che l'uso di questi epiteti genealogici mira a sottolineare l'attribuzione all'individuo più giovane di talune caratteristiche dell'avo, che equivale alla contestualizzazione del personaggio in un preciso orizzonte tradizionale. Analogamente deve essere inteso l'uso di Plistenide per Oreste, che doveva inserire l'eroe in una precisa tradizione peloponnesiaca di cui però a noi restano scarse tracce.

²²⁵ *Iby. fr.* 151, 20-22 Davies; *Stes. fr.* 209 Davies, col. II, 4 (*Nostoi*).

²²⁶ Cfr. IRIGOIN ET ALII 1993, pp. 5-8. Lo studioso ritiene che il poema sia composto «pour amener le discours de Ménélas, dont Bacchylide veut grandir le personnage aux dimensions d'un héros qu'inspire la divine Sagesse».

²²⁷ BOWRA 1934, p. 118.

²²⁸ BOCK 1936.

simbolo dell'eroe morto e legato alla terra è attestata nella regione, in particolare nei resti del santuario di Agamennone e Alessandra/Cassandra ad Amicle. Secondo la ricostruzione di Salapata l'animale accompagna sia la figura eroica, identificata nell'Atride, sia quelle femminili, interpretate come Erinni. La loro datazione non sembra risalire a prima del VI sec. a.C., ma potrebbero testimoniare un'ideologia più diffusa cui si è collegato Stesicoro per la rappresentazione del sogno di Clitemestra.

§ 3.2.7 Apollo datore dell'arco (*fr.* 217, 13-24 Davies + *schol.* Eur. Or. 268) e il problema della vendetta

Il POxy 2506, risalente al II sec. d.C. e contenente secondo l'editore Page un commentario ai poeti lirici, riporta informazioni circa l'influenza che Stesicoro ha avuto sui tragici di V sec. a.C. La lettura del papiro non è esente da molteplici dubbi, e la storia della ricostruzione articolata²²⁹. In esso si legge con certezza (ll. 13-24) che Stesicoro influenzò Euripide nella scena del dono dell'arco all'eroe da parte del dio Apollo per allontanare le Erinni persecutrici (cfr. Eur. Or. 268-270), notizia già attestata dagli scolii al testo tragico²³⁰. Con più cautela sembra potersi leggere che l'Imerese ispirò anche Eschilo nella scena del riconoscimento tra Oreste ed Elettra (ll. 7-12), tramite il ricciolo di capelli sul sepolcro paterno (cfr. Aesch. *Choe.* 168-245) e ancora Euripide nel motivo del matrimonio tra Achille e Ifigenia (ll. 25-27), come occasione forse per condurre la fanciulla in Aulide al fine di sacrificarla.

Nelle righe di certa lettura, oltre al riferimento chiaro alla tragedia euripidea sono presenti anche i versi di Stesicoro che confermano il legame tra le opere. L'assenza negli altri due casi di un riferimento ai versi del tragico o del lirico, unitamente alla lettura non certa della sintassi, invita alla cautela. In generale però, poiché Stesicoro è rappresentato come quel poeta che, dopo Omero ed Esiodo, è stato modello per la maggior parte degli

²²⁹ DAVIES 1991, p. 210. Dopo l'edizione di PAGE (1963) si sono susseguite diverse proposte di lettura (e.g. SICHERL 1984; MALTOMINI 1988) che hanno dimostrato la difficoltà di restituire un testo completo e certo. In particolare Maltomini ha ridimensionato alcune proposte scorrette.

²³⁰ Δὸς τόξα μοι κερουλκά, δῶρα Λοξίου, οἷς μ' εἶπ' Ἀπόλλων ἔξαμύνεσθαι θεάς, εἴ μ' ἐκφοβοῖεν μανιάσιν λυσσῆμασιν. Cfr. *schol.* Eur. Or. 268 (Στησιχόρω ἐπόμενος τόξα φησὶν αὐτὸν εἰληφέναι παρὰ Ἀπόλλωνος).

autori successivi (Στη]σίχορος ἐχρήσατ[ο διηγήμασιν, τῶν τε ἄλλ[ων ποιητῶν οἱ πλείονες), i riferimenti alle scene tragiche del riconoscimento tra Oreste ed Elettra e del matrimonio tra Ifigenia e Achille possono essere molto verosimilmente anch'essi d'ispirazione stesicorea. In questa sezione ci si concentrerà sul dono dell'arco e sul suo significato in relazione alla vendetta di Oreste. Nel papiro si legge:

Στη]σίχορος ἐχρήσατ[ο διηγήμασιν, τῶν τε ἄλλ[ων ποιητῶν οἱ πλείονες τ[μαῖς ταῖς τούτου· με[ὺ] Ὀμηρον κα[ὶ] Ἡσίοδον [μᾶλλ[ον] Στησιχο[ρ]..[φων[...]. Αἰσχύλο[ς] μὲν γὰρ Ὀρέστ<ε>[ια]ν ποιήσα[ς] τριλογίαν [Ἄ]γαμέμνον[α] Χ]ορηφ[ό]ρους Εὐμεν[ίδ]ας ...].[.] τὸν ἀναγ[νω]ρισμὸν διὰ τοῦ βοστρύχο[υ] Στησιχόρωι γὰρ ἐστίν [..]., Εὐριπίδης δὲ τὸ τ[ό]ξον τὸ Ὀρέστου ὅτι ἐστὶν δε[δο]μέ[νον] αὐτῷ δῶρον πα[ρὰ] τοῦ Ἀπόλλωνος· παρω[.] γὰρ λέγεται· δὸς τόξα μ[οι] κ[ε]ρουλκά, δῶρα Λοξίου, [οἷς εἶπ'] Ἀπόλλων μ' ἐξαμύ[νας]θαι θ[ε]άς· παρὰ δὲ Στησιχ[ό]ρωι· τόξα] τὰδε δώσω παλάμα[ισι]ν ἑμαῖσι κεκασμένα ..]. [ἐ]πικρατέως βάλλειν· Εὐριπίδ]ης δὲ καὶ τὴν Ἴφ[ι]γέ- νειαν ἐ]ποίησε γαμουμέ[νην] Ἀχιλλεῖ]...σατ[.]ρ.[

Stesicoro si servì di narrazioni, i più degli altri poeti dei suoi (argomenti). Dopo Omero ed Esiodo (con nessuno) più che con Stesicoro (concordano?). Eschilo, infatti, composta l'Orestea ... l'Agamennone, le Coefore, le Eumenidi ... il riconoscimento attraverso il ricciolo da Stesicoro è ... Euripide l'arco di Oreste, ché fu dato a lui in dono da Apollo ... (presso di lui) Infatti di dice: «Dammi l'arco dalle punta di corna, dono del Lossia, con il quale Apollo disse di tener lontane Le dee». In Stesicoro: «questi Archi darò per le mie mani eccellenti ... da scagliare con forza». Euripide fece anche sposare Ifigenia da Achille

(trad. F. De Martino)

Per quanto riguarda il contesto narrativo in cui Apollo fa dono dell'arco ad Oreste, la promessa, tesa a realizzarsi nell'immediato futuro della narrazione (δώσω), è pronunciata con ogni probabilità nella casa del dio, un suo santuario, dove è custodito l'arco stesso (cfr. l'uso del deittico in τόξα τὰδε) e dove l'eroe si reca o in un primo momento per avere il responso su quanto fare per vendicare il padre, o in un secondo per scampare alle Erinni persecutrici, secondo il modulo canonico del supplice²³¹. Il parallelo

²³¹ Cfr. la protezione che l'eroe cerca e trova nel tempio di Artemide in Arcadia (Pherecyd. FG^rHist 3 F 135), in quello di Apollo a Delfi (Aesch. Choe. 39-47) e in quello di Atena (Eur. El. 1254-1257). Le divinità in questione garantiscono l'allontanamento delle Erinni grazie ad un'arma, nel caso di Atena con lo scudo gorgoneo, nel caso di Artemide, benché non espresso nei frammenti di Ferecide, molto probabilmente con l'arco, l'arma consacrata alla dea.

con Euripide potrebbe far propendere maggiormente per l'ipotesi secondo cui l'arco è promesso dal dio prima del matricidio, in maniera preventiva, forse nella scena in cui l'eroe consulta il dio, o da lui è invitato alla vendetta, nelle parti iniziali dell'opera²³².

Nel poema l'arco, dato dalle mani medesime del dio all'eroe (παλάμαισιν ἑμαῖσι), è κεκασμένα (...) ἐπικρατέως βάλλειν, esperto nello scagliare vigorosamente, quindi garanzia di salvezza²³³. Bergmann, sulla base di una cattiva traduzione, ritiene che Apollo abbia inventato un arco apposito per Oreste, legando il participio perfetto κεκασμένα al dativo d'agente παλάμαισιν ἑμαῖσι, e intendendolo nel senso passivo di «essere costruito», secondo un uso che non sembra attestato altrove²³⁴. Opportunamente invece scrive Neschke che Apollo «insiste sur l'efficacité de l'arc qui a fait ses épreuves (κεκασμένα (parfait) βάλλειν), ce qui veut dire: il passe son propre arc à Oreste, celui avec lequel le dieu même avait tué un autre serpent dangereux, Python»²³⁵.

L'immagine del dio che dona l'arco condensa in sé almeno due motivi: il significato dell'arma in sé e quello del dono di essa da parte del dio. L'arco non è il solo strumento con cui Oreste si difende dalle Erinni: nell'*Ifigenia in Tauride* alla presenza di Pilade egli si scaglia contro la mandria di animali presente sulla spiaggia, che immagina essere lo stuolo delle Erinni, con la spada, e la stessa arma è rappresentata in una delle metopi dell'*Heraion* alla foce del Sele²³⁶. Probabilmente in quel caso si tratta dello stesso

²³² Cfr. Eur. Or. 268-270, da cui emerge che l'arco è dato a Oreste preventivamente, nel momento in cui l'eroe si è recato a Delfi per chiedere il da farsi per vendicare il padre.

²³³ Benché il papiro non fornisca una lettura certa della linea 24, sembra accettabile la proposta di integrazione di SICHERL (1984, p. 11 s.), riportata in apparato da DAVIES (1991, p. 210), per cui l'infinito βάλλειν ha valore consecutivo (da cui l'integrazione [ὥστε σ' ἐ]πικρατέως βάλλειν) ed è retto da κεκασμένα, secondo un uso attestato altrove (cfr. Apoll. Rod. IV 1585, dove però manca la preposizione). L'efficacia dell'arco si esprime naturalmente nel risultato di allontanare le Erinni, e non è escluso che Stesicoro stesso utilizzasse per descrivere questo effetto verbi analoghi a quelli usati altrove per descrivere l'azione, quali ἐρύκω (Pherecyd. *FGH Hist* 3 F 135) o εἴργω (Eur. *El.* 1255), specifici per lo stornare le divinità malefiche.

²³⁴ BERGMANN 1970, pp. 53-57.

²³⁵ La studiosa inserisce questa riflessione in una più ampia sulla vendetta e sulla rappresentazione del vendicatore come serpente (Clitemestra per Ifigenia, Oreste per Agamennone e le Erinni per Clitemestra): «Chaque victimen réclame la vengeance par l'apparition d'un serpent: l'Érynus d'Agamemnon se montre à Clytemnestre sous la forme d'un δρακῶν (...), l'Érynus de Clytemnestre apparaît à Oreste sous la même forme. Le dieu Apollon agit en faveur de l'Érynus du roi assassiné. Il devient ainsi l'ennemi direct de l'Érynus de Clytemnestre. C'est contre ce δρακῶν, qui menace Oreste, qu'il lui passe l'arc» (NESCHKE 1986, p. 297). L'arco in questo modo riprodurrebbe la prototipica uccisione del serpente Python a Delfi al momento dell'insediamento del dio, e farebbe di Oreste un novello Apollo in atto di stabilirsi come sovrano nella dimora paterna usurpata da Egisto e Clitemestra.

²³⁶ Eur. *Iph. Taur.* 296-300. ZANCANI MONTUORO ET ALIUS 1951, pp. 289-300. Ma cfr. in merito le giuste obiezioni di Davies (in LLOYD-JONES 1980, p. 20), che trova in questo particolare un motivo per revisionare la troppo stretta relazione tra l'opera di Stesicoro e parte del ciclo mitico rappresentato sull'*Heraion*.

oggetto con cui l'eroe ha ucciso sua madre. Il dono di un'arma è per altro assente in Eschilo, in cui è Apollo stesso invece a scacciare dal suo tempio le Erinni con l'arco e a parlare metaforicamente degli argomenti di difesa davanti ad Atena durante il processo come di dardi scagliati²³⁷. Le frecce di Apollo colpiscono da lontano e sono efficaci, in quanto salvifiche per Oreste e al contempo distruttive per le Erinni. Nell'essere donate a Oreste, esse fanno dell'eroe un protetto di Apollo, un suo discepolo che percorre come il dio la strada della vendetta ed è destinato, nonostante le traversie, a uscirne vittorioso.

Gli studiosi si sono interrogati su quale possa essere l'epiclesi specifica dell'Apollo messo in scena nell'*Oresteia* di Stesicoro, soprattutto alla luce dell'ambientazione laconica del poema (*fr.* 216 Davies). Neschke ritiene che il dio presente in Stesicoro non possa essere quello delfico, perché il trionfo di Oreste è anche il trionfo del dio che lo ha appoggiato, autore e responsabile dunque della vendetta del re assassinato. Per la studiosa, poiché non sarebbe prevista alcuna sanzione successiva al matricidio e una totale assoluzione per l'eroe (in verità da dimostrare vista l'assenza di riferimenti in merito), questo dio non può coincidere con l'Apollo delfico che «*défend toute souillure*»²³⁸. Il dio assumerebbe la funzione di difesa dei diritti della casa regnante spartana (di Oreste, anzitutto, ma anche di Agamennone) e sarebbe del tutto analogo all'Apollo venerato ad Amicle – non a caso rappresentato come un guerriero munito di arco e lancia – protettore dell'aristocrazia guerriera spartiate e dei due re che la capeggiano²³⁹.

Con ogni probabilità la funzione del dio, nuova rispetto alla rappresentazione epica della vicenda di Oreste, è più articolata: il dio che dona l'arco (gesto che sottintende naturalmente la richiesta di aiuto da parte dell'eroe) e le ragioni di questa richiesta, (probabilmente sottintese nell'ordine di Apollo a compiere il matricidio), unitamente alla persecuzione delle Erinni, descrivono una prima forma di problematizzazione dell'atto compiuto dall'eroe. La persecuzione delle Erinni materializza il dubbio di Oreste circa l'opportunità dell'atto; Apollo rappresenta il cambiamento in seno alle leggi civiche, da

²³⁷ Cfr. Aesch. *Eum.* 179-184; 676 s.

²³⁸ NESCHKE 1986, p. 298.

²³⁹ A questa ipotesi la studiosa troverebbe conferma nel fatto che il canto sarebbe stato intonato per un rito apollineo durante una festa laconica o magno-greca (*IBIDEM*, p. 300 s.). Sulla scia di BURKERT (1975) si potrebbe ritenere invece che le vicende di Oreste ambientate in Laconia trovavano nell'Apollo amicleo il simbolo dei riti di passaggio, in cui si condensano vendetta familiare, difesa della dimora paterna e trasformazione di statuto dell'eroe, che da giovane diventa adulto. Esse avrebbero potuto richiamare alla memoria dell'uditorio le *Apellai*, le feste spartane in onore di Apollo, e l'*apella*, l'assemblea annuale dei capi tribù che introduceva i giovani uomini nella comunità.

una parte l'impedimento al propagarsi indeterminato della catena della vendetta all'interno della famiglia (il dio prende le parti difensive dell'eroe), dall'altra l'instabilità di questo cambiamento, il dato di essere un processo *in fieri*, non definitivo, ma al contempo nevralgico su più piani. Il matricidio come strumento di vendetta non è più visto dunque nella sua necessità in relazione ad Agamennone, ma solleva dubbi circa la sua natura, la sua opportunità e i suoi effetti.

L'immagine della persecuzione e della protezione, che ridimensiona il valore della vendetta privata come strumento di giustizia personale, è il sintomo di una nuova riflessione sull'azione umana e le sue conseguenze, dal punto di vista dell'eroe e da quello collettivo della norma comunitaria. La presenza di Apollo, congiuntamente al compimento del matricidio, alla persecuzione di Oreste e alla sua vittoria finale indicano una revisione delle vecchie pratiche, ma una loro non ancora definitiva regolamentazione. Non viene abrogata la vendetta, ma revisionata all'interno di un sistema di norme nuove.

§ 3.2.7a Le legislazioni occidentali sull'omicidio e la purificazione

Quanto è possibile considerare l'opera di Stesicoro come riflesso di un cambiamento in atto a livello civico e giuridico nelle comunità greche e magno-greche di VI sec. a.C.? La possibilità che il poeta si faccia portavoce di un cambiamento, insita in ogni forma di poesia greca in quanto strumento paideutico e pragmatico per la comunità, si inserisce nel più generale quadro della relazione tra il lirico e il suo uditorio, della mediazione culturale operata dal poeta con le sue opere rispetto a un mondo di valori tradizionali, quale quello a lui precedente riflesso in gran parte nell'epica, e uno a lui contemporaneo, quale quello di VI sec. a.C. La dialettica esistente tra queste due realtà non è ricostruibile nella sua completezza a partire dai pochi frammenti che possediamo. Sarebbe necessario almeno un poema intero per valutare la presentazione di personaggi ed eventi e la loro implicita valutazione. Tuttavia non sono mancati gli studiosi che hanno avanzato alcune ipotesi sul mondo di valori ricostruibile a partire dal confronto tra

alcune scene dell'Imerese e i loro precedenti epici o lirici²⁴⁰. In particolare sembra proficua la traccia di lavoro, già avanzata anni fa, ma seguita e ampliata di recente da Pitotto, che vede nelle tradizioni mitiche presenti nei poemi di Stesicoro, in particolare nella *Gerioneide*, possibili riflessi dei cambiamenti istituzionali in corso nelle colonie occidentali di VI sec. a.C.²⁴¹ E in questo quadro che si crede di poter contestualizzare la presenza di Apollo difensore e delle Erinni persecutrici nell'*Oresteia*, in relazione a un uditorio magno-greco.

Se nella persecuzione di Oreste da parte delle Erinni è dato vedere una problematizzazione dell'atto vendicativo in quanto matricidio, è altamente probabile che il poema stesicoreo risentisse della regolamentazione legislativa in materia di delitti di sangue e di purificazione promossa nel continente dalla legge di Draconte, e in Magna Grecia attraverso una serie di leggi sull'omicidio e la purificazione, quali quelle di Monte San Mauro presso Caltagirone e quella di Selinunte. La nuova scena dell'eroe perseguitato e del dio che interviene può dunque essere interpretata come una esemplificazione mitica di un cambiamento in corso in materia dei delitti di sangue e di purificazione.

Risalgono al VI sec. a.C. alcuni frammenti di lamine bronzee, rinvenute a Caltagirone, estrema propaggine delle colonie calcidesi di Catania e Leontini, contenenti una legge sull'omicidio scritta in alfabeto calcidese e dialetto ionico, che è stata opportunamente messa in relazione ai *nomima Chalkidikà* attribuiti dalla tradizione a Caronda di Catania²⁴². Le lamine bronzee permettono di ricostruire un quadro del trattamento dell'omicida alquanto verosimile, sia in relazione alle colonie magno-greche di VI sec. a.C. sia in generale al tenore delle leggi fatte risalire al legislatore. Alla persecuzione dell'omicida sembrano partecipare in maniera differente sia la famiglia del defunto, sia la compagine politica, forse nella forma di un collegio magistratuale che irroga la pena su base pecuniaria e in relazione alle differenti circostanze della colpa²⁴³.

²⁴⁰ CARMIGNANI (1981, p. 50) afferma che in Stesicoro vi sono un atteggiamento realistico e una problematizzazione del rapporto dell'uomo con la divinità che riflettono «la fiduciosa concezione di una umanità proiettata verso la coscienza di un riscatto almeno parziale della propria autonomia di azione, avviata al recupero di una consapevolezza di partecipazione operativa alla definizione del proprio fato».

²⁴¹ PITOTTO 2010.

²⁴² Cfr. CORDANO 1986; PEPE 2007.

²⁴³ PEPE 2007, p. 29-37. La studiosa, nella generale prudenza che i frammenti obbligano a mantenere, riconduce questa tipologia di pena sia alla particolare mitezza di Caronda sia alla sua *facies*

Dai pochi frammenti rimasti non derivano indizi sicuri «per affermare che la valutazione dell'elemento soggettivo del reato era alla base della diversificazione della pena. Del resto non è per nulla scontato che essa, al pari di quella di Draconte, prendesse in considerazione l'atteggiamento mentale dell'omicida»²⁴⁴. Ma la natura stessa della legge, il suo essere scritta in maniera monumentale su lamine di bronzo per essere verosimilmente conservata in un luogo sacro, dimostrano che la problematica del trattamento di un omicida a livello giuridico era attuale, soprattutto in chiave deterrente all'uso della vendetta come strumento di giustizia personale.

A dimostrazione di quanto la Magna Grecia fosse sensibile alla problematica della vendetta, alle sue conseguenze e alla sua regolamentazione tramite leggi apposite per l'omicida, lo dimostra anche la *lex sacra* di Selinunte, un'iscrizione di fine VI-inizi V sec. a .C., incisa su lamina di piombo e pubblicata per la prima volta nel 1993²⁴⁵. Essa regola il trattamento di un omicida in quanto macchiato di sangue e la sua purificazione, secondo riti pubblici e privati che coinvolgono la comunità intera dell'assassino. Anche se l'iscrizione è databile al più al VI sec. a.C., non è difficile immaginare che l'epoca della sua messa per iscritto corrisponda piuttosto a una sua monumentalizzazione, rispetto a una sua esistenza precedente, ma comunque effettiva nella comunità.

Quale conoscenza e quale riflesso di queste leggi è ipotizzabile nella produzione di Stesicoro? Imera, città dove il poeta opera maggiormente, è riconosciuta come fondazione di Calcidesi provenienti da Zancle e di Siracusani, quindi unitamente di Ioni e Dori²⁴⁶. Tucidide afferma che se a livello dialettale la lingua era mista, a livello comunitario prevalsero le leggi calcidesi, che la tradizione diceva già presenti nel 648 o sviluppate tra VII e VI sec. a.C.²⁴⁷ È verosimile dunque ipotizzare una certa diffusione di queste leggi nell'isola, al di là di quella che poteva essere la distanza geografica tra Imera (nord-ovest) e Caltagirone (centro-sud), notevolmente accorciata inoltre dalla presenza del poeta in altre città come Catania e dal suo attivismo politico nelle colonie di Sicilia e Magna Grecia, e

democratica: «la composizione pecuniaria non era più stabilita dai parenti della vittima, secondo quanto attesta per l'età più antica l'*epos* omerico, ma era fissata per legge in modo proporzionale alla ricchezza del reo, in modo tale da essere accessibile a tutti» (EADEM, p. 38)

²⁴⁴ EAD., p. 38.

²⁴⁵ JAMESON ET ALII 1993.

²⁴⁶ Thuc. VI 4, 5.

²⁴⁷ MUSTI 1989, p. 39. Cfr. in generale CORDANO 1978.

non solo in area calcidese, ma anche in un ambito dorico, o quantomeno vicino alla sfera dorica, come quello di Locri Epizefirii²⁴⁸.

Anche se non è possibile ricostruire le forme della relazione tra Stesicoro e Xanto, suo predecessore verosimilmente magno greco, nel trattamento delle tradizioni mitiche, non è escluso che la tendenza innovatrice riconosciuta dalle fonti a Stesicoro (Athen. *Deipn.* XII 512e-513a), possa aver agito in una versione del mito alternativa a quella di Xanto proprio nella problematizzazione dell'atto vendicativo. Le tradizioni mitiche su Oreste in Magna Grecia contemporanee a Stesicoro, che trovano diffusione poi anche nel ciclo raffigurativo del tempio C di Selinunte databile a metà VI a.C.²⁴⁹, possono così molto verosimilmente aver risentito e registrato i cambiamenti in atto in materia di delitti di sangue e purificazione.

§ 3.2.8 Erinni persecutrici (fr. 217, 13-24 Davies) e il problema della purificazione

La presenza di Apollo che dona a Oreste il suo arco e la persecuzione delle Erinni nell'*Orestea* di Stesicoro, se messi a confronto con le altre versioni delle vicende dell'eroe, sollevano il problema della macchia che l'eroe potrebbe recare a seguito del matricidio e di una conseguente purificazione o esilio a cui egli potrebbe sottoporsi. Nei frammenti superstiti del poema non vi è alcun accenno esplicito a una purificazione o a un esilio di Oreste lungo terre dove l'eroe è uno straniero che cerca di costruirsi una nuova identità o recuperare la propria per poter ritornare in patria. Non è possibile dire cioè se nel poema di Stesicoro fosse descritto un suo esilio, permanente o momentaneo, in terra straniera o un particolare rito purificatorio, paragonabile a quelli presenti in Eschilo, in Euripide o in Pausania.

Lo stato frammentario dell'opera è certamente il limite più evidente e oggettivo alla speculazione su questi dati, ma *a priori* non implica la necessaria assenza di riferimenti a tali nessi narrativi. Rispetto a tale silenzio delle fonti gli studiosi hanno assunto

²⁴⁸ Cfr. ERCOLES 2008, p. VIII s.

²⁴⁹ Cfr. MARCONI 1999; GIUMAN 2005. Nel ciclo figurativo è presente la figura di Clitemnestra in una funzione partecipativa all'uccisione di Agamennone come per altro è in Stesicoro, in Pindaro.

posizioni divergenti. Delcourt immagina lo scontro tra l'eroe e le Erinni come un combattimento alla maniera omerica (ovvero?) e mette in dubbio la valenza religiosa dell'evento²⁵⁰. Ferrari ritiene che nel poema fosse presente un esilio dell'eroe in Arcadia sotto la protezione di Artemide e che esso richiamasse forse le tradizioni peloponnesiache sulla sua purificazione legate a oggetti litici²⁵¹. Vallet ipotizza una purificazione rituale dell'eroe nel reggino e un successivo suo stabilizzarsi in Arcadia, senza più ritornare a Sparta²⁵². Neschke invece, ritenendo che il matricidio rappresenti la vittoria di Apollo e il rispetto per i ruoli sociali all'interno della comunità in cui la vicenda è ambientata (Sparta), sembra quasi sottovalutare la possibilità di una purificazione dell'eroe²⁵³.

È possibile ipotizzare in Stesicoro una qualche forma di purificazione a partire dalla presenza delle Erinni, laddove la assenza di queste ultime sembra indicare una versione in cui non è contemplato il momento della purificazione e dell'esilio dell'eroe. L'ipotesi di Ferrari, secondo cui Oreste va in Arcadia, desunta dal confronto con l'*Elettra* di Euripide, trova un possibile riscontro nel fatto che in una tradizione alternativa e precedente a quella per cui Oreste trova riparo presso Atena (Eschilo) l'eroe si rifugia presso un santuario di Artemide in Arcadia, come attesta Ferecide di Atene²⁵⁴.

In questa versione accanto alla presenza di Apollo come difensore di Oreste, in quanto suo istigatore al matricidio, può essere esistita Artemide come divinità ausiliaria che completa il processo di purificazione dell'eroe, attestata non solo dal suddetto Ferecide, ma anche dalle tradizioni di Trezene, dove la pietra legata alla purificazione dell'eroe da parte dei nove abitanti si trova proprio di fronte al santuario di Artemide *Lykeia*²⁵⁵, evidente doppio dell'Apollo *Lykeios* invocato più volte come difensore di Oreste²⁵⁶, o dall'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, in cui il recupero della statua scitica di Artemide costituisce il completamento della purificazione dell'eroe. Un potenziale legame con Artemide per altro sarebbe già presente nel poema di Stesicoro attraverso il

²⁵⁰ DELCOURT 1959, p. 27.

²⁵¹ FERRARI 1938, p. 26 s.

²⁵² VALLET, 1958, pp. 268-270.

²⁵³ NESCHKE 1986. A p. 296 n. 42 la studiosa afferma che in un racconto come quello di Stesicoro, in cui si termina con il trionfo del dio (da dimostrare in verità), è verosimile che la purificazione seguisse l'uccisione delle Erinni, ma effettivamente non torna sull'argomento nelle pagine successive.

²⁵⁴ Pherecyd. *FGrHist* 3 F 135. Cfr. *supra* pp. 106-127.

²⁵⁵ Paus. II 31, 4. Cfr. *supra* pp. 55-79.

²⁵⁶ Cfr. *supra* pp. 134-138.

riferimento al sacrificio di Ifigenia e alla sua trasformazione in Ecate, che presuppone l'intervento salvifico della dea, ed è ampiamente attestato anche a livello iconografico²⁵⁷.

Se effettivamente una purificazione era raccontata nel poema, non è possibile stabilirne la tipologia, ovvero se rituale, legata all'esilio o entrambe. Certamente in Stesicoro è inimmaginabile un processo presso l'Areopago come messo in scena da Eschilo, ma sembra possibile invece il suo vagare a seguito della persecuzione delle Erinni, magari presso qualche divinità legata ad Apollo, come l'Artemide di Ferecide, dove l'eroe può aver trovato riparo, prima forse di un rientro nella dimora paterna.

§ 3.2.9 Palamede inventore delle lettere dell'alfabeto (fr. 213 Davies): ipotesi interpretative

Un frammento dell'*Oresteia* di Stesicoro che ha ricevuto un'attenzione decisamente ridotta negli studi sul poema, ma che merita approfondimento, è quello tramandato dagli scolii al sesto capitolo della *Τέχνη γραμματική* di Dioniso Trace, in cui si legge che Palamede nel secondo libro dell'*Oresteia* è identificato come l'inventore delle lettere dell'alfabeto²⁵⁸. Il dato costituisce quasi un *unicum* nelle versioni delle vicende di Oreste attestate nelle fonti e ha spinto gli studiosi a chiedersi se il riferimento all'eroe vada interpretato come pure dato erudito all'interno dell'opera dell'Imerese o se possa, al contrario, inserirsi nella storia di Oreste secondo nessi narrativi precisi, ma a noi sconosciuti, che giustificano la presenza di tale eroe e la contestualizzano all'interno del poema. Due sono state le principali ipotesi avanzate.

Ferrari ritiene che il riferimento a Palamede e alla sua scoperta vada posto in relazione a un esilio di Oreste in Arcadia: all'interno di un processo Eace, figlio di Nauplio, per vendicare la morte del fratello Palamede a opera dell'esercito greco, «assume

²⁵⁷ Fr. 215 Davies. Cfr. *supra* pp. l'esame delle immagini vascolari dove Artemide, velata, regge una torcia, o di quelle relative al momento che precede la purificazione.

²⁵⁸ *Scholia Vaticana ad Dionys. Thrac. 6 (Gramm. Graec. I 3, 183 12-15):* Αισχύλος δὲ Προμηθέα φησὶν εὐρηκέναι [scil. τὰ στοιχεῖα] ἐν τῷ ὁμωνύμῳ δράματι (v. 460), Στησίχορος δὲ ἐν δευτέρῳ Ὀρεστιάας καὶ Εὐριπίδης (fr. 578 N²) τὸν Παλαμῆδην φησὶν εὐρηκέναι, Μνασέας δὲ Ἑρμῆν, ἄλλοι δὲ ἄλλον. *Scholia Vaticana ad Dionys. Thrac. 6 (Gramm. Graec. I 3, 190 25-29 = An. Ox. IV 318 19 Cramer):* Αἰσχύλος (*Prom.* 460) δὲ Προμηθέα φησὶν εὐρηκέναι αὐτὰ [scil. τὰ στοιχεῖα]. Δοσιάδης δὲ ἐν Κρήτῃ λέγει εὐρεθῆναι αὐτὰ. Στησίχορος δὲ Παλαμῆδην εὐρετὴν αὐτῶν ποιεῖται, ᾧ συμφωνεῖ καὶ Εὐριπίδης (fr. 578 N²), Μνασέας δὲ <Ἑρμῆν>.

su di sé la punizione del matricida e lo perseguita e lo fa bandire»²⁵⁹. Nei frammenti superstiti di Stesicoro non è presente alcun riferimento esplicito a un esilio di Oreste in Arcadia né alla vendetta di Eace. Lo studioso ipotizza tuttavia un legame dell'eroe con queste vicende a partire dal confronto con i versi 431-433 dell'*Oreste* di Euripide, in cui Eace è effettivamente invocato come vendicatore del fratello Palamede²⁶⁰. Il matricida dunque, nella tragedia euripidea (e in Stesicoro secondo Ferrari), starebbe pagando con l'esilio non solo il matricidio come atto in sé, quanto anche la colpa del padre Agamennone che non ha evitato l'inganno e l'uccisione di Palamede a Troia. Due colpe si sovrapporrebbero così nella punizione di Oreste, e dalla prospettiva di Eace, la sua vendetta metterebbe in secondo piano l'atto matricida dell'eroe.

Ferrari adduce poi come ulteriore prova del legame tra la famiglia di Nauplio e la vicenda della vendetta di Oreste un passo di Pausania, in cui il Periegeta descrive un quadro osservato nella pinacoteca di Atene, ove sono rappresentati Oreste nell'atto di uccidere Egisto e Pilade che trucidano i figli di Nauplio accorsi in aiuto dell'usurpatore²⁶¹. Conclude così lo studioso: «(...) per noi è soprattutto significativa la concordanza di Euripide: qualcosa di simile dobbiamo supporre anche per Stesicoro, che cioè Oreste fosse bandito dalla patria per iniziativa di questi suoi nemici, anche se non riesce agevole stabilire con precisione dove li si debba localizzare»²⁶². Egli ipotizza dunque un'identità di tradizione tra il frammento stesicoreo e i versi euripidei, secondo la formula dell'ispirazione del poeta tragico da quello lirico attestata per altri aspetti del dramma²⁶³.

²⁵⁹ FERRARI 1938, p. 26. Palamede paga con la propria vita l'aver smascherato Odisseo, fintosi folle per non partire a Troia, il quale per vendicarsi mette in scena un falso complotto dell'eroe/inventore con i Troiani a danno dei Greci. Per uno studio complessivo delle vicende dell'eroe e per un esame esaustivo delle fonti cfr. FALCETTO 2002, pp. 7-37.

²⁶⁰ Alla domanda dello zio Manelao circa gli individui che vogliono esiliarlo (τίνας πολιτῶν ἐξαμιλλῶνταιί σε γῆς;), Oreste risponde che l'istigatore di tutto è Eace, che attribuisce ad Agamennone la colpa per l'uccisione del fratello Palamede (Οἴαξ, τὸ Τροίας μῖσος ἀναφέρων πατρί), vittima dell'odio dell'esercito greco a Troia, e che si vendica dunque su Oreste dell'assassinio del fratello (Παλαμίδους σε [scil. Ὀρέστην] τιμωρεῖ φόνου). Sarebbe dunque da ipotizzare, implicito nelle parole del Ferrari e forse nel poema di Stesicoro, un ulteriore riferimento alla vicenda della morte di Palamede durante la guerra di Troia e all'invidia/rabbia di Odisseo che ne organizza l'uccisione con l'aiuto di altri condottieri greci.

²⁶¹ Paus. I 22, 6.

²⁶² FERRARI 1938, p. 26.

²⁶³ Cfr. fr. 217 Davies e *supra* pp.

La sua interpretazione è stata accettata pressoché da tutti gli studiosi che in seguito hanno indagato, direttamente o meno, i testi in questione²⁶⁴.

A un esame attento delle osservazioni di Ferrari e di alcuni luoghi del dramma euripideo sono necessarie alcune precisazioni e puntualizzazioni. Lo studioso afferma che in Stesicoro sarebbe presente l'esilio di Oreste in Arcadia perché «spunti e riflessi stesicorei» sono particolarmente frequenti nell'*Elettra* e nell'*Oreste* di Euripide, in particolare nella presenza delle Erinni persecutrici e di Apollo soccorritore²⁶⁵. Secondo un processo di ricostruzione contenutistica a ritroso, per Ferrari, viste queste coincidenze, è di conseguenza possibile supporre che Stesicoro abbia seguito una delle versioni peloponnesiache dell'espiazione del matricida (rispetto alla quale l'Imerese sarebbe stato nuovamente modello di Euripide), che nel poemetto fosse raccontato l'esilio di Oreste in Arcadia, e che in questo esilio avesse parte attiva Eace in quanto vendicatore di Palamede. Da qui la citazione dell'eroe nel frammento stesicoreo²⁶⁶.

A parte la validità dell'*argumentum e silentio* addotto nel caso specifico dallo studioso, che potrebbe avere efficacia pari a quella di altre tradizioni sull'esilio dell'eroe (ammesso che di esilio si debba necessariamente parlare in Stesicoro), ciò che invalida l'utilità dei nessi individuati tra Stesicoro ed Euripide è che non c'è legame tra l'Arcadia e la vendetta di Eace. L'esilio di Oreste nella terra di Pelasgo nell'omonima tragedia euripidea non è decretato e voluto da Eace e dai suoi seguaci (dato sottinteso nell'analisi del Ferrari), i quali invece, a nome della città o di parte di essa, parlano generalmente di esilio o di lapidazione come punizione per il matricida che non può restare in città²⁶⁷. In Euripide l'esilio in Arcadia è piuttosto volontà di Apollo (come del resto nel caso dei Dioscuri, suoi portavoce, nell'*Elettra*), divinità che salva l'eroe, suo protetto, obbligandolo ad allontanarsi nella terra di Pelasgo per un anno, a essere processato nell'Areopago e a crearsi una nuova vita²⁶⁸. Esso risponde dunque a una logica delfica di purificazione i cui

²⁶⁴ DI BENEDETTO 1965, p. 93 n. ad v. 432: «L'accento ad Oiax è quasi certamente un elemento stesicoreo»; WILLINK 1986, p. 158: «we know also that Palamedes, and very possibly Oeax, had been mentioned in Stesichorus' *Oresteia*». Già prima di Ferrari, SCHMID - STÄHLIN (1929-1948, I 1, p. 477 n. 9) supponevano che la sezione dedicata a Palamede nel poema stesicoreo fosse compresa nella narrazione della vendetta di Nauplio, il quale avrebbe annunciato alle mogli dei capi greci la morte dei mariti, per indurle a legarsi ad altri uomini.

²⁶⁵ FERRARI 1938, p. 25.

²⁶⁶ *IBIDEM*, p. 24.

²⁶⁷ Eur. Or. 432 s.; 440-442.

²⁶⁸ Eur. Or. 1643-1654 ; El. 1273-1275.

antecedenti diretti vanno ricercati nell'oracolo stesso di Apollo che istiga l'eroe al matricidio e se ne assume le responsabilità, piuttosto che a una scelta politica da parte di Eace di decretare l'allontanamento dell'eroe da Argo²⁶⁹. Tanto più evidente è questa scissione tra gli intenti di Apollo e quelli di Eace perché l'esilio prospettato dal dio è solo temporaneo, e non duraturo, come invece sembrano supporre le intenzioni del figlio di Nauplio e della città intera, che parlano piuttosto di morte per lapidazione o esilio definitivo. D'altra parte, la stessa osservazione di Menelao su chi vuole allontanare dalla città o uccidere Oreste chiarisce in maniera evidente che il matricidio è solo un pretesto per Eace di reclamare vendetta per qualcosa in cui in realtà avrebbe dovuto pagare Agamennone, o meglio ancora Odisseo, e non Oreste²⁷⁰. Ma soprattutto è evidente quanto sia circoscritto il riferimento alla vendetta di Eace nel contesto della punizione di Oreste, riferimento che si limita ai versi 431 s. e resta senza eco narrativa nel resto del dramma.

È necessario dunque tenere ben distinti due livelli nella narrazione euripidea, che presentano due tradizioni distinte: quello di Oreste seguito da Apollo, con l'esilio in Arcadia, il processo presso Atene e la sua nuova vita; quello di un processo cittadino contro l'eroe matricida, legato a Tindareo e a Eace, vendicatori rispettivi di Clitemestra e Palamede, e a un esilio perenne o a una morte per lapidazione. In quest'ultimo caso una colpa esterna (uccisione di Palamede ad opera di Odisseo) trova il pretesto per la propria espiazione nell'assassinio di Clitemestra. In Euripide è evidente la sovrapposizione tra le due colpe, come è evidente quella tra le due punizioni. Ma non solo. È evidente anche come nelle scelte di Tindareo la volontà di Eace è sempre secondaria e subordinata a una etica civica precisa difesa dal padre di Clitemestra. La coincidenza riscontrata in Euripide non è scontata in Stesicoro, e la citazione di Palamede merita di essere approfondita lungo altri percorsi.

Neschke per parte sua propone un'interpretazione che, per quanto ridotta in nota rispetto all'ampio articolo in cui è contenuta, potrebbe essere approfondita proprio in relazione a quello che la scoperta dell'alfabeto da parte di Palamede rappresenta in un'*Orestea* di VI sec. a.C. La studiosa avanza l'ipotesi che Stesicoro abbia potuto raccontare di uno scambio di lettere tra Oreste e la sorella Elettra prima della

²⁶⁹ Cfr. Eur. Or. 28-30 ; 163-165 ; 191-193 ; 285-287 ; 327-331 ; 416, 591-594 ; 1664-1665.

²⁷⁰ Eur. Or. 434.

realizzazione della vendetta, dato che avrebbe giustificato la menzione di Palamede come inventore della pratica scrittoria²⁷¹. Trova perciò un parallelo nell'*Elektra* di Sofocle, in cui il poeta evoca uno scambio epistolare tra i fratelli propedeutico all'arrivo dell'eroe in patria²⁷²; nel poema di Stesicoro esso avrebbe potuto trovare conferma nella scena del riconoscimento tra i due fratelli sul sepolcro paterno²⁷³.

In questa sede si vuole avanzare in forma di ipotesi un'interpretazione di Palamede alternativa, basata sull'esame della biografia mitica di questo eroe e collegata a una possibile punizione di Oreste per lapidazione.

§ 3.2.9a Palamede lapidato e i λιθακοῖς (fr. 214 Davies)

L'eroe Palamede, modello di sapienza e rettitudine, inventore e benefattore dell'umanità, è legato alle vicende di Troia in più momenti²⁷⁴. Consola Menelao dopo il ratto di Elena e si reca, con Odisseo, Diomede e Acamante a Troia nella speranza di ottenere una pacifica restituzione della donna; smaschera Odisseo, che si finge pazzo per non partecipare alla guerra, inducendolo ad ammettere la simulazione tramite il piccolo Telemaco; scopre Achille che, in veste femminili, si nasconde a Sciro tra le figlie di Licomede; partecipa alla guerra e combatte con notevoli successi. Molto popolare tra i soldati, suscita l'invidia di alcuni capi e soprattutto di Odisseo.

Sulla sua morte esistono svariate tradizioni, ma secondo la più nota l'eroe viene lapidato in seguito a un processo scaturito dagli intrighi del Laerziade²⁷⁵. Le fonti su questa morte sono molteplici e concordano sul fatto che la lapidazione è voluta da Odisseo, con l'aiuto di altri condottieri greci, a seguito di alcune false prove disseminate dal Laerziade con lo scopo di presentare Palamede come traditore. A monte il desiderio di Odisseo di vendicarsi in relazione agli eventi precedenti alla partenza per Troia²⁷⁶.

²⁷¹ NESCHKE 1986, p. 296, n. 41.

²⁷² Soph. *El.* 319; 778-782; 1154-1156.

²⁷³ Fr. 217 Davies.

²⁷⁴ Per l'insieme delle fonti sull'eroe cfr. FALCETTO 2002, pp. 7-9.

²⁷⁵ Accanto a quella per lapidazione, esiste la tradizione sulla morte per annegamento ad opera di Odisseo e Diomede. Cfr. e.g. *Cypria* fr. 30 Bernabé.

²⁷⁶ Cfr. FALCETTO 2002, p. 9 n. 31.

Palamede è presentato dunque come colui che ha complottato con il nemico troiano e quindi minaccia la stabilità dell'intero esercito greco.

La citazione dell'eroe nell'*Oresteia* di Stesicoro potrebbe essere relativa alla menzione della lapidazione come punizione per il matricida, una punizione di cui Palamede costituisce la vittima prototipica ed esemplare. Il fr. 214 Davies, contenente il solo lemma λιθακοῖς, verrebbe in questo modo a spiegarsi come riferimento alle pietre con cui Oreste dovrebbe essere ucciso, piuttosto che, come vuole Ferrari, agli oggetti litici di purificazione presenti in altre tradizioni²⁷⁷.

Il riferimento alla scoperta dell'alfabeto, seppur non di solo carattere erudito, si potrebbe spiegare invece come riferimento a una delle prove, fittizie, che Odisseo e i suoi adducono per l'uccisione di Palamede, all'interno di una evocazione, più o meno lunga, delle vicende che hanno portato l'eroe alla lapidazione, secondo una modalità digressiva tipica della poesia epica. L'idea di centralità che questa invenzione avrebbe avuto nel poema dalla lettura dei commentatori antichi a Dioniso Trace sarebbe il risultato dell'estrapolazione e della nuova contestualizzazione del dato nella trattazione, nella quale evidentemente è altro lo scopo della citazione di Palamede, piuttosto che il riflesso di una reale centralità della vicenda euristica nel poema di Stesicoro.

Nell'*Oresteia*, in cui sembra inimmaginabile un processo presso un tribunale a Sparta, se non altro perché non ne abbiamo notizia nelle fonti e non conosciamo eventuali pratiche giudiziarie laconiche sui delitti di sangue di VI sec. a.C., non è da escludere che la famiglia di Clitemestra possa essere intervenuta nel perseguire il matricida e nel reclamare vendetta, propendendo per la lapidazione di Oreste, una punizione collettiva che descriveva la gravità del reato commesso. Una conferma indiretta a ciò potrebbe venire dal confronto con quanto accade nell'*Oreste* euripideo, in cui la città di Argo deve decidere se lapidare o meno l'eroe proprio su incitamento di Tindareo, venuto da Sparta per vendicare la figlia trucidata orribilmente. La linea comune rintracciata, già dalle fonti antiche (fr. 217 Davies) per l'*Oresteia*, tra l'ultima produzione tragica euripidea e Stesicoro fornirebbe un buon orizzonte per confermare tale ipotesi²⁷⁸.

²⁷⁷ Herodian. *Π. καθ. προσωιδ.* fr. 5 Hunger = fr. 214 Davies.

²⁷⁸ Oltre che sull'*Oreste* Stesicoro influì molto verosimilmente anche sulla composizione di altre tragedie euripidee. Cfr. da ultimo lo studio di ERCOLES - FIORENTINI 2011 sulle influenze stesicoree sulle *Fenicie*.

§ 3.2.9b Il senso della lapidazione

Bisogna a questo punto dare un senso alla specifica pratica punitiva nel caso di Oreste colpevole di matricidio. I casi attestati in cui si parla di lapidazione nelle fonti sono svariati: di questa punizione sono minacciati Paride per il rapimento di Elena, Egisto per l'uccisione di Agamennone, Aiace per lo scempio ai soldati Achei, Edipo per il parricidio e l'incesto materno, Achille se avesse cercato di sottrarre Ifigenia al sacrificio in Aulide, Dionisio da parte di Penteo per l'introduzione del male bacchico, Diceopoli da parte degli Acarnesi per il patto con gli Spartani²⁷⁹. Come sottolineato da Cantarella, essa si configura come una «vendetta collettiva di tipo istintivo, giusta, ma non istituzionale»²⁸⁰, il cui valore è al contempo espiatorio e retributivo. L'evento scatenante è interpretato come un male per l'intera comunità, al quale essa reagirebbe secondo un principio istintivo, ritenuto giusto e unanimemente condiviso, seppur dal carattere non istituzionale.

La studiosa, richiamandosi alle teorie di Burkert, interpreta l'omicidio come atto impuro che richiede un riequilibrio e il gesto del lanciare la pietra per uccidere come purificatorio e retributivo (cfr. le *Leggi* di Platone), nel senso che garantisce la possibilità di ripagare la comunità per la sua perdita e di punire il colpevole per il male compiuto. La studiosa aggiunge poi che la lapidazione costituisce una tappa intermedia nell'evoluzione delle pratiche giudiziarie almeno ateniesi: costituirebbe ovvero il residuo delle pratiche di vendetta personali legate alla forza del singolo o della comunità in quanto parte lesa dall'omicidio, poi ridimensionate dalle leggi cittadine come quelle di Dracone²⁸¹.

Il fatto che nell'*Oreste* di Euripide sia proprio Tindareo, spartano, a reclamare questo tipo di punizione per il matricida, dimostra in maniera chiara come questa pratica fosse ampiamente attestata e riconosciuta in Grecia²⁸². Se la contestualizzazione della presenza di Palamede è corretta, è possibile ipotizzare che nel poema di Stesicoro sia stata

²⁷⁹ Rispettivamente *Il.* III 56 s.; Aesch. *Ag.* 1641; Soph. *Aj.* 254 s., 728; Soph. *Oed. Col.* 431 s.; Eur. *Iph. Aul.* 1350; Eur. *Bacch.* 352-358; Aristoph. *Acarn.* 281 s.; 319 s. Per un elenco e un esame delle fonti cfr. CANTARELLA 1988.

²⁸⁰ *IBIDEM*, p. 84.

²⁸¹ *IB.*, p. 91 s.

²⁸² Eur. *Or.* 612-614.

presente una reazione cittadina contro il matricidio che si concretizza nella volontà di lapidare l'eroe, a cui forse segue un allontanamento dell'eroe per purificazione.

§ 3.2.10 Alcune riflessioni sull'*Oresteia* perduta

Dall'esame dei frammenti pervenuti, è possibile affermare che l'*Oresteia* di Stesicoro sia un poema lirico dall'ampia struttura narrativa, non solo incentrato sulla vendetta paterna, ma anche sui suoi antefatti (sacrificio di Ifigenia) e sulle sue conseguenze (punizione e persecuzione di Oreste). Il processo di trasmissione delle opere greche, nel caso specifico, ha determinato tuttavia una bizzarra condizione di silenzio: non abbiamo alcuna traccia di come si verificò l'assassinio di Agamennone nel poema, del ritorno di Oreste per attuare la vendetta e di come furono uccisi Egisto e Clitemestra. Manca cioè il nucleo fondamentale di quella che è un'*Oresteia*! Nonostante questo silenzio, sembra utile ripercorrere, seppur brevemente, le altre tradizioni sui momenti della vicenda su menzionati, quantomeno per ricostruire l'ampio orizzonte di varianti esistenti in cui il poema dell'Imerese doveva trovar posto in qualche modo. È possibile individuare alcune tracce che indirettamente potrebbero illuminare sulle vicende di cui non è rimasta alcuna notizia esplicita. L'incrocio tra i vari dati permette di fare alcune riflessioni.

Sull'uccisione di Agamennone le versioni esistenti sono diverse²⁸³: al rientro da Troia, in occasione di un banchetto fittizio organizzato da Egisto, L'Atride, insieme ai suoi compagni, viene ucciso come un bue alla greppia, ovvero sgozzato o trafitto, alternativamente, sembra, nella dimora di Egisto o nella propria²⁸⁴. L'arma utilizzata è dunque la spada (φάσγανον) e l'intera vicenda è raffigurabile come un massacro piuttosto che come una battaglia, forse paragonabile, nell'immaginario epico, alla strage di Odisseo nei confronti dei Pretendenti alla fine dell'*Odissea*²⁸⁵. Un'altra versione è quella per cui l'Atride è ucciso nella propria dimora colpito con un'ascia²⁸⁶. Le differenze tra le due

²⁸³ Sulle varie morti di Agamennone cfr. ARICÒ 1990; GANTZ 2004, pp. 1171-1191.

²⁸⁴ Cfr. *Od.* IV 534-537; XI 409-411, 412-415, 424.

²⁸⁵ *Od.* XI 416-420.

²⁸⁶ Parlano di morte addotta tramite πέλεκυς *Soph. El.* 97-99 (cfr. 193-196); *Eur. El.* 159-162, 279, 1155-1160; *Hec.* 1279; *Tro.* 361. Sull'arma che uccide Agamennone nell'*Oresteia* eschilea una serie di

sono logistiche e tipologiche, ma riguardano anche l'autore dell'atto. Sembrerebbe rintracciabile almeno una versione in cui è Egisto a uccidere Agamennone, con una complicità passiva di Clitemestra, nella propria dimora (le terre in cui il padre Tieste era stato esiliato da Atreo), tramite l'inganno del banchetto; un'altra poi, legata direttamente a Clitemestra, in cui l'assassinio è realizzato nella dimora di Agamennone all'interno del bagno (almeno in Eschilo), o comunque tramite un'ascia²⁸⁷.

Come giustamente sottolineato da Gantz, l'ambientazione della vicenda in Laconia da parte di Stesicoro significa che il lirico può aver seguito una versione della morte di Agamennone completamente differente, dal punto di vista logistico e tipologico, rispetto a Omero e ai tragici²⁸⁸. Se la distanza rispetto all'epica sembra altamente probabile, visto l'approccio innovativo che le fonti antiche riconoscono alla produzione dell'Imerese rispetto alla tradizione precedente, non è da escludere che, come in altre scene, anche in quella dell'uccisione dell'Atride il lirico possa essere stato d'ispirazione per la triade tragica di età classica. D'altra parte, oltre che nell'*Oresteia*, non è escluso che l'Imerese abbia trattato la stessa vicenda anche nei *Nostoi*, dei quali non possediamo però che un frustolo papiraceo e una testimonianza indiretta²⁸⁹.

Dai versi sul sogno di Clitemestra (*fr.* 219 Davies) sembrano però desumibili in relazione all'evento due dati, che possono contribuire a ricostruire la dinamica della vicenda. Con buon grado di certezza si può individuare nella Tindaride l'assassina di Agamennone, colei che uccide di propria mano il marito: il fatto che il sogno giunga di notte alla donna conferma la sua colpevolezza e il suo attivismo. Con maggiore cautela, si può avanzare un'ipotesi sulla modalità in cui l'assassino è compiuto. Il serpente dal capo insanguinato è il simbolo teriomorfo di Agamennone morto in attesa di vendetta. Se la specifica immagine dell'animale con la testa spaccata reca memoria tangibile dell'evento, è possibile che Clitemestra si sia scagliata contro il marito con un'ascia sul capo, forse

espressioni ambigue ha fatto sorgere un dibattito acceso circa l'esservi qui la stessa versione dei tragici, o, piuttosto, quella omerica. In *Ag.* 1380-1394 si parla della rete in cui Clitemestra avvolge Agamennone e a v. 1433 si parla dell'atto di sgozzare il sovrano, ma altrove la dinamica è decisamente meno chiara. In due casi sappiamo però che dopo l'uccisione il cadavere dell'Atride è sottoposto al *μασχαλισμός* (*Aesch. Choe.* 439; *Soph. El.* 442-446).

²⁸⁷ In Sofocle ed Euripide non si parla del bagno eschileo, ma il luogo sembra restare ambiguo.

²⁸⁸ GANTZ 2004, p. 1176.

²⁸⁹ *Err.* 208-209 Davies. È interessante notare che nel *fr.* 209 Davies sia presente il Plistene evocato in *fr.* 219 Davies.

proprio un *πέλεκυς* analogo a quello delle tragedie²⁹⁰. Manca invece qualsiasi indizio sul luogo e l'occasione dell'uccisione, silenzio aggravato dal fatto che non esistono versi che descrivono il ruolo di Egisto nella vicenda.

Il fatto che la tradizione culturale amiclea, come visto ben documentata a partire da VI sec. a.C. a livello archeologico, raffiguri congiuntamente Agamennone e Cassandra, molto verosimilmente nel contesto di un culto eroico, non è da escludere che nel poema di Stesicoro fosse presente anche l'eroina troiana, condotta come bottino di guerra e concubina uccisa poi da Clitemestra. Nulla si può dire invece su possibili guardie poste a custodia del palazzo dell'Atride da parte di Egisto per annunciare a tempo debito l'arrivo di Agamennone da Troia²⁹¹.

Se si segue un certo tipo di lettura del POxy 2506 (*fr.* 217 Davies, ll. 7-12), nell'*Oresteia* di Stesicoro era presente anche il momento del riconoscimento tra Oreste ed Elettra attraverso il ricciolo di capelli (*τὸν ἀναγ[νωρισμὸ]ν διὰ τοῦ βοστρύχο[υ]*), verosimilmente presso il sepolcro paterno cui il futuro vendicatore si dirige per tributare onori funebri al padre. In questa scena il lirico sarebbe stato così d'ispirazione per Eschilo. Secondo Neschke, in virtù del riferimento a Palamede (*fr.* 213 Davies) si potrebbe forse andare oltre, ipotizzando uno scambio di messaggi tra i due fratelli preventivo all'arrivo dell'eroe in patria, ma il dato costituisce allo stato delle fonti una possibilità²⁹².

²⁹⁰ Cfr. FINGLASS 2010, p. 128. Il confronto con i versi dell'*Elettra* sofoclea su menzionati (vv. 97-99, 193-196) potrebbero fornire un potenziale immaginario dell'evento.

²⁹¹ Cfr. *Od.* IV 524-528 e l'inizio dell'*Agamennone* eschileo. È tuttavia degno di menzione il fatto che nel poema omerico la traccia narrativa della guardia posta a controllo da Egisto si trovi proprio in quella parte di canto in cui molti studiosi da tempo hanno intravisto la presenza di elementi spartani. Suggestiva l'ipotesi che i tragici abbiano potuto derivare l'idea proprio da una versione spartana, al pari della coabitazione dei due Atridi in un medesimo palazzo.

²⁹² Se la scena del riconoscimento sul sepolcro è certa, anch'essa potrebbe connettersi, al pari della possibile presenza di Cassandra, con il culto eroico tributato ad Agamennone nell'Amicle d'epoca storica. C'è da chiedersi ovvero se le prime iscrizioni destinate ad Agamennone e Cassandra come eroi (VI sec. a.C.) siano in qualche modo interpretabili come il frutto della diffusione dell'*Oresteia* di Stesicoro: la specifica identificazione delle due figure umane, attestate a livello iconografico già a partire da VII a.C., con il sovrano e la sua concubina, è frutto della diffusione della versione dell'Imerese, cioè dell'arrivo di una tradizione epica in Laconia, o piuttosto Stesicoro ha attinto ad un patrimonio già esistente? Come visto, non mancano gli studiosi che propendono per la prima ipotesi, ovvero quella di uno Stesicoro inventore, a seguito del quale sembrerebbero emergere talune novità (e.g. Bowra). Tuttavia, considerando l'impossibilità di ricondurre il poema di Stesicoro a un momento cronologico più alto del VI sec. a.C., unitamente all'esistenza delle due figure destinarie del culto, benché senza nome, già a partire da VII sec. a.C., sembra verosimile il fatto che il poeta abbia ereditato la presenza di Agamennone e Cassandra dal patrimonio culturale laconico, ampliandolo poi alla luce di altre tradizioni.

Unitamente a quello che si può desumere dal frammento sulla nutrice Arsinoe (*fr.* 218 Davies), la scena del riconoscimento tra Elettra e Oreste verrebbe in verità a costituire uno degli estremi, in particolare quello inferiore, del segmento narrativo in cui l'eroe è allontanato dalla dimora paterna per sfuggire all'uccisione da parte di Egisto e/o Clitemestra. Nei frammenti superstiti non è presente alcun riferimento alla Focide o a Pilade e Strofiio. Gli studiosi, a partire dal ruolo di Pilade nell'*Oresteia* di Eschilo, hanno legato il personaggio alla versione apollinea, in particolare delfica, della vicenda²⁹³. Il compagno di Oreste, assente nell'epica omerica, sarebbe la propaggine umana del dio nella vita quotidiana dell'eroe, che solo al momento opportuno interviene nelle scelte dell'amico, per esortarlo alla vendetta e a non dubitare delle indicazioni di Apollo²⁹⁴. E dalla presenza di Pilade nel ciclo epico, gli studiosi hanno desunto la presenza del dio in quella versione, anche se lì non se ne fa menzione esplicita²⁹⁵. L'assenza di testimonianze certe sull'esistenza di tradizioni sull'esilio di Oreste bambino alternative a quella ambientata nella Focide non fornisce elementi di confronto utili. Geograficamente dall'Argolide non è troppo difficile raggiungere la Focide, forse più articolato dalla Laconia, ma Pindaro attesta quest'ultima possibilità. Il dato invita dunque a riflettere sulla natura di un eventuale allontanamento nel poema di Stesicoro.

Analogamente d'incertezza permane sulla vendetta di Agamennone, ovvero sui tempi e i modi dell'uccisione di Egisto e Clitemestra da parte di Oreste. Nell'epica omerica come in Pindaro, si è visto che l'atto non è descritto nella sua dinamica, ma solo presentato come fonte di onore e gloria per i tempi futuri: il giovane ha compiuto ciò che era necessario e l'assassinio non merita neppure di essere descritto, visto il generale contesto in cui la vicenda è presentata. Diversamente invece la posizione della tragedia, in cui la problematizzazione del matricidio a livello di valori eroici investe anche, a livello narrativo, i tempi e modi della realizzazione: il progetto con Elettra, Pilade o il pedagogo, i dubbi di Oreste, le scene di pietà di Clitemestra prossima alla morte sono l'esemplificazione di un diverso atteggiamento rispetto all'atto, quasi che la descrizione dei preparativi e delle varie possibilità proiettate, su un livello puramente narrativo, le incongruenze presenti sul piano dei valori.

²⁹³ Cfr. *infra* pp.299-302.

²⁹⁴ Aesch. *Choe.* 900-902.

²⁹⁵ *Nostoi*, *arg.* Bernabé 17-19.

Abbiamo visto che la presenza delle Erinni che perseguitano Oreste (fr. 217 Davies) anche in Stesicoro potrebbe rappresentare un forma di problematizzazione dell'atto. Non è possibile affermare se ci fossero ripensamenti di Oreste alla maniera di Euripide, né il sogno di Clitemestra (fr. 219 Davies), ipoteticamente integrato con quelli di Eschilo o Sofocle, autorizza a supporre scene di supplica materna come in Eschilo²⁹⁶. A parte l'esiguità dei frammenti pervenuti, non possediamo un canto integrale dell'Imerese tale che ci possa aiutare a comprendere parte della concezione e della 'visione del mondo' di cui il poeta potrebbe essersi fatto portavoce. Né è chiaro e scontato il legame con la versione delfica presentata da Eschilo. È probabile però che una qualche riflessione sull'atto matricida e sulla macchia conseguente derivante fosse presente, desumibile dalla presenza di Apollo come dio protettore e delle Erinni persecutrici.

In conclusione, cosa succede a Oreste dopo la vendetta paterna? Considerando l'assenza di riferimenti espliciti a una purificazione o a un esilio non è possibile *a priori* desumere che l'eroe resta nella dimora paterna come erede senza un qualche giudizio del suo atto. La possibilità della lapidazione come punizione, desumibile forse dalla presenza di Palamede (fr. 213 Davies), indurrebbe almeno a pensare a una reazione cittadina al matricidio; per altro verso la presenza di Apollo sembra garanzia di vittoria e di salvezza per l'eroe. Senza escludere i due momenti, sembra ragionevole ipotizzare il permanere dell'eroe in Laconia come erede del regno paterno. Impossibile stabilire invece se nel poema si facesse qualche riferimento a un matrimonio che suggellasse il nuovo regno, alla maniera di quello con Ermione, figlia di Menelao ed Elena, o con Erigone, figlia di Egisto e Clitemestra²⁹⁷.

²⁹⁶ Il riferimento è alla scena in cui Clitemestra supplica il figlio mostrandogli in seno (Aesch. *Choe.* 896-899) e ai dubbi che Oreste ed Elettra presentano più volte nel corso delle due tragedie euripidee.

²⁹⁷ Cfr. rispettivamente Eur. *Or.* 1653-1657 e [Apollod.] *Ep.* VI 28. In realtà, almeno per il primo caso, le ragioni che determinano la stipula del legame matrimoniale sono di natura politica e geografica: si tende cioè riappacificare la linea dinastica di Agamennone ad Argo con quella di Menelao e Tindareo a Sparta dopo il matricidio commesso. L'atto infatti si presenta nella tragedia come l'occasione di Tindareo di dirigersi in Argolide e rinnegare l'intero legame con Oreste ed Elettra.

§ 3.2.11 Conclusioni

Dall'esame dei frammenti superstiti emerge con chiarezza l'impossibilità di ricostruire in maniera definitiva e certa la trama dell'*Oresteia* di Stesicoro, la sua destinazione pubblica, le questioni civiche affrontate in relazione alla vendetta, alla macchia e alla purificazione. È tuttavia possibile avanzare alcune ipotesi che contestualizzino l'opera nel panorama magno-greco in cui l'Imerese ha operato per gran parte della sua vita, senza dimenticare l'apporto notevole delle tradizioni continentali.

Con ogni probabilità l'*Oresteia* dovette essere un poema citarodico intonato monodicamente da Stesicoro in occasione di una festività primaverile legata al culto di Apollo (*fr.* 210, 211, 212 Davies), in cui l'esecuzione poteva far parte sia di simposi e banchetti che di agoni musicali in senso stretto. Per mancanza di fonti non è possibile stabilire se si tratti di una festa continentale, in particolare laconica, o magno-greca, né questa è direttamente desumibile dall'ambientazione laconica del poema (*fr.* 216 Davies). È certo però che il contenuto (*setting* laconico, presenza di Apollo e delle Cariti) lasciano ragionevolmente individuare il destinatario in un uditorio di matrice dorica o che molto condividesse della sua tradizione (e.g. Sparta, Taranto, Locri Epizefirii). Il possibile riferimento al problema della macchia, interpretabile come eco delle riflessioni civiche sulla contaminazione e sull'omicidio, potrebbe recare traccia di una destinazione occidentale del canto.

L'ampia estensione che le fonti antiche riconoscono al poema, in due libri almeno (*fr.* 213, 214 Davies), unitamente alla menzione di diversi personaggi, lasciano intendere che l'opera presentasse la vicenda della vendetta di Oreste a partire dagli antecedenti del sacrificio di Ifigenia in Aulide (*fr.* 215 Davies), dove la fanciulla era stata condotta probabilmente con il pretesto delle finte nozze con Achille (*fr.* 217, ll. 25-27), sviluppando una serie di momenti che saranno poi tipici delle versioni tragiche: Clitemestra prende parte all'uccisione di Agamennone forse insieme a Egisto, dato di cui c'è memoria nell'incubo della regina all'approssimarsi della vendetta (*fr.* 219 Davies); Oreste al momento dell'assassinio del padre sembra essere salvato dalla nutrice Laodamia (*fr.* 218 Davies), che lo conduce a in un luogo non precisato (forse la Focide), dove il futuro eroe può organizzare il suo piano; il matricidio sembra indicato ad Oreste come reazione

all'assassinio di Agamennone da Apollo, il quale aiuta l'eroe dandogli il suo arco al momento della persecuzione delle Erinni (*fr.* 217 ll. 14-24); forse il ritorno dell'eroe nella dimora paterna è caratterizzato dagli onori tributati da Oreste sul sepolcro paterno e dal riconoscimento con Elettra tramite il ricciolo di capelli (*fr.* 217 Davies, ll. 7-12); l'atto di Oreste non resta impunito, ma forse viene condannato dalla famiglia di Clitemestra con la lapidazione (*fr.* 213, 214 Davies).

Solo ipotesi è possibile fare in relazione al significato che assume la vendetta di Oreste nella forma del matricidio e sulla successiva ed eventuale purificazione dell'eroe. Il confronto con Ferecide (*FGrHist* 3 F 135), che custodisce una tradizione alternativa a quella attica del processo presso l'Areopago, in cui l'eroe trova protezione presso Artemide in Arcadia, potrebbe illuminare sulla versione stesicorea della vicenda, in cui l'eroe, istigato al matricidio da Apollo, potrebbe trovare protezione e purificazione dalle Erinni proprio presso Artemide, che verrebbe a costituire l'*alter ego* di Apollo. Impossibile stabilire una qualsiasi forma di purificazione rituale paragonabile a quella delfica di Eschilo.

La presenza delle Erinni induce ragionevolmente a ipotizzare che la vendetta nella forma del matricidio non fosse presentata in maniera a-problematica come in Omero, Pindaro e Sofocle, ovvero come vendetta eroica dopo la quale Oreste dimora nella terra paterna senza alcun processo o purificazione; al contrario doveva essere presente una riflessione sull'opportunità dell'atto compiuto alla luce dell'evoluzione delle pratiche giuridiche in materia di delitti di sangue e purificazione, di cui abbiamo testimonianza ad Atene, ma anche in Sicilia e Magna Grecia (leggi di Caronda e *lex sacra* di Selinunte). La famiglia di Tindareo può aver reagito all'atto compiuto da Oreste tramite la richiesta di lapidazione dell'eroe, una pratica punitiva dallo scopo purificatorio e insieme retributivo per la comunità laconica. La presenza di Apollo come protettore di Oreste sembra alludere in ogni caso a un'assoluzione dell'eroe, a una liberazione delle Erinni persecutrici, con conseguente ristabilimento dell'eroe come sovrano nella dimora paterna.

Nel suo insieme il poema dovette costituire una novità rispetto alla trattazione del mito nell'epica omerica. L'unico antecedente possibile che rivela tracce comuni alla versione stesicorea sembra costituito dal poema ciclico dei *Nostoi*, incentrato sui ritorni degli eroi greci da Troia, attribuito ad Agia di Trezene e riconducibile alla metà del VII

sec. a.C. Qui per la prima volta, attraverso la figura di Pilade, sembra far capolino nella vicenda del matricida Apollo nella veste di istigatore all'atto e protettore di Oreste. La fama e la novità di questo poema dovettero in ogni caso essere notevoli, visto che sia i tragici si ispirarono a più riprese al poema dell'Imerese; la stessa cura filologica a cui il poema era stato sottoposto dagli alessandrini testimonia il perdurare di questa fama, mantenutasi sino ad epoca bizantina.

Articolata è la questione relativa alla relazione del poeta con il patrimonio mitico magno-greco e continentale. Ateneo (*Deipn.* XII 512f-513a) e Eliano (*Var. Hist.* IV 26) attestano che Stesicoro nella composizione del poema si ispirò ad un suo predecessore, con ogni probabilità anch'egli magno-greco, di nome Xanto, autore di un'*Oresteia* lirica. Di questo poema possediamo solo il titolo e sappiamo che in esso compariva Elettra, dapprima chiamata Laodice. Per altro verso invece Filodemo ci dice che il poeta seguì Esiodo e la tradizione ciclica continentale per quanto riguarda il sacrificio di Ifigenia e la sua trasformazione in Ecate (*fr.* 215 Davies). Appare chiaro che il poeta, operando attivamente in Magna Grecia, venne a contatto con le tradizioni che dal continente si diffondevano nelle colonie; ma è altrettanto vero che poteva attingere a tradizioni strettamente locali, che rappresentavano lo sviluppo autonomo e personale delle varie comunità, o a dati più generalmente culturali diffusi in occidente. Alla luce di questa dualità sembra che vada interpretato l'intero poema, come frutto congiunto di tradizioni continentali e magno-greche.

Più problematico invece stabilire una relazione tra la versione del poema di Stesicoro e i cicli figurativi dell'occidente arcaico, in particolare dell'*Heraion* alle foci del Sele e del tempio di Selinunte. In questo caso sembra più ragionevole ipotizzare autonome diffusioni a partire da tradizioni locali più o meno condivise²⁹⁸.

Viste le conclusioni desumibili da questi dati, unitamente a quelle provenienti dall'esame della versione pindarica, è necessario riesaminare una certa interpretazione dell'*Oresteia* di Stesicoro come poema politico teso a testimoniare la crescita di Sparta all'interno del Peloponneso, e in particolare rispetto all'Arcadia, e come strumento di propaganda per screditare le versioni mitiche argive della vicenda di Oreste inaugurata dal Bowra. Il legame con le tradizioni magno-greche e i luoghi dell'occidente di VI sec. a.C.

²⁹⁸ Davies (in LLOYD-JONES 1980, p. 20) sottolinea che mentre in Stesicoro l'eroe si difende dalle Erinni con le frecce (*fr.* 217 Davies), in una delle metope dell'*Heraion* alla Foce del Sele usa la spada.

nella vita e nella produzione di Stesicoro lascia ragionevolmente ipotizzare un poema destinato a celebrare il patrimonio dorico e a evidenziare e testimoniare cambiamenti giuridici e riflessioni epocali in merito a questioni nodali, come quella della vendetta, sulla base di una vicenda che andava assumendo ampiamente una funzione paradigmatica per tutti il mondo greco, dall'occidente all'Asia Minore. Stesicoro in questo senso è una delle tappe di una più grande riflessione che farà di Oreste un eroe internazionale, quanto mai radicato da qualsiasi ancoraggio troppo specifico da non permettere la diffusione dello stesso al di fuori della comunità in cui è apparentemente più radicato presente.

Proprio questa natura policentrica del mito di Oreste permette di ridimensionare anche lo scopo diffamatorio che il poema di Stesicoro avrebbe assunto nei confronti delle tradizioni argive. Al di là di una funzionalizzazione identitaria del mito, insita in ogni comunità che si definisce per opposizione e differenziazione alle altre, è più opportuno pensare a diffusioni autonome delle tradizioni spartane rispetto a quelle argive con lo specifico intento di rafforzare la propria identità e aggiornare le proprie tradizioni.

§ 3.3 TRACCE DELLA PURIFICAZIONE DI ORESTE IN LACONIA

Pausania nel III libro della *Periegesi* attesta due tradizioni cultuali in terra laconica legate alla purificazione di Oreste. Si tratta degli eventi connessi alla pietra localizzata a Gizio, dove l'eroe si sarebbe seduto per liberarsi della follia a seguito del matricidio (III 22, 1), e alla statua del santuario di Artemide *Orthia*, considerata l'originale che l'eroe avrebbe ricondotto dalla Tauride insieme alla sorella Ifigenia (III 16, 7-11)²⁹⁹.

Le tradizioni in questione, che hanno avuto scarsissima attenzione negli studi su Oreste in Laconia³⁰⁰, dimostrano per un verso quanto un dato mito e il culto a esso annesso per processo osmotico possano diffondersi nel continente da una regione

²⁹⁹ In questo caso più che di purificazione in terra laconica è opportuno parlare di un processo purificatorio che trova una conclusione a Sparta e una sua ideale continuazione nei riti in onore di Artemide *Orthia*.

³⁰⁰ E.g. MUSTI-TORELLI (2008, p. 266) considerano il caso della pietra di Gizio una «replica (...) degli elementi mitici sorti attorno alla pietra conservata a Trezene», quindi una riproduzione in terra laconica di una tradizione argolidea.

all'altra; per altro come poi questi stessi vengano ri-contestualizzati in relazione alle specificità del territorio che li accoglie.

La vicenda della pietra su cui Oreste siede attestata a Gizio rievoca inevitabilmente un immaginario analogo a quello della pietra di Delfi, di quella di Trezene e dei monumenti litici d'Arcadia sulla purificazione dell'eroe, ma soprattutto dimostra che la città in questione custodisce una sua versione della vicenda, legata a una divinità (Zeus *Kappotas*) e a un territorio (Gizio) specifici che possono illuminarne il significato. Il fatto che gli Spartani considerassero la statua di Artemide *Orthia* come quella originariamente portata via dalla Tauride da Oreste e Ifigenia, indica per un altro verso la volontà del luogo di legare un santuario tanto celebre per la città a una figura nota nel patrimonio tradizionale a livello locale e panellenico, quale quella di Oreste, attraverso una versione della purificazione dell'eroe attestata altrove, stabilendo così una serie di legami significanti a livello rituale e civico.

Non è sempre possibile ricostruire i rapporti tra le tradizioni laconiche e le altre, sia perché spesso le testimonianze in questione costituiscono un *hapax*, sia perché a volte non esiste alcun rapporto di filiazione diretta tra le une e le altre. I due casi attestati da Pausania dimostrano l'autonomia di certe tradizioni (è il caso di Gizio) e al contempo l'evidente riflesso che le altre hanno avuto sul patrimonio spartano (è il caso della statua taurica di Artemide). Ma in nessuno dei due si tratta di sterili riflessi, di eruditi motivi eziologici tesi a onorare e ampliare tradizioni locali.

Al di là di rapporti e influenze che possono essere esistiti e che si deve per lo meno tentare di ricostruire, è possibile esaminare il ruolo e il significato di Oreste all'interno dello specifico contesto, e illuminare la versione nella sua dimensione sincronica e sintopica. Il caso di Gizio non consente grandi approfondimenti per la natura estremamente sintetica delle testimonianze; quello della statua taurica invece permette una riflessione più attenta sui rapporti tra tradizioni attiche e spartane e sul significato della relazione posta in essere tra l'Artemide taurica e l'*Orthia* dalle tradizioni locali.

§ 3.3.1 Oreste e la pietra di Gizio

Nella descrizione della penisola del Parnone, Pausania dedica alcuni paragrafi alle diciotto città che compongono ai suoi tempi l'alveo degli Eleuterolaconi (III 21, 6-22, 8). Tra esse spicca Gizio (III 21, 7-9), centro per noi purtroppo solo superficialmente noto a livello archeologico³⁰¹. In base ai rinvenimenti epigrafici esso risale a epoca arcaica e la sua posizione geografica ne fa una base navale per l'intera regione³⁰². Il Periegeta, dopo aver descritto i principali santuari del posto, alcuni manifestamente recenti (Eracle, Apollo, Dioniso sull'*agorà*), altri duplicazione di culti spartani (Apollo *Karneios*, Ammone, Asclepio, Demetra ecc.)³⁰³, attesta a tre stadi dal centro cittadino la presenza di un oggetto litico di culto, del quale scrive:

Γυθίου δὲ τρεῖς μάλιστα ἀπέχει σταδίου ἀργὸς λίθος· Ὀρέστην λέγουσι καθεσθέντα ἐπ' αὐτοῦ πάυσασθαι τῆς μανίας· διὰ τοῦτο ὁ λίθος ὀνομάσθη Ζεὺς Καππώτας κατὰ γλῶσσαν τὴν Δωρίδα.

Una pietra grezza dista circa tre stadi da Gizio. Dicono che sedutosi su di essa Oreste si liberò dalla follia; per questo la pietra è chiamata in lingua dorica Zeus Kappotas ("che pone fine").

(trad. D. Musti)

L'oggetto descritto da Pausania, forma aniconica di culto, rappresenta la pietra su cui sedette Oreste per liberarsi dalla follia istillata dalle Erinni, quindi per purificarsi³⁰⁴. Essa è definibile come parte di un santuario extra-urbano di Zeus, ipotizzabile dal passo in questione e ricostruibile oggi grazie a iscrizioni di V sec. a.C. rinvenute nel cuore del centro³⁰⁵. L'epiteto utilizzato per l'*ἀργὸς λίθος*, il termine *Καππώτας*, viene spiegato dal Periegeta come forma dorica di *καταπαύτης* nel senso di «colui che fa cessare» e viene

³⁰¹ Cfr. MUSTI-TORELLI 2008, p. 265 s.; 309 s.

³⁰² Cfr. IACP, p. 582.

³⁰³ MUSTI-TORELLI 2008, p. XIX.

³⁰⁴ MUSTI-TORELLI 2008, p. 266. LÉVY (2006, p. 73 s.) parla di «survivances d'une religion non anthropomorphe». Cfr. da ultimo in merito alle forme aniconiche di culto e alla loro valenza CUSUMANO 2006. Lo studioso riformula il concetto di aniconismo, sottraendolo alle categorie evoluzionistiche che hanno fatto degli oggetti aniconici per lungo tempo una forma antica e rudimentale di arte e di culto da opporre ad altre più evolute e recenti. Sottrae inoltre il concetto a questioni che definisce economiche o di eventuale arretratezza culturale (l'oggetto di culto aniconico non è caratteristico di alcuni centri cittadini e culturali magari periferici, meno conosciuti o non pervasi dalle istituzioni politiche), specie laddove gli oggetti in questione «sono scelti *intenzionalmente* da gruppi e comunità politiche, in grado di procurarsi espressioni devozionali più *raffinate*» (p. 172). Esaminando la valenza specifica di questi oggetti, lo studioso scrive: «Le rappresentazioni aniconiche costituiscono uno dei modi attraverso cui si produce quello spazio interstiziale nel quale può 'accadere' il *faccia a faccia* tra il visibile e l'invisibile, quel che io chiamerei lo spazio dell'*intermediario*» (p. 180).

³⁰⁵ IG V 1 1154, forse anche 1155. Cfr. IACP, p. 582; MUSTI-TORELLI 2008, p. XIX.

quindi legato alla *μανία* da cui Oreste, che è seduto sulla pietra, deve essere liberato: Zeus, divinità del tempio in questione, avrebbe salvato dunque l'eroe e la pietra su cui egli sedette recherebbe la doppia traccia del dio che ha operato e della sua potenza, secondo la formula dell'oggetto che ha personificato il dio³⁰⁶. La spiegazione del Periegeta è dunque eziologica.

L'epiteto *Καππώτας* non è attestato altrove, e poiché una delle iscrizioni su citate (IG V 1 1154) parla di una *μοῦρα Διὸς Τεραστίω* (verosimilmente l'estensione del recinto sacro di «Zeus del prodigio»)³⁰⁷, si potrebbe propendere per l'ipotesi che l'epiteto in questione più che come composto di *παύσασθαι* dovrebbe essere inteso come composto di *πυτάομαι* nel senso di «piovuto dall'alto», secondo l'epiclesi divina attestata già nell'iscrizione³⁰⁸. La penuria di fonti sull'epiclesi locale sia a livello archeologico-epigrafico che letterario non permette di ricostruire la natura del culto e la specificità del dio. Di conseguenza non è possibile stabilire il senso primario dell'epiteto *Καππώτας* e quindi la specifica relazione del dio con la modalità di purificazione di Oreste. Da un certo momento in avanti tuttavia nell'immaginario tradizionale locale quella pietra ha rappresentato la reliquia di un antico processo purificatorio che aveva visto protagonista Oreste, il posto su cui l'eroe sedette come supplice per trovare riparo all'interminabile persecuzione delle Erinni materne.

La formula dell'eroe assiso su una pietra per purificarsi attestata a Gizio è motivo ricorrente in altre tradizioni regionali ed è presente anche a livello iconografico³⁰⁹. Pausania è una tra le fonti privilegiate: la pietra nei pressi del santuario di Artemide *Lykeia* a Trezene, su cui l'eroe viene messo a sedere per essere purificato dai nove *ἄνδρες*³¹⁰. Dall'Arcadia riporta la presenza di un tumulo di terra con in cima un dito scolpito in pietra attestante la follia dell'eroe prima della purificazione e di seguito un luogo, *Ake*, dove l'eroe torna in sé³¹¹. Eschilo ci parla dell'*ὄμφαλός*, la pietra di Delfi su cui Oreste siede prima di arrivare ad Atene³¹². Singolarmente tutti questi oggetti

³⁰⁶ Sull'idea che nella religiosità greca le pietre ospitassero o rappresentassero esse stesse poteri divini cfr. *ThesCRA* III pp. 317-319.

³⁰⁷ MUSTI-TORELLI 2008, p. 266.

³⁰⁸ Cfr. WIDE 1903, pp. 20-22; DELG s.v. *Καππώτας*.

³⁰⁹ *ThesCRA* III, pp. 204-215.

³¹⁰ Paus. II 31, 4; 8. Cfr. *supra* pp. 55-78.

³¹¹ Paus. VIII 34, 1-4. Cfr. *supra* pp. 84-106.

³¹² E.g. Aesch. *Eum.* 40 s.

rappresentano un micro-luogo all'interno di un santuario più grande in cui l'eroe si rifugia come supplice per purificarsi dalla macchia del matricidio, quindi per espiare la propria colpa secondo processi differenti da regione a regione³¹³. L'ἄργος λίθος è dunque la divinità stessa, e l'atto dell'eroe di sedersi su di essa rappresenta il contatto con la potenza del dio che gli garantisce salvezza. Al contempo l'atto purificatorio a Gizio costituisce un momento alternativo a un eventuale processo dell'eroe in un tribunale, dato che va interpretato come un aggiornamento successivo delle tradizioni sulla purificazione dell'eroe alla luce del diritto attico³¹⁴.

Per il caso specifico di Gizio l'associazione di Oreste con Zeus nel processo di purificazione non è unica nelle fonti, e si inserisce in un quadro specifico di funzionalità divine attribuibili a Zeus in campo purificatorio sia all'interno del *ghenos* che della *polis*. Già Euripide esplicitamente nell'*Elettra* (vv. 1273-1275) parla della purificazione dell'eroe presso il tempio di Zeus *Lykaios* in Arcadia ordinata da Apollo, laddove la specifica epiclesi di Zeus, come quella di Artemide *Lykeia* a Trezene, rinviano con molta probabilità alla sfera di competenza di Apollo, quello stesso Apollo *Lykeios* che più volte nell'*Elettra* di Sofocle è invocato per compiere la vendetta³¹⁵. Se da una parte il caso arcadico di Zeus *Lykaios* rinvia ad Apollo e alla purificazione secondo la volontà del dio delfico, il caso di Zeus *Kappotas* in Laconia permette almeno di immaginare dinamiche di purificazione alternative a quella attestata da Eschilo. L'ipotesi di chi vede nella tradizione di Gizio una replica di quella di Trezene merita di essere almeno ridiscussa non tanto nei termini di una cronologia quanto in quelli dello sviluppo di tradizioni indipendenti³¹⁶. La testimonianza di Pausania rivela la sua preziosità perché la purificazione di Oreste non avviene grazie ad Apollo o a un suo seguace (Artemide), ma a Zeus, dio che ha una

³¹³ CUSUMANO (2006, p. 183) scrive che in rappresentazioni aniconiche di single divinità come nel caso di Zeus *Kappotas* «predomina l'effetto di alterità e una strategia di rappresentazione dell'invisibile legata ad un sentimento di attesa. L'obiettivo è la ricerca di un'efficacia comunicativa relativa a problemi importanti come *soteria* e purificazione. Gli *hieroi lithoi* (...) consentono la presentificazione della divinità (...) e segnano anche quello spazio - interstiziale o dell'*intermediario* - attraverso cui ha luogo l'intervento soccorritore del dio in favore dei mortali, individui e collettività, relativamente alle sfere della giustizia e della purità».

³¹⁴ L'ἄργος λίθος in questione richiama le ἀργοὶ λίθοι sull'Areopago su cui sedette Oreste nel suo processo (Eur. *Iph. Tau.* 961-963; Paus. I 28, 5). Non è da escludere la possibilità che nella testimonianza laconica il tipo di purificazione possa aver risentito il riflesso di tradizioni attiche.

³¹⁵ Soph. *El.* 7; 645; 655; 1375.

³¹⁶ L'esiguità di notizie sulla storia arcaica di Gizio non permetta di creare una griglia cronologica in cui collocare le tradizioni su Zeus *Kappotas* e Oreste. Le iscrizioni testimoniano solo che il santuario è esistente almeno da età tardo-arcaica e classica.

propria personale tradizione in fatto di καθαρός: è infatti invocato nella purificazione di personaggi mitici come Issione e Teseo³¹⁷, dell'intera città di Argo³¹⁸, e in generale degli omicidi³¹⁹ e si configura come divinità capace di fornire «salvezza, soccorso, benevolenza rispetto ai bisogni individuali e collettivi»³²⁰.

Come spiegarsi una tradizione su Oreste proprio a Gizio, porto principale e arsenale per Sparta e la Laconia intera? Il centro, a quanto dimostrano le testimonianze letterarie, archeologiche e soprattutto numismatiche, condivide un buon numero di culti con Sparta (e.g. Apollo *Karneios*, Atena, Asclepio ecc.) e sembra per altri versi sviluppare autonomamente tradizioni proprie (e.g. sulle monete è presente l'immagine del vecchio del Mare Nereo, sconosciuto invece a Sparta e per altro poco rappresentato nell'arte antica)³²¹. La posizione geografica della città, che ne fa la naturale barriera e frontiera per Sparta ma anche l'approdo per chi viene dal mare, ha reso molto verosimilmente il centro un bacino di accoglienza non solo delle tradizioni spartane in uscita, ma anche di quelle esterne in arrivo. Per i viaggiatori che costeggiavano la Laconia e doppiavano Capo Malea (il famoso monte presso cui Agamennone passa nell'*Odissea* per tornare a casa da Troia), il passaggio dal porto costituiva un passo obbligato per poter rientrare in terra o anche solo fermarsi, un passo che possiamo immaginare come crocevia di navi provenienti *da* e destinate *a* svariate direzioni. Il luogo si prestava dunque non solo a scambi commerciali, ma anche alla diffusione di tradizioni mitiche *da* e *per* il continente, l'Asia Minore e l'occidente. Non è da escludere che proprio questa dislocazione particolarmente felice del centro abbia permesso di custodire tradizioni laconiche, ma anche di incamerare tradizioni esterne, come sembra dimostrare il caso di Nereo.

³¹⁷ Per Issione cfr. Aesch. *TrGF* III F 89; Pherekyd. *FGrHist* 3 F 51. Issione diviene folle per aver ucciso il padre della moglie e solo Zeus tra gli dei, mosso a pietà, si offre di purificarlo. Per Teseo cfr. Paus. I 37, 4; Plut. *Thes.* XII 1. Dopo aver ucciso suo cugino e brigante Sinis, Teseo viene purificato dal *ghenos* dei *Phytalidai* presso il santuario di Zeus *Meilichios* lungo la Via Sacra presso il Cefiso.

³¹⁸ Pausania (II 20, 1-2) descrive una *stasis* ad Argo negli ultimi anni del V sec. a.C., che si conclude con una cerimonia di purificazione di tutta la comunità e con l'offerta di una statua di Zeus *Meilichios* seduto. CUSUMANO 2006, p. 172: «il caso di Argo è una testimonianza chiara del ruolo giocato dal dio al centro della sfera pubblica: l'episodio coinvolge tutta la collettività politica e i *καθάρσια*, insieme all'offerta votiva [scil. della statua di Zeus], si prefiggono lo scopo di ristabilire l'ordine civico e la *philia* spezzata».

³¹⁹ Cfr. la *Lex sacra* di Selinunte in cui Zeus è invocato due volte, rispettivamente con l'epiteto *Eumenes* e *Meilichios*, per stornare la macchia derivante dall'omicidio e consolidare i rapporti comunitari dopo la ferita inferta dal *miasma*.

³²⁰ CUSUMANO 2006, p. 171.

³²¹ Cfr. MUSTI-TORELLI 2008, p. 265 s.

La presenza di Oreste di Gizio ragionevolmente può ascriversi a quell'alveo di tradizioni ben radicato in Laconia e ricostruibile tramite Pindaro e Stesicoro, ma altrettanto verosimilmente può essere considerato il frutto di altre tradizioni, nutrite dall'arrivo di commercianti, cantori e naviganti da altre zone continentali ed extracontinentali che tramandavano le vicende dell'eroe. Non bisogna dimenticare poi l'evidente contiguità geografica tra la Laconia e l'Arcadia, che custodisce diverse tradizioni sulla purificazione di Oreste, associata ai conflitti tra le due regioni e alla rivendicazione delle vicende mitiche legate al nostro eroe (e.g. la traslazione delle ossa da Tegea a Sparta), che potrebbe aver influenzato le tradizioni laconiche e la loro natura.

§ 3.3.2 Oreste e Ifigenia dalla Tauride e la statua di Artemide *Orthia*

Nel quadro della descrizione di Sparta e dei suoi monumenti contenuta nel terzo libro della *Periegesi* (III, 11, 1-28, 5), Pausania riserva una breve ma densa sezione ad Artemide *Orthia* e alle pratiche cultuali in suo onore (16, 7-11). Per quanto ridotta e circoscritta, la messe di informazioni presentata è notevole, perché riguarda sia le origini del culto, e soprattutto l'immagine che di queste origini si aveva nel II sec. d.C., sia il suo significato e la dislocazione geografica del santuario nel complesso cittadino di Sparta³²². La tradizione circolante ai tempi di Pausania, ma sicuramente a lui precedente, vuole che la statua di legno venerata nel santuario dell'*Orthia* (ξόανον) sia quella dell'Artemide taurica portata via dalla Scizia da Oreste e Ifigenia; che essa sia stata trovata da due eroi locali, Astrabaco ed Alopeco, e che da sola e grazie al suo stesso potere abbia indicato alla comunità spartana la strada per stabilire il culto il onore della dea. Nel passo si legge:

[7] τὸ δὲ χωρίον τὸ ἐπονομαζόμενον Λιμναῖον Ὀρθίας ἱερόν ἐστὶν Ἀρτέμιδος. τὸ ξόανον δὲ ἐκεῖνο εἶναι λέγουσιν ὃ ποτε [καὶ] Ὀρέστης καὶ Ἰφιγένεια ἐκ τῆς Ταυρικῆς ἐκκλέπτουσιν· ἐς δὲ τὴν σφετέραν [7] *La località detta Limneo è consacrata ad Artemide. La statua lignea dicono che sia quella che un tempo Oreste e Ifigenia portarono via dalla Tauride; gli Spartani, poi, dicono che questa fu portata nella loro terra, poiché Oreste*

³²² Gli studi in merito non sono molti e si limitano a qualche sporadico accenno in chiave eziologica (cfr. CALAME 1977 I, p. 285 s.; DES BOUVRIE 2009, p. 164). Tuttavia sono da sottolineare le pagine che VERNANT (1990, pp. 185-207) dedica alla relazione tra la statua taurica e quella spartana, dense di spunti per approfondire la relazione nell'immaginario spartano tra i due culti. Stupisce per contro il totale silenzio di chi invece, dedicandosi all'esame puntuale e dettagliato dei riti presenti nel santuario dell'*Orthia*, non cita neppure velocemente la tradizione di Pausania (cfr. SANTANIELLO 1989).

Λακεδαιμόνιοι κομισθῆναι φασιν Ὀρέστου καὶ ἐνταῦθα βασιλεύοντος. καὶ μοι εἰκότα λέγειν μᾶλλον τι δοκοῦσιν ἢ Ἀθηναῖοι. ποίῳ γὰρ δὴ λόγῳ κατέλιπεν ἂν ἐν Βραυρώνι Ἰφιγένεια τὸ ἄγαλμα; ἢ πῶς, ἢνίκα Ἀθηναῖοι τὴν χώραν ἐκλιπεῖν παρεσκευάζοντο, οὐκ ἐσθέντο καὶ τοῦτο ἐς τὰς ναῦς; [8] καίτοι διαμεμένηκεν ἔτι καὶ νῦν τηλικούτο ὄνομα τῇ Ταυρικῇ θεῷ, ὥστε ἀμφισβητοῦσι μὲν Καππάδοκες καὶ οἱ τὸν Εὐξείνου οἰκοῦντες τὸ ἄγαλμα εἶναι παρὰ σφίσι, ἀμφισβητοῦσι δὲ καὶ Λυδῶν οἷς ἐστὶν Ἀρτέμιδος ἱερὸν Ἀναίτιδος. Ἀθηναῖοις δὲ ἄρα παρώφθη γενόμενον λάφυρον τῷ Μῆδω· τὸ γὰρ ἐκ Βραυρώνος ἐκομίσθη τε ἐς Σοῦσα καὶ ὕστερον Σελεύκου δόντος Σύροι Λαοδικεῖς ἐφ' ἡμῶν ἔχουσι. [9] μαρτύρια δέ μοι καὶ τάδε, τῆν ἐν Λακεδαίμονι Ὀρθίαν τὸ ἐκ τῶν βαρβάρων εἶναι ξόανον· τοῦτο μὲν γὰρ Ἀστράβακος καὶ Ἀλώπεκος οἱ Ἴρβου τοῦ Ἀμφισθένου τοῦ Ἀμφικλέου τοῦ Ἄγιδος τὸ ἄγαλμα εὐρόντες αὐτίκα παρεφρόνησαν· τοῦτο δὲ οἱ Λιμνάται Σπαρτιατῶν καὶ Κυνοσουρεῖς καὶ <οἱ> ἐκ Μεσῶας τε καὶ Πιτάνης θύοντες τῇ Ἀρτέμιδι ἐς διαφοράν, ἀπὸ δὲ αὐτῆς καὶ ἐς φόνους προήχθησαν, ἀποθανόντων δὲ ἐπὶ τῷ βωμῷ πολλῶν νόσος ἔφθειρε τοὺς λοιπούς. [10] καὶ σφισιν ἐπὶ τούτῳ γίνεται λόγιον αἵματι ἀνθρώπων τὸν βωμὸν αἰμάσσειν· θυομένου δὲ ὄντινα ὁ κληρὸς ἐπελάμβανε, Λυκοῦργος μετέβαλεν ἐς τὰς ἐπὶ τοῖς ἐφήβοις μάλιστα, ἐμπίπλαταί τε οὕτως ἀνθρώπων αἵματι ὁ βωμός. ἢ δὲ ἰέρεια τὸ ξόανον ἔχουσα σφισιν ἐφέστηκε· τὸ δὲ ἐστὶν ἄλλως μὲν κοῦφον ὑπὸ σμικρότητος, [11] ἦν δὲ οἱ μαστιγοῦντές ποτε ὑποφειδόμενοι παίωσι κατὰ ἐφήβου κάλλος ἢ ἀξίωμα, τότε ἤδη τῇ γυναικὶ τὸ ξόανον γίνεται βαρὺ καὶ οὐκέτι εὐφορον, ἢ δὲ ἐν αἰτία τοὺς μαστιγοῦντας ποιεῖται καὶ πιέζεσθαι δι' αὐτοὺς φησιν. οὕτω τῷ ἄγαλματι ἀπὸ τῶν ἐν τῇ Ταυρικῇ θυσίων ἐμμεμένηκεν ἀνθρώπων αἵματι ἥδεσθαι· καλοῦσι δὲ οὐκ Ὀρθίαν μόνον ἀλλὰ καὶ Λυγοδέσμαν τὴν αὐτῆν, ὅτι ἐν θάμνῳ λύγων εὐρέθη, περιελιθηῖσα δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἄγαλμα ὀρθόν.

regnava anche là. Ritengo la loro versione più probabile di quella degli Ateniesi. Infatti, per quale motivo infatti Ifigenia avrebbe dovuto lasciare la statua a Brauron? O come poteva accadere che gli Ateniesi, quando si accingevano a sgomberare la propria terra, non caricassero anche la statua sulle loro navi? [8] Eppure, fino ai nostri tempi, della dea taurica è rimasto un tale nome che i Cappadoci e coloro che abitano sull'Eusino rivendicano la presenza della statua presso di loro, ma la rivendicano anche i Lidi che hanno un santuario di Artemide Anaitis. Gli Ateniesi dunque lasciarono che la loro statua fosse preda dei Persiani. Infatti il simulacro da Brauron fu portato a Susa, e in seguito Seleuco lo diede ai Laodicei di Siria, che ne sono ancora in possesso. [9]. E ho altre prove che l'Orthia di Sparta sia la statua lignea originaria proveniente dai barbari. Prima di tutto, Astrabaco e Alopeco, figli di Irbo, figlio di Anfistene, figlio di Anficle, figlio di Agide, appena trovata la statua divennero pazzi. In secondo luogo, gli Spartani di Limne, i Cinesurei, e la gente di Mesoa e Pitane, mentre sacrificavano ad Artemide, vennero a contesa e si spinsero fino al sangue. Molti perirono sull'altare, gli altri li uccise una malattia. [10] A seguito di questi fatti, ricevettero un oracolo, secondo cui dovevano insanguinare l'altare di sangue umano. Era usanza sacrificare chiunque fosse sorteggiato, ma Licurgo cambiò quest'usanza nella fustigazione degli efebi, e così l'altare di riempie di sangue umano. Presso di loro sta la sacerdotessa, con in mano la statua di legno. Questa è di norma leggera, perché piccola, [11] ma se i fustigatori moderano i colpi per riguardo alla bellezza o al rango di un efebo, subito il simulacro diventa così pesante che la sacerdotessa non lo può sostenere, e questa accusa i fustigatori, e dice che è loro colpa se è opprressa dal peso. Così, sin dai sacrifici nella regione taurica, la statua continua a compiacersi di sangue umano. E la chiamano non solo Orthia, ma anche Lygodesma, perché fu trovata in un cespuglio di giunchi, e la vermena che vi si attorcigliò intorno, rese diritta la statua.

(trad. D. Musti)

Ad un livello generale il discorso del Periegeta può essere suddiviso in quattro sezioni: una prima in cui Pausania affronta la questione della provenienza della statua di culto di Artemide *Orthia* dalla Tauride per mano di Oreste e Ifigenia (16, 7); una seconda in cui affronta il rapporto tra la tradizione spartana e quelle di altre regioni continentali (Attica) e microasiatiche in merito alla reale destinazione dei fratelli in fuga dalla Scizia, con il preciso intento di dimostrare l'antichità, l'originalità e la precedenza delle tradizioni spartane rispetto alle altre (16, 7-8); una terza in cui, attraverso un addentellato cronologico e geografico alla realtà di Sparta, ottenuto grazie alla menzione di Astrabaco e Alopeco, il Periegeta descrive gli effetti della statua appena rinvenuta sugli scopritori e sulla comunità che per la prima volta si appresta a sacrificare in onore della dea (16, 9);

un'ultima in cui riporta le regolamentazioni sulle pratiche cultuali successive agli eventi disastrosi dei primi contatti con lo ξόανον, dapprima tramite un responso oracolare, poi attraverso l'intervento del legislatore Licurgo (16, 10-11).

Da un punto di vista argomentativo le questioni che Pausania intende sviluppare, e che effettivamente condensa in poche righe, sono dunque due: la cronologia e i rapporti di influenza tra le tradizioni greche, continentali e non, sulla statua portata dalla Tauride (16, 7-8), e il legame tra la vicenda di Oreste ed Ifigenia e il culto di Artemide nella manifestazione locale dell'*Orthia* (16, 9-11). Esse sono profondamente legate tra di loro perché mirano entrambe a ricostruire il culto spartano e a garantirgli una patina di antichità, originalità e unicità che mancherebbe ai culti delle altre regioni, evidentemente secondari rispetto a quello laconico.

Per dimostrare l'identità tra la statua dell'*Orthia* e quella taurica il Periegeta sfodera perizia retorica e spirito razionalistico dapprima negando la validità delle tradizioni attiche. Le argomentazioni addotte sono due: la non opportunità da parte di Ifigenia di portare la statua a Brauron e il fatto che gli Ateniesi, nel momento di abbandonare la loro terra in occasione dell'invasione persiana del 480 a.C., non hanno portato la statua con loro, lasciandola invece in mano al barbaro³²³. Quest'ultima vicenda viene poi quasi ridicolizzata da Pausania quando sottolinea la fama che questa statua ebbe per giunta nel mondo greco asiatico, tra i Cappadoci e i Lidi, nonostante la quale gli Ateniesi, vigliacchi e impauriti, non si curarono del simulacro. A queste obiezioni va aggiunta poi la riflessione che il Periegeta fa in merito al perché Oreste (e non Ifigenia) abbia dovuto portare la statua proprio a Sparta: il fatto cioè che l'eroe abbia regnato anche in Laconia (Ὀρέστου καὶ ἐνταῦθα βασιλεύοντος) sembrerebbe escludere invece la sua presenza in Attica e priverebbe dunque di significato l'arrivo della statua in quella regione per mano di Oreste e Ifigenia.

A queste argomentazioni fanno seguito poi alcune prove (μαρτύρια) di natura cultuale che, secondo il Periegeta, garantirebbero l'identità tra la statua taurica e quella dell'*Orthia*: la continuità che Pausania riconosce tra i riti spartani (insanguinamento

³²³ Dietro la prima prova sembra nascondersi una constatazione più ampia che riguarda la reale pertinenza e presenza di Ifigenia a Brauron in età arcaica e pre-euripidea, questione molto dibattuta oggi tra gli studiosi a partire proprio dalle evidenze archeologiche del sito. Cfr. *infra* pp. 255-258, in particolare n. 40.

dell'altre, fustigazione degli efebi) e quelli taurici (sottintesi, ma ben ricostruibili perché riferibili ad una ben nota versione mitica) è la prova che la statua spartana è quella originale della Tauride. A livello di narrazione mitica il legame tra Astrabaco e Alopeco, primi scopritori, e Oreste, latore della statua, è reso attraverso la vicenda del rinvenimento del simulacro in un cespuglio di giunchi, punto di incontro ideale tra gli eroi locali e il figlio di Agamennone. Nella tradizione riportata da Pausania è sottinteso che Oreste sia giunto in Laconia e abbia lasciato la statua, poi ritrovata dai locali Astrabaco ed Alopeco.

Benché Pausania rivendichi ostinatamente la priorità di Sparta nel possesso della statua taurica, nel suo stesso argomentare sono presenti indizi del fatto che la comunità lacedemone ha aggiornato le sue tradizioni alla luce di altre, specificatamente attiche. Innanzitutto la vicenda dell'arrivo della statua dalla Tauride con Oreste e Ifigenia cozza con quella del suo rinvenimento occasionale in un cespuglio di giunchi ad opera di Astrabaco e Alopeco, una casualità che sembra non addirsi proprio ai due fratelli che con tanta perizia e difficoltà trafugano la statua dalla Tauride per poi disperderla in un cespuglio³²⁴. La vicenda di Oreste e Ifigenia latore della statua presa in considerazione è quella attica diffusa ampiamente in V sec., la cui esistenza non sembra risalire a prima del teatro attico, in particolare a Euripide. Come si vedrà, confrontando anche solo sommariamente da una parte i dati cronologici sul santuario dell'*Orthia*, il cui primo modesto edificio di culto risale a VIII sec., e quelli sulla tradizione mitica di Astrabaco e Alopeco, risalente ad età arcaica e iconograficamente attestata forse a partire da VI sec., e dall'altra quelli relativi al culto brauronio e alla tradizione di Ifigenia proveniente dalla Tauride con Oreste (non attestati prima della metà del V sec. a.C.), ci si rende conto che un nucleo locale risalente ad età arcaica (specificatamente laconico) è stato aggiornato alla luce di tradizioni successive di risonanza evidentemente panellenica (quelle attiche di età classica).

³²⁴ Si potrebbe invero obiettare a ciò la possibilità che la statua sia stata trovata da Astrabaco e Alopeco solo in un secondo momento rispetto al suo arrivo con Oreste e Ifigenia, dato che potrebbe rappresentare in questo senso l'esemplificazione a livello mitico di un rinnovamento o rinascita del luogo di culto. Ma come far coincidere poi questo dato con la caratteristica originalità di 'prima volta' che Pausania riconosce agli eventi descritti? La circostanza in cui la statua è reperita, avvinta in giunchi, sembrerebbe indicare il fatto che essa era considerata come caduta dal cielo.

In questo groviglio il ruolo di Oreste e Ifigenia, lungi dall'essere interpretato come mero aggiornamento erudito di epoca tarda al solo fine di rendere più autorevole la tradizione locale (proiettandola nel lontano passato eroico dei figli dei condottieri troiani), ha un significato specifico perché ricostruisce un più intimo legame dell'*Orthia* con l'Artemide taurica, di Oreste con Astrabaco e Alopeco, e in generale con gli individui che entrano a contatto con la statua, e di Ifigenia con gli officianti cultuali e il senso di certe pratiche cruenti e iniziatiche. Per comprendere dunque la tradizione per come riportata da Pausania, che è stratificata nel tempo, è necessario raccogliere i dati sul santuario laconico, ricostruire, per quanto possibile, sia la tradizione attica di Oreste e Ifigenia provenienti dalla Tauride, sia il senso della vicenda di Astrabaco e Alopeco in un contesto locale; infine, interconnettendo i dati, comprendere globalmente il significato della presenza di Oreste e di Ifigenia provenienti dalla Tauride a Sparta.

§ 3.3.2a Il santuario e i culti in onore di Artemide *Orthia* a Sparta

La nostra conoscenza della storia del santuario e dei culti in onore di Artemide *Orthia* si fonda sull'ampia ricognizione archeologica del sito spartano condotta agli inizi del '900 dalla scuola inglese³²⁵ e su una serie di testimonianze letterarie che datano a partire dal VII sec. a.C.³²⁶ Il santuario, posto sulla riva destra dell'Eurota³²⁷, ha una prima forma di frequentazione nel X sec., ma l'altare più antico è databile solo alla fine del IX, a cui fa seguito, a metà circa dell'VIII sec. un primo modesto edificio di culto. Quest'ultimo viene distrutto e ricostruito in forme doriche agli inizi del VI sec., mentre agli inizi del II sec. se ne data l'ultimo rifacimento. Ad epoca romana risale invece la costruzione attorno all'altare di un anfiteatro in legno per assistere a pratiche che, originariamente dal valore culturale e iniziatico, erano ormai diventate un vero e proprio spettacolo pubblico. Gli scavi hanno restituito una considerevole quantità di oggetti che sono oggi classificati in

³²⁵ Cfr. DAWKINS 1929; BOARDMAN 1963. Per un aggiornamento cfr. COUDIN 2009, pp. 54-58.

³²⁶ Cfr. TRIEBER 1867, pp. 22-29; WIDE 1903, pp. 98-100; NILSSON 1906, pp. 190-196; SANTANIELLO 1989.

³²⁷ La natura paludosa in cui sorge il santuario trova conferma nel nome *Λιμναῖον* con cui era identificato il luogo sacro.

base al materiale³²⁸ e la cui evoluzione tipologica e stilistica era già stata delineata a suo tempo³²⁹, anche se la loro cronologia è stata poi revisionata³³⁰. Essi consistono in *ex voto* in materiale prezioso e non, avori, ceramiche, figurine di piombo, maschere fittili, ai quali va associata tutta una serie di iscrizioni riguardanti per la maggior parte gli efebi vincitori della gara di fustigazione descritta da varie fonti letterarie³³¹.

Per parte loro le fonti letterarie ricostruiscono un quadro di pratiche culturali che, anche se trova conferma nelle evidenze archeologiche, si dimostra estremamente stratificato nel tempo. I riti presso l'altare della dea (βωμολογία)³³² sono incentrati sulla fustigazione degli efebi (διαμαστίγωσις)³³³, associata, almeno in un certo periodo, al ratto del formaggio (άρπαγή τῶν τυρῶν)³³⁴. Essi sembrano contemplare anche periodi d'isolamento e preparazione prima della fustigazione (φούαξις)³³⁵ e canti in onore della dea (ἀστραβικά)³³⁶. Sull'originaria natura della pratica fustigatrice e sulla sua evoluzione tra epoca classica e romana le fonti non permettono di ricostruire un quadro univoco e chiaro e di conseguenza le opinioni degli studiosi non concordano. Burkert ritiene che solo in età romana essa avrebbe previsto lo sgorgare del sangue del fanciullo per inondare l'altare, conclusione tratta a partire da tutte quelle fonti che sottolineano la durezza della prova e la morte di molti efebi sotto le sferzate³³⁷. Per contro altri, tra cui Santaniello, ritengono che anche se modificato nel tempo, il rito della flagellazione è antico e dimostra sin dalle origini come le pratiche iniziatiche presenti nel rito siano tutt'uno con le pratiche culturali in onore della dea³³⁸.

³²⁸ COUDIN 2009, pp. 54-58.

³²⁹ DAWKINS 1929, pp. 52-284.

³³⁰ BOARDMAN 1963, p. 4.

³³¹ IG V I, 252-356 (DAWKINS 1929, pp. 285-377). Eccezion fatta per due iscrizioni, esse datano tutte a un periodo che va dal I sec. a.C. al III d.C.

³³² E. g. Plut. *Lyc.* XII 6. Per uno studio del termine e della pratica cfr. FRONTISI-DUCROUX 1984.

³³³ E. g. Xen. *Lac.* II 9 e Plut. *Apoph.* *Lac.* 239d. Per uno studio iconografico sulla pratica in Laconia e in altre regioni greche cfr. da ultimo LEBESSI 1991.

³³⁴ E. g. Xen. *Lac.* II 9. Le iscrizioni rinvenute durante gli scavi dimostrano che da un certo momento in poi questa pratica ha preso la forma di una vera e propria gara, con i vincitori presso l'altare (ΒΩΜΟΝΙΚΗΣ). Cfr. in merito BRELICH 1969, p. 134.

³³⁵ Hesy. *s.v.*: ἐπὶ τῆς χώρας [scil. fort. Ὀρθίας] σωμασκία τῶν μελλόντων μαστιγοῦσθαι.

³³⁶ Cfr. BURKERT 1965 (= BURKERT 1992, pp. 69-81); SEEBERG 1966.

³³⁷ E. g. Plut. *Lyc.* XVIII 2. Cfr. BURKERT 2003A, p. 153 n. 35.

³³⁸ SANTANIELLO 1989. BRELICH (1969, p. 177) ritiene invece che il culto in onore della dea basato sulla fustigazione sia uno sviluppo secondario a partire dagli elementi distintivi dell'ἀγωγή.

Dall'esame dei dati emerge che in età romana la pratica della fustigazione era diventata un vero e proprio spettacolo³³⁹ e che aveva perso il suo legame con il ratto del formaggio³⁴⁰; almeno in età classica invece entrambe le pratiche dovevano far parte integrante del sistema civico spartano in quanto strumento di iniziazione per i giovani efebi. Sulla natura originaria e più antica di Artemide *in loco*, la sua epiclesi di *Orthia* in età arcaica e i riti in suo onore non è possibile dire molto³⁴¹. Seguendo tuttavia la datazione e l'interpretazione stratigrafica del santuario proposta da Boardman, la ricostruzione del tempio agli inizi del VI sec. (600-590), unita all'aumento esponenziale di materiale archeologico nella forma di maschere e statuette, dovrebbe corrispondere ad una rifunzionalizzazione del culto di Artemide all'interno del sistema civico spartano, in particolare dell'ἄγωγη³⁴². Le pratiche descritte dalle fonti, almeno per l'epoca classica, si inseriscono dunque a pieno titolo nella formazione e nella preparazione dei giovani alla futura vita di ὄμοιοι³⁴³, e non è da escludere che le maschere rinvenute nel sito e raffiguranti estremi polari ben definiti (giovani e adulti da una parte, vecchi, mostri e personaggi grotteschi dall'altra) rappresentino i due opposti entro cui si muove, simbolicamente, il giovane per transitare da una fase di vita all'altra³⁴⁴.

³³⁹ Cfr. Cic. *Tusc. Disp.* II 14, 34. Il rito assume la funzione di prova di forza e di sopportazione del dolore, alla quale assistono, compiaciuti o meno in relazione al risultato, i familiari stessi dei partecipanti.

³⁴⁰ BONNECHÈRE (1993, p. 21 s.) ritiene che la scomparsa del ratto del formaggio risalga al I sec. a.C. e sia concomitante alla diffusione di altri culti, in particolare di quello di Artemide taurica ad *Halae* incentrati sui riti cruenti del sacrificio umano (cfr. Eur. *Iph. Taur.* 1458-1461). Il dato potrebbe confermare l'ipotesi qui proposta di un aggiornamento del culto locale alla luce di tradizioni extra-regionali, da cui deriverebbe la versione sull'origine della statua tramandata da Pausania.

³⁴¹ Cfr. MUSTI-TORELLI 2008, p. 227; DES BOUVRIE 2009.

³⁴² VERNANT 1984, p. 13: «C'est en ce tournant décisif de l'histoire de Sparte archaïque que le culte d'Orthia a dû être, jusque dans les pratiques rituelles qui s'y perpétuaient, sinon remodelé du moins resémantisé pour répondre aux fonctions qui lui étaient dès lors dévolues dans le cadre de l'éducation des jeunes garçons». Sul significato del rito in chiave etnologica cfr. CALAME 1977, p. 279: «Ethnologiquement, le rite de la flagellation au sanctuaire d'Artémis Orthia se définit donc comme un rite d'initiation, et plus précisément un rite d'initiation tribale. En tant que tel, il comporte la structure à trois phases caractéristique de tous les rites de passage. Entre la séparation de l'ordre ancien (enfance) et la réintégration à l'ordre nouveau (âge adulte), il représente, à côté d'autres connotations, le stade de la mort, de la ségrégation, de l'immersion dans le chaos (...)».

³⁴³ CALAME 1977, p. 280: «Le rôle essentiel de l'agoge étant de préparer l'adolescent à son métier de citoyen, le sanctuaire d'Orthia apparaît comme l'un des centres non seulement de la vie religieuse, mais également de la vie civique de la Lacédémone antique. Le culte qui y était rendu à Artémis est un signe de la dimension religieuse qu'assumait, dans la Sparte antique comme dans la plupart des sociétés à structure tribale, l'éducation politique et militaire du futur citoyen».

³⁴⁴ Per l'interpretazione della natura di queste maschere cfr. VERNANT 1984. Lo studioso vede nella loro polarità il riflesso simbolico della condizione di vita degli Iloti (alla quale i giovani efebi spartani appartengono parzialmente perché non ancora integrati nella compagine cittadina e alla quale potrebbero appartenere definitivamente nel caso in cui non completassero il passaggio attraverso il rito) e di quella

Nel rapporto tra ladro e fustigatore presso l'altare della dea si esemplifica dunque un processo d'integrazione del giovane nella società, del quale le figure di Astrabaco e dei primi officianti, insieme a Oreste ed Ifigenia, rappresentano un prototipo estremamente significativo nell'immaginario spartano, come già emerso dall'analisi del passo di Pausania e come sarà ulteriormente più chiaro dall'esame delle tradizioni in esso contenute.

§ 3.3.2b La tradizione attica su Oreste, Ifigenia e la statua di Artemide taurica

La tradizione su Oreste e Ifigenia latori del simulacro di Artemide taurica dalla lontana regione della Scizia ha il suo antefatto mitico nel sacrificio della figlia di Agamennone in Aulide per propiziare la partenza dell'esercito acheo alla volta di Troia. Ma si tratta di un inizio lontano e parziale: Ifigenia giunge in Tauride perché salvata da Artemide, ed è destinata a restarvi, divinizzata nella forma di Ecate. Agli inizi la versione per cui la fanciulla giunge nella terra barbara, di per sé già alternativa a quella in cui l'eroina viene uccisa in Aulide³⁴⁵, non contempla una vita umana come sacerdotessa della dea, come attesta invece Euripide nell'*Ifigenia in Tauride*. Per arrivare alle vicende dei fratelli congiunti è necessario effettuare molteplici soste nell'evoluzione del loro patrimonio mitico, isolare autonome tradizioni, ricostruire successive loro interconnessioni e loro aggiornamenti. Gli estremi di queste tradizioni a livello delle fonti a noi giunte sono l'epica arcaica, in particolare il *Catalogo esiodico* e i *Canti Ciprii*, con lo scambio di Ifigenia pronta al sacrificio con un cerva e la sua divinizzazione in Ecate³⁴⁶, e Pausania che riporta invece l'arrivo di Ifigenia dalla Tauride con la statua, il lasciarla a

degli ἄπολοι (alla quale essi appartengono parzialmente perché non Iloti per nascita e alla quale potrebbero appartenere definitivamente se superassero la prova). In questa tensione, che potremmo definire tra il già e il non ancora, Vernant riconosce un tratto di ambiguità estendibile alla categoria dell'individuo spartano come tale: «L'*aristeia* n'apparaît comme un état stable, où demeurer une fois atteint. Elle constitue un pôle idéal, une exigence d'autant plus impérative qu'elle reste toujours liée potentiellement à son contraire, l'opprobre, le déshonneur, menaces sans cesse suspendues au-dessous de chacun» (p. 18).

³⁴⁵ Cfr. la prima attestazione in Pind. *Pyth.* XI 22 s.

³⁴⁶ *Argm.* 8 Bernabé; [Hes.] fr. 23a Merkelbach-West 17-26 (la fanciulla ha in questo caso il nome di Ifimede); Paus. I 43, 1. Cfr. anche l'identità tra Ifigenia e Artemide stessa presente in alcune tradizioni, come quella che fa della fanciulla la destinataria dei riti cruenti nella Scizia (Hdt. IV 103) o quella che venera Artemide Ifigenia a Ermione in Argolide (Paus. II 35, 1).

Brauron e, con un passaggio per Atene, il suo ritornare definitivo ad Argo³⁴⁷. Tra questi estremi si collocano tasselli di tradizioni attestate e di altre non attestate, ma di necessità da ipotizzare: ad esempio la versione per cui l'eroina resta viva e si associa al culto di Artemide in Tauride³⁴⁸; la purificazione di Oreste che lo porta a vagare lontano dalla dimora paterna; l'ordine di Apollo, le Erinni e il processo in tribunale; l'associazione tra la purificazione dell'eroe e il recupero della statua di Artemide dalla Scizia; Atena e il culto di Halai e di Brauron; l'arrivo della statua taurica a Brauron e non ad Halai. Tutto questo senza contare l'originaria natura del personaggio Ifigenia, sulla ricostruzione della quale gli studiosi non sono tutti concordi³⁴⁹.

La prima fonte che attesta la presenza di Ifigenia viva e umana in Tauride, quindi non in forma divinizzata, che ne fa una sacerdotessa di Artemide e la vede impegnata nel riportare la statua lignea della dea in Grecia con Oreste – tradizione che Pausania nel III libro da come stabilita e alla base del culto di Artemide *Orthia* a Sparta – è costituita dall'*Ifigenia in Tauride* di Euripide. Nella tragedia sono presentati la nuova vita di Ifigenia in Scizia, i suoi legami con il culto di Artemide taurica dopo gli eventi di Aulide, e insieme il destino che, attraverso il completamento della purificazione di Oreste, la lega al culto attico di Brauron. Prima di Euripide esiste l'associazione di Ifigenia con la Tauride in quanto divinità a cui i Tauri sacrificano, o meglio come epiclesi di Artemide stessa, come tramanda Erodoto³⁵⁰, ma non sembra esistere quella di Ifigenia che torna dalla Scizia con la statua di Artemide e con Oreste per completare il processo di purificazione dell'eroe³⁵¹.

La cronologia e l'unicità di tale tradizione, rievocata poi nel tempo, apre una serie di problemi riguardanti la sua funzione eziologica rispetto ai già presenti santuari di

³⁴⁷ Paus. I 33, 1.

³⁴⁸ L'esistenza di una tale tradizione è attestata da uno scolio a *Il. I* 108, in cui si legge che la fanciulla è condotta nel tempio della dea (καὶ ἐν Ταύροις τῆς Σκυθίας εἰς τὸ ἱερόν τῆς θεοῦ εἰπεῖν πεμφθῆναι αὐτήν). La notazione scoliastica aggiunge poi che tale storia è trattata dai poeti recenti (tra i quali evidentemente Euripide) (ἡ ἱστορία παρὰ πολλοῖς τῶν νεωτέρων καὶ παρὰ Δίκτυϊ τῷ γράψαντι τὰ Τρωϊκά).

³⁴⁹ Per un utile quadro di riferimento cfr. GIUMAN 1999, pp. 163-179.

³⁵⁰ Hdt. IV 103.

³⁵¹ Decisamente dubbia è la testimonianza in merito del *Chryses* di Sofocle (*fr.* 726-730), ricostruito ipoteticamente attraverso Igino (*fab.* 120-121), che attesterebbe l'arrivo di Oreste in Tauride al di fuori di Euripide e quindi retrodaterebbe la presenza di questa versione mitica a prima dell'*Ifigenia in Tauride*. A parte le evidenti differenze tra le vicende mitiche raccontate da Sofocle-Igino e da Euripide, l'ipotetica datazione della tragedia sofoclea, precedente al 414 (data degli *Uccelli* di Aristofane in cui alcuni versi sono citati) non ricondurrebbe la vicenda a molto prima di Euripide. Cfr. in merito la cautela di KYRIAKOU 2006, p. 19 s.

Artemide a Brauron ed Halai³⁵² e una possibile esistenza di tale tradizione prima di Euripide, ma soprattutto il suo rapporto con e la sua influenza sulle altre tradizioni che, insieme a quelle di Brauron ed Halai, rivendicano la statua di Artemide taurica, e sono attestate solo da fonti più tarde di Euripide. Oltre che dai santuari appena citati e da quello di Artemide *Orthia* a Sparta, una storia di fondazione che vede protagonisti Oreste ed Ifigenia con la statua è infatti attestata per molti altri edifici sacri³⁵³. Tutte queste rivendicazioni parlano o della coppia dei fratelli che insieme riportano la statua, o di uno dei due che vi arriva e fonda il santuario in onore della dea, secondo la formula riportata da Euripide nella tragedia.

Sulla scia di Brelich è ragionevole immaginare che Euripide, per le relazioni tra Ifigenia viva in Tauride, statua trafugata da Oreste e culto brauronio, abbia manipolato tradizioni già esistenti, magari solo in forma locale e isolata³⁵⁴, alla luce della vicenda e dei suoi scopi delineati nella tragedia³⁵⁵. Al contempo però l'autorevolezza della sua tradizione attica, a fronte di possibili e precedenti tradizioni locali, ha determinato una canonizzazione della vicenda a livello tradizionale, a cui hanno fatto seguito le varie contese cittadine nell'accaparrarsi il primato della presenza di Artemide, come dimostrato

³⁵² La relazione tra il mito narrato da Euripide e le evidenze archeologiche, epigrafiche e iconografiche dei due santuari è stata a più riprese affrontata negli studi da filologi, archeologi e storici delle religioni, senza tuttavia raggiungere un risultato unanime. Gli scavi a Brauron dimostrano che Ifigenia non compare nel mito di fondazione, non sembra rivestire alcun ruolo nel rituale dell'*arkteia* né nelle celebrazioni delle feste brauronie o della processione sacra, e sembra assente dal materiale votivo. Si è pensato per questo alla possibilità che Euripide avesse inventato di sana pianta questo mito eziologico originariamente non connesso al santuario (cfr. da ultimo EKROTH 2003), oppure che esso fosse già presente negli ambienti sacerdotali di Brauron, come sembrerebbero ricostruire delle tradizioni seppur tarde (cfr. BRELICH 1969, p. 243).

³⁵³ I due fratelli con la statua della dea sarebbero arrivati, tra i vari luoghi, a Reggio e Tindari (e.g. *Anecdota Estense* 8-9), forse a Rodi ([Apollod.] *Ep.* VI, 27), a Komana (Strab. XII 2, 3) e a Hieropolis-Kastabala (Strab. XII 2, 7), e ad Ariccia (e.g. Strab. IV 1, 4-5).

³⁵⁴ BRELICH 1969, p. 243. Uno scolio ad Aristofane (*Lys.* 645: οἱ δὲ τὰ περὶ τὴν Ἰφιγένειαν ἐν Βραυρωνί φασιν, οὐκ ἐν Αὐλίδι) e un frammento di Euforione (fr. 81 Müller: Ἀρχίαλον Βραυρώνα κενήριον Ἰφιγενείας) sul cenotafio di Ifigenia a Brauron sembrerebbero ricostruire una tradizione epicorica sul sacrificio della fanciulla a Brauron e non in Aulide, il che ricondurrebbe i legami della fanciulla con il luogo del santuario artemideo alla sua infanzia. Esichio (s.v. βραυρωνίους) attesta per altro l'esistenza a Brauron di una tradizione rapsodica che cantava l'*Iliade* e che doveva trovare il suo tramite proprio nella figura di Ifigenia. Sulla validità delle testimonianze cfr. le opposte posizioni di BRELICH 1969; EKROTH 2003.

³⁵⁵ L'ipotesi di una creazione *ex nihilo* da parte di Euripide (DUNN 1996; SCULLION 1999-2000), è stata di recente revisionata da chi ha valorizzato il portato delle tradizioni locali (cfr. PARKER 2005; SEAFORD 2009). Per il caso specifico dell'*Ifigenia in Tauride* cfr. le varie posizioni in KYRIAKOU 2006, pp. 19-30.

da Pausania³⁵⁶. Ogni rivendicazione naturalmente è avvenuta alla luce dei legami che ciascuna città con un proprio culto, spesso preesistente, riconosceva in quello taurico di Artemide ed Ifigenia e nella presenza di Oreste. Per alcuni santuari è per altro chiaro l'essere un duplicato di quello brauronio, come nel caso del santuario di Aricia³⁵⁷.

Riassumendo, la tradizione di Oreste ed Ifigenia provenienti dalla Tauride con la statua di Artemide, anche se ha degli antecedenti locali in epoca precedente per singoli aspetti, è canonizzata in maniera inequivocabile da Euripide. Lo dimostrano il fatto che prima del tragico non sembra attestata la versione mitica in questione e che le successive rivendicazioni da parte delle altre città tengono a modello proprio la vicenda euripidea e le sue tappe. Lo stesso rafforzamento e potenziamento del santuario di Brauron, riconosciuto a Pisistrato nel VI sec. a.C.³⁵⁸, potrebbe costituire un primo momento in cui al santuario è associata la figura di Ifigenia come sacerdotessa, quindi come identità umana non divinizzata. Le altre tradizioni che rivendicano la statua di Artemide taurica come propria vanno interpretate dunque come alternative e successive a quelle specificatamente attiche attestate da Euripide, da esse traggono la linfa e tendono a differenziarsi.

§ 3.3.2c La leggenda locale su Astrabaco e Alopeco

Nel suo racconto Pausania afferma che la statua di Artemide proveniente dai barbari (ἐκ τῶν βαρβάρων) fu rinvenuta in un cespuglio di giunchi (ἐν θάμνω λύγων) avvinta ad uno di essi che la teneva evidentemente in verticale³⁵⁹. Gli scopritori, quasi

³⁵⁶ La tradizione attica che Pausania prende in considerazione nei paragrafi sul culto spartano di Artemide *Orthia*, e con la quale innesca una vera e propria gara alla maggiore antichità e autorevolezza, a ben vedere però costituisce un ulteriore passo in avanti rispetto a quella euripidea, con ogni probabilità una sua evoluzione. Quando parla della statua di Artemide, il Periegeta fa della sola Ifigenia (non di Oreste) la protagonista dell'azione e del tempio di Artemide a Brauron la destinazione (quindi non di quello di *Halai* in cui Oreste secondo Euripide avrebbe portato la statua). Cfr. Paus. III 16, 7. Questa stessa tradizione è riportata anche altrove (Paus. I 23, 7; 33, 1), a fronte di altre anche che invece mantengono la distinzione euripidea (Strab. IX 1, 22). Il sincretismo di Pausania più che spiegarsi come residuo di due tradizioni, si spiega allora come il risultato, evidentemente generalizzante, dei legami tra i due centri di culti in nome della stessa dea Artemide, ravvisabili il più di un elemento e come tale presuppone la tradizione euripidea come base.

³⁵⁷ Strab. IV 1, 4 e 5.

³⁵⁸ Cfr. GIUMAN 1999, pp. 78-95.

³⁵⁹ Paus. III 16, 11.

certamente occasionali, furono Astrabaco e Alopeco, nipoti in quarta generazione di Agide, il sovrano che dà il nome ad una delle due casate regnanti a Sparta, gli Agiadi appunto. Altrove Pausania attesta l'esistenza di un *heroon* di Astrabaco, il più famoso tra i due fratelli, accanto al santuario del legislatore Licurgo, che lascia immaginare l'esistenza di più ampie tradizioni sulla sua vita³⁶⁰. Erodoto già nel V sec. conosce il personaggio, lo definisce eroe, e riporta la vicenda, a tratti novellistica, secondo cui fu lui il vero padre del sovrano spartano Demarato, la cui madre si unì di notte allo spirito dell'eroe senza saperlo³⁶¹. Per quanto le liste dei sovrani spartani permettono di desumere unitamente alle altre fonti, è verosimile far risalire questo personaggio alle tradizioni di Sparta arcaica, forse in qualche relazione con Licurgo stesso³⁶².

Tra tutte le fonti letterarie che parlano di Artemide *Orthia*³⁶³, il passo di Pausania è l'unico che mette in relazione Astrabaco e Alopeco con il reperimento della statua della dea. Il motivo sembra però verosimilmente attestato a livello iconografico già agli inizi del VI sec., se è corretta l'interpretazione di un gruppo marmoreo, raffigurante una figura femminile affiancata da due uomini, interpretata come raffigurazione dei due eroi tesa, nel contesto del santuario, ad evocare il momento della scoperta della statua³⁶⁴.

I nomi dei due personaggi sono *speaking names*, ovvero identificano alcune caratteristiche specifiche che hanno, per quel poco che le fonti permettono di ricostruire, un legame con alcune pratiche rituali del santuario di Artemide *Orthia*. Alopeco (evidente derivato di ἀλώπηξ) sembrerebbe richiamare la già nominata φούαξιρ, il periodo di preparazione fisica precedente alla διαμαστίγωσις dei giovani spartani; mentre Astrabaco gli ἀστραβικά, i canti intonati dagli uomini in onore della dea. La follia stessa dei due personaggi e la successiva rissa sanguinolenta tra le quattro *obai* spartane sembrerebbero esemplificazioni delle capacità della dea e dei riti in suo onore, con particolare riferimento alla fustigazione e all'«interruzione» del rito del ratto del formaggio

³⁶⁰ Paus. III 16, 8.

³⁶¹ Hdt. VI 68-69. Sul passo in questione cfr. BURKERT 1965 (= BURKERT 1992, pp. 69-81); MCQUEEN 2000, p. 152 s. Sull'eroe e la sua natura oscillante tra umana e divina cfr. OGDEN 1997, pp. 111-115 con bibliografia precedente. BURKERT (1965, p. 167) sottolinea che il racconto di Erodoto presenta solo l'inizio di un racconto che doveva continuare nel patrimonio mitico locale di Sparta.

³⁶² Questo tipo di cronologia serve solo a dimostrare che per uno storico come Erodoto Astrabaco costituiva già patrimonio tradizionale alla sua epoca e rappresentava un eroe antico.

³⁶³ Cfr. WIDE 1903, pp. 98-100.

³⁶⁴ PALMA 1974-1975.

esemplificato dall'interruzione dei primi riti delle *obai*³⁶⁵. La *λύμη* del *Λιμναῖον*, il luogo in cui la statua è stata rinvenuta, e la legatura evocata da *λύγοι*, i giunchi in cui era avvinta la statua, definiscono poi l'ambito nel quale si muove ed opera la dea: l'indifferenziato, il liminare, ma al contempo la transizione tra vari stati, all'interno di processi iniziatici che ben contestualizzano i rituali dell'Artemide *Orthia* nell'*ἀγωγή* spartana³⁶⁶.

Nella loro frammentarietà questi dati sembrano ricostruire dunque una tradizione mitica strettamente locale su Astrabaco e Alopeco come scopritori della statua, evidentemente non portata da Oreste ed Ifigenia, ma casualmente ritrovata in un cespuglio di giunchi, che trova riscontro nelle pratiche cultuali e rituali del santuario di Artemide *Orthia*, secondo un processo per cui il mito dei due eroi esemplifica alcune delle caratteristiche del culto presente nel tempio. E non è da escludere che inizialmente si concepisse quella statua come caduta dall'alto, al pari di quella taurica³⁶⁷. Queste tradizioni rappresentano con ogni probabilità il ramo più antico e la versione locale di fondazione del santuario e dei suoi riti, che poi si è aggiornato nel tempo³⁶⁸. Di questa versione è importante tenere presente l'elemento della follia istillata dalla statua e quello della violenza sanguinaria per poter illuminare poi l'associazione di questa tradizione mitica con Oreste e Ifigenia provenienti dalla Tauride.

§ 3.3.2d Prime conclusioni

Stabilito dunque che la tradizione su Ifigenia e Oreste provenienti dalla Tauride ha un legame originario con l'Attica, che le vicende in questione, anche se esistenti parzialmente prima di Euripide sotto forma di patrimonio locale, sono state poi

³⁶⁵ BURKERT (1965, p. 172) avanza l'ipotesi che nella tradizione in questione Astrabaco stesso perdesse la vita, come è testimoniato per altri fangiulli (cfr. Plut. *Lyc.* 18), ragion per cui il suo *heroon* era presso il santuario di Artemide.

³⁶⁶ Cfr. CALAME 1977, I, p. 279 s.

³⁶⁷ Eur. *Iph. Taur.* 86-89.

³⁶⁸ L'aggiornamento del mito di fondazione del santuario attraverso le figure e le vicende di Oreste e Ifigenia è uno tra i molti che le tradizioni su Artemide *Orthia* e i suoi riti ebbero nel tempo. Cfr. in merito la tradizione sull'origine della fustigazione degli efebi per come riportata da Plutarco (*Arist.* XVII 10), che la lega alla vicenda storica di Pausania interrotto nelle pratiche rituali dai Lidi, e interpretabile come riflesso evidente di un preciso momento storico, quale quello di fine VI e inizi V sec. a.C.

canonizzate progressivamente solo a partire Euripide³⁶⁹; che il santuario di Artemide *Orthia* non presenta evidenze archeologiche, iconografiche ed epigrafiche riconducibili ad Ifigenia ed Oreste, ma che sembra piuttosto incentrato sulla vicenda di Astrabaco ed Alopeco, loro fondatori nella versione locale più antica, è verosimile che la versione rivendicata da Sparta, interpretabile quale reazione a quella preesistente attica in chiave competitiva, non risalga oltre al V sec. a. C. La rivendicazione testimoniata da Pausania va poi contestualizzata all'interno di un patrimonio mitico esistente già in Laconia, che vuole Oreste eroe della propria terra in più momenti della sua vita³⁷⁰, e che come tale offre la cornice ideale per rafforzare e confermare i legami tra l'Artemide *Orthia* e quella Taurica.

§ 3.3.3 Il rapporto tra le due tradizioni e il significato della coppia Oreste/Ifigenia per il santuario spartano

È possibile adesso concentrarsi sul valore che la presenza dei due figli di Agamennone ha nel mito di fondazione del santuario dell'*Orthia* nell'immaginario civico di Sparta. Il legame che i Lacedemoni riconoscono con l'Artemide taurica, Oreste e Ifigenia va analizzato ora al di là dello specifico rapporto competitivo con le tradizioni attiche di cui è testimone Pausania, sul piano della significanza che le condizioni e le azioni dei due personaggi hanno al livello del culto e del rito di Artemide *Orthia*. I dati e i personaggi da tenere in considerazione sono dunque: Artemide Taurica e i sacrifici di sangue; Ifigenia sacerdotessa; il sacrificio interrotto; Oreste che si purifica attraverso un percorso di iniziazione; il suo ritorno alla vita dopo un periodo di dissociazione. Queste vicende hanno uno stretto legame con i rituali spartani e il loro valore civico per la comunità, tale da spiegare perché una certa tradizione spartana rivendicasse i due eroi nel mito di fondazione del santuario.

³⁶⁹ È in questo senso interessante notare che l'opera di Euripide potrebbe essere interpretata come uno degli effetti del potenziamento del culto brauronio riconducibile alla figura di Pisistrato nel VI sec. a.C. Cfr. GIUMAN 1999, pp. 78-95.

³⁷⁰ Infanzia e vendetta (Stesich. *fr.* 210-219 Davies; Pind. *Pyth.* XI), purificazione (Paus. III 22, 1), fondazione di colonie (Pind. *Nem.* XI).

Una prima serie di relazioni significanti che stabiliscono una continuità tra la Tauride e Sparta e le due Artemide è stabilita a livello tradizionale già nel dettato di Pausania, quando il Periegeta afferma che sin dai sacrifici in Tauride (ἀπὸ τῶν ἐν τῇ Ταυρικῇ θυσίῳν) la statua della dea continua a compiacersi di sangue (ἐμμεμένηκεν ἀνθρώπων αἵματι ἥδεσθαι). Gli originari sacrifici umani nella Scizia trovano dunque una continuazione nei riti di fustigazione dei giovani spartani all'interno della διαμαστίγωσις. Dapprima il rito barbaro di trucidare i naufraghi e quindi insanguinare l'altare della dea sopravvive a Sparta in tutta la sua crudeltà, quando i primi uomini dediti al culto della dea vengono in contesa e muoiono sull'altare stesso (ἀποθανόντων δὲ ἐπὶ τῷ βωμῷ πολλῶν) o di malattia³⁷¹; in un secondo momento questa pratica viene riformulata, come la regolamentazione adottata da Licurgo dimostra, il che tende a sottrarre ad una certa sfera di barbaricità la pratica stessa e alla sua piena integrazione in territorio spartano. Questo primo legame rievoca inequivocabilmente Artemide e Ifigenia: la fanciulla è allora il prototipo del fustigatore, di colei che macchia di sangue l'altare in onore della dea di cui è sacerdotessa. Utile richiamare in questo senso la continuità che si crea tra i sacrifici cruenti presenti in Tauride e quelli praticati a *Halai*³⁷².

Oreste per parte sua è un eroe che compie un'iniziazione per purificarsi. Il suo viaggio in Tauride, terra di nessuno interpretabile come modello dell'anti-polis, rappresenta la prova attraverso cui può essere reintegrato nella società a seguito del matricidio commesso. Lui arriva in Scizia per trafugare la statua della dea ed è destinato a essere sacrificato insieme a Pilade dalla sorella Ifigenia, ma fatalmente si rivela l'elemento che interrompe e pone fine alla catena di sacrifici cruenti nella terra di Toante. Da questo punto di vista, la relazione di Oreste con i giovani efebi spartani nei riti dell'*Orthia* è polisemica. Da una parte rappresenta il ragazzo che deve trafugare il formaggio nella pratica dell'ἀρπαγή ai danni degli adulti della comunità, quindi rappresenta automaticamente il ragazzo da fustigare, il cui sangue deve inondare l'altare della dea; in quanto tale egli è colui che interrompe il rito, al pari dei Lidi citati da Plutarco³⁷³. Per altro verso egli è il cittadino che è lontano dalla sua patria (l'ideale isolamento degli efebi

³⁷¹ È inevitabile il richiamo all'immagine attestata già in Erodoto (IV 103) del sangue dei naufraghi che macchia l'altare della dea.

³⁷² Eur. *Iph. Taur.* 1446-1461.

³⁷³ Plut. *Arist.* XVII 10.

spartani fustigati dai loro stessi concittadini), lungo un percorso di iniziazione che lo porta alla reintegrazione e che esemplifica la funzione dei riti dell'Orthia all'interno dell'ἀγωγή spartana³⁷⁴.

Nel loro legame di fratelli, Ifigenia-sacrificante ed Oreste-sacrificato esemplificano il rapporto tra gli efebi spartani, che vengono fustigati, e i loro concittadini (la polis come *genos* civico) che fustigano³⁷⁵.

Un secondo tipo di legami è poi creato dal nesso tra la follia di Astrabaco e Alopeco, i primi scopritori della statua, e quella di Oreste, perseguitato dalle Erinni. La statua di Artemide è il comune denominatore delle due vicende, sia nel senso della salvezza che libera dalla follia, sia in quello della distruzione rappresentata dalla pazzia indotta. Oreste ed Astrabaco/Alopeco descrivono uno stato transitorio, un passaggio e una zona liminare, ben incarnata dalla natura della dea stessa che presiede al cambiamento. Nella vicenda descritta da Pausania, la violenza sanguinaria dei primi officianti del culto va interpretata verosimilmente come effetto della mancata conoscenza dei riti da tributare alla dea, regolamentati poi dalle indicazioni della statua stessa e di Apollo; per contro la follia dei due primi scopritori va intesa come effetto della dea in quanto tale, che salva e porta alla distruzione³⁷⁶.

Un terzo ed ultimo gruppo di legami va poi rintracciato nella figura dell'Apollo delfico che indirizza e regola allo stesso modo i movimenti di Oreste e quelli della comunità spartana. Egli è garante del buon esito della purificazione del matricida e dei

³⁷⁴ Volendo mantenere la simbologia usata da VERNANT (1984) la Scizia nell'immaginario collettivo spartano rappresenta in parte la condizione che storicamente vivevano gli Iloti, allontanamento dalla civiltà e brutalità.

³⁷⁵ Oreste alla ricerca della statua taurica deve affrontare la follia omicida di Ifigenia (che come tale, in una forma perversa, perpetua la follia del γένος) e dei suoi riti per potersi salvare, come il giovane spartano deve affrontare la follia simbolica della fustigazione addotta dai suoi concittadini (πόλις) per essere ammesso nella sua famiglia civica. L'obiettivo comune è quello dell'integrazione del personaggio in una realtà dalla quale è momentaneamente escluso o non fa ancora parte, attraverso il contatto con un familiare che potenzialmente ne può determinare la morte stessa.

³⁷⁶ L'ambigua natura della statua, portatrice di follia per chi la tocca, è presente anche in un'altra vicenda mitica attestata da Plutarco. I Pelasgi che avevano rapito a Brauron le donne celebranti i riti di Artemide hanno portato via, insieme alle prigioniere il simulacro taurico. La tripla infrazione commessa scatena una lunga serie di squilibri: costretti all'erranza e alla marginalità, passando di esilio in esilio senza mai riuscire a integrarsi pienamente con gli altri, durante i viaggi trascinano al proprio seguito, senza mai abbandonarlo, quel vecchio *xoanon* che li rende folli gettandoli nel panico, sino al giorno in cui, divenuto oggetto di culto permanente, presiederà alla definitiva costituzione di un gruppo umano e alla fondazione di una nuova città unita (VERNANT 2001, p. 160).

riti che i Lacedemoni devono compiere, che hanno entrambi come referente esterno Artemide stessa, sorella di Apollo.

§ 3.3.4 Conclusioni

L'associazione del mito di Oreste ed Ifigenia alla fondazione dei riti di Artemide *Orthia* ha la sua ragion d'essere nei profondi legami che la comunità spartana riconosceva a livello simbolico tra le vicende dei figli di Agamennone in Tauride e quelle che si reiteravano nel santuario laconico con funzione civica. Questa associazione trova un ancoraggio nelle tradizioni su Oreste diffuse in Laconia, in cui la vicenda dell'eroe, come attestano Pindaro³⁷⁷ e Stesicoro³⁷⁸, è rappresentata spesso nella sua funzione iniziatica: Oreste assurge così a modello dell'efebo che deve integrarsi nella società secondo le pratiche cruenti che caratterizzano il culto locale di Artemide. Dal punto di vista identitario la tradizione attestata da Pausania ha il duplice scopo di rafforzare la presenza di Oreste in Laconia (principalmente rispetto all'Argolide) e di sottolineare la propria originalità rispetto all'Attica³⁷⁹.

Quando questo aggiornamento possa essere avvenuto è difficile da stabilire. La dipendenza dalle tradizioni attiche di seconda metà di V sec., per altro in una forma canonizzata a livello sovraregionale, offre un *terminus post quem*, ma non fornisce una circostanza specifica.

§ 3.4 ORESTE E LA FONDAZIONE DELLA COLONIA DI TENEDO

Nelle tradizioni laconiche su Oreste trova spazio, seppur in maniera ridotta nelle fonti, la notizia della partecipazione dell'eroe ai processi di fondazione coloniale nell'Eolide d'Asia Minore. Le fonti che la tramandano sono svariate per estensione

³⁷⁷ *Pyth.* XI.

³⁷⁸ *Frr.* 210-219 Davies.

³⁷⁹ Richiamando i dati sulla cronologia della tradizione attica su menzionati, è verosimile che l'aggiornamento della tradizione sull'origine del culto dell'*Orthia* sia riconducibile a una fase storica in cui Sparta tende a rafforzare la propria posizione politica rispetto all'Attica stessa, come sembra accadere in età arcaica e classica in relazione ad altre regioni come l'Arcadia e l'Argolide.

cronologica e articolate per contenuti, e nel loro insieme costituiscono un gruppo stratificato di diversi livelli tradizionali³⁸⁰. Esse presentano infatti più di un ecista (Oreste o i suoi discendenti lungo più di una generazione)³⁸¹, molteplici fondazioni (Cuma, Lesbo, Tenedo)³⁸², più gruppi etnici facenti parte delle spedizioni (Lacedemoni, Beoti)³⁸³. Ragone efficacemente sottolinea che ci si trova «in un campo di tradizione fitto di varianti onomastiche, genealogiche, cronologiche ed itinerarie, che rappresentano il sedimento inerte di passate e sopite polemiche sulla primazia coloniale fra Eoli e Ioni (...), o sull'antiorità delle fondazioni eoliche di Lesbo rispetto a quelle dell'uno o dell'altro dei due settori dell'Eolide continentale»³⁸⁴.

Anche se non è possibile isolare tutte le ramificazioni delle tradizioni in questione, emerge chiaramente dal loro esame che Oreste è coinvolto nella colonizzazione eolica su ordine profetico di Apollo, che vi partecipa senza riuscire realmente a fondare una colonia, perché muore immediatamente prima di partire o all'arrivo sulla nuova terra, e che la sua opera è continuata dai suoi discendenti di prima, seconda e terza generazione.

In un panorama così articolato possono comunque essere ricostruite due linee genealogiche portanti facenti capo a due differenti tradizioni su Oreste, da cui derivano

³⁸⁰ Pindaro (*Nem.* XI 33-38); Ellanico (*FGrHist* 4 F 32); Demone di Atene (*FGrHist* 327 F 17); Menele Berceo (*FGrHist* 279 F 10); Pausania (III 2, 1); Strabone (IX 2, 3; XIII 1, 3); scoli e commenti a Licofrone (*Scol. Lycophr. Alex.* 1374; Tzetzes *ad Lycophr.* 380, 6); Vell. Pat. (I 1, 4; I 2, 3). Per una ricognizione sulle fonti cfr. BÉRARD 1959.

³⁸¹ Demone e Strabone (XIII 1, 3), che riportano il passaggio di *leadership* di padre in figlio (Oreste-Pentilo-Archelao-Gras), affermano che Oreste organizzò la spedizione, ma morì in Arcadia prima della partenza. Tzetzes che l'eroe giunge a Lesbo e muore prima di fondarvi una colonia. Pindaro, nel suo silenzio lascerebbe intendere che Oreste arriva in Asia Minore vivo e vi fonda la città di Tenedo (ma cfr. i dubbi di BÉRARD 1959, p. 4). Altre fonti che i discendenti di Oreste sono stati i fondatori delle colonie (Pentilo: Demone; Strab. XI 2, 5; XIII 1, 3; Paus. III 2, 1. Echelao/Archelao: Mirsilo *FHG* IV p. 459, fr. 12 Müller; Strab. XIII 1, 3. Gras: *Anticl. FGrHist* 140 F 4; Paus. III 2, 1). La sede di partenza è riconosciuta in Amicle/Sparta da Pindaro ed Ellanico, mentre è taciuta dalle altre. ANGELI BERNARDINI 1997, p. 75: «le diverse versioni sottendono una realtà fluida che, accanto alla matrice composita del movimento migratorio che muove dalla Beozia, prevede ondate successive di coloni che in momenti diversi si stanziavano nelle isole di Lesbo e di Tenedo e nelle zone della costa antistante».

³⁸² Si parla di Lesbo, Tenedo, Cuma. La fondazione di quest'ultima è legata ai discendenti di Agamennone, ma non a Oreste in particolare, o alla sua discendenza (cfr. Strab. XIII 1, 3-4). L'alternanza tra Lesbo e Tenedo trova una facile spiegazione nel fatto che Tenedo è colonia di Lesbo, e come tale riconosce nella tradizione lo stesso fondatore della colonia madre (*IACP*, p. 1016). Questo dato si rivela significativo per spiegare non solo i rapporti che in epoca storica hanno le due isole, ma soprattutto per illuminare la relazione tra questa zona dell'Eolide microasiatica e la Laconia stessa da cui partono entrambe le spedizioni.

³⁸³ Sull'identità degli Αἰολεῖς cfr. ANGELI BERNARDINI 1997; NAPOLITANO 2005; ARENA 2006-2007.

³⁸⁴ RAGONE 2000, p. 314.

molte delle versioni presenti nelle fonti³⁸⁵. Dall'unione dell'eroe con Ermione figlia di Menelao derivano in sequenza generazionale Tisameno e Comete³⁸⁶; da quella con Erigone, sua sorellastra in quanto figlia di Clitemestra ed Egisto, invece Pentilo, Archelao/Echela e Gras³⁸⁷. Nelle fonti tarde i rami familiari derivanti da questi legami sono rispettivamente definiti *γνήσιος* e *νόθος*³⁸⁸, e in origine descrivono tradizioni autonome a partire da due rami differenti, che nel tempo si sono poi sovrapposte determinando la subordinazione dell'una all'altra³⁸⁹. In entrambi i casi però non è azzardato ipotizzare che si tratta di tradizioni fortemente legate all'ambiente spartano, sia nella persona di Ermione (quindi di Tindareo e Menelao), sposando la quale Oreste diventa sovrano di Sparta oltre che di Argo³⁹⁰; sia in quella di Erigone, che doveva essere ben radicata nel patrimonio locale visto che proprio Cinetone di Sparta è uno tra i primi a raccontare del suo legame incestuoso con il fratellastro³⁹¹.

Per loro stessa natura queste fonti pongono molteplici problemi. Di conseguenza l'attenzione che esse hanno suscitato si è di volta in volta concentrata su singoli aspetti: la relazione di Oreste con la Beozia³⁹²; l'origine delle tradizioni in ambiente continentale o microasiatico³⁹³; la definizione del gruppo della spedizione³⁹⁴; il senso politico per le comunità che riconducevano a certi eventi e personaggi le proprie origini³⁹⁵. Tra gli studi dedicati all'argomento tuttavia scarso interesse è stato mostrato per due aspetti di queste tradizioni: la relazione tra la Laconia e l'Eolide microasiatica, che di necessità va supposta

³⁸⁵ Cfr. ANGELI BERNARDINI 1997, p. 74 s.; RAGONE 2000, p. 295 s.

³⁸⁶ Soph. *fr.* 202-203 Radt (*TrGF* 1977 IV, p. 192 s); Eur. *Andr.* 966-970; Or. 1653-1655.

³⁸⁷ *Schol. Lycophr.* 1374; [*Apollod.*] *Ep.* VI 28.

³⁸⁸ Cfr. e.g. Paus. II 18, 6.

³⁸⁹ Cfr. ad esempio la connessione tra i suddetti rami familiari fatta da Demone di Atene, che considera Pentilo non figlio diretto di Oreste ed Erigone, ma nipote in terza generazione del nostro eroe e di Ermione, ovvero figlio di Comete, figlio di Tisameno.

³⁹⁰ Paus. II 18, 5.

³⁹¹ Paus. II 18, 6 = *Cinaeth. fr.* 4 Bernabé.

³⁹² ANGELI BERNARDINI (1997) ipotizza una serie di legami tra Beozia, Laconia e Oreste ricostruibili propria grazie a Pindaro (*Pyth.* XI e *Nem.* XI) e a Corinna.

³⁹³ AMBAGLIO (1980, p. 137) ritiene che Oreste sia stato introdotto nella leggenda della migrazione eolica «per compiacere alla pretesa delle famiglie nobili eoliche di discendere da Agamennone, il vincitore di Troia». CASSOLA invece avanza la possibilità che, nonostante il carattere parzialmente artificioso del collegamento tra Pentilidi e Atridi, esso non può essere tardo perché già fonti arcaiche (in particolare Cinetone di Sparta, Alceo e Senofane) attestano la diffusione della famiglia atridica in Asia Minore: «non è dunque escluso che l'epopea, lungi dall'influenzare le tradizioni gentilizie dei principi eolici, sia stata da esse influenzata» (1957, p. 76 s.). ANGELI BERNARDINI pensa alla diffusione microasiatica di «tradizioni orali sviluppatesi nel continente greco» (1997, p. 73).

³⁹⁴ ARENA 2006-2007, pp. 53-57.

³⁹⁵ AMBAGLIO 1980, p. 137 s.

come orizzonte storico in cui contestualizzare la suddetta versione, e il nesso tra il matricida Oreste e la fondazione di una colonia cui l'eroe è sottoposto per volere di Apollo.

Per la prima questione è interessante sottolineare che le fonti che esplicitamente dichiarano una partenza dell'eroe dalla Laconia, ovvero Pindaro ed Ellanico, sono portavoce di una prospettiva locale, specificatamente tenedia e lesbica, per la quale l'evocazione del legame con la Laconia ha un significato circostanziato non solo a livello tradizionale (come ricostruzione del passato dell'isola), ma anche a livello di attualità storica³⁹⁶. Per altro verso poi già per gli antichi la vicenda della fondazione da parte di Oreste non afferiva solo al campo delle rivendicazioni politiche da parte di gruppi etnici differenti, ma doveva riguardare più in generale il legame dell'eroe con la Laconia e Apollo.

Per il senso della fondazione della colonia, nelle fonti non c'è alcun riferimento esplicito all'uccisione di Clitemestra come antefatto mitico della spedizione, e a un successivo ordine di Apollo di fondare una colonia per purificarsi dalla macchia. Solo uno scolio a Licofrone cita la consequenzialità di uccisione di Egisto, purificazione in Arcadia e fondazione di una colonia, che ha tutto il sapore di essere una somma mal riuscita di tradizioni differenti e autonome³⁹⁷. L'unica fonte che riporta un antefatto specifico alla partenza di Oreste è Demone, che racconta di una pestilenza che affligge la Grecia a seguito della guerra contro Troia e che configura l'atto coloniale come l'occasione per restaurare i culti che erano scomparsi durante il conflitto decennale.

Tuttavia questo non esclude il fatto che a partire sia Oreste dopo il matricidio, che a questo eroe l'Apollo delfico affidi la fondazione di una colonia con l'implicito inizio per l'eroe di una nuova vita lontano dalla patria, che l'eroe muoia a ridosso, durante o

³⁹⁶ Le testimonianze di Pindaro e di Ellanico, per noi le più alte, sono preziose perché fanno risalire almeno al V sec. a.C. l'esistenza di queste tradizioni. Se Pindaro compone la *Nemea XI* per celebrare l'aristocratico e valente atleta Aristagora di Tenedo, in occasione della sua elezione a pritano della propria città, ed Ellanico, nativo di Lesbo, compone un'opera sulle tradizioni eoliche della sua terra, evidentemente ci si trova dinanzi a materiale ampiamente diffuso a livello microasiatico, in cui la vicenda di Oreste fondatore è con ogni probabilità vista nella prospettiva dei colonizzati: di essa si esamina il valore dell'eroe che arriva e che è il capostipite glorioso della nuova terra.

³⁹⁷ Lo scolio a Licofrone (1374) collega l'evento coloniale alla purificazione in Arcadia descritta da Euripide, decontestualizzando in questo modo la vicenda dalla Laconia. Gli stessi riferimenti all'oracolo delfico contenuti in Demone (Ταύτην τὴν μαντείαν παραδείξμενον) e Menele Berceo (κατὰ χρησμὸν) potrebbero dare l'impressione che si tratti di un Oreste diverso da quello matricida, paragonato agli altri colonizzatori dei secoli bui e decontestualizzato dalla vicenda familiare.

alla fine della spedizione³⁹⁸. Nonostante le singole differenze riscontrabili, tutte le tradizioni nominate hanno un comune nucleo di base, rappresentato dal fatto che la spedizione è guidata da Oreste e completata da un suo diretto discendente (Pentilo, Echelao/Archelao, Gras), quindi che non è coinvolto Agamennone o la sua fama di condottiero contro Troia³⁹⁹; alcune di queste fonti poi condividono il fatto che l'eroe organizzi la spedizione sotto la spinta dell'oracolo delfico⁴⁰⁰.

Oreste matricida, la Laconia, Tenedo e Apollo devono costituire dunque un nesso estremamente significante a livello tradizionale, sia per l'eroe che parte, sia per la comunità da cui parte e per quella a cui giunge. La natura frammentaria delle fonti obbliga però a rintracciare questi significati altrove. Bisogna ricercare in un più ampio sistema ideologico legato ad Apollo, in un radicato orizzonte di tradizioni laconiche sull'eroe, sui legami della terra spartana con il dio e con l'Asia Minore.

§ 3.4.1 Una versione epicorica per l'Eolide d'Asia Minore

Pindaro compone la *Nemea* XI per il nobile Aristagora di Tenedo in occasione del suo insediamento come pritano della città, e all'occasione elogia le qualità di colui che un tempo, prima di diventare pritano, fu un eccellente atleta che coronò la città di ben sedici vittorie (vv. 19-21)⁴⁰¹. Benché alcuni studiosi tendano a datare l'ode pindarica all'ultima

³⁹⁸ Né sarebbe anomalo un ulteriore passo purificatorio nella vita dell'eroe se si pensa all'ennesima peripezia che Apollo prevede per Oreste nell'*Ifigenia in Tauride*, quando, nonostante l'assoluzione nel processo presso l'Areopago e la vita isolato dalla comunità, l'eroe è obbligato a recuperare la statua di Artemide nella Scizia.

³⁹⁹ ANGELI BERNARDINI 1997, p. 73: «il fatto che in quasi tutte le fonti [scil. con eccezione di Demone che parla di generici *τινες τῶν ἀπὸ Ἀγαμέμνονος ἐχόντων τὸ γένος*] si faccia riferimento preferibilmente alla progenitura di Oreste e non a quella di Agamennone, dimostra che Oreste, e non altri, era considerato il capostipite di questa discendenza e l'ispiratore della colonizzazione». Strabone (XIII 1, 3-4) sottolinea che un altro ramo della discendenza di Agamennone rappresentato da Cleves, figlio di Boro, e da Malaos, si accinse alla colonizzazione asiatica, ma fu preceduto dal figlio di Oreste, Pentilo, così che gli altri, partiti dalla Locride nella quale avevano a lungo soggiornato e più precisamente dalla zona del monte Fricio, fondarono Cuma Friconis.

⁴⁰⁰ Con ogni probabilità da sottintendere in Pindaro (*Nem* XI 33-38), visto che altrove lo stesso poeta associa l'eroe ad Apollo a Tebe (*Pyth.* XI) e più in generale è attestata diffusamente a partire da VI sec. la purificazione dell'eroe guidata dal dio di Delfi (Stesich. *fr.* 217 Davies; Aesch. *Choe.*; *Eum.*). Cfr. inoltre Demone, Menele Berceo e scolii a *Lycoprh. Alex.* 1374.

⁴⁰¹ *Schol. Nem. XI Inscr.* a Drach. Cfr. CURRIE 2011, pp. 293-295.

fase della vita del poeta⁴⁰², non è possibile stabilirne una data precisa, sia perché non si tratta di un epinicio vero e proprio, tale da fornire indicazioni cronologiche su un'eventuale celebrazione, sia perché non possediamo informazioni circa i pritani dell'isola⁴⁰³.

La celebrazione per l'insediamento del cittadino nel collegio, qualunque fosse la portata della carica nell'isola nel V sec. a.C.⁴⁰⁴, è, secondo le regole pragmatiche del genere celebrativo, un'occasione in cui ricordare il passato della città in cui il *laudandus* vive, secondo un processo di riconoscimento nelle gloriose tradizioni avite che confermano il valore del cittadino medesimo. Nell'atto di celebrare le qualità di Aristagora a livello agonistico (vv. 19-29) il poeta crea infatti un profondo legame non solo con il padre del pritano (v. 11 s.), ma anche con i suoi antenati più lontani, ovvero Pisandro che con Oreste partì da Amicle per la fondazione dell'isola (vv. 33-35). Le virtù e le capacità di Aristagora sono cioè le stesse di quelle dei fondatori dell'isola. Questa evocazione è estremamente efficace allo scopo eulogistico dell'ode perché si inserisce nel più generale discorso che il poeta fa sulle virtù che caratterizzano le azioni umane e che si ripresentano, secondo percorsi ciclici e discontinui, nelle varie generazioni (vv. 37-44). Aristagora, nelle parole del poeta, è colui che la sorte ha premiato con il ritornare delle ἀρχαῖαι ἀρεταί, colui che ha ereditato le qualità di Pisandro che con Oreste da Amicle partì per fondare l'isola.

Il riferimento a Oreste e Pisandro, cogente e proficuo al fine celebrativo, nel preciso contesto performativo deve necessariamente trovare eco in un pubblico che riconosce queste qualità e i loro primi tralatori, che percepisce cioè in maniera positiva il riferimento alla Laconia, a Pisandro e a Oreste stesso. Ciò vuol dire che Pindaro rievoca un passato condiviso dalla comunità civica, un'origine in cui riconosce l'importanza dei legami con quella regione⁴⁰⁵. Le tradizioni sulla fondazione di Tenedo da parte di Oreste

⁴⁰² Cfr. PUECH 1923, p. 143. Le argomentazioni in merito vanno dal tono malinconico o disincantato dei versi, soprattutto in relazione all'evocazione del destino di morte che inesorabilmente attende tutti gli esseri (vv. 13-16), alle tradizioni che legano simbolicamente la vecchiaia e la morte del poeta a Tenedo stessa.

⁴⁰³ Cfr. CURRIE 2011, p. 295. Per Tenedo cfr. FIEHN 1934; RUTISHAUSER 2001.

⁴⁰⁴ Cfr. RUTISHAUSER 2001.

⁴⁰⁵ Questa constatazione ha conseguenze molto chiare su una possibile datazione dell'ode pindarica. Il richiamo ad un'origine spartana della città deve necessariamente rispecchiare un momento storico in cui Tenedo non ha una posizione dichiaratamente filo-ateniese nel contesto della lega delio-attica,

vanno interpretate come parte di un patrimonio tradizionale più grande di legami consolidati tra mondo eolico d'Asia (in particolare Lesbo) e Sparta che data a epoca arcaica, dei quali abbiamo traccia ad esempio nella presenza e l'attività di Terpandro di Lesbo in Laconia⁴⁰⁶.

Conferma indiretta dell'esistenza e dell'importanza di questa tradizione, quale simbolo del legame tra l'Eolide d'Asia e la Laconi, sembrerebbe derivare poi dal fatto che un altro racconto di fondazione circolava su Tenedo, legato all'ecista Tenne⁴⁰⁷. Polito ha dimostrato che questa tradizione, circolante sulla scena tragica di V sec. a.C., rispondeva a ragioni strettamente politiche ascrivibili agli anni della rivolta ionica. Essa doveva costituire lo strumento di Atene per avvicinare i Tenedi staccandoli da Lesbo e da Sparta, dal momento che non disponeva di tradizioni che legassero l'isola a sé. L'obiettivo di far passare in secondo piano la tradizione della fondazione di Tenedo da parte peloponnesiaca con un mito di fondazione locale si inseriva bene negli anni della rivolta ionica, in cui la città microasiatica era a favore di Atene nella lotta contro i ribelli lesbi legati a Sparta (428/427 - 412): «si può avanzare l'ipotesi che in uno di questi momenti (...) Atene abbia temuto che i Lesbi si appellassero alla comune origine eolico-peloponnesiaca per trarre gli avversari tenedi dalla parte loro e di Sparta, e che, per scongiurare tale pericolo, Atene abbia valorizzato, rappresentandolo in tragedia, l'altro racconto di fondazione esistente, quello dell'ecista eponimo»⁴⁰⁸. Proprio quest'opera di capillare propaganda da parte di Atene dimostra quanto fosse radicata la tradizione laconica in terra tenedia, e come essa fosse la più antica e vetusta.

Considerando l'epoca cui si è soliti far risalire la colonizzazione eolica (IX sec. a.C.), i legami che sin da Terpandro (VIII-VII sec. a.C.) l'Asia Minore riconosce con la Laconia e la probabile diffusione del mito di Oreste in quella regione già forse con Cinetone (VII sec. a.C.), ma certamente con Stesicoro (VII-VI sec. a.C.), è possibile ipotizzare che la tradizione su Oreste fondatore sia una trasposizione sul piano mitico di consolidati legami a partire almeno da fine VII sec. a.C., in concomitanza a un ampio processo di diffusione delle vicende dell'eroe nella regione.

come invece farà in gran parte della seconda metà del V sec. a.C. Risale a un momento in cui la relazione tra l'isola e la Laconia non è minacciata dalla potenza ateniese.

⁴⁰⁶ Cfr. GOSTOLI 1990, pp. IX-XVI.

⁴⁰⁷ Per le fonti in merito cfr. POLITO 2005, pp. 191-194.

⁴⁰⁸ *IBIDEM*, p. 196 s.

Il motivo della preferenza per Oreste, piuttosto che per Agamennone o altri discendenti, risulta invece più complesso da ricostruire. Esso sembra essere il risultato della congiuntura del fatto che la colonizzazione eolica avvenga dopo la guerra di Troia, e coinvolga dunque gli eredi dei combattenti decennali, e del legame dell'eroe con Apollo.

§ 3.4.2 Perché Oreste parte per la fondazione di Tenedo

In un articolo del 1979 sulla *Nemea* XI Lefkowitz esprimeva l'idea che la partenza di Oreste dalla Laconia nascondesse un tacito riferimento all'arrivo dei Dori, alla cacciata dei precedenti abitanti achei (rappresentati nell'ode da Pisandro e Oreste) e alla conquista della regione grazie all'intervento degli Egeidi Tebani⁴⁰⁹. L'ipotesi ha una sua ragione d'essere se messa in relazione al destinatario del canto celebrativo per l'insediamento di Aristagora come pritano a Tenedo, un pubblico eolico d'Asia Minore che si riconosce in quanto fondazione da parte di un altro popolo. E se anche il poeta non ha espressamente effettuato il legame con quegli eventi, è chiaro che essi fossero presenti per tradizione alla mente del pubblico. Altrettanto sembra potersi dire del significato del volere di Apollo che ordina tramite oracolo la fondazione, atto che mitizza la partenza di coloni. La scelta però di Oreste come fondatore potrebbe richiedere di fare un passo in avanti, oltre il riconoscere nell'eroe coloro che sono stati scacciati dai Dori, per esaminare le sue vicende di assassino che costituiscono l'antefatto taciuto della fondazione.

Quella di Oreste ecista almeno *in pectore* va considerata come una tradizione alternativa a quelle che lo tramandavano esiliato e morto in Arcadia o purificato (a Delfi o in Tauride), processato (ad Atene) e ritornato ad Argo, ovvero come una propaggine delle tradizioni laconiche dal punto di vista dei colonizzati tenedi e lesbi e dei colonizzatori peloponnesiaci. Qualunque sia l'antefatto ricordato (nel caso di Demone la pestilenza a seguito della guerra troiana, nel caso di Licofrone il matricidio), l'atto sembra avere un intrinseco valore purificatorio a seguito di una situazione di contaminazione, rispetto alla quale la partenza del contingente rappresenta il 'sacrificio espiatorio'

⁴⁰⁹ LEFKOWITZ 1979, p. 54. Cfr. lo scetticismo di VERDENIUS 1988, pp. 110. Cfr. Demone di Atene.

ristabilizzante. La partenza di Oreste alla volta dell'Asia Minore è dettata da Apollo, la stessa divinità che nella *Pitica XI*, silenziosamente, guida l'eroe nella vendetta paterna.

Un esempio di colonizzazione come strumento per cancellare la macchia di un assassino è presente in un altro epinicio pindarico, l'*Olimpia VII*, destinata a celebrare nel 464 a.C. Diagora di Rodi vincitore nel pugilato. Dell'ampia sezione mitica (vv. 20-76) una prima parte è dedicata alla storia dell'ecista di Rodi, Tlepolemo, partito alla volta dell'Egeo su responso oracolare delfico a seguito dell'uccisione di Licimnio, fratello della madre Alcmena⁴¹⁰. In Omero la partenza dalla terra in cui l'atto è stato commesso costituisce la reazione dell'uccisore per sottrarsi alla vendetta dei familiari del morto. In Pindaro invece, in virtù di un aggiornamento che è insieme religioso e giuridico in relazione alla contaminazione derivante da un assassinio, la presenza dell'oracolo configura l'atto come un'espiazione, in cui la partenza dell'eroe è al contempo l'allontanamento del portatore della macchia e l'ideale sostituzione e il compenso per la perdita⁴¹¹. L'omicida parte per espiare e, arrivato, fonda una nuova colonia in virtù del legame che ha con il dio che lo protegge.

Nella fondazione di una nuova città da parte dell'eroe potrebbe esserci eco dell'ideologia della decima sacrificale che viene offerta ad Apollo delfico in svariati contesti coloniali, come quello di Reggio, per ovviare a una lacerazione profonda del corpo sociale o altre condizioni destabilizzanti, quale potrebbe benissimo essere il matricidio o la circostanza citata da Demone⁴¹². L'esiguità delle fonti non permette di approfondire il dato. E visto che l'oracolo delfico è storicamente operante nelle fondazioni a partire da epoca arcaica, questo tipo di interpretazione descriverebbe un fenomeno di ricostruzione *a posteriori* della fondazione tenedia, secondo quello che Mari ha definito come «precisa volontà di autorappresentazione 'delfica'»⁴¹³, in base alla quale si interpreta una vicenda del passato (colonizzazione eolica) alla luce di modalità presenti particolarmente autorevoli (propaganda delfica).

La congiuntura tra Oreste e l'oracolo di Apollo sembra configurare la partenza verso Tenedo come occasione per la creazione coloniale e la purificazione personale: il

⁴¹⁰ Pind. Ol. VII 27-38.

⁴¹¹ Sugli assassini colonizzatori cfr. DOUGHERTY 1993, pp. 189-194.

⁴¹² Sul sacrificio di primizie umane all'Apollo delfico cfr. MARI 1999.

⁴¹³ *IBIDEM*, p. 280.

punto di raccordo tra i due momenti potrebbe rintracciarsi nella condizione liminare dell'eroe, macchiato e privo di identità, e della nuova terra, vergine e inabitata. Tenedo verrebbe così a costituire (al pari di *Oresteion/Oresthasion*?) la terra dell'espiazione e di una nuova vita per l'eroe.

§ 3.4.3 Conclusioni

La tradizione su Oreste fondatore di Tenedo è da considerarsi il frutto della congiuntura tra un patrimonio mitico sull'eroe ben radicato in territorio laconico e gli stretti rapporti tra quest'ultimo e l'Eolide d'Asia. Sicuramente precedente al mito di fondazione dell'isola a opera dell'eponimo Tenne (seconda metà del V sec. a.C.), essa attesta l'importanza che l'eroe aveva per la Laconia colonizzatrice e la Tenedo colonizzata.

La presenza dell'oracolo delfico potrebbe evocare una dinamica di fondazione secondo la struttura della *δεκάτευσις*, ovvero dell'offerta di una parte di popolazione come occasione per stornare un male presente in una comunità; ma più in generale, il confronto con la vicenda di Tlepolemo e la fondazione di Rodi conferma la funzione purificatrice che l'atto della partenza ha per un assassino nella cancellazione della macchia. Il significato espiatorio del viaggio, che sottintende il problema della contaminazione, potrebbe confermare una datazione non più alta di fine VII inizi VI sec. a.C. per la formazione della tradizione in questione.

§ 3.5 LA TRASLAZIONE DELLE OSSA DI ORESTE DA TEGEA A SPARTA

Nelle pagine precedenti si è visto che la Laconia custodisce molteplici tradizioni sulla vita di Oreste. Pindaro attesta l'esistenza di varianti strettamente amichee sulla vendetta di Agamennone e sulla fondazione di colonie in Asia Minore. Stesicoro è testimone di una tradizione laconica (spartana/amiclea) in cui l'eroe, a seguito del matricidio, è perseguitato dalle Erinni e aiutato da Apollo, forse con riferimento al tema della purificazione e a quello della lapidazione come punizione per l'atto commesso. Tradizioni locali a Gizio invece attestano l'esistenza di una versione sulla purificazione

dell'eroe rapportabile per modalità a quella arcadica di Megalopoli o a quella argolica di Trezene. Ne è attestata poi un'altra, sempre di matrice spartana, secondo cui l'eroe ha contribuito alla *ri-fondazione* del culto di Artemide *Orthia* insieme alla sorella Ifigenia in ritorno dalla Tauride.

Alla luce delle testimonianze si sarebbe tentati di dire che non esiste alcuna versione epicorica sulla morte di Oreste nella regione. È attestata una versione della morte di Agamennone e Clitemestra ad Amicle, ma nessuna su quella di Oreste⁴¹⁴. La parziale conoscenza dei miti e dei culti laconici obbliga a supporre che lo stato di cose su descritto non implica *a priori* l'inesistenza totale di eventuali tradizioni sulla morte dell'eroe nella regione. Quello che non è giunto nei processi di trasmissione non è detto che non sia esistito e, come dimostrano le poche righe dedicate da Pausania alla purificazione di Oreste a Gizio, non è immetodico o troppo generalista immaginare l'esistenza di versioni sulla morte dell'eroe in singoli centri laconici di cui a noi non sono rimaste tracce. Tuttavia per la città di Sparta in particolare è possibile affermare che essa non conoscesse versioni sulla morte dell'eroe, e che abbia supplito a questa assenza con racconti sulla riappropriazione del cadavere dell'eroe. La tradizione della traslazione delle ossa di Oreste da Tegea a Sparta, riportata per la prima volta da Erodoto e confermata da autori tardi⁴¹⁵, è l'esempio di tale ampliamento mitico.

Essa si inserisce in un gruppo di tradizioni strettamente spartane che, non conoscendo la morte dell'eroe, attestano da parte di Sparta il tentativo, non estemporaneo o privo di opportuni precedenti, di coprire un vuoto nelle vicende dell'eroe nella città. L'appropriazione del cadavere di Oreste crea una continuità di tradizioni sulla vita dell'eroe che, già a partire da Stesicoro, appartiene alla città anche nei momenti dell'infanzia e della vendetta paterna. Parte del senso dell'intera vicenda sembra perciò dover essere rintracciato nella volontà di Sparta di completare un orizzonte mitico di tradizioni esistenti ma parziali, che a sua volta diventerebbe esemplificazione della

⁴¹⁴ Le tradizioni sulla fondazione coloniale in Asia Minore che parlano della morte di Oreste prima della partenza della spedizione (Dem. *FGrHist* 327 F 17; Strab. XIII 1, 3) non localizzano l'evento in Laconia. Strabone parla esplicitamente dell'Arcadia, mentre Demone non cita la città da cui la spedizione parte. Lo stesso Pindaro nella *Pitica* XI sottintende che l'eroe, dopo il matricidio, regna ad Amicle e ivi muore, ma non riporta alcuna versione di questa morte.

⁴¹⁵ Hdt. I 66-68; Diod. IX 36; Plin. *Nat. Hist.* VII 46; Paus. III 3, 5-7; 11, 10; VIII 54, 4; Philostrat. *Her.* VIII 3; Aen. Gaz. *Theophr.* 60; Chor. Gaz. XXXVII 4; *Schol. Ael. Aristid.* XLVI 172 Dindorff; *Anth. Pal.* XIV 78; Steph. Byz. *s.v.* Τεγέα.

volontà politica d'espansionismo al di fuori della regione laconica (per cui l'appropriazione del personaggio mitico da una città arcadica diventa simbolo della sua conquista). Al contempo la vicenda della traslazione delle ossa di Oreste è, al pari di altre attestate (e.g. traslazione delle ossa di Teseo da Sciro ad Atene), l'esemplificazione della concezione che i Greci avevano del corpo eroico, garanzia di potere e forza per chi lo possiede.

L'esame della vicenda riportata da Erodoto va dunque condotto su due livelli: quello del significato intrinseco del gesto del recupero delle ossa sul piano mitico e religioso, e quello della significanza estrinseca sul piano delle relazioni politiche interne ed esterne di Sparta.

§ 3.5.1 Hdt. I 66-68: la vicenda

Nel quadro della descrizione della ricerca da parte di Creso di un alleato greco in vista della campagna militare contro Ciro, Erodoto fa la sua prima incursione nella storia dei Lacedemoni citando i conflitti di Sparta con l'Arcadia (I 65-68)⁴¹⁶. Lo storico racconta la prima spedizione contro i Tegeati, sotto Leone ed Egesicle, che si conclude con la sconfitta degli Spartani (I 66), e cita poi la seconda, sotto Anassandrida e Aristone, che vede invece vittoriosi i Lacedemoni grazie al recupero delle ossa di Oreste (I 67-68). In entrambi i casi a guidare gli invasori è l'oracolo delfico, consultato dagli Spartani perché in difficoltà nel conquistare la città arcadica⁴¹⁷. Nel passo si legge:

[66] Οὕτω μὲν μεταβαλόντες εὐνομήθησαν, τῷ δὲ Λυκούργῳ τελευτήσαντι ἱρὸν εἰσάμενοι σέβονται μεγάλως. Οἷα δὲ ἔν τε χώρα ἄγαθῆ καὶ πλήθει οὐκ ὀλίγῳ ἀνδρῶν, ἀνά τε ἔδραμον αὐτίκα καὶ εὐθενήθησαν. Καὶ δὴ σφι οὐκέτι ἀπέχρα ἡσυχίην ἄγειν, ἀλλὰ καταφρονήσαντες Ἀρκάδων κρέσσονες εἶναι ἐχρηστηρίαζοντο ἐν Δελφοῖσι ἐπὶ πάσῃ τῇ

[66] Con queste riforme, essi ricevettero un buon ordinamento e, dopo aver fondato un santuario a Licurgo quando morì, gli tributarono grandi onori. Poiché avevano buona terra e non poca abbondanza di uomini, subito prosperarono e si arricchirono. Né furono contenti di starsene in pace ma, disprezzando gli Arcadi e sentendosi superiori, consultarono l'oracolo di Delfi su tutta la regione

⁴¹⁶ Sulla struttura narrativa di questa sezione delle *Storie* cfr. VANNICELLI 1993, pp. 57-67.

⁴¹⁷ Per gli studi cfr. e.g. DICKINS 1912, pp. 21-24; PARKE - WORMELL 1956, pp. 95-98; CRAHAY 1957, p. 155 s.; HUXLEY 1962, p. 68 s.; IDEM 1979; ID. 1983; FONTENROSE 1978, pp. 75; 81; 123 s.; 298 Q89; Q90; SINGOR 1987; HOOKER 1989; MOREAU 1990; NAFISSI 1991, pp. 140-144; 353; BOEDEKER 1993; MALKIN 1999, pp. 41-46; MCCAULEY 1999; BLOMART 2000; PHILLIPS 2003; WELWEI 2004; HALL 2007, pp. 332-336; BAKKE 2008, pp. 245-253; COPPOLA 2008, pp. 80-84; DELLA SANTA 2009; NERI 2010, pp. 18-41; CAMASSA 2011.

Ἀρκάδων χώρα. Ἡ δὲ Πυθίη σφι χρᾶ τάδε·

Ἀρκαδίην μ' αἰτεῖς; Μέγα μ' αἰτεῖς· οὐ το
[δώσω.
Πολλοὶ ἐν Ἀρκαδίῃ βαλανηφάγοι ἄνδρες ἔασιν,
οἳ σ' ἀποκαλύσουσιν. Ἐγὼ δέ τοι οὔτι μεγαίρω·
δώσω τοι Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι

καὶ καλὸν πεδίον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι.

Ταῦτα ὡς ἀπενειχθέντα ἤκουσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι, Ἀρκάδων μὲν τῶν ἄλλων ἀπείχοντο, οἱ δὲ πέδας φερόμενοι ἐπὶ Τεγεήτας ἐστρατεύοντο, χρησμῶ κιβδηλῶ πίσυνοι, ὡς δὴ ἔξανδραποδιεῦμενοι τοὺς Τεγεήτας. Ἐσσωθέντες δὲ τῇ συμβολῇ, ὅσοι αὐτῶν ἔζωγρήθησαν, πέδας τε ἔχοντες τὰς ἐφέροντο αὐτοὶ καὶ σχοίνῳ διαμετρησάμενοι τὸ πεδίον τὸ Τεγεητέων ἐργάζοντο. Αἱ δὲ πέδαί αὐταὶ ἐν τῇσι ἐδεδέατο ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἦσαν σοαὶ ἐν Τεγέῃ, περὶ τὸν νηὸν τῆς Ἀλέης Ἀθηναίης κρεμάμεναι. [67] Κατὰ μὲν δὴ τὸν πρότερον πόλεμον συνεχῶς αἰεὶ κακῶς ἀέθλεον πρὸς τοὺς Τεγεήτας, κατὰ δὲ τὸν κατὰ Κροῖσον χρόνον καὶ τὴν Ἀναξανδρίδεω τε καὶ Ἀρίστωνος βασιληίην ἐν Λακεδαίμονι ἤδη οἱ Σπαρτιῆται κατυπέρτεροι τῷ πολέμῳ ἐγεγόνεσαν, τρόπῳ τοιῶδε γενόμενοι. Ἐπειδὴ αἰεὶ τῷ πολέμῳ ἐσσοῦντο ὑπὸ Τεγεητέων, πέμψαντες θεοπρόπους ἐς Δελφοὺς ἐπειρώτων τίνα ἂν θεῶν ἰλασάμενοι κατύπερθε τῷ πολέμῳ Τεγεητέων γενοίαιτο. Ἡ δὲ Πυθίη σφι ἔχρησε τὰ Ὁρέστω τοῦ Ἀγαμέμνονος ὅστέα ἐπαγαγομένους. Ὡς δὲ ἀνευρεῖν οὐκ οἴοι τε ἐγίνοντο τὴν θήκην τοῦ Ὁρέστω, ἔπεμπον αὐτὶς ἐς τὸν θεὸν ἐπειρησομένους τὸν χώρον ἐν τῷ κέοιτο Ὁρέστης. Εἰρωτῶσι δὲ ταῦτα τοῖσι θεοπρόποισι λέγει ἡ Πυθίη τάδε·

Ἔστι τις Ἀρκαδίας Τεγέῃ λευρῶ ἐνὶ χώρῳ,
ἐνθ' ἀνεμοὶ πνεέουσι δῶα κρατερῆς ὑπ'

[ἀνάγκης,

καὶ τύπος ἀντίτυπος, καὶ πῆμ' ἐπὶ πῆματι

[κεῖται.

Ἐνθ' Ἀγαμεμνονίδην κατέχει φυσίζοος αἶα·

τὸν σὺ κομισσάμενος Τεγέης ἐπιτάρροθος ἔσση.

Ὡς δὲ καὶ ταῦτα ἤκουσαν οἱ Λακεδαιμόνιοι, ἀπείχον τῆς ἐξευρέσιος οὐδὲν ἔλασσαν, πάντα διζήμενοι, ἐς οὐ δὴ Λίχης τῶν ἀγαθοεργῶν καλεομένων Σπαρτιητέων ἀνεῦρε. Οἱ δὲ ἀγαθοεργοὶ εἰσι τῶν ἀστῶν, ἐξιόντες ἐκ τῶν ἰππέων αἰεὶ οἱ πρεσβύτατοι, πέντε ἔτεος ἐκάστου· τοὺς δεῖ τοῦτον τὸν ἐνιαυτόν, τὸν ἂν ἐξίωσι ἐκ τῶν ἰππέων, Σπαρτιητέων τῷ κοινῷ διαπεμπομένους μὴ ἐλινύειν ἄλλους ἄλλη. [68] Τοῦτων ὦν τῶν ἀνδρῶν Λίχης ἀνεῦρε ἐν Τεγέῃ καὶ συντυχίη χρησάμενος καὶ σοφίη. Ἐούσης γὰρ τοῦτον τὸν χρόνον ἐπιμειξίης πρὸς τοὺς Τεγεήτας ἐλθὼν ἐς χαλκήμιον ἐθηεῖτο σίδηρον ἐξελαυνόμενον καὶ ἐν θώματι ἦν ὀρέων τὸ ποιούμενον. Μαθὼν δὲ μιν ὁ χαλκεὺς ἀποθωμάζοντα εἶπε παυσάμενος τοῦ ἔργου· «Ἡ κου ἄν, ὦ ξεῖνε Λάκων, εἶ περ εἶδες τό περ ἐγώ, κάρτα ἂν ἐθώμαζες, ὅκου νῦν οὔτω τυγχάνεις θῶμα

dell'Arcadia. La Pizia rispose loro:

Mi chiedi l'Arcadia? Mi chiedi molto, non te la
[darò.
Ci sono in Arcadia molti uomini che mangiano
[ghiande,
essi ti respingeranno. Tuttavia, non voglio
[lesserti avversa:
ti darò Tegea, buona per picchiarvi sopra i piedi
[nella danza,
e una bella pianura da misurare con la corda.

Quando gli Spartani si sentirono riferire questo responso, stettero lontani dagli Arcadi, ma mossero in guerra contro i Tegeati portando ceppi (fiduciosi in un oracolo ingannevole), per rendere schiavi i Tegeati. Sconfitti in battaglia, quanti di loro furono fatti prigionieri lavorarono la pianura di Tegea, con indosso i ceppi che essi stessi avevano portato e misurando il terreno con la corda. Questi ceppi, in cui furono imgnonati, si conservano a Tegea ancora al mio tempo, appesi intorno al tempio di Atena Alea.

[67] Nella guerra precedente, dunque, gli Spartiati combatterono contro i Tegeati sempre senza fortuna, ma al tempo di Creso, quando regnarono a Sparta Anassandrida e Aristone, essi ormai in guerra avevano il sopravvento, e lo ottennero così. Poiché in guerra erano sempre sconfitti dai Tegeati, mandarono messi sacri a Delfi per chiedere quale dio bisognasse placare per sconfiggere i Tegeati in guerra. La Pizia rispose loro che dovevano portare nella loro città le ossa di Oreste, figlio di Agamennone. Poiché non riuscivano a trovare la tomba di Oreste, mandarono di nuovo messi al dio, a chiedergli il luogo dove Oreste giaceva. Ai messi sacri che glielo chiedevano, la Pizia rispose:

C'è una Tegea di Arcadia in campo aperto,
dove soffiano due venti per forte necessità;
e c'è colpo su colpo e schiagura su sciagura.
Là terra feconda copre il figlio di Agamennone;
prenditela e sarai patrono di Tegea.

Quando gli Spartiati ebbero ascoltato anche questo responso, non erano meno lontani dal ritrovamento, sebbene indagassero dovunque, finché non lo scoprì Lica, uno degli Spartiati chiamati i "benefattori". I "benefattori" sono cittadini spartani, i più anziani che, cinque per ogni anni, escono man mano dal corpo dei cavalieri; nell'anno in cui lasciano i cavalieri, inviati chi in un luogo chi in un altro dalla comunità di Spartiati, non debbono rimanere inattivi. [68] Lica, che era uno di questi uomini, fece la scoperta a Tegea, per un caso fortunato e per accortezza. Infatti, in tempo di pacifici rapporti con i Tegeati, entrato nell'officina di un fabbro, guardava il ferro lavorato a martello e con stupore ammirava il lavoro. Il fabbro, essendosi accorto che quello era stupito, lasciò il lavoro per dirgli: «o straniero di Sparta, ti saresti meravigliato davvero se avessi visto ciò che ho visto io, tu che trovi tanto stupefacente il lavoro del ferro. Infatti, volevo farmi un pozzo qui, nel cortile, e scavando ho trovato una bara di sette cubiti; incredulo che mai fossero esistiti uomini più grandi di quelli di oggi, l'ho aperta e ho

ποιεύμενος τὴν ἐργασίην τοῦ σιδήρου. Ἐγὼ γὰρ ἐν τῆδε θέλων [ἐν] τῇ αὐτῇ φρέαρ ποιήσασθαι, ὀρύσσων ἐπέτυχον σορῶ ἐπταπήχει· ὑπὸ δὲ ἀπιστίας μὴ μὲν γενέσθαι μηδαμὰ μέζοντας ἀθρώπους τῶν νῦν ἀνοιξα αὐτὴν καὶ εἶδον τὸν νεκρὸν μήκει ἴσον ἔοντα τῇ σορῶ. Μετρήσας δὲ συνέχωσα ὀπίσω.» Ὁ μὲν δὴ οἱ ἔλεγε τά περ ὁπώπεε, ὁ δὲ ἐνώσας τὰ λεγόμενα συνεβάλλετο τὸν Ὀρέστην κατὰ τὸ θεοπρόπιον τοῦτον εἶναι, τῆδε συμβαλλόμενος· τοῦ χαλκῆος δύο ὀρέων φύσας τοὺς ἀνέμους εὔρισκε ἔοντας, τὸν δὲ ἄκμονα καὶ τὴν σφύραν τὸν τε τύπον καὶ τὸν ἀντίτυπον, τὸν δὲ ἐξελαυνόμενον σίδηρον τὸ πῆμα ἐπὶ πῆματι κείμενον, κατὰ τοιόνδε τι εἰκάζων, ὡς ἐπὶ κακῶ ἀθρώπου σίδηρος ἀνεύρηται. Συμβαλλόμενος δὲ ταῦτα καὶ ἀπελθὼν ἐς Σπάρτην ἐφράζε Λακεδαιμόνιοισι πᾶν τὸ πρῆγμα. Οἱ δὲ ἐκ λόγου πλαστοῦ ἐπενείκαντές οἱ αἰτίην ἐδίωξαν. Ὁ δὲ ἀπικόμενος ἐς Τεγέην καὶ φράζων τὴν ἑωυτοῦ συμφορὴν πρὸς τὸν χαλκῆα ἐμισθοῦτο παρ' οὐκ ἐκδιδόντος τὴν αὐλήν. Χρόνῳ δὲ ὡς ἀνέγνωσε, ἐνοικίσθη, ἀνορύξας δὲ τὸν τάφον καὶ τὰ ὀστέα συλλέξας οἶχετο φέρων ἐς Σπάρτην. Καὶ ἀπὸ τούτου τοῦ χρόνου, ὅπως πειρώατο ἀλλήλων, πολλῶ κατυπέρτεροι τῷ πολέμῳ ἐγίνοντο οἱ Λακεδαιμόνιοι· ἤδη δὲ σφι καὶ ἡ πολλὴ τῆς Πελοποννήσου ἦν κατεστραμμένη.

visto che il cadavere era di grandezza proporzionata alla bara. Dopo averlo misurato l'ho seppelito di nuovo». Costui gli raccontò ciò che aveva visto; l'altro, dopo aver riflettuto sulle sue parole, comprese che si trattava di Oreste, secondo il responso dell'oracolo; ragionò così: vedendo i due mantici del fabbro capì che erano i «venti»; l'incudine e il martello il «colpo su colpo»; il ferro percosso era la «sciagura su sciagura»; fece questo paragone poiché il ferro fu scoperto a scigura degli uomini. Quando l'eube capito e ritornò a Sparta, disse tutto ai Lacedemoni. Tuttavia essi con un falso pretesto lo accusarono e lo bandirono. Lica, rientrato a Tegea, raccontò il suo caso al fabbro e chiese in fitto il cortile, che quello non diede. Quando più tardi lo persuase, ci si stabilì; dopo aver scavato la tomba e raccolto le ossa, se ne andò portandole a Sparta. E da quel momento, quando Spartani e Tegeati si scontravano, gli Spartani in guerra erano superiori di molto: e già avevano sottomesso gran parte del Peloponneso.

(trad. V. Antelami)

Nel quadro della descrizione della condizione di stabilità e benessere che Sparta vive a seguito delle riforme di Ligurgo (I 65), lo storico si sofferma sui tentativi messi in atto dalla città per conquistare l'Arcadia. In un primo momento gli Spartani desiderano far propria l'intera regione, ma l'oracolo delfico, consultato in proposito, ridimensiona fortemente le aspettative e i sogni di gloria alla sola Tegea. Fiduciosi in quello che alla fine sembrerà loro un oracolo ingannevole (χρησμῶ κιβδήλω), ma che svela piuttosto la presunzione e l'acerbità degli stessi, gli Spartani attaccano la città, ma vengono sconfitti e ridotti in schiavitù. Memoria di questa disfatta è serbata ancora ai tempi di Erodoto nel santuario cittadino di Atena Alea, dove vengono conservati i ceppi a cui sono stati legati gli Spartani resi schiavi.

Dopo un periodo di stabilità tra le due città, i Lacedemoni consultano nuovamente l'oracolo per capire come conquistare Tegea (I 67 s.), temendo che qualche dio adirato blocchi le loro imprese. La Pizia risponde che per raggiungere il loro scopo devono procurarsi le ossa di Oreste e indica Tegea come luogo dove esse sono sepolte, in particolare nello spazio dove «due venti soffiano per forte necessità/e c'è colpo su colpo e

sciagura su sciagura». L'identificazione di tale luogo avrebbe permesso a Sparta di diventare ἐπιτάρροθος di Tegea.

Dopo iniziali difficoltà, grazie a un evento fortuito abbinato a saggezza, le ossa vengono reperite dagli Spartani. Lica, uno degli ἀγαθοεργοί, trova nella fucina di un fabbro tegeate un cadavere di sette cubiti all'interno di una bara di pari dimensioni, e lo riconosce come quello dell'eroe, perché interpreta le indicazioni date dall'oracolo sul luogo come riferimento al lavoro dell'incudine, del martello e del ferro.

Attraverso un piano ingannevole Lica, fintosi ex-spartano, chiede al fabbro l'affitto del locale, si impossessa del cadavere e trasla a Sparta le ossa dell'eroe, della cui nuova collocazione lo storico non descrive però tempi, modi e luoghi. Il possesso del talismano permette agli Spartani di sconfiggere Tegea e, forse, di estendere il proprio potere anche altrove nel Peloponneso⁴¹⁸.

Il racconto di Erodoto, per quanto compatto e dai confini ben definiti, solleva molteplici questioni e interrogativi, sia per la struttura generale sia per la sua interpretazione. Esso è brachilogico e sintetico, soprattutto nella sezione riguardante l'oracolo su Oreste e il reperimento delle sue ossa (I 67-68). Alcune tappe sono taciute: come interpretare il periodo di pace intercorrente tra le due guerre? Come spiegare l'arrivo di Lica, accusato e bandito da Sparta, proprio a Tegea, in cui poco prima la città laconica lo aveva mandato come delegato ufficiale?⁴¹⁹ Non mancano poi alcuni punti oscuri e poco chiari: l'espressione finale usata dallo storico per indicare l'avvenuta vittoria di Sparta su Tegea grazie alle ossa di Oreste allude anche a successive conquiste della città nell'intero Peloponneso grazie al potente cadavere eroico?⁴²⁰ Altri punti pertengono invece all'interpretazione generale della vicenda.

A prescindere dal problema dell'autenticità degli oracoli, su cui le posizioni degli studiosi sono divergenti e non è possibile raggiungere una soluzione definitiva⁴²¹, nel racconto di Erodoto emerge chiaramente che gli Spartani inizialmente non contemplano di usare la carta Oreste per sconfiggere Tegea. La loro consultazione risponde a una tradizionale e canonica paura e volontà di placare l'ira di qualche divinità che

⁴¹⁸ Sulla collocazione del cadavere a Sparta cfr. Paus. III 11, 10.

⁴¹⁹ Cfr. NERI 2010, p. 31 s.

⁴²⁰ Cfr. COPPOLA 2008, p. 81.

⁴²¹ Cfr. bibliografia precedente in NERI 2010, pp. 18-32.

evidentemente blocca il loro operato. La menzione dell'eroe sembrerebbe dunque essere una novità per gli Spartani stessi. Tutto questo però risponde a una costruzione propagandistica fatta dalla città laconica *a posteriori*, o allo stato reale delle cose? Nel caso in cui si ritiene trattarsi di una manipolazione, è evidente che gli eventi così posti tendono a legittimare una specifica visione della vicenda che è manifestamente spartana; quindi che la scelta di Oreste non è casuale e neppure casuale è il fatto che l'eroe esca fuori proprio all'interno di un conflitto con Tegea. Nel caso in cui si pensa a una descrizione imparziale degli eventi, la presenza di Oreste a Sparta, ma forse anche a Tegea, acquista un significato di novità.

La versione degli eventi presentata da Erodoto, evidentemente, predilige il punto di vista spartano, ma sembra in realtà possibile rintracciare l'eco di tradizioni stratificate di origine arcadica e laconica, per le quali il possesso del cadavere di Oreste è, in modo differente, strumento di auto-definizione etnica. La vicenda sembra descrivere cioè un conflitto territoriale che è un confronto di tradizioni attraverso cui l'identità civica di ciascuna città si costruisce: religione e politica procedono simbioticamente nella definizione e *ri-fondazione* della comunità.

§ 3.5.2 L'evento storico e le sue interpretazioni

Gli eventi storici cui Erodoto fa riferimento sono collocabili negli anni 575-569 a.C. (Leone ed Egesicle) e 560-543 a.C. (Anassandrida e Aristone), e si concludono con un trattato tra Tegea e Sparta di cui resta traccia nelle fonti letterarie⁴²². Il conflitto con Tegea fa parte di una serie di guerre che Sparta combatte con città peloponnesiache e non nel corso del VII e del VI sec. a.C., che nel loro insieme descrivono il preciso disegno politico della città d'imporsi in maniera estesa su più territori: le guerre messeniche, il conflitto con Figalia, la battaglia dei campioni con Argo⁴²³. Accanto a questi eventi esterni, sembrano poi ricostruibili, in politica interna e specificatamente nel VI sec. a.C.,

⁴²² Per le date sui conflitti con Tegea cfr. PARKER 1953; CARTLEDGE 2002, pp. 118-120. Per il trattato tra Sparta e Tegea, secondo i più stipulatosi intorno alla metà del VI sec. a.C., cfr. Arist. *fr.* 592 Rose, (= Plut. *Mor.* 277b-c, 292b). Cfr. PHILLIPS 2003, p. 304-306; CHRISTIEN - RUSÉ 2007, p. 178 s.

⁴²³ Cfr. LUPI 2007.

anche momenti di crisi e trasformazione per la città, con divisioni e lotte interne che ebbero un peso specifico nella definizione dell'identità politica e civica di Sparta⁴²⁴.

Le guerre con Tegea sembrano rispondere a una pluralità di motivi molto cogenti per la città: l'Arcadia rappresenta una minaccia costante che bisogna trasformare in uno strumento di difesa e alleanza contro i Messeni⁴²⁵; Sparta le attribuisce importanza strategica e un'oggettiva capacità di controllo esercitabile sulle vie di comunicazione e vede nella sua conquista una potenziale occasione per dare terra abitabile e sfruttabile alla propria popolazione, sempre più crescente⁴²⁶. Da questo punto di vista la conquista spartana di Tegea è stata diversamente interpretata dagli studiosi: in politica estera avrebbe segnato il passaggio per la città laconica da una fase di conquista sistematica a una di alleanze, dalle quali finirà poi per svilupparsi la lega del Peloponneso⁴²⁷; in politica interna invece la fine delle distribuzioni di nuove terre ai cittadini (secondo una logica conservativa di fronte al pericolo ilota) e al contempo un limite all'arricchimento individuale (nella forma della conquista militare) e al prestigio dei sovrani⁴²⁸, ovvero avrebbe permesso di diffondere l'immagine di una Sparta sede di 'Eguali'⁴²⁹.

Le varie interpretazioni hanno intravisto poi una conferma, più o meno cogente, alla loro correttezza nella localizzazione effettiva della tomba di Oreste a Sparta ai tempi di Pausania (III 11, 10): vicino alla statua di Polidoro, un benefattore della città, la tomba attesterebbe l'approvazione della politica filo-achea da parte degli Egiadi⁴³⁰; vicina alla sede dell'eforato (Paus. III 11, 11), testimonierebbe invece la spinta della nuova politica spartana all'omologazione e alla moderazione, che politicamente e giuridicamente si esprimono attraverso gli efori⁴³¹.

Su un piano strettamente mitico l'effetto principale è stato poi rintracciato nella volontà della città di assumere il ruolo di protettrice delle tradizioni pre-doriche nel

⁴²⁴ È il caso ad esempio della vicenda delle *Partheniai* e della fondazione di Taranto. Cfr. BOEDEKER 1993, p. 168 s.

⁴²⁵ CHRISTIEN - RUSÉ 2007, p. 177.

⁴²⁶ LUPI 2007, p. 376 s.

⁴²⁷ Cfr. DICKINS 1912; LEAHY 1955; FORREST 1968, p. 76 s.; 79; HUXLEY 1962, pp. 67-71; *IDEM* 1979, p. 146; PRETZLER 1999, p. 96, 116.

⁴²⁸ NAFISSI 1991, p. 141, 143.

⁴²⁹ BOEDEKER 1993.

⁴³⁰ HUXLEY 1962, p. 69.

⁴³¹ NAFISSI 1991, p. 141, n. 179; 144.

Peloponneso, a fronte di altre che vengono screditate sistematicamente⁴³². Non è mancato poi chi, con un atteggiamento scettico rispetto ai pochi dati posseduti, ha affermato che «it is thus evident that the tradition concerning the transportation of the bones of Orestes is so vague that we cannot interpret this event either as a proclamation of a claim of Spartan leadership in the Peloponnese or as an announcement of a new Spartan foreign policy»⁴³³. Da ultimo il fatto che sia l'oracolo di Delfi a indicare il reperimento delle ossa di Oreste come strumento per sconfiggere i Tegeati indicherebbe che l'intera operazione va interpretata come una «rifondazione ideale» della città nel suo complesso⁴³⁴.

In questa sede ci si soffermerà sul significato che assume la traslazione del cadavere di Oreste per Sparta in relazione a Tegea a livello di tradizioni mitiche atte a costruire e definire un'identità; si affronterà inoltre la questione del cadavere eroico in sé e della sua potenza, da un punto di vista religioso e culturale, dato che sembra acquistare un senso ancora più profondo nel caso dell'eroe matricida.

§ 3.5.3 L'oracolo, le tradizioni locali e la prospettiva storiografica di Erodoto

La dinamica della conquista di Tegea sembra innanzitutto un confronto serrato e cogente tra tradizioni locali distinte (tegeate e spartane), al di là del fatto che la prospettiva da cui Erodoto analizza l'evento sembra strettamente laconica⁴³⁵. Le due guerre sono strettamente legate alla consultazione dell'oracolo delfico, e alle direttive della Pizia per il reperimento delle ossa di Oreste, occasionale sia per il personaggio che le trova (l'ἀγαθοεργός Lica) che per il luogo in cui vengono scovate (l'officina di un fabbro).

I tre oracoli che si susseguono (il primo sulla conquista di Tegea come terra buona per danzare e da misurare, il secondo sul fatto che le ossa di Oreste sono garanzia di conquista, il terzo su dove trovare le reliquie) dimostrano chiaramente che ci si trova dinanzi a tradizioni in parte arcadiche e in parte laconiche. Le vicende successive al primo

⁴³² BOWRA 1936, pp. 129-130; NERI 2010, pp. 32-37. Per una visione equilibrata sull'autocoscienza storica degli Spartani e sulla dialettica Eraclidi-Dori-Achei cfr. NAFISSI 1991, p. 143 s.

⁴³³ WELWEI 2004, p. 224.

⁴³⁴ NERI 2010, p. 212-216.

⁴³⁵ Il dato risponde secondo alcuni studiosi a una topica nella pratica della traslazione delle ossa di un eroe da una città all'altra, in cui si privilegia sempre il punto di vista di chi riceve il cadavere. Cfr. COPPOLA 2008, p. 166 s.; NERI 2010, pp. 186-191.

risponso su Tegea (I 66), ovvero la sconfitta di Sparta e la riduzione dei prigionieri in schiavitù, esemplificate ancora ai tempi di Erodoto dalla presenza materiale dei ceppi nel tempio di Atena Alea, lasciano intravedere una versione essenzialmente arcadica della vicenda, che racconta la tenacia dei Tegeati nel lottare contro il nemico e la spavalderia degli Spartani troppo fiduciosi nella loro interpretazione dell'oracolo⁴³⁶. Asheri ritiene che il primo oracolo sia stato composto in seguito a una vittoria dei Tegeati su Sparta e poi citato nelle guide del tempio di Atena Alea per illustrare l'origine dei ceppi ivi appesi⁴³⁷.

Per altro verso invece i due responsi sulle ossa di Oreste rivelano pienamente la loro laconicità: i Tegeati non sembrano essere a conoscenza dell'esistenza del cadavere di un eroe nella loro terra, il fabbro che le trova in un primo momento neppure si accorge del loro valore, da ultimo gli spartani conquistano la terra grazie al loro reperimento⁴³⁸. In più il dettato testuale del terzo oracolo sembra tradire il fatto che Erodoto stia attingendo esplicitamente a fonti di Sparta: l'espressione utilizzata per indicare la terra che ricopre l'Agamemnonide (κατέχει φυσίζοος αἶα), come sottolineato da Camassa, «evoca fin troppo chiaramente quella che nell'*Iliade* e nell'*Odisea* ricorre per Castore e Polluce, prototipi dei due re spartani»⁴³⁹. A ciò è possibile aggiungere un ulteriore elemento, ovvero il fatto che l'oracolo garantisca a Sparta di diventare ἐπιτάρροθος di Tegea a patto di recuperare le ossa di Oreste. Il termine, che secondo Camassa indicherebbe la costituzione di un'alleanza non paritetica ma egemoniale, lascerebbe trasparire ancora

⁴³⁶ L'espressione che Erodoto utilizza per identificare il primo oracolo (χρησμῶ κιβδήλω) nell'ottica del racconto trova il suo pieno significato se messo in relazione proprio alla condizione di spavalderia e superficialità che contraddistingue gli Spartani in occasione di questo primo attacco. La tradizione, circolante ai tempi dello storico, può ragionevolmente immaginarsi anche come effetto dell'ostilità di Tegea e in generale dell'Arcadia contro Sparta negli anni successivi alle guerre persiane. Cfr. CARTLEDGE 2002, pp. 119 s. Più cauto NAFISSI (1991, p. 142 s.), che allude alla possibilità che questa stessa tradizione possa essere di origine tegeate, ma in ogni caso accettata anche a Sparta, perché «di un certo interesse per l'ideologia storica degli Spartani». Pausania (VIII 54, 4) afferma che secondo i Tegeati (οἱ Τεγεᾶται λέγουσι) furono gli Spartani a portare via le ossa di Oreste.

⁴³⁷ ASHERI 1988, p. 309.

⁴³⁸ Come nel caso del prevalere della prospettiva di coloro che operano la traslazione, anche il motivo dell'inconsapevolezza e della mancata reazione alla sottrazione da parte della terra che custodisce in origine le ossa è ricondotto ad una topica della traslazione. Cfr. NERI 2010, pp. 186-191.

⁴³⁹ CAMASSA 2011, p. 25, n. 15. Lo studioso aggiunge che si potrebbe definire l'espressione come una formula con addentellati locali. Le espressioni omeriche in questione sono *Il.* III 243: τοὺς δ' ἦδη κάτεχεν φυσίζοος αἶα; *Od.* XI 301: τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα.

una volta la propaganda spartana, che intravede nella guerra con Tegea l'occasione per imporre la propria supremazia⁴⁴⁰.

Sulla base del racconto di Erodoto, a una prima sezione del racconto di impronta tegeate seguirebbe dunque un'altra di impronta spartana. Sono tuttavia evidenti la rifunzionalizzazione e la dialettica tra le suddette tradizioni, sia nel patrimonio tradizionale locale, sia per i fini narrativi nel più generale contesto dell'opera, nell'opposizione tra Sparta e Tegea, ma anche in quella tra Sparta e Atene⁴⁴¹.

Con ogni probabilità si tratta a monte di versioni locali, che rivestono importanza innanzitutto per la città in cui si sono attestate e che ha vissuto il conflitto, tradizioni che sono poi confluite nel racconto erodoteo in maniera interconnessa. Si può concordare allora con Neri: «la presentazione di tutta l'operazione, dalle sue premesse ai suoi risultati, come un processo lineare partito da una sanzione divina, l'oracolo appunto, e devotamente eseguito dalla città, è una costruzione *a posteriori*. Il successo dell'intero processo appiana o elimina tutte le vicissitudini eventualmente presenti e riconduce l'accaduto nella sua interezza al volere del dio, assegnando a ogni elemento della storia un posto definito»⁴⁴².

§ 3.5.4 Il retroterra della traslazione: la potenza dell'eroe

Quello delle ossa di Oreste non è l'unico caso di traslazione di reliquie attestato nell'antichità greca. Da epoca arcaica a epoca ellenistica le testimonianze sono molteplici e non riguardano solo eroi in senso stretto, ma anche individui storicamente esistiti, o personaggi di un passato lontano: Melanippo, Tisameno, Minosse, Teseo, Reso, Arcade, Aristomene, ma anche Lino, Orfeo, Esiodo, Solone, Leonida e Alessandro, tutti nomi di personaggi che in vita si sono distinti per alcune qualità e azioni e che dopo la morte

⁴⁴⁰ CAMASSA 2011, p. 26.

⁴⁴¹ Per BOEDEKER (1993, p. 172 s.) la vicenda nelle *Storie* serve «to explain Lakonian superiority in the time of Croesus and to contrast Spartan *eunomia* with Athenian stasis», in quanto «in Herodotus' narrative, as in historical Sparta, this translated hero supported and reflects positive political values».

⁴⁴² NERI 2010, p. 214 s.

hanno continuato ad operare, in virtù anche di queste caratteristiche specifiche, proteggendo la terra in cui sono sepolti e la gente che la abita⁴⁴³.

Gli eventi che costituiscono lo sfondo, e insieme l'occasione, della traslazione di ossa possono essere molteplici e di svariata natura: conquista di città (Oreste), carestia e pestilenze (Ettore, Orfeo, Pelope, Esiodo), fondazioni di colonie (Reso). Le formule in cui questa traslazione si realizza possono essere quello del trasferimento dell'intero cadavere, di parte di esso (Pelope) o dello spargimento delle ceneri (Falanto, Solone, Licurgo).

Una presenza costante nella quasi totalità dei casi è invece quella dell'oracolo che indica l'atto dello spostamento come lo strumento per superare una condizione d'*impasse* e raggiungere l'obiettivo che si è prefissato chi ha consultato il dio delfico.

Il raggruppamento di tutti questi casi sotto un comune denominatore – quello della traslazione di reliquie – sembra dimostrarsi più formale che essenziale: nonostante alcuni studiosi abbiano cercato, con tutte le precauzioni del caso, di ricostruirne una topica, non sembra essere esistito un fenomeno di tale genere stabile, consolidato e soprattutto riconosciuto nel culto⁴⁴⁴. Le vicende che vedono protagonisti i suddetti personaggi sembrano dimostrare che può essere considerata come elemento comune e unificante solo la potenza, materiale o ideale, riconosciuta al cadavere, la quale si

⁴⁴³ Per una raccolta esaustiva delle fonti cfr. PFISTER 1909-1912, pp. 188-211. Per uno studio articolato dei casi cfr. COPPOLA 2008; NERI 2010. Quest'ultimo si concentra solo sui casi databili, con certezza variabile, tra epoca arcaica e classica.

⁴⁴⁴ Cfr. COPPOLA 2008, pp. 161-171; NERI 2010, pp. 155-243. Per quest'ultimo si tratta di un fenomeno limitato al periodo che va dagli inizi del VI alla prima metà del IV sec. a.C., e, nella maggior parte dei casi, al Peloponneso. La pratica non sembra far parte del culto eroico in senso stretto, come dimostrerebbe l'assenza di un vocabolario specializzato; al contrario sembrerebbe rispondere alle istanze di ridefinizione dell'identità cittadina all'interno di periodi storici segnati dalla messa in discussione di preesistenti equilibri interni ed esterni alle città, quali in particolar modo i momenti delle guerre persiane e della guerra del Peloponneso. Elementi comuni a tali traslazioni, oltre al già nominato oracolo delfico, sono poi la predilezione per la prospettiva della città che riceverà le ossa, la totale indifferenza di quella da cui esse sono state prelevate e la dimensione delle reliquie, spesso giganti. Nel loro insieme queste osservazioni vanno accolte con cautela: la scelta cronologica dell'autore può descrivere eventualmente un particolare momento della pratica, e non tutta la totalità, che si estende anche in epoca ellenistica. Inoltre non è detto che esistessero solo le tradizioni sulla città che accoglie le spoglie eroiche; il loro predominare è relativo al contesto in cui la vicenda è citata, che è sempre pertinente alla città protagonista e organizzatrice dello spostamento, e che privilegia l'atteggiamento di potere, forza e capacità della suddetta. Interessante invece l'idea che le tradizioni sulla morte dell'eroe, di cui le ossa vengono traslate, sono spesso locali, meno conosciute, e non corrispondono a quelle che sono per noi le versioni panelleniche del mito. Oreste che muore a Tegea piuttosto che nella piana di Megalopoli, Teseo a Sciro, Ettore ad Ofrino, ecc., sembrerebbero dimostrare che «il ruolo dell'epica del ciclo troiano, [unitamente alle tradizioni mitiche più celebri], non costituisce il principale retroterra mitico della ricerca di reliquie» (NERI 2010, p. 162). Il culto delle reliquie sembrerebbe nascere da tradizioni locali, concentrate attorno a testimonianze materiali (da cui il culto eroico) e indipendenti dalle saghe maggiori.

manifesta in molteplici modi, tra cui quello della traslazione è una possibilità al pari dell'invocazione, dei sacrifici e delle preghiere rivolti agli eroi. Gli scopi ai quali questa potenza è piegata, che abbiamo visto essere molteplici, rispondono a una concezione precisa sull'identità del cadavere eroico, sorgente e simbolo di potere benefico o malefico per chi lo possiede.

Gli studi in merito all'annoso problema della nascita dell'eroe e del culto in suo onore sono molteplici e le posizioni degli studiosi divergenti⁴⁴⁵. Si rivela tuttavia utile, per ricostruire un tassello del quadro sulla tradizione della traslazione delle ossa di Oreste, soffermarsi su alcuni tratti distintivi, richiamando, brevemente e da una prospettiva sincronica, l'importanza tributata all'eroe morto come potenza attiva che è in grado di operare concretamente nella realtà, di modificarla. Il dato si dimostra una costante epocale nella rappresentazione dell'eroe a prescindere dalle speculazioni di tipo razionalistico che, nel loro fine contestatorio, ne hanno in realtà confermato l'intima essenza e l'importanza per la cultura greca di ogni epoca⁴⁴⁶.

L'efficacia della traslazione del cadavere è direttamente proporzionale al potere che chi opera lo spostamento tributa al morto in questione. Volendo restare sul caso di Oreste, sembra utile richiamare quanto, nella sua perentorietà, afferma Parker: «the bringing home of the bones of Orestes by the Spartans (...) has long, it is true, been interpreted (...) as a signal sent by the Spartans to the Peloponnese, since Orestes was an Achaean, that Sparta was an Achaeans and not a Dorian state; but, even if correct, this is a rationalizing reinterpretation and not what Herodotus says»⁴⁴⁷. Oreste è innanzitutto un eroe matricida, e a partire da questa duplicità – di eroe e di matricida – va interpretato, almeno in parte, l'evento che lo vede protagonista, per cercare di andare oltre la contingenza storica specifica dei conflitti con Tegea, la quale funzionalizza a secondi scopi quanto di caratteristico e proprio vi è nel cadavere di un eroe.

Artistofane, in uno dei probabili frammenti degli *Eroi*, lascia affermare icasticamente, forse proprio al coro, che gli eroi sono οἱ ταμίαι τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν,

⁴⁴⁵ Sull'eroe cfr. FARNELL 1921; NILSSON 1941; BRELICH 2010. Sul culto eroico cfr. SNODGRASS 1982; IDEM 1988; ANTONACCIO 1995; BOEHRINGER 2001. Per una sintetica, ma efficace, messa a punto delle varie posizioni cfr. da ultimo EKROTH 2007.

⁴⁴⁶ È il caso ad esempio di quanto accade con la medicina e la riflessione scientifica sull'origine di malattie, che nel passato venivano attribuite alla potenza, spesso malefica, di eroi e dei, e che invece ci si sforza di ricondurre a cause naturali. Cfr. e.g. il *De morbo sacro* di Ippocrate.

⁴⁴⁷ PARKER 2011, p. 218.

«dispensatori del bene e male»⁴⁴⁸. Secondo una formula che altrove descrive una prerogativa divina⁴⁴⁹, questi morti quasi divinizzati hanno un ruolo attivo nella vita delle singole comunità in cui vengono venerati, ruolo che conferma l'epiteto di ἡμίθεοι con cui sovente essi vengono appellati nella prosa attica di V e IV sec. a.C. Parker, riprendendo e ampliando la formulazione di altri, li definisce «gods in a small way, local gods»⁴⁵⁰.

Come ampiamente attestato nelle fonti e sottolineato dagli studiosi, gli eroi hanno una potenza duplice, capace cioè di agire sia in positivo che in negativo. Più che di dualità però in senso stretto, ovvero di una netta opposizione tra due poli definiti e circoscritti, sarebbe meglio parlare di ambiguità, di potenza che è totale perché investe tutti gli ambiti e può produrre molteplici effetti. Volendo fornire una griglia, seppur breve, degli ambiti di pertinenza degli eroi, è necessario partire dalla funzione identitaria che essi assumono per la comunità che li venerano. Gli esempi in merito a questo dato possono essere molteplici: Clistene nomina le singole tribù a partire da una lista di cento eroi fondatori fornita dalla Pizia⁴⁵¹; la città rivolge preghiere agli dei e agli eroi che abitano quel luogo e lo proteggono, sia in momenti di pace che di difficoltà⁴⁵²; inoltre venera nell'agorà, o in luoghi centrali come il tempio, l'eroe fondatore⁴⁵³; in loro onore istituisce agoni e sacrifici in specifici momenti dell'anno⁴⁵⁴.

Questo legame genetico tra l'eroe e la terra, che ha abitato da vivo e che continua ad abitare ancora da morto, è nutrito da una culturalità specifica, e risponde a una reciprocità in base alla quale l'eroe venerato opportunamente protegge la terra che lo venera. In virtù di ciò l'eroe è spesso invocato come protagonista di guerre di difesa o di conquista: a Maratona Teseo è visto a capo degli Ateniesi accompagnato da un essere

⁴⁴⁸ Fr. 322 Kassel – Austin: (...) πρὸς ταῦτ' οὖν, ὄνδρες, φυλακὴν / ἔχετε τοὺς θ' Ἥρωσ σέβεθ', ὡς / ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ταμίαι / τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν, / κἀναθροῦντες τοὺς ἀδίκους / καὶ κλέπτας καὶ λωποδύτας / τούτοις μὲν νόσους δίδομεν / σπληνιᾶν βήττειν ὕδερᾶν / κορυζᾶν ψωρᾶν ποδαγρᾶν / μαίνεσθαι λειχῆνας ἔχειν / βουβῶνας ῥίγος πυρετόν. / ...]. [...]. κλέπτα[ις] δίδομεν.

⁴⁴⁹ Platone (*Resp.* 379 e) attribuisce questa stessa caratteristica a Zeus.

⁴⁵⁰ PARKER 2011, p. 105.

⁴⁵¹ Hdt. V 66; Arist. *Ath. Pol.* XXI 6.

⁴⁵² Dem. *De cor.* CLXXXIV; Isoc. *Plat.* LX. Significativo l'uso in entrambi i testi del verbo κατέχω per indicare il fatto che questi eroi unitamente agli dei abitano, quindi proteggono, la città in cui si trovano.

⁴⁵³ *Schol. Pind. Ol.* I 149.

⁴⁵⁴ Cfr. e.g. le iscrizioni recanti i calendari attici in cui vengono nominati i sacrifici da fare ad eroi ed eroine in un particolare luogo da parte di particolari gruppi culturali di demi o *genos*. Una raccolta esemplare di ciò in PARKER 2011, p. 112-114.

divino⁴⁵⁵; i Locresi lasciano un posto nelle fila dell'esercito per Aiace Oileo⁴⁵⁶; prima della battaglia di Salamina i Greci invocano Telamone e suo figlio Aiace, mentre i Cretesi in guerra sacrificano a Idomeneo e Merione⁴⁵⁷. È chiaro dunque che l'eroe è presente in maniera molteplice e in forme varie nella vita cittadina e contribuisce a definirne l'andamento e l'identità.

Non mancano poi attestazioni di credenze sugli effetti negativi di cui possono essere portatori gli eroi: essi causano malattie⁴⁵⁸, perseguitano chi si macchia di ingiustizie varie⁴⁵⁹.

Alla base delle vicende di traslazione delle ossa eroiche vi è dunque una consapevolezza di natura religiosa, che riguarda la potenza e la sacralità del cadavere del morto. Tale dato è rintracciabile nei vari casi tramandati e costituisce il primo motore degli eventi, la ragione per cui un eroe è invocato come soccorso in situazioni difficili. A tale livello primario di consapevolezza ne va però aggiunto un secondo di natura ideologica, che permette di spiegare la particolare scelta di un eroe piuttosto che di un altro. Se ci si fermasse alla sola potenza, invocare Oreste piuttosto che Ettore o Minosse non avrebbe fatto alcuna differenza nelle lotte tra Tegea e Sparta. Una ragione specifica di matrice ideologica doveva essere presente nei vari casi, anche in quelli apparentemente meno eloquenti.

Oreste è personaggio passato alla storia per la vendetta paterna e per l'assassinio della madre, in maniera più o meno scissa a seconda delle tradizioni in questione. E con questa storia egli è morto ed è stato sepolto a Tegea: quale vittoria poteva garantire tale personaggio a Sparta contro la città arcaica? Una prima ragione sta forse nella consapevolezza della potenza di un eroe assassino, che in maniera diversa emerge quando Oreste va a fondare Tenedo in Asia Minore dopo il matricidio; una seconda nel fatto che l'eroe è profondamente legato all'Arcadia, cui gli spartani indirizzano le proprie mire espansionistiche.

⁴⁵⁵ Plut. *Thes.* XXXV 5.

⁴⁵⁶ Paus. III 19, 12.

⁴⁵⁷ Rispettivamente Hdt. VIII 64 e Diod. V 79, 4.

⁴⁵⁸ E. g. Aristoph. *Aves* 1490-1493; Hipp. *De mor. sac.* I 11.

⁴⁵⁹ Aristoph. *fr.* 322 Kassel - Austin.

§ 3.5.5 La valenza religiosa del cadavere dell'assassino purificato

Non sono presenti, né in Erodoto né nelle fonti successive, riflessioni esplicite sul cadavere di Oreste in quanto eroe matricida purificato da Apollo. L'atto assassino e la successiva purificazione non sembrano costituire cioè i presupposti della scelta di questo personaggio per concludere la guerra tra Tegea e Sparta. L'esame di altre testimonianze sulla potenza del corpo di eroi assassini dopo la morte consente tuttavia qualche ipotesi per la presenza di Oreste nell'intera vicenda.

Il corpo di un eroe assassino è considerato nella tradizione antica fonte di contaminazione e al contempo di forza e potere. Benché non oggetto di traslazione in altra città, l'esempio del cadavere di Edipo è in questo senso illuminante: l'eroe è scacciato da Tebe a seguito dei suoi delitti perché portatore di una macchia, infausto segno di pestilenza e morte per la città, ma è invece accolto a Colono, dove il cadavere dell'eroe, purificato e sepolto in un luogo sconosciuto⁴⁶⁰, diventa garanzia di protezione e salvezza per la città, nonché fonte del contrario per i nemici⁴⁶¹.

La duplicità di questa forza non è però solo il riflesso di una dualità cittadina, che risponde poi a una legge della reciprocità: chi accoglie Edipo ne sarà protetto, chi lo rifiuta ne sarà maledetto. Nel cadavere dell'assassino sembra intrinsecamente presente una forza positiva e negativa insieme che si può esplicitare nella terra che lo accoglie. Essa gli appartiene in virtù dell'atto che ha compiuto (l'assassinio da cui deriva una macchia contagiosa per chi sta vicino all'omicida) e del legame che l'eroe ha, dopo essersi purificato, con gli dei, nel caso specifico con Apollo. D'altra parte la consapevolezza e la credenza in ciò sono chiare dalla volontà di Creonte di recuperare il corpo di Edipo, un mezzo capace di proteggere Tebe nonostante a Tebe l'eroe abbia commesso i suoi delitti.

Una condizione analoga di protezione è garantita dallo stesso Oreste alla fine delle *Eumenidi*, quando l'eroe giura sostegno, anche quando sarà morto e sepolto, ad Atene contro qualsiasi attacco nemico, compreso quello di Argo stessa⁴⁶². La realizzazione della

⁴⁶⁰ Soph. *Oed. Col.* 1522 s. Significativa è la necessità di tacere il luogo dove l'eroe è sepolto come condizione implicita per la difesa della città che lo ospita. Probabilmente il dato è una costante in questo tipo di sepolture e potrebbe dare una chiave di lettura anche al fatto che nel racconto di Erodoto sulla traslazione delle ossa di Oreste nessuno dei Tegeati sapeva dove l'eroe fosse seppellito.

⁴⁶¹ Cfr. Soph. *Oed. Col.* 1518-1535.

⁴⁶² Aesch. *Eum.* 767-777.

reciprocità di aiuti tra Tebe e Colono nel caso di Edipo e tra Argo e Atene nel caso di Oreste sembra dipendere dunque dal potere che le comunità riconoscono al corpo dell'eroe in questione.

Tra i pochi studiosi che si sono soffermati sull'analisi di questo aspetto del cadavere di un assassino è da annoverare Gernet, che in due contributi qualifica l'omicida greco come *homo sacer*, ovvero come un individuo che in virtù dell'atto omicida compiuto e della successiva purificazione ha un legame privilegiato con il divino⁴⁶³. Secondo lo studioso una delle designazioni più antiche per un assassino sarebbe stata quella di φαρμακός, termine che comprende «à la fois la notion de la souillure que le criminel a contractée, et celle de la puissance redoutable – à l'occasion, utilisable – qu'il recèle»⁴⁶⁴. Le fonti recano traccia dell'ambivalenza del termine φαρμακός quando lo riferiscono a criminali portatori di una macchia, ma è difficile stabilire cosa effettivamente rappresentasse in prima istanza. Le caratteristiche individuabili in Edipo ed estendibili anche a Oreste sono rintracciabili secondo Eck anche nella vicenda di un altro assassino, Cefalo, che uccide sua moglie Procri, ma protegge, dopo essere stato purificato, la città dei Cadmei attraverso l'animale che lo accompagna⁴⁶⁵.

I tre casi mitici esaminati, unitamente all'esperienza delle Targelie e il loro legame con la purificazione a seguito di un assassinio (simbolico o meno che fosse), riconducono inequivocabilmente ad ambiente attico lungo un periodo che si estende almeno dal tardo arcaismo a tutta l'età classica. Non è possibile stabilire con certezza se una stessa concezione dell'assassino purificato sia sottesa alla vicenda della traslazione di Oreste da Tegea a Sparta. Alcuni elementi comuni con la storia di Edipo a Colono sembrerebbero tuttavia andare in questo senso: la segretezza della sepoltura di Oreste per i Tegeati e gli Spartani, la sua potenza risolutiva per il conflitto tra le due città sembrano alludere a tale concezione. Se così fosse, bisogna in ogni caso riconoscere che nel racconto erodoteo su

⁴⁶³ GERNET 2001, pp. 258-260. La terminologia in questione è mutuata dalla religione e dal diritto romano in cui il criminale è identificato in tal modo.

⁴⁶⁴ GERNET 2001, p. 258. La memoria storica di tale condizione era preservata, secondo lo studioso, nell'istituzione religiosa dei φαρμακοί alle Targelie ateniesi, in cui due individui, alla maniera di capri espiatori, attraversavano la città e alla fine venivano uccisi per stornare qualsiasi tipo di contaminazione.

⁴⁶⁵ ECK 2012, p. 94. Il personaggio è annoverato nella tradizioni sulle origini dell'Areopago, in particolare è identificato come il secondo processato della storia dopo Alirrozio e prima di Dedalo e Oreste. La vicenda è tramandata, nella sua attestazione più antica, da un frammento di poesia epica (*Epig. fr. 5* Bernabé).

tale aspetto ha prevalso lo scopo politico a cui è funzionalizzata l'intera vicenda di traslazione delle ossa eroiche.

§ 3.5.6 Il significato culturale per la comunità spartana: l'ampliamento delle tradizioni mitiche

La critica ha ampiamente messo in evidenza come dietro la vicenda di Oreste si nascondano gli intenti propagandistici di Sparta, che nel VI sec. a.C. cerca di definire la propria posizione di potere nel Peloponneso, specificatamente nei confronti dell'Arcadia. Traslare le ossa di Oreste vuol dire appropriarsi di un simbolo identitario altrui e farlo proprio, gesto che simboleggia la supremazia della città ricevente l'eroe su quella da cui quest'ultimo è sottratto. Nel racconto erodoteo l'evento è esemplificato dal fatto che Sparta, nella profezia oracolare, è destinata a diventare ἐπιτάρροθος di Tegea. Il trasferimento del cadavere dalla città arcadica e la sua nuova collocazione nell'agorà spartana sono simbolo efficace dell'avvenuto processo. L'eroe d'ora in poi avrebbe fatto parte del patrimonio mitico della città laconica e avrebbe ricordato con la sua presenza la superiorità di Sparta.

Alla funzionalizzazione politica dell'evento bisogna aggiungere tuttavia un suo significato più strettamente culturale, relativo cioè all'opera di ampliamento che Sparta fa del proprio patrimonio mitico grazie a questa traslazione. Dall'esame delle tradizioni di Terapne e Amicle, i centri pre-dorici più significativi della regione, si è visto che alla Laconia appartengono, almeno da VII-VI sec. a.C., le figure di Menelao ed Elena e quelle di Agamennone e Cassandra. Oreste, come sottolineato di recente, non sembra appartenere in prima istanza a tale patrimonio mitico⁴⁶⁶: non compare nelle rappresentazioni iconografiche di Amicle ed è assente dalle iscrizioni votive ivi presenti. Considerando che il passo erodoteo, benché si riferisca a eventi cronologicamente databili alla metà del VI sec. a.C., è esso stesso di V sec. a.C. e quindi può aver risentito di manipolazioni *a posteriori*, e che la testimonianza di *Od.* IV 512-527, sul passaggio di Agamennone da Capo Male, sembra far riferimento piuttosto ad una coabitazione

⁴⁶⁶ CAMASSA 2011, p. 27 s.

dell'Atride maggiore con il fratello Menelao in Laconia, ma non alla presenza di Oreste in questa terra, sembra possibile affermare che il vendicatore dunque fa la sua comparsa in Laconia solo tra VII e VI sec. a.C., come integrazione di un patrimonio mitico già esistente e incentrato probabilmente sui fratelli Atridi sovrani di due centri laconici prossimi a livello geografico.

Le interpretazioni date dagli studiosi dell'arrivo di Oreste in Laconia sono state molteplici, ma riconducibili nel complesso a due basilari: appropriazione di un eroe non laconico, e specificatamente arcadico; appropriazione di un eroe argivo. Per Schwartz e Camassa, la traslazione delle ossa di Oreste da Tegea sarebbe un diretto appropriarsi di un patrimonio arcadico senza alcun intermediario e sarebbe concomitante a un altro processo, quale quello della separazione di Agamennone da Menelao, prima coabitanti in Laconia e poi rispettivamente sovrani di Argo e Sparta⁴⁶⁷.

È seguita per contro da un nutrito gruppo di studiosi l'ipotesi per cui Oreste sarebbe stato in verità sottratto da Sparta al patrimonio mitico argivo con lo scopo di screditare quest'ultimo e rafforzare il proprio⁴⁶⁸. La guerra con Tegea sarebbe stata dunque per la città laconica un pretesto per definire la propria posizione in materia di miti e tradizioni rispetto alla più potente e già ben consolidata Argo, in questo erede diretta delle tradizioni micenee. Secondo questa ipotesi, la presenza dell'eroe in Arcadia sarebbe uno sviluppo successivo legato alla purificazione di un Oreste argivo d'origine.

La presenza dell'eroe nella terra di Pelasgo è certificata da una pluralità di testimonianze che sembrano ricostruire una sua appartenenza radicata, quasi genetica, alla regione⁴⁶⁹. La natura di tali fonti tuttavia impedisce di datare tale appartenenza a epoca alta, cioè più antica o quanto meno contemporanea alle testimonianze sulla presenza di Oreste in Argolide, attestata invece in maniera forte e significativa sin da epoca arcaica a partire dalle fonti più antiche (Omero).

Dal racconto erodoteo emerge con chiarezza che il referente primario dell'impresa spartana resta l'Arcadia. In relazione a essa trova senso innanzitutto la traslazione dell'eroe in chiave politica, perché Tegea viene conquistata. Al pari di quello che accade

⁴⁶⁷ SCHWARTZ 1901; CAMASSA 2003; IDEM 2011.

⁴⁶⁸ Cfr. BOWRA 1934; VASILESCU 2004.

⁴⁶⁹ E.g. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 135; Eur. *El.* 1273-1276; Or. 1643-1647; Paus. VIII 34, 1-4. Cfr. *infra* rispettivamente pp. 106-127; pp. 127-138; pp. 84-106.

con l'introduzione del mito di Oreste e Ifigenia provenienti dalla Tauride in relazione al culto di Artemide *Orthia*, l'arrivo dell'eroe a Sparta rappresenta la volontà della città dorica di fare proprio un patrimonio mitico a essa precedente, sia esso argolico o arcadico. Il cadavere dell'eroe diventa dunque una sorta di crocevia tra la volontà espansionistica di Sparta verso l'esterno e l'ampliamento di un patrimonio mitico cittadino verso l'interno. La città si appropria del corpo di Oreste perché ha già un culto attestato di Agamennone, Cassandra, Menelao ed Elena, e desidera completare il proprio orizzonte tradizionale di miti in funzione politica, perché Oreste non gli appartiene ancora.

Che in questo processo di ampliamento e integrazione sia presente, come voleva Bowra, un intento particolarmente denigratorio nei confronti di Argo e del suo patrimonio non è possibile da stabilire. Più ragionevole sembra supporre la funzione identitaria che l'evento assume per la città che in epoca arcaica definisce il suo assetto interno ed esterno.

Quale relazione vada stabilita tra la vicenda della traslazione come ampliamento del patrimonio mitico di Sparta e l'*Oresteia* di Stesicoro è altrettanto complesso da stabilire. Bowra ritiene di poter vedere nel poema lirico l'occasione celebrativa dell'alleanza tra le due città, ma nessuna altra fonte crea una relazione di questo tipo⁴⁷⁰: esistono prima le vicende sulla vita dell'eroe e poi quelle sulla sua traslazione da morto, o viceversa? La stessa distanza tra la data del racconto erodoteo e gli eventi storici di riferimento inducono alla cautela per elaborazioni *a posteriori*. Sia il poema dell'Imerese sia le tradizioni erodotee, è bene sottolinearlo, si inseriscono in un ampio contesto in cui Oreste arriva dove già esistevano Agamennone e Menelao.

§ 3.5.6 Conclusioni

Dall'esame del passo erodoteo emerge con chiarezza che la vicenda della traslazione delle ossa di Oreste da Tegea a Sparta ha un duplice carattere. È il simbolo di una conquista storica dal forte valore politico, databile al VI sec. a.C., rispetto alla quale

⁴⁷⁰ BOWRA 1961, p. 77 s.

l'evento stesso della traslazione può assumere sfumature più o meno propagandistiche di parte laconica o arcadica. Dietro tale conquista è possibile ricostruire un'ideologia precisa sul potere del cadavere eroico, forse, con un passo in avanti, su quello di un eroe specificatamente assassino.

Al contempo la vicenda bellica è lo strumento di Sparta per ampliare e definire il proprio patrimonio tradizionale in relazione alle tradizioni mitiche precedenti al suo arrivo e custodite da altre regioni. In questo senso l'evento ha un valore identitario che spiega sia la relazione che si è voluto vedere con l'Arcadia sia quella, più specifica e circoscritta, con Argo.

§ 3.6 PER UN BILANCIO DELLA PRESENZA DI ORESTE IN LACONIA

Le fonti antiche permettono di ricostruire un processo di diffusione delle tradizioni mitiche su Oreste in Laconia diluito nel tempo ed esteso nello spazio. Esso inizia ragionevolmente in epoca arcaica e va considerato il frutto di un utilizzo ideologico del mito da parte di Sparta in particolare, intesa a definirsi come erede del patrimonio tradizionale acheo rispetto a quelle potenze, come l'Argolide o l'Arcadia, che potevano vantare tradizioni più antiche, o a quelle come l'Attica, che, seppur appropriatesi in un secondo momento di Oreste, sono riuscite a farne un simbolo identitario particolarmente autorevole.

Alla luce delle evidenze archeologiche, Amicle sembra essere stato un primo centro propulsore con il culto eroico incentrato su Agamennone e Cassandra, attestato a partire almeno da VI sec. a.C., ma verosimilmente anche prima. In quanto erede delle tradizioni del centro miceneo, Sparta nel corso dell'epoca arcaica ha ampliato tale patrimonio, congiuntamente a quello di Terapne, integrandolo verosimilmente con la presenza di Oreste. Pindaro, anche se poeta di V sec. a.C., attesta questo legame e ne conferma l'antichità: la specifica ambientazione amiclea delle sezioni mitiche della *Pitica* XI e della *Nemea* XI dimostrano che il nucleo più antico è custodito in quel centro, e che Sparta lo eredita e amplia nei momenti in cui va costruendo la sua identità dopo la fondazione. L'ambientazione ἐν Λακεδαίμονι dell'*Oresteia* di Stesicoro lascia aperta la

possibilità che si tratti di un'ambientazione analoga a quella pindarica, oppure che si tratti di una versione epicorica strettamente ambientata a Sparta, in un'alternanza paragonabile a quella rintracciabile in Argolide tra Micene e Argo. Il diverso trattamento delle vicende dell'eroe potrebbe in questo senso costituire un'ulteriore prova.

Nel caso di Stesicoro e Pindaro si può intravedere da parte di Sparta la volontà di un confronto identitario con Argo, attualizzato nel corso del tempo tramite l'appropriazione ripetuta della figura di Agamennone e del suo *entourage* da parte della città. Per contro la versione mitica sulla traslazione delle ossa di Oreste attestata in Erodoto è significativa della relazione di Sparta con la potenza arcadica, in particolare con la città di Tegea. Con le due guerre nel corso del VI sec. a.C. Sparta non solo conquista la città più potente dell'*ethnos* arcadico, ma amplia il proprio patrimonio mitico con il momento della morte dell'eroe. Quest'ultimo è infatti altrimenti sconosciuto perché o taciuto (Pindaro e Stesicoro lasciano ipotizzare che questa parte della vita dell'eroe non è trattata nei loro canti) o realmente inesistente (l'eroe parte per la fondazione di una colonia e muore lontano dalla Laconia).

Più avanti nel tempo, ovvero alla fine del V sec. a.C., si verifica un ulteriore aggiornamento del patrimonio mitico della città in relazione all'eroe. La versione sulla purificazione di Oreste in Tauride, il suo legame con Artemide e Ifigenia canonizzati da Euripide intervengono ad aggiornare il mito di fondazione del santuario di Artemide *Orthia* e dei suoi culti a Sparta. In questo caso sembra trattarsi di un confronto identitario rispetto all'Attica, ad Atene in particolare, con cui la città laconica più volte si scontra nella seconda metà del V sec. a.C. L'evento si spiega anche alla luce della particolare autorevolezza di cui in epoca classica è oramai intriso Oreste in tutto il continente, come eroe prototipico fondatore di culti e istituzioni (Areopago, *Choes* ecc.). Alla medesima ragione sembra riconducibile la versione della purificazione di Oreste a Gizio: il proliferare delle versioni sull'espiazione dell'eroe a partire da fine VII sec. a.C. rivelano l'attualità della problematica dell'omicidio e della successiva contaminazione, nonché la necessità di reperire modi di affrontarla da parte della comunità.

L'integrazione dell'eroe nel patrimonio mitico laconico risponde dunque da una parte all'esigenza di ampliare le proprie tradizioni alla luce di quelle particolarmente autorevoli delle altre regioni, che descrive a sua volta il confronto politico tra le comunità

in questione; dall'altra aggiornarle in base ai cambiamenti sociali che si verificano, ad esempio, in materia di contaminazione e purificazione nel mondo greco tra epoca arcaica e classica.

CAPITOLO 4: ALTRE TRADIZIONI REGIONALI

§ 4.1 ORESTE IN FOCIDE

Nel mito la Focide è la terra che accoglie Oreste in due occasioni specifiche della vita dell'eroe. Al momento dell'uccisione di Agamennone, il futuro vendicatore, ancora bambino, dopo essere salvato da una potenziale uccisione da parte di Egisto o Clitemestra, viene condotto presso Strofio nella pianura di Cirra/Crisa, dove il fanciullo cresce con Pilade¹; trascorsi alcuni anni nella consapevolezza dell'uccisione del padre e della necessità di vendicarlo, la consultazione dell'oracolo di Apollo a Delfi sul da farsi conclude questo primo soggiorno in Focide². L'eroe ritorna poi nella regione, almeno



¹ E.g. Pind. *Pyth.* XI 11-18; 34-36.

² E.g. Aesch. *Choe.* 269-277.

stando alla versione eschilea, dopo aver compiuto il matricidio, perseguitato dalle Erinni e in cerca di purificazione³. In generale la permanenza dell'eroe in questa terra è messa in relazione stretta con la presenza di Apollo nell'organizzazione del matricidio e nella purificazione dell'eroe, quindi con il problema della macchia e dell'espiazione, che è assente invece in Omero⁴.

La prima attestazione di tale soggiorno si trova nei *Νόστοι*, poema ciclico attribuito ad Agia di Trezene e ascrivibile con ogni probabilità al VII sec. a.C.⁵ Nella sintesi fatta da Proclo si legge che dopo l'assassinio dell'Atride (*Ἀγαμέμνωνος ὑπὸ Αἰγίσθου καὶ Κλυταιμῆστρας ἀναιρεθέντος*) Oreste e Pilade rientrano nella dimora per vendicare Agamennone (*ὑπ' Ὁρέστου καὶ Πυλάδου τιμωρία*), verosimilmente in coincidenza col rientro di Menelao dalle sue peregrinazioni dopo la caduta di Troia (*Μενελάου εἰς τὴν οἰκέαν ἀνακομιδή*)⁶. È difficile stabilire, per la brevità della sintesi procliana, che tipo di estensione fosse riservata alla narrazione dell'allontanamento di Oreste bambino in Focide e a un eventuale ordine di Apollo nell'organizzazione della vendetta.

Poco più dettagliate invece le menzioni delle vicende negli autori successivi⁷. Oreste sarebbe stato condotto a Cirra/Crisa da più personaggi e in almeno due momenti differenti rispetto all'assassinio dell'Atride⁸. Secondo quanto riporta Eschilo, il futuro vendicatore sarebbe stato allontanato da Argo dalla madre stessa prima del ritorno di Agamennone da Troia, per evitarne una potenziale uccisione a causa della vacanza regale⁹. In Pindaro è la nutrice Arsinoe a sottrarre il piccolo all'uccisione da parte di Clitemestra

³ E.g. Aesch. *Eum.* 282 s. (cfr. *ibidem*, 445-452).

⁴ E. g. GARVIE 1986, p. XIV.

⁵ Sul poema cfr. SEVERYNS 1928, pp. 370-409; DEBIASI 2004, pp. 229-247.

⁶ *Nostoi*, arg. 17-19 Bernabé. SEVERYNS (1928, p. 407) ipotizza che nel poema il matricidio sia stato raccontato dettagliatamente a differenza di Omero, che nell'*Odissea* lo evoca soltanto (*Od.* III 309 s.).

⁷ E.g. Pind. *Pyth.* XI 11-18; 34-36; Aesch. *Ag.* 880-885; *Choe.* 913 s.; Soph. *El.* 180-182; 1347-1356 (cfr. anche *ibidem*, 11-14; 601 s.; 1126-1137); Eur. *El.* 16-18; 32 s; 82-89; Eur. *Or.* 1093-1096 (cfr. estesamente la presenza di Pilade accanto a Oreste: e.g. *ibidem*, 725-727; 765-771); Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 25; Hyg. *fab.* 117; [Apollod.] *Ep.* VI 24.

⁸ Menzioni esplicite sulla località che accoglie Oreste bambino sono in Pindaro (*Pyth.* XI 11-18; 34-36) e Sofocle (*El.* 180-182). Anticamente, e sino agli inizi del VI sec. a.C., in Focide sono esistite una Crisa, localizzabile alle pendici del Parnaso (e.g. Strab. IX 3, 3; cfr. MCINERNEY 1999, pp. 309-312), e una Cirra, porto di Delfi (e.g. Paus. X 37, 4). La prima, sede per un periodo di gare ginniche ed equestri, è stata distrutta in seguito alla prima guerra sacra, intorno al 585 a.C., e mai più ricostruita (GENTILI ET ALII 2000, p. 523). Il suo ricordo si è perso e confuso nel tempo con la memoria e le tradizioni ancora esistenti di Cirra, già a partire da Pindaro che usa alternativamente i due nomi (e.g. *Pyth.* III 74; *Pyth.* VI 18). Cfr. PARKER 1997, pp. 18-20.

⁹ Aesch. *Ag.* 880-885 (cfr. anche *Choe.* 913 s.).

al momento dell'uccisione di Agamennone e, verosimilmente, a condurlo in Focide, mentre in Ferecide di Atene la nutrice Laodamia sottrae il piccolo alle mani assassine di Egisto, senza poter identificare tuttavia il momento dell'aggressione e la destinazione del piccolo¹⁰. In Sofocle Elettra lo sottrae e lo affida al Pedagogo, che a sua volta lo conduce da Strofio, verosimilmente al momento dell'uccisione di Agamennone¹¹; mentre in Euripide e in Nicola Damasceno sono rispettivamente il pedagogo di Agamennone e Taltibio a salvarlo¹².

L'età di Oreste al momento dell'allontanamento e la durata della sua permanenza in Focide prima del rientro variano nelle fonti. Ad eccezione di Erodoro, che parla dei tre anni¹³, le altre fonti fanno generici riferimenti alla tenera età del piccolo¹⁴. Il soggiorno focese sarebbe durato nove anni secondo Nicola Damasceno, sette invece nell'*Odissea*, dove l'eroe è detto provenire però da Atene¹⁵. Il momento del rientro coincide in genere con il raggiungimento dell'ἥβη, ovvero dell'adolescenza, quando l'eroe può vendicare il padre e rivendicare il proprio ruolo nella dimora in quanto diretto discendente dell'Atride¹⁶. Durante questo periodo di esilio Oreste medita vendetta e consulta l'oracolo delfico sul da farsi con Egisto e Clitemestra¹⁷.

Al di là di questi estremi cronologici e logistici piuttosto generici e del riferimento alla consultazione dell'oracolo di Apollo, le fonti non permettono di ricostruire una biografia mitica di Strofio e Pilade, e neppure descrivono possibili vicende che caratterizzano la vita del giovane Oreste nella Focide. Sembrerebbe cioè che il vendicatore sia andato in quella terra per attendere esclusivamente l'età atta al rientro nella dimora paterna e meditare vendetta; che il tempo si sia fermato e cristallizzato al suo arrivo, mentre quello di Elettra o degli altri familiari abbia continuato a procedere con il suo

¹⁰ Pind. *Pyth.* XI 17 s.; Pherekyd. *FGrHist* 3 F 134.

¹¹ Soph. *El.* 11-14.

¹² Eur. *El.* 416 (cfr. anche 505-507; 556); Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 25.

¹³ Herod. *FGrHist* 31 F 11

¹⁴ E.g. Pind *Pyth.* XI 35 (νέα κεφαλά); Eur. *El.* 416; 543 (παῖς).

¹⁵ Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 25; *Od.* III 305-307.

¹⁶ *Od.* I 40 s. (ἐκ γὰρ Ὀρέσταιο τίσις ἔσσεται Ἀτρεΐδαο/ὀππότ' ἂν ἡβήσῃ τε καὶ ἥς ἰμείρεται αὐτῆς); [Hes.] *fr.* 23a 29 s. Merckelbach – West (ὄς [scil. Ὀρέστῆς] ῥα καὶ ἡβήσας ἀπε[τείσατο π]ατροφο[ν]ῆα./κτεῖνε δὲ μητέρα [ἦν ὑπερή]ορα νηλέι [χαλκῶι); Soph. *El.* 23 s. (ἦνεγκα καξέσωσα καξέθρεψάμην/τοσόνδ' ἐς ἡβῆς πατρὶ τιμωρὸν φόνου). Più generici i riferimenti di Pindaro, che parla di un vag o trascorrere di (*Pyth.* XI 36 s.: χρονίω), e dello Pseudo-Apollodoro, che parla di crescita (*Ep.* VI 24: τελειωθείς).

¹⁷ E.g. Soph. *El.* 32-34; [Apollod.] *Ep.* VI 24.

carico di sofferenze e dolori¹⁸. Per altro verso invece sembra che Strofio e Pilade siano esistiti solo come personaggi funzionali alle vicende di Oreste.

Se sul piano della narrazione mitica è effettivamente possibile che, per la città e i suoi membri che assistono alla fuga dell'eroe (Argolide, Laconia), la Focide si configuri solo con una terra lontana, sede di un esilio che corrisponde quasi alla perdita di Oreste (quindi all'assenza di tradizioni su di lui), è verosimile immaginare, per la regione accogliente, che l'eroe, lì cresciuto, abbia comunque vissuto proprie vicende, come adempiere i compiti che generalmente si addicono a un individuo nella sua fascia di età. A partire dall'esistenza di riferimenti alla permanenza dell'eroe nella regione, che hanno assunto sempre maggiore autorevolezza, possono cioè essersi formate da una parte tradizioni locali su quella parte della vita dell'eroe innanzitutto per la terra che lo ha accolto e lo ha cresciuto in vista della vendetta; dall'altra tradizioni su momenti e personaggi legati a Oreste, ma non esclusivamente pertinenti alla vendetta¹⁹.

Nonostante il silenzio quasi totale delle fonti in merito, per la prima tipologia di tradizioni, tracce su queste vicende possono essere forse rinvenute laddove si allude al soggiorno focese o agli *escamotage* messi in atto da Oreste stesso per portare a termine la vendetta²⁰. Su Strofio e Pilade invece i pochi dati desumibili sembrano avvalorare il loro stretto legame con Apollo: è significativo in questo senso che Eschilo nelle *Coefore* (900-903) dia voce a Pilade solo nel momento in cui è necessario ricordare a Oreste l'improrogabile necessità della vendetta, ovvero il rispetto degli ordini del Lossia.

§ 4.1.1 Strofio, Pilade e il ruolo di Apollo

L'appartenenza di Strofio alla Focide è profondamente tradizionale, in quanto legata al territorio. Egli è identificato come figlio di Criso, eroe eponimo di Crisa, a sua

¹⁸ Sofocle fa riferimento al ruolo del pedagogo nell'educare Oreste negli anni di esilio al fine di farne un vendicatore (*El.* 13 s.).

¹⁹ Ad esempio, dalla tradizione sulle nozze di Pilade con Elettra (e.g. Eur. *El.* 1249) si è verosimilmente sviluppata quella sulla fondazione da parte di Medeone, loro figlio, dell'omonima città nel porto di Crisa (Strab. IX 2, 26).

²⁰ Aesch. *Choe.* 560-564; 674-690; Soph. *El.* 44-50; 680-763. Nell'*Elettra* di Euripide (781 s.) Oreste e Pilade si fingono invece provenienti dalla Tessaglia e in direzione del santuario di Zeus a Olimpia.

volta fratello di Fanoteo, entrambi figli di Foco, eponimo della Focide²¹. Come messo in evidenza da Garvie, a parte il suo ruolo nella vicenda di Oreste, di Strofio le fonti non hanno trasmesso altro²². Pilade per contro sembra essere stato legato, ma sempre a partire dalla vicenda di Oreste, anche all'Anfizionia delfica in almeno due miti di fondazione²³. Stando a uno scolio alle *Trachinie* di Sofocle, che cita un certo Agatone, le riunioni dei partecipanti alla lega anfizionica (Πυλαΐαι) avrebbero preso il loro nome dall'eroe, che le avrebbe fondate in Focide per purificarsi dell'uccisione di Clitemestra²⁴. In una notazione alle *Nuvole* di Aristofane si legge invece che Pilade sarebbe stato il primo uomo a essere condotto in giudizio davanti agli Anfizioni, sempre per l'omicidio della madre di Oreste, e che per questa ragione avrebbero chiamato il luogo della riunione del Consiglio Πυλαΐα, con riferimento non a Delfi, ma al santuario d'Antela alle Termopili, una delle due sedi di riunione annuale dell'Anfizionia²⁵.

La probabile assenza di un ciclo mitico autonomo sui due personaggi, il loro legame con Apollo (esplicitamente nel caso di Pilade) e una serie di passi in cui compare Hermes accanto a Oreste nel compimento della vendetta, hanno spinto alcuni studiosi, in particolare Garvie, ad approfondire la relazione dei personaggi focesi con le due divinità. Secondo lo studioso Strofio e Pilade potrebbero essere state vere e proprie propaggini di Hermes, dio che in una versione mitica precedente e alternativa a quella eschilea, ma in essa rievocata, avrebbe accompagnato Oreste ad Argo e lo avrebbe guidato nel matricidio²⁶.

Garvie parte dal riconosce nei nomi dei due personaggi evocazioni chiare di epiteti di Hermes. Strofio richiamerebbe l'Hermes Στροφεύς ο Στροφαῖος, con esplicito riferimento alla στροφήγξ, ovvero il perno della porta²⁷; Pilade invece evocherebbe gli

²¹ Su Criso, Panopeo e le rispettive discendenze cfr. *Asius fr.* 5 Bernabé (= Paus. II 29, 4). Sulla lotta tra i due fratelli nel grembo materno cfr. [Hes.] *fr.* 58, 7-15 Merkelbach - West; Lycophr. *Alex.* 939-942. Cfr. in generale HEPDING 1922, col. 1893.

²² GARVIE 1970, p. 87.

²³ Per le fonti cfr. RADKE 1959.

²⁴ *Schol. Soph. Trach.* 939. Gli studiosi non concordano nell'identificare tale Agatone, ritenuto da alcuni un poeta ateniese di V sec. a.C., da altri un geografo tardo, citato anche da Plutarco. In base alla collocazione cronologica di tale personaggio la versione mitica in questione, alternativa a quella che vuole l'Anfizionia nata da Anfizione, figlio di Deucalione, acquista valore differente. Cfr. SÁNCHEZ 2001, p. 36.

²⁵ *Schol. Aristoph. Nub.* 623a. In questa versione Pilade non fonda il consiglio anfizionico, già esistente, ma è il primo uomo a essere stato condannato dal tribunale degli Anfizioni. Cfr. SÁNCHEZ 2001, p. 37.

²⁶ GARVIE 1970, con riferimenti bibliografici precedenti.

²⁷ Cfr. rispettivamente Phot. *Lex. s.v.* Ἑρμῆς; Hesych. *Lex. s.v.* Ἑρμῆς στροφαῖος.

epiteti Πύλαιος, Πυλαῖος, Προπύλαιος e Πυληδόκος²⁸. Sulla base di un passo delle *Coefore* (88-92) e di uno dell'*Elettra* sofoclea (1395-1397), nei quali rispettivamente Apollo a Delfi ordina a Ermes di accompagnare Oreste nel viaggio e il coro evoca la funzione del dio nel portare a compimento la vendetta, lo studioso propone di riconoscere nei due personaggi coloro i quali affiancano Oreste in quanto evoluzione di Ermes, a sua volta inviato di Apollo²⁹. Un'analoga funzione potrebbero aver avuto, secondo lo studioso, l'araldo Taltibio nella versione dell'allontanamento di Oreste bambino in Nicola Damasceno (*FGrHist* 90 F 25), il pedagogo di Sofocle o il vecchio aio dell'*Elettra* di Euripide³⁰. In quel caso però i personaggi avrebbero evocato il legame di Ermes con l'araldica e i suoi simboli, quali ad esempio il *kerykeion* con cui viene sovente rappresentata la divinità³¹. Traccia di tale versione potrebbe essere presente poi in un gruppo di vasi a figure rosse di prima metà del V sec. a.C., in cui nell'uccisione di Egisto è raffigurato anche l'araldo Taltibio, quasi a sostituzione di Pilade³².

Del legame tra Ermes e Pilade sembra confermare una serie di vasi italioti di metà IV sec. a.C. a figure rosse, in cui è raffigurata la scena dell'incontro tra Elettra e Oreste sul sepolcro paterno³³. In una *pelike* conservata al Louvre (**fig. 1**) il personaggio sulla destra, appoggiato sul *kerykeion*, ha tutto l'aspetto di Ermes nell'abbigliamento e nella postura, laddove la scena tragica prevedrebbe la presenza di Pilade, come evidente anche da altri vasi. Il sepolcro funebre di Agamennone è rievocato dalla colonna avvolta dalla fascia funebre, unitamente alla rappresentazione di un vaso per unguenti che sembrerebbe indicare la tomba di un atleta³⁴.

Se si può avanzare l'ipotesi dell'esistenza di una versione in cui Apollo affida a Ermes il compito di accompagnare Oreste nella vendetta, le cui tracce sono presenti in Eschilo, e che la presenza di Pilade può essere evocatrice di tale divinità, è difficile stabilire gli eventuali passaggi per cui dalla presenza del dio si è passati a quella dei personaggi focesi, né in verità è necessario pensare a un'evoluzione dal divino all'umano. Sembra invece utile sottolineare ancora una volta la molteplicità delle versioni esistenti

²⁸ Cfr. GARVIE 1970, p. 87 con note.

²⁹ *IBIDEM*, p. 87 s.

³⁰ *IB.*, p. 88 (cfr. GARVIE 1986, p. XV).

³¹ Cfr. e.g. *LIMC*, s. v. Ermes, n. 316, 317, 386 ecc.

³² GARVIE 1970, p. 88.

³³ *LIMC*, s. v. Electra I, n. 7, 8, 9, 10, 11.

³⁴ KNOEPFLER 1993, p. 64.

sulle vicende di Oreste: come in Arcadia è presente Artemide a completare il processo di purificazione dell'eroe, in Focide la presenza di Ermes sembra contemplata per guidare Oreste in patria, mentre Strofio e Pilade sembrano essere propaggini della divinità.

§ 4.1.2 Strofio *δορύξενος* della famiglia atridica e l'arrivo di Oreste da Daulide

Le figure di Strofio e Pilade nelle fonti sono poste in stretto rapporto, oltre che con Apollo, anche con Agamennone. Sulla loro relazione con la famiglia atridica il panorama è articolato. Euripide attesta un rapporto di *συγγένεια*, per cui la madre di Pilade sarebbe stata figlia di Atreo, quindi sorella di Agamennone³⁵. La donna in questione sarebbe stata ora Astiochea, ora Anassibia, ora Cidragora³⁶. Non appare tuttavia chiara la relazione tra Cidragora e Anassibia, che, secondo un frammento di dubbia attribuzione ferecidea, sarebbero state madre e figlia, ragion per cui Anassibia diventerebbe in realtà nipote di Agamennone³⁷.

In Eschilo, che è vago su un eventuale rapporto di parentela, Strofio e Pilade sono presentati invece come *δορύξενοι* della famiglia di Agamennone³⁸. Il termine ricorre raramente nella letteratura greca e in maniera preferenziale in tragedia³⁹. Con ogni verosimiglianza, esso indica un rapporto di ospitalità derivante da un'alleanza militare, ovvero un rapporto di lealtà e amicizia basato sulla reciprocità in caso di difficoltà⁴⁰. Le fonti in cui l'aggettivo ricorre per definire il rapporto tra Agamennone e Strofio non riportano un eventuale pregresso specifico in base al quale si è definito tale legame.

³⁵ Eur. *Or.* 1233; *Iph. Taur.* 918.

³⁶ Rispettivamente Hyg. *fab.* 117; Paus. II 29, 4; *schol.* Eur. *Or.* 1233.

³⁷ *Schol.* Eur. *Or.* 1233 = *FGrHist* 3 F 180. Eccessiva, forse, la prudenza di chi, come GUIDORIZZI (2000, p. 382), alla luce della varietà e scarsità delle fonti, considera Strofio solo un «antico ospite di famiglia» e non un congiunto.

³⁸ Aesch. *Ag.* 880 s.; *Choe.* 562; 914. Cfr. Eur. *El.* 999; Paus. II 18, 5. Analogamente è definito Fanoteo, alleato di Egisto e Clitemestra, in Sofocle (*El.* 44-46).

³⁹ Oltre ai luoghi citati in n. 38, cfr. Soph. *Oed. Col.* 632; Eur. *Andr.* 999; *Med.* 687; Plut. *Quest. Graec.* XVII. A queste è possibile aggiungere lessici e scolii (e.g. Poll. *Onom.* III 60) che riprendono le spiegazioni precedenti.

⁴⁰ E.g. Aristoph. *Byz. fr.* 37 Nauk (δέ, ὡς εἰκός, οἱ κατὰ τὸν πόλεμον ἀλλήλους φιλοποιησάμενοι); *schol.* Eur. *Med.* 687 (οἱ κατὰ τὸν πόλεμον πρὸς ἀλλήλους φίλιαν πεποιηκότες, ὡς Γλαῦκος καὶ Διομήδης). Cfr. FRAENKEL 1950, vol. II p. 880; HERMAN 1987, p. 57 s. Gli antichi conoscevano anche una seconda spiegazione del termine, riportata da Plutarco e riconducibile, almeno, agli usi del popolo di Megara, in base alla quale il *δορύξενος* era l'amico acquistato in guerra, ovvero il prigioniero liberato sulla base di un riscatto (*Quest. Graec.* XVII; cfr. anche Phot. *Lex. s.v.* *δορύξενος*).

Tuttavia tale dato deve essere diventato elemento tradizionale poiché torna nelle fonti successive. Sull'esistenza di alleati di Oreste in Focide recano infatti testimonianza Euripide nell'*Andromaca* e Pausania.

Nella parte finale del dramma (*Andr.* 881-1230), quando Oreste arriva a Ftia in Tessaglia e organizza la liberazione di Ermione e l'uccisione di Neottolemo, l'eroe accenna sinteticamente al suo piano e parla di alleati (v. 999: *δορυξένων ἐμῶν*) a Delfi che, sulla base dei giuramenti fatti, lo aiuteranno nell'impresa assassina⁴¹. L'eroe deve avere una certa fama e credibilità a Delfi, che deriva verosimilmente dalla frequentazione del luogo durante il suo esilio lontano dalla dimora paterna, se gli abitanti del posto danno credito alle sue parole menzognere su Neottolemo, che hanno il solo scopo di ucciderlo⁴². Il figlio di Achille muore per il colpo di spada di un cittadino di Delfi, ma il disegno è di Oreste⁴³.

Pausania per parte sua, tracciando l'estensione dei domini di Oreste, parla di alleati dalla Focide (*συμμαχικοῦ ἐκ Φωκείων*) pronti a dare soccorso all'eroe⁴⁴. Tale tradizione potrebbe essere rafforzata da quella, tramandata sempre dal Periegeta, per cui lo scettro di Agamennone, ai suoi tempi custodito in Beozia a Cheronea, sarebbe stato in realtà portato da Elettra in Focide, segno forse di una primazia di Oreste nella regione⁴⁵.

Sulla nascita di queste tradizioni è verosimile immaginare un fenomeno di crescita e ampliamento sul territorio locale a partire dall'esistenza consolidata di un nucleo di base, quale l'arrivo e la permanenza di Oreste nella Focide. Per la terra che custodisce le tracce più antiche di questo esilio è naturale accrescere il proprio patrimonio nel tempo, amplificando gli eventi che hanno accompagnato l'eroe. Più difficile stabilire se si tratta di tradizioni ben radicate nel territorio focese sin da epoca arcaica, quando con Agia di Trezene per noi fa la comparsa l'arrivo di Oreste in Focide, quindi tradizioni alle quali i poeti tragici attingono; oppure, forse più verosimilmente, di ampliamenti di V sec. a.C.

⁴¹ Eur. *Andr.* 993-1008; 1063-1065 (cfr. STEVENS 1971, p. 220); 1073-1075; 1085-1165.

⁴² *Ibidem* 1085-1116.

⁴³ *Ib.* 1149-1152; 1242. Sull'assassino cfr. STEVENS 1971, p. 234.

⁴⁴ Paus. II 18, 5. Nel passo del Periegeta sembra evidente l'eco delle tradizioni tragiche, rintracciabile forse anche altrove (X 37, 4). Nella descrizione di Delfi Pausania ricorda infatti l'ippodromo e la sorte ambigua dei partecipanti alla gara, che forse rievoca la finta morte di Oreste presentata come pretesto per la vendetta di Agamennone nell'*Elettra* di Sofocle (*El.* 696 s.; cfr. FINGLASS 2010, p. 300).

⁴⁵ Paus. IX 40, 11 s.

Alla fine di questo stesso secolo tuttavia esse sembrano già ragionevolmente formate e diffuse, e costituiscono materiale tradizionale, ad esempio, per Pausania.

A tradizioni differenti sembra condurre invece l'*escamotage* messo in atto da Oreste nelle *Coefore* per compiere la vendetta paterna⁴⁶. L'eroe si finge proveniente da Daulide, città focese collocata a est di Delfi, e lascia intendere di provenire da una terra differente da quella di Strofio, da cui riceverebbe la finta notizia della morte del figlio di Agamennone da portare a Clitemestra⁴⁷. Il riferimento alla città non è privo di efficacia, sia sul piano storico sia su quello mitico. Essa è crocevia sia per chi viene dalla Beozia e si dirige a Delfi, sia per chi dal golfo di Corinto avanza verso il nord della regione⁴⁸. A livello mitico la città è legata al ciclo di Tereo e Procne, con cui la vicenda della famiglia di Agamennone condivide il tema della vendetta e del banchetto imbandito con carni umane, in particolare dei figli di chi verrà punito⁴⁹.

Non è da escludere che il riferimento eschileo alla città focese sia riflesso incrociato di due dati: all'interno del tessuto narrativo, la necessità di dare autorevolezza al messaggio fittizio della morte di Oreste portato da un messaggero proveniente da una città differente da quella di Strofio; a livello tradizionale, la centralità del luogo nella regione e l'analogia tra le vicende mitiche di Oreste e Tereo e Procne, che andrebbero approfondite in direzione dei temi comuni.

§ 4.1.3 Oreste, Cirra e le gare pitiche.

In un articolo del 1983 dedicato alla *Pitica XI* di Pindaro, Egan avanza l'ipotesi che il ricorrere del mito di Oreste come *exemplum* nell'epinicio per Trasideo di Tebe, unitamente all'*escamotage* dell'eroe messo in scena nell'*Elettra* sofoclea per rientrare nella dimora paterna e a un passo dell'*Agamennone* di Seneca, sia testimonianza dell'esistenza di

⁴⁶ Aesch. *Choe.* 560-564; 674-690.

⁴⁷ GARVIE 1986, p. 229.

⁴⁸ Cfr. MCINERNEY 1999, pp. 297-299: «because of the intersection of these routes from the north-west, the south, and the east, the area around Daulis constituted the heart of Phokian territory» (p. 298).

⁴⁹ Thuc. II 29, 3; Paus. X 4, 8. Su Tereo e Procne nelle fonti greche cfr. MONELLA 2005.

una tradizione mitica che vuole Oreste famoso atleta ai giochi pitici⁵⁰. Lo studioso, riesaminando alcune precedenti interpretazioni, sottolinea la possibilità che sia esistito un Oreste focese celebre per virtù agonistiche, entrato a far parte del patrimonio mitico argivo e sopravvissuto al tempo proprio in virtù di questo inglobamento⁵¹. L'uditorio tanto dell'epinicio pindarico quanto delle rappresentazioni teatrali avrebbe così colto precisi riferimenti a tradizioni mitiche legate a Oreste e ai giochi pitici e ambientate nella Focide

L'ipotesi non ha ricevuto particolare attenzione. Angeli Bernardini diffida dell'«improbabile associazione delle qualità atletiche» e delle «analogie decisamente artificiali» tra Oreste e Trasideo nell'epinicio pindarico⁵²; Finglass ammette la possibilità dell'esistenza di tradizioni in merito, ma non approfondisce il dato⁵³. Tralasciando la questione dell'esistenza di un Oreste focese integrato poi nel ciclo mitico argivo, questione irrisolvibile per la scarsità delle fonti e di dubbia verosimiglianza, sembra ragionevole immaginare, come per il caso dell'alleanza con Strofiò, lo sviluppo di tradizioni su Oreste a Delfi da parte della città o della regione mirante ad ampliare un nucleo di base già esistente.

Tanto Pindaro quanto Sofocle collocano l'abitazione di Strofiò, quindi la permanenza di Oreste con Pilade, a Cirra/Crisa, ai piedi del Parnasso⁵⁴. L'eroe che accoglie il futuro vendicatore è descritto da Seneca come un celebre atleta, vincitore ai giochi olimpici⁵⁵. Poiché la città è sede di alcune delle gare pitiche (nella storia almeno per un certo periodo), sembra verosimile immaginare un legame tradizionale di Strofiò con queste attività, ma ancor di più di Oreste fanciullo in formazione. L'eroe si sarebbe impegnato nelle attività come qualunque giovane, privilegiando quelle della terra che lo ha accolto. Il dettaglio con cui Sofocle nell'*Elettra* descrive la partecipazione di Oreste agli agoni delfici può essere interpretato come un ampliamento da parte del poeta tragico di

⁵⁰ EGAN 1983. Soph. *El.* 680-783; Sen. *Ag.* 935-939. Il passo di Seneca mette in scena la consegna da parte di Strofiò a Oreste bambino di una corona olimpica, precedentemente vinta in una gara con carro, come simbolo profetico della futura sorte da atleta dell'eroe vendicatore.

⁵¹ EGAN 1983, p. 197 s.

⁵² ANGELI BERNARDINI 1993, p. 423.

⁵³ FINGLASS 2007, p. 45; *IDEM* 2010, p. 301.

⁵⁴ Pind. *Pyth.* XI 11-16; 34-36; Soph. *El.* 180-182. Oreste, nel finto racconto della sua morte in Sofocle, è detto morire, come altri concorrenti, in quella pianura (*El.* 730). La localizzazione è confermata dal fatto che Strofiò è figlio di Criso, eroe eponimo di Crisa.

⁵⁵ Sen. *Ag.* 918 s.

una tradizione locale, quella stessa che sembra doversi presupporre per dare senso completo alla funzione del mito di Oreste nell'epinicio pindarico.

Un'eco di tale tradizione sembra rintracciabile nella metafora utilizzata ripetutamente da Euripide nell'*Elettra* per definire l'assassinio di Egisto e Clitemestra, in cui a un ambiguo disdegno del vuoto atletismo si unisce l'elogio per la vittoria materiale e concreta nella liberazione della dimora di Agamennone dagli assassini⁵⁶. Oreste è καλλίνικος non dopo un'inutile gara di sei pletri, ma dopo la vendetta paterna⁵⁷; egli ha vinto corone (νικᾶι στεφαναφόρα) più gloriose di quelle che si guadagnano presso le correnti dell'Alfeo⁵⁸; allo stesso modo Pilade riceve, simbolicamente, dalle mani di Elettra la corona del vincitore, perché anche lui ha avuto successo nella lotta (ἀγῶνος)⁵⁹. L'uccisione di Egisto e Clitemestra è paragonata a un agone degno della corona, quello stesso premio (d'alloro) ricevuto nelle gare pitiche, ἀγῶν στεφανύτης per eccellenza⁶⁰.

È difficile stabilire quanto antiche e radicate siano queste tradizioni e non è da escludere che proprio i poeti tragici siano stati tra i primi ad ampliare tali nuclei mitici, rimasti poi inesplorati. Un esame più approfondito della storia e delle tradizioni locali potrà tuttavia illuminare quanto qui solo evidenziato.

§ 4.1.4 Conclusioni

La Focide in origine è una terra che funge da ambientazione per l'esilio di Oreste bambino e la consultazione oracolare per la vendetta dell'Atride. L'arrivo dell'eroe in questa terra, e soprattutto il suo legame con Apollo, sembra che debbano essere interpretati, almeno in parte, alla luce della progressiva importanza che a livello panellenico comincia ad avere l'oracolo delfico a partire da VIII sec. a.C. Allo stato attuale delle fonti, la tradizione eschilea su un ritorno di Oreste a Delfi dopo il matricidio per purificarsi tramite il sangue di un porcellino, sembra non essere parte integrante di

⁵⁶ Alcuni studiosi vedono in queste metafore una più generale critica dell'atletismo da parte di Euripide. E.g. cfr. PARMENTIER - GRÉGOIRE 1925, p. 207.

⁵⁷ Eur. *El.* 880-885.

⁵⁸ *Ibidem*, 862-864.

⁵⁹ *Ib.* 886-889.

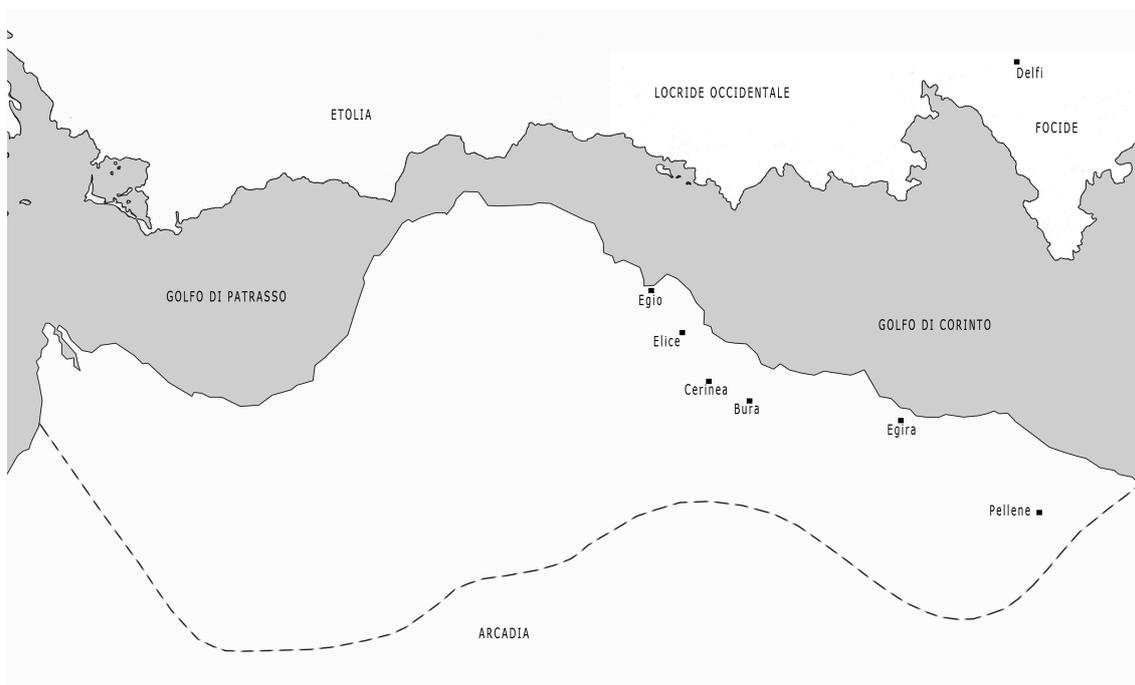
⁶⁰ GENTILI ET ALII 2000, p. XXV.

queste tradizioni da principio, ma piuttosto a una delle tradizioni sulla purificazione dell'eroe sviluppatasi nel corso del tempo in contemporanea ad altre a partire da VII sec. a.C.

Da questo nucleo base (la presenza dell'eroe nella regione) si sono andate formando verosimilmente ulteriori tradizioni su personaggi e vicende locali. È il caso dei rapporti tra la famiglia di Strofio e Pilade e quella di Agamennone, o di Oreste con le gare pitiche. L'ampliamento ha coinvolto progressivamente anche le altre figure come Pilade ed Elettra. Resta difficile esprimersi invece sul ruolo di Strofio e Pilade in relazione a Hermes e Apollo, per cui la ricostruzione di Garvie resta ipotetica.

§ 4.2 ORESTE A CERINEA IN ACAIA

Nel quadro della descrizione dell'Acaia orientale (VII 23, 5 - 27, 12) Pausania dedica alcuni brevi paragrafi alla città di Cerinea, πόλισμα localizzabile tra Elice e Bura, verso l'interno della regione (25, 5-7)⁶¹. Dopo un veloce riferimento all'origine del nome



⁶¹ La città è localizzata nei pressi dell'attuale Mamousia (RIZAKIS 1995, p. 206-208). Per le altre proposte di identificazione cfr. MOGGI - OSANNA 2000, p. 329 s.; CASEVITZ - LAFOND 2000, p. 220.

(25, 5), il Periegeta riporta due sole notizie sulla località, l'una di carattere storico (25, 5-6), l'altra mitico-culturale (25, 7). La città, in occasione della conquista di Micene da parte di Argo (468 a.C.), diviene terra d'accoglienza di tutti gli esuli del centro argolico, evento grazie al quale (διὰ τὴν συνοίκησιν τῶν Μυκηναίων) essa diviene più potente per numero di abitanti (δυνατωτέρα οἰκητόρων πλήθει) e più illustre nel tempo a venire (ἔς τὸ ἔπειτα ἐπιφανεστέρα)⁶². Immediatamente dopo quest'osservazione, Pausania riporta l'esistenza di un santuario delle Eumenidi (unico monumento sacro della città di cui viene fatta menzione), che viene così descritto⁶³:

ἐν Κερυνείᾳ δὲ ἱερόν ἐστιν Εὐμενίδων· ἰδρύσασθαι δὲ αὐτὸ Ὀρέστην λέγουσιν. ὅς δ' ἂν ἐνταῦθα ἢ αἷματι ἢ ἄλλῳ τῷ μιάσματι ἔνοχος ἢ καὶ ἀσεβῆς ἐσέλθῃ θέλων θεάσασθαι, αὐτίκα λέγεται δείμασιν [καὶ] ἐκτὸς τῶν φρενῶν γίνεσθαι· καὶ τοῦδε ἕνεκα οὐ τοῖς πᾶσιν ἢ ἔσοδος οὐδὲ ἐξ ἐπιδρομῆς ἐστι. τοῖς μὲν δὴ ἀγάλμασι ξύλων εἰργασμένοις *** μέγεθός εἰσιν οὐ μεγάλοι, κατὰ δὲ τὴν ἔσοδον ἐς τὸ ἱερόν γυναικῶν εἰκόνες λίθου τέ εἰσιν εἰργασμέναι καὶ ἔχουσαι τέχνης εὖ· ἐλέγοντο δὲ ὑπὸ τῶν ἐπιχωρίων ἰέρειαι ταῖς Εὐμενίσιν αἰ γυναῖκες γενέσθαι.

*A Cerinea c'è un santuario delle Eumenidi; dicono che sia stato costruito da Oreste. Chi entra per visitarlo, se è colpevole di reati di sangue o di altri delitti o di empietà, si dice venga subito colto dal terrore ed esca di senno; e per questa ragione l'ingresso non è consentito a tutti né indiscriminatamente. Alle statue fatte di legno *** non sono di grandi dimensioni e presso l'ingresso al santuario sono collocate statue di donne in marmo, di buona qualità artistica; la gente del luogo dice che le donne furono sacerdotesse delle Eumenidi.*

(trad. M. Moggi)

La tradizione locale (λέγουσιν) racconta che tale santuario è stato costruito da Oreste. Anche se il Periegeta ne tace le ragioni, l'edificazione, nell'immaginario mitico, è con ogni probabilità un gesto 'devozionale' che l'eroe tributa alle divinità dopo essersi liberato dalla macchia per il matricidio commesso, e al contempo serve a serbare memoria degli eventi lì accaduti, quali la persecuzione dell'eroe e la sua purificazione⁶⁴.

Il Periegeta riporta una serie di informazioni sulla natura di questo spazio sacro, non accessibile a tutti: esso non può essere visitato da chi, anche solo per vederlo (θέλων θεάσασθαι), vi entri in una condizione di empietà (ἀσεβῆς), o impurità rappresentata dalla macchia di un assassino o da altra colpa (ἢ αἷματι ἢ ἄλλῳ τῷ μιάσματι ἔνοχος). Da qui l'entrata regolamentata non solo a certi tipi di individui ma anche forse ai modi in cui

⁶² Lo spopolamento di Micene s'inquadra nell'ambito della politica espansionistica di Argo dopo le guerre persiane, che porta all'eliminazione, in forme e con esiti diversi, di numerosi centri dell'Argolide. Cfr. MOGGI 1974.

⁶³ Il santuario in questione non è stato ancora identificato. Per alcune proposte non risolutive cfr. MOGGI - OSANNA 2000, p. 330 s.

⁶⁴ Cfr. le altre tradizioni sulla fondazione di santuari o la dedica di altari da parte di Oreste disseminate nel continente greco e non solo: e.g. Paus. VIII 34, 14 (piana di Megalopoli); I 28, 5 (monte dell'Areopago).

essa si realizza. La descrizione del Periegeta si conclude con l'evocazione di alcune non grandi statue, difficilmente identificabili a causa di una lacuna testuale⁶⁵, e di altre in marmo raffiguranti donne, considerate dalla gente del posto (ὑπὸ τῶν ἐπιχωρίων) sacerdotesse delle Eumenidi (ἱέρειαι ταῖς Εὐμενίσιν)⁶⁶.

Le informazioni date da Pausania sembrano potersi integrare con alcune notizie sul culto del santuario provenienti da uno scolio al v. 42 dell'*Edipo a Colono* di Sofocle, in cui si legge:

τὰς πάνθ' ὀρώσας Εὐμενίδας] Ἐπιμενίδης (fr. 51 Bernabé) Κρόνου φησὶ τὰς Εὐμενίδας «ἐκ τοῦ καλλίκομος γένετο χρυσῇ Ἀφροδίτῃ / Μοῖραί τ' ἀθάνατοι καὶ Ἐρινύες αἰολόδαροι». Ἰστρος (FGH Hist 334 F 20) δὲ ἐν τῇ δ' μητέρα τῶν Εὐμενίδων Εὐωνύμην ἀναγράφει, ἣν νομίζεσθαι Γῆν. ἔνιοι δὲ μεταβαλεῖν αὐτάς φασι τὸ ὄνομα ἐπὶ Ὀρέστη· τότε γὰρ πρῶτον Εὐμενίδας κληθῆναι, εὐμενεῖς αὐτῶ γενομένας κριθέντι νικᾶν παρ' Ἀθηναίοις καὶ ὀλοκαυτώσαντι αὐταῖς ὅν μέλαιναν ἐν Καρυναίᾳ τῆς Πελοποννήσου. Φιλήμων δὲ ὁ κωμικὸς (PCG fr. 180) ἐτέρας φησὶ τὰς Σεμνὰς θεὰς τῶν Εὐμενίδων.

Le Eumenidi onniveggenti] Epimenide dice che le Eumenidi sono figlie di Crono, «da cui nacquero l'aurea Afrodite dalla bella chioma / le Moire immortali e le Erinni dai doni vari». Istro nel quarto libro scrive che la madre delle Eumenidi è Euonyme, identificata con Gea. **Alcuni dicono che costoro mutarono il nome al tempo di Oreste; allora infatti per la prima volta furono chiamate Eumenidi, essendo divenute benevole nei suoi confronti dopo che egli era risultato vincitore nel processo ad Atene e aveva offerto loro una pecora nera in olocausto a Cerinea nel Peloponneso.** Il comico Filemone sostiene invece che le Dee Venerande sono diverse dalle Eumenidi.

(trad. M. Berti)

Lo scolio afferisce alla scena di apertura dell'*Edipo a Colono*, ambientata sul colle di *Kolos Hippios*, dove Edipo giunge accompagnato dalla figlia Antigone e si ferma a riposare presso quel luogo sacro che poi scopriranno essere il santuario delle Eumenidi, dove l'eroe è destinato a terminare i suoi giorni. Le divinità patronne di questo luogo vengono presentate come dee spaventose (ἔμφοβοι θεαί), figlie di Gea e delle Tenebre (Γῆς τε καὶ Σκότου κόραι)⁶⁷.

Dopo due notazioni genealogiche sulla nascita delle Eumenidi alternative a quella presentata da Sofocle e attribuite rispettivamente a Epimenide cretese e a Istro il Callimacheo, lo scolio riporta la notizia del cambiamento del nome delle Eumenidi in

⁶⁵ Individuata dal Bekker, la lacuna è stata colmata in vari modi, ma non in maniera risolutiva (cfr. CASEVITZ - LAFOND 2000, p. 222). E.g. PAPACHATZIS (1980, p. 154 n. 1; p. 455 n. 4), con il sostegno di documentazione archeologica integra δράκοντες e intende che le statue, fatte di legno, tenevano nelle mani dei serpenti di non grandi dimensioni. Nei dintorni di Argo sono stati ritrovati alcuni bassorilievi rappresentanti tre Eumenidi con piccoli serpenti in mano (cfr. immagini in RIZZO 2003, p. 64).

⁶⁶ ANDERSON (1953, p. 168) ritiene di poter reperire tracce di tali statue marmoree in un frammento di statua panneggiata in stile arcaizzante, rinvenuto nei paraggi della città. MASTROKOSTAS (1986, pp. 139-141) ha dimostrato però che quest'ultimo è parte di un gruppo di frammenti di epoca tardo-arcaica appartenente alla decorazione frontale di un altro tempio.

⁶⁷ Soph. Oed. Col. 40 s.

relazione alla vicenda mitica di Oreste. Alcune fonti antiche non meglio identificabili (ἔνιοι) raccontano che al tempo di Oreste (ἐπὶ Ὀρέστῃ) per la prima volta (πρῶτον) le dee in questione mutano il loro nome in Eumenidi (Εὐμενίδας κληθῆναι), senza citare però il nome con cui precedentemente venivano identificate (verosimilmente Erinni). La notazione continua condensando gli eventi che hanno portato a questo cambiamento nominale in un participio dall'evidente valore causale: le dee vengono chiamate Eumenidi perché si mostrano benevole (εὐμενεῖς γενομένας) con Oreste che era stato assolto nel processo ateniese per l'uccisione della madre (κριθέντι νικᾶν παρ' Ἀθηναίοις) e che aveva offerto loro il sacrificio di una pecora nera a Cerinea nel Peloponneso (ὀλοκαυτώσαντι αὐταῖς ὄν μέλαιναν ἐν Καρυναίᾳ τῆς Πελοποννήσου)⁶⁸.

Nel loro insieme il passo del Periegeta e lo scolio sofocleo forniscono informazioni essenziali sulla fondazione del santuario, la sua topica e i suoi riti. Le vicende di Oreste fungono da mito eziologico dell'intero complesso culturale, stabilendo l'*aition* della fondazione (Oreste lo fa erigere), quello del divieto (diventa folle chi ha commesso un atto impuro e entra nel santuario) e del culto (nel santuario si praticano sacrifici animali)⁶⁹. Per quanto lineari i due passi, in particolare la notazione scoliastica, sollevano tuttavia molteplici problemi: che rapporto si deve stabilire tra la vicenda mitica di Oreste e il santuario di Cerinea dal punto di vista diacronico, ovvero come e quando questo mito vi arriva? Chi sono gli ἔνιοι che tramandano la versione sulla nascita del nome Eumenidi (forse, tra questi, Eschilo)? Quale la relazione tra l'assoluzione tribunizia ad Atene e l'olocausto a Cerinea, e più in generale rispetto al cambiamento del nome delle dee? Le risposte a tali quesiti negli studi secondari non sono molte.

Rizakis ritiene che il culto delle Eumenidi è «intimement lié» alla presenza micenea a Cerinea a seguito dello spopolamento della città da parte di Argo nel 468 a.C., momento in cui il mito d'Oreste sarebbe arrivato nella città⁷⁰. Ugualmente, ma con maggior cautela, ritengono Osanna e Rizzo⁷¹. Per Casevitz - Lafond la menzione del trasferimento di parte della popolazione micenea a Cerinea immediatamente prima della descrizione del santuario e l'attenzione posta da Pausania alla crescita e alla fama portata

⁶⁸ Sul rapporto tra le fonti citate cfr. BERTI 2009, pp. 134-137. Dettato testuale parzialmente analogo a quello dello scolio ricorre in Suda, s.v. Εὐμενίδες; *schol.* Aeschin. I 188, 374.

⁶⁹ OSANNA 1996, pp. 228-231.

⁷⁰ RIZAKIS 1995, p. 208.

⁷¹ OSANNA 1996, p. 229 (cfr. anche MOGGI - OSANNA 2000, p. 331); RIZZO 2003, p. 337 s. n. 10.

alla città achea da tale evento confermerebbero non solo l'idea di un'origine micenea delle dee e del loro culto, ma anche i legami tra Acaia e Argolide in materia di tradizioni religiose⁷². Per Osanna in particolare dapprima sarebbe esistito un santuario con alcune divinità assimilabili alle Eumenidi, ma non coincidenti con esse, paragonabile a quello delle Manie attestate da Pausania a Megalopoli⁷³; su «influenza della letteratura» queste divinità sarebbero state messe in relazione con la figura di Oreste solo in un secondo momento, in occasione dello spopolamento di Micene: si tratterebbe dunque di un'«usurpazione di una saga celebre da parte di tradizioni locali tese a nobilitare un culto epicorico» che, al pari delle altre tradizioni su Oreste a Trezene, Gizio e Megalopoli, rivelerebbe la sua piena dipendenza dalla saga ateniese⁷⁴. Allo stesso modo l'olocausto ricordato dallo scolio sofocleo, che verosimilmente descrive in maniera eziologica un'effettiva pratica cultuale presente nel santuario, sarebbe la traccia dell'epicoricità della versione. In merito a quanto riportano gli ἔνοι nello scolio all'*Edipo*, Brown ritiene invece che la tradizione in questione in realtà nasca dalla conflazione di una leggenda ateniese relativa al processo tribunale di Oreste e di una specificatamente achea riguardante l'olocausto da parte dell'eroe di una pecora nera alle Eumenidi⁷⁵.

La notazione scoliastica, nella forma in cui ci è giunta, è testimone di una tradizione che contempla i momenti dell'assoluzione tribunale e dell'olocausto come congiunti e strettamente legati al cambiamento del nome delle dee e quindi, verosimilmente, alla storia del santuario di Cerinea. È utile in proposito ricordare che lo stesso Pausania, altrove, ricorda che sul monte dell'Areopago, nel santuario delle Σεμναί θεαί, sacrificavano, tra gli altri, anche quanti fossero riusciti a ottenere nel tribunale l'assoluzione dall'accusa (di omicidio volontario)⁷⁶. Il che sembra confermare che anche a Cerinea il sacrificio è successivo all'assoluzione.

Tuttavia, se, come ritengono i più, la tradizione in questione arriva nella città achea solo nel 468 a.C., in concomitanza con lo spopolamento di Micene e come portato degli immigrati, l'unicità degli eventi su nominati (giudizio presso l'Areopago e olocausto)

⁷² CASEVITZ - LAFOND 2000, p. 221.

⁷³ Paus. VIII 34, 1-4.

⁷⁴ OSANNA 1996, p. 229. Lo studioso parte da e amplia le posizioni di DEFRADAS 1972 (pp. 160-173).

⁷⁵ BROWN 1984, p. 271.

⁷⁶ Paus. I 28, 6: πλησίον δὲ ἱερὸν θεῶν ἔστιν ἃς καλοῦσιν Ἀθηναῖοι Σεμνάς (...) ἐνταῦθα θύουσι μὲν ὄσοις ἐν Ἀρείῳ πάγῳ τὴν αἰτίαν ἐξεγένετο ἀπολύσασθαι, θύουσι δὲ καὶ ἄλλως ξένοι τε ὁμοίως καὶ ἄστοι.

viene meno, perché il processo tribunale di Oreste non compare prima di Eschilo, ovvero prima del 458 a.C.⁷⁷ Questo dovrebbe voler dire che prima è esistita una versione che prevedeva la purificazione dell'eroe solo con un sacrificio rituale (olocausto), e che questa sia arrivata a Cerinea intorno al 468 a.C., quando a racconti locali sui culti del santuario si è aggiunta la figura di Oreste? E che il processo tribunale è un ulteriore aggiornamento (successivo al 458 a.C.), condotto sulla base dell'autorevolezza della versione ateniese, ovvero eschilea, della vicenda? O piuttosto che un'unica tradizione sia giunta a Cerinea, a questo punto però solo dopo il 458 a.C. e non più dieci anni prima con lo spopolamento di Micene? E che tale versione prevedeva, in ordine, l'assoluzione tribunale di Oreste ad Atene, lo spostamento a Cerinea con conseguente olocausto e successivo cambiamento del nome delle dee?

Come visto precedentemente, un'analogia condizione di ambiguità sulla relazione tra riti purificatori e processo areopagico presenta la tradizione sulla purificazione di Oreste nella piana di Megalopoli, nei luoghi di *Maniai* e *Ake*⁷⁸. Anche in quel caso riti di natura cultuale legati alle Erinni ed Eumenidi (autofagia del dito, recisione della chioma, *enaghismos* e *thysia*) sono in rapporto con il processo tribunale, ma lo precedono in ordine di tempo. Nel Peloponneso sono attestate tuttavia anche tradizioni che contemplano per la cancellazione della macchia del matricidio una purificazione rituale ben precisa e separata da un processo pubblico, come a Trezene o a Gizio⁷⁹. Che questa seconda forma sia non solo alternativa, ma anche precedente a un processo tribunale è dato chiaro per il carattere recente di quest'ultimo, che nella vicenda di Oreste compare solo a metà V sec. a.C.

Per altro verso poi non è neppure così scontato associare l'evento del cambiamento del nome delle dee in Eumenidi all'assoluzione in tribunale piuttosto che al sacrificio della pecora. Evocando ancora una volta il confronto con la versione ambientata a Megalopoli, esso potrebbe dipendere in prima istanza dall'olocausto, come in Arcadia dipende dai sacrifici che l'eroe compie ad Erinni ed Eumenidi nel processo purificatorio e nel passaggio dalla follia alla sanità⁸⁰. Ma se si ammette l'influenza eschilea,

⁷⁷ Cfr. *supra* pp. 108-111.

⁷⁸ Paus. VIII 34, 1-4. Cfr. *supra* pp. 84-106.

⁷⁹ Paus. II 31, 4; 8; III 22, 1.

⁸⁰ BROWN (1984, p. 271) si interroga anche su una possibile relazione tra una tradizione achea sul cambiamento del nome delle Eumenidi e quella tacitamente presupposta da Eschilo nell'atto ultimo

il fenomeno potrebbe dipendere dall'assoluzione tribunizia, ed evocare quindi un immaginario paragonabile a quello delle *Eumenidi*.

Colpisce che Pausania non fornisca maggiori dettagli sulla storia del santuario. Il suo silenzio può dipendere tanto dall'impovertimento della tradizione nel II sec. d.C., a fronte di una sua più ampia circolazione in epoca classica e ellenistica, quanto da una voluta brachilogia dell'autore nel generale contesto dell'opera. Per contro la presenza di tale tradizione nello scolio sofocleo, accanto ad altre autorevoli (Istro, Filemone ecc.), sembrerebbe testimoniare una certa risonanza e diffusione. Meritano dunque di essere approfonditi alcuni aspetti delle fonti in questione, per tentare una più precisa contestualizzazione delle vicende di Oreste nel territorio di Cerinea.

§ 4.2.1 Spazio sacro e sacrificio per le Erinni

Il santuario di Cerinea presenta una topica comune ad altri luoghi consacrati alle Eumenidi, come quello di Colono ad Atene in cui Edipo, stanco e affaticato, arriva con la figlia Antigone. In quel caso si tratta di una zona chiamata «Soglia di bronzo» e «Presidio di Atene»⁸¹, inaccessibile e inviolabile⁸², in cui chi passa sa bene di non poter guardare, parlare, ma solo muovere in silenzio le labbra⁸³. Non tutti possono entrarvi e i Coloni invitano i due supplici ad allontanarsi immediatamente⁸⁴, pena la lapidazione⁸⁵.

Allo stesso modo il santuario delle Eumenidi a Cerinea non è accessibile a tutti, non può essere contaminato da chi vi entra macchiato, pena la follia a seguito del

dell'*Orestea*. Egli non esclude il fatto che Eschilo abbia potuto conoscere tale versione e trasferire il motivo del cambiamento del nome da Cerinea ad Atene, svincolandolo dal sacrificio della pecora nera e legandolo alla nuova forma di purificazione dell'eroe, ovvero l'assoluzione tribunizia. In maniera ancora più critica e ipotetica lo studioso si pone anche il problema se quegli *ἔνοι* nascondano proprio Eschilo, questione destinata a restare irrisolta.

⁸¹ Soph. *Oed. Col.* 57s.

⁸² *Ibidem* 39.: ἄθικτος οὐδ' οἰκητός.

⁸³ *Ib.* 125-133.

⁸⁴ *Ib.* 155-162.

⁸⁵ *Ib.* 121. In realtà il testo è tormentato e non è certo poter leggere nel verso un riferimento alla lapidazione. Cfr. AVEZZÙ ET ALII 2008, p. 229.

contatto con un luogo custode delle divinità del terrore e della paura (λέγεται δείμασιν [καὶ] ἐκτὸς τῶν φρενῶν γίνεσθαι)⁸⁶.

L'espressione usata per indicare il divieto in questione (οὐ τοῖς πᾶσιν ἡ ἔσδος οὐδὲ ἐξ ἐπιδρομῆς ἐστὶ) è spesso tradotta in maniera generica. Moggi - Osanna, probabilmente sulla scia di Frazer, traducono con «l'ingresso non è consentito a tutti né indiscriminatamente»⁸⁷; Casevitz - Lafond «l'accès n'est pas permis à tout le monde et ne peut être accordé à la légère»⁸⁸; Jones ancor più genericamente con «is not to given to all and sundry»⁸⁹; Rizzo con «l'ingresso non è concesso a tutti, né alla prima giunta»⁹⁰; Rizakis, evocando un altro passo di Pausania (IX 33, 3) in cui l'aggettivo ἐπίδρομος qualifica in negativo gli ὄρκοι dinnanzi al santuario delle dee *Praxidikai* in Beozia, intende l'espressione in riferimento alla superficialità di alcuni nell'entrare nel santuario⁹¹. L'espressione ἐξ ἐπιδρομῆς, dalla base verbale di τρέχω, dunque relativa al movimento, potrebbe riguardare, all'interno di una generale restrizione sulla tipologia delle persone, anche le modalità di entrata nel santuario, magari secondi percorsi e tappe prestabilite⁹².

Il sacrificio di una pecora nera conferma la natura ctonia delle divinità, il loro aspetto irato che va reso benevolo attraverso il sacrificio⁹³. Questo conferma che dopo il matricidio Oreste è stato perseguitato dalle Erinni, e che per placare e stornare queste ultime l'eroe ha sacrificato in loro onore, secondo una dinamica analoga a quella delle tradizioni ambientate nella piana di Megalopoli⁹⁴. Il sacrificio avviene secondo una formula tipica con cui si immola alle potenze ctonie (divinità sotterranee, eroi, morti): l'uccisione di una pecora nera che viene completamente bruciata e di cui non viene mangiato nulla. Da altre testimonianze sui sacrifici alle Eumenidi sappiamo che gli

⁸⁶ Improvvise pazzie, cecità e morti subitanee toccano spesso gli empi che osano entrare in templi e santuari. Cfr. e.g. Paus. VIII 10, 3 (Epito di Ippotoo, entrato empicamente nel tempio di Poseidone a Mantinea, perde la vista e muore).

⁸⁷ MOGGI - OSANNA 2000, p. 159.

⁸⁸ CASEVITZ - LAFOND 2000, p. 86.

⁸⁹ JONES 1933, p. 325.

⁹⁰ RIZZO 2003, p. 243.

⁹¹ RIZAKIS 1995, p. 208.

⁹² È utile ricordare che Demostene (XXIII 71 s.), in relazione alla purificazione degli assassini, parla del loro rientro in patria secondo un percorso stabilito. Cfr. *supra* p. 48 n. 155.

⁹³ OSANNA 1996, p. 213. Accanto a questo tipo di sacrificio sono testimoniate libagioni con acqua, miele e latte senza vino (e.g. Soph. *Oed. Col.* 100; 158 s.; 466-494). Per la documentazione sui sacrifici alle Eumenidi cfr. JAMESON *ET ALII* 1993, p. 80.

⁹⁴ Paus. VIII 34, 14.

animali potevano essere gravidi⁹⁵. Il fatto che la pecora di Cerinea sia indicata al femminile (ὄρν μελάιναν) lascia ragionevolmente supporre che si tratta proprio di un animale in tale condizione. La precisazione del colore sembra rispecchiare la divinità cui si sacrifica, ctonia e infera, al pari della pecora bianca e gravida che invece si sacrifica a Era *Antheia* a Mileto, evidentemente divinità olimpica⁹⁶.

Se l'interpretazione del senso del sacrificio è corretta, sembra potersi desumere che l'olocausto è sufficiente a cancellare in Oreste la macchia del matricidio: le divinità non hanno più bisogno di perseguitarlo per ristabilire un ordine venuto meno. Il dato potrebbe recare traccia dell'autonomia del sacrificio rispetto al processo tribunizio, forse da intendere come aggiornamento attico successivo rispetto a una tradizione precedente.

§ 4.2.2 Un contesto per la presenza di Oreste a Cerinea

Nell'esame della tradizione sul sacrificio di Oreste a Cerinea, unitamente alla fondazione (o *ri-fondazione*) del santuario in onore delle Eumenidi, gli studiosi, come visto, tendono, con maggiore o minore cautela, a proporre lo spopolamento di Micene a seguito dell'attacco argivo, databile intorno al 468 a.C., come orizzonte di formazione. La distribuzione delle informazioni da parte del Periegeta, che cita lo spopolamento di Micene e il santuario di Cerinea in maniera consequenziale nel giro di poche righe, ha con ogni probabilità veicolato l'interpretazione dell'intera tradizione, soprattutto alla luce di quello che il Periegeta dice dell'arrivo dei Micenei rispetto alla crescita di Cerinea. Se la città achea è potuta diventare più potente perché con numero di abitanti maggiore dopo il 468 a.C., non è scontato che i Micenei abbiano nutrito di tradizioni mitiche una terra altrimenti vuota o poco illustre, o che il mito di Oreste sia arrivato in quella terra solo con loro⁹⁷.

⁹⁵ Pausania (II 11, 4) a proposito del culto tributato alle Eumenidi a Sicione parla di sacrifici di animali gravidi (πρόβατα ἐγκύμονα). Sulla tipologia specifica cfr. BREMMER 2005.

⁹⁶ Cfr. SOKOLOWSKI 1955. Analoga polarità è stata già riscontrata nei sacrifici che Oreste compie a Megalopoli, tra le divinità che dapprima appaiono nere poi bianche.

⁹⁷ Anche se Cerinea, almeno a partire da Strabone (VIII 7, 5), è inglobata nel territorio della vicina Egio (dato, eventualmente, che potrebbe testimoniarne una sua non notevole importanza), resta corretta la cautela di OSANNA (1996, p. 229) nell'interpretare il rapporto tra lo spopolamento di Micene e le tradizioni mitiche della città.

Un dato non tenuto in debita considerazione dagli studiosi è che l'intera Acaia rivendica come proprio sovrano Tisameno, figlio di Oreste ed Ermione, il quale avrebbe guidato gli Achei dalla Laconia (terra del padre) nelle loro sedi storiche, e sarebbe morto a Elice, città vicinissima a Cerinea⁹⁸. Gli Orestidi avrebbero peraltro regnato in maniera continuativa sino ad Ogige l'ultimo re dell'Acaia⁹⁹. Lo stesso corpo di Tisameno, seppellito a Elice, sarebbe stato rivendicato e traslato dagli Spartani verosimilmente nel VI sec. a.C.¹⁰⁰ Come dimostrato da Mele, la tradizione sull'eroe è già formata nel VII sec. a.C., prima della formazione della dodecapoli achea, ovvero quando il potere era verosimilmente distribuito tra sei sovrani¹⁰¹. Sembra quantomeno insolito, se non addirittura contraddittorio, verificata l'antichità e la radicata permanenza nel tempo delle tradizioni su Tisameno e i suoi discendenti in Acaia, ammettere che Oreste giunga a Cerinea solo a metà del V sec. a.C., mentre altrove nell'intera regione, stando alla documentazione, è del tutto assente.

Esistono inoltre almeno tre testimonianze sulla diffusione del patrimonio mitico della famiglia atridica nella regione, che confermano la presenza, verosimilmente antica, di tradizioni indipendenti dallo spopolamento di Micene. A Egira è attestata la presenza di un culto in onore di Ifigenia, databile forse a epoca arcaica¹⁰²; a Egio (la stessa città che ingloberà poi Cerinea) quella della tomba di Taltibio, araldo di Agamennone¹⁰³, e di un santuario di Zeus *Homagyrios*, in cui Agamennone si sarebbe riunito con gli uomini più illustri della Grecia per organizzare la spedizione contro Troia¹⁰⁴.

⁹⁸ E.g. Polyb. II 41, 4-5; Strab. VIII 7, 1 (cfr. VIII 1, 2); Paus. VII 1, 7-8. Per un esame complessivo delle fonti e delle tradizioni genealogiche achee cfr. MELE 2002.

⁹⁹ Polyb. II 41, 5; Strab. VIII 7, 1; Paus. VII 6, 1-2.

¹⁰⁰ Paus. VII 1, 8. Pensano a una traslazione di VI sec. a.C., in concomitanza a quella delle ossa di Oreste nel più generale contesto dello politica filoachea di Sparta, LEAHY (1955, pp. 26-38), SALMON (1996, pp. 855-887), MELE (2002, p. 70). OSANNA (1996, p. 225) pensa invece all'elaborazione di tale tradizione in epoca ellenistica (II sec. a.C.), in un momento di conflittualità tra la Lega achea e Sparta, quando «quest'ultima cerca di rivendicare un ruolo nel panorama del popolamento peloponnesiaco».

¹⁰¹ MELE 2002, p. 71. Lo studioso, riflettendo sulla relazione tra Acaia e colonie d'occidente in materia di forma di governo, ipotizza la possibilità che tale tradizione risalga addirittura a pieno VIII sec. a.C. (*Idem*, p. 72).

¹⁰² Paus. VII 26, 5. Cfr. RIZAKIS 1995, p. 219 s.; OSANNA 1996, p. 267 s.; CASEVITZ - LAFOND 2000, p. 234; MOGGI - OSANNA 2000, p. 337 s.

¹⁰³ Paus. III 12, 7; VII 24, 1. Cfr. RIZAKIS 1995, p. 143; MUSTI - TORELLI 1991, p. 202; CASEVITZ - LAFOND 2000, p. 211 (per la relazione tra patrimonio mitico acheo e laconico); MOGGI - OSANNA 2000, p. 321.

¹⁰⁴ Paus. VII 24, 2. Cfr. CASEVITZ - LAFOND 2000, p. 211.

La presenza di queste tradizioni, unitamente alla cronologia del processo areopagitico di Oreste (458 a.C.) e a quella dello spopolamento di Micene (468 a.C.), obbligano dunque almeno a riformulare la questione dell'origine della tradizione sulla purificazione di Oreste a Cerinea e a contemplare la possibilità che essa sia giunta nella regione lungo percorsi alternativi. Se arrivata con gli esuli micenei, essa doveva prevedere, almeno in origine, solo il momento dell'olocausto senza riferimento al giudizio in tribunale, aggiornamento successivo alla luce della tradizione attica. Se giunta successivamente al 468 a.C. sembra invece lecito immaginare l'unità dei due momenti, il che in parte contraddirebbe l'esistenza di tradizioni sulla famiglia dell'eroe (Tisameno ecc.) a Cerinea e in altre città dell'Acaia.

§ 4.2.3 Conclusioni

Volendo riassumere, la tradizione esistente a Cerinea sulla purificazione di Oreste, legata alla fondazione di un santuario per le Eumenidi, si inserisce in un patrimonio regionale che contempla, da epoca arcaica, varie tradizioni mitiche su Agamennone, Taltibio, Ifigenia e Tisameno, personaggi profondamente legati a Oreste. La purificazione dell'eroe a seguito del matricidio consiste in un atto rituale, quale l'olocausto di una pecora nera, paragonabile ai gesti compiuti a Megalopoli, che verosimilmente è sufficiente a cancellare la macchia dell'assassinio commesso. Quest'ultimo è senza dubbio la ragion mitica per cui l'eroe si è allontanato dalla dimora paterna (Micene, Argo o Sparta?) verso Cerinea. Il sacrificio è abbinato, almeno da un certo momento in poi (se non già dalla formazione della tradizione stessa), a un processo tribunizio, che in ogni caso (e qualunque sia la cronologia proposta), è un evidente influsso della versione eschilea, a cui sembra riconducibile anche il cambiamento del nome delle dee in Eumenidi.

A quando questa tradizione possa risalire non è semplice dare risposta: l'ipotesi dell'ingerenza di miti argolici durante lo spopolamento di Micene nella regione achea sembra un buon orizzonte, ma si scontra con il vincolo cronologico del processo areopagitico (458 a.C.) e con l'esistenza di altre tradizioni sulla famiglia atridica in Acaia. Poiché, almeno in una parte, si tratta di una tradizione sulla purificazione dell'eroe, essa

non dovrebbe essere precedente alla seconda metà del VII sec. a.C., quando il problema della macchia e della contaminazione derivante da un assassinio sembrano fare la sua comparsa. L'impossibilità di dimostrare in maniera assoluta l'autonomia o l'imprescindibilità dell'olocausto dal processo, impedisce di seguire una direttiva precisa nell'interpretazione della tradizione. È certo tuttavia che il perdurare di quest'ultima sino ai tempi di Pausania, l'essere annoverata nelle fonti a confronto di altre tradizioni sulle Eumenidi, ne conferma l'importanza regionale e la risonanza extraregionale.

§ 4.3 ORESTE IN BEOZIA

L'esame dei due epinici pindarici (*Pitica XI*, *Nemea XI*) condotto nella sezione su Oreste in Laconia ha permesso, tra le altre cose, di far emergere un legame tra l'eroe matricida e la Beozia. L'ode per Trasideo vincitore nel carro dimostra quanto fosse pertinente per un uditorio tebano un *exemplum* mitico incentrato sulle vicende di Oreste ambientate ad Amicle: una linea comune tra Beozia e Laconia si spiega, tra gli altri elementi, attraverso la tradizione della conquista di Amicle grazie all'intervento degli Egeidi tebani, e attraverso la presenza comune di Apollo (Ismenio-Amicleo). L'ode per l'istallazione di Aristagora a pritano di Tenedo, con un passo ulteriore, estende il legame Laconia-Beozia all'Asia Minore: ricordando, tra le tappe della fondazione della città



lesbia, la sosta dei coloni peloponnesiaci guidati da Pisandro e Oreste presso il fiume Ismeno, l'epinicio reca traccia di una tradizione di fondazione che contempla la chiara presenza dell'eroe a Tebe¹⁰⁵.

Entrambi gli epinici, ciascuno in base al proprio contesto performativo, lascerebbero ipotizzare una presenza collaterale di Oreste a Tebe, ovvero secondaria rispetto a un orizzonte primario, quale il processo coloniale in Asia Minore (*Nemea XI*) o il rapporto Laconia-Beozia (*Pitica XI*). Quale ruolo potesse rivestire l'eroe nei miti e nelle tradizioni cultuali della Beozia è difficile da stabilire. Né gli epinici pindarici né altre fonti attestano esplicitamente l'ambientazione beotica di qualsivoglia momento della vita dell'eroe, dall'esilio, alla vendetta o alla purificazione. Se è vero che la regione può aver funto da cassa di risonanza di vicende eroiche ambientate altrove, non altrettanto consequenziale sembra, a fronte del silenzio delle fonti, una deduzione circa l'inesistenza totale di tradizioni locali sull'eroe, soprattutto se si pensa, come già fatto da Lesky e Bowra, che il piccolo Oreste con la madre Clitemestra accompagna Ifigenia in Aulide, con il pretesto delle finte nozze con Achille, un seppur breve spazio mitico che ha potuto costituire terreno fertile per la nascita di tradizioni¹⁰⁶. Non è da escludere cioè che nella regione si siano potute sviluppare varianti su particolari momenti della vita dell'eroe, che abbiano a loro volta potuto dare origine a cicli mitici locali.

Una traccia in tal senso può derivare dai pochi versi di un canto in dialetto beotico intitolato Ὀρέστας e attribuito, da gran parte degli studiosi, a Corinna di Tanagra¹⁰⁷. Al di là della paternità certa o meno rispetto alla poetessa, il titolo inequivocabile e l'*incipit* del canto, in virtù del dialetto beotico che lascia ricostruire una sua destinazione epicorica, confermano la pertinenza del mito di Oreste per la regione e permettono di ipotizzare la presenza di tradizioni epicoriche sulla regione, secondo percorsi, vicende e viaggi alternativi a quelli attestati altrove.

¹⁰⁵ Cfr. *supra* pp. 166-193; 264-273.

¹⁰⁶ BOWRA 1936; LESKY 1939, col. 971 s.

¹⁰⁷ PSI 1174. Per la prima edizione del frammento cfr. COPPOLA 1931, pp. 231-242. Per gli studi successivi cfr. VITELLI - NORSI 1934, pp. 140 s.; BOWRA 1936, pp. 129-132; DELH 1944, p. 201 s.; PAGE 1953, 18, 27 s.; WEST 1970, p. 283 s.; CAMPBELL 1992, p. 58 s.; TORRES I RIBÉ ET ALII 2005, p. 81. Riferimenti di carattere più generale in EGAN 1983, p. 191 s.; ANGELI BERNARDINI 1989, p. 46; EADEM, 1993, p. 418 s.; EAD., 1997, pp. 71-74; SEVIERI 1999, p. 105 n. 77; FINGLASS 2007, pp. 32-34; BERMAN 2010, p. 42.

Molti studiosi hanno esaminato il frammento in questione alla luce della *Pitica XI* di Pindaro, ipotizzando, anche se mai esplicitamente, la presenza in esso di una versione non strettamente beotica della vicenda (forse laconica)¹⁰⁸. Come sottolineato da Finglass un parallelismo di tale genere rischia di fornire una ricostruzione illusoria del componimento, perché veicolata al confronto con Pindaro¹⁰⁹; è utile dunque riesaminare i pochi versi e le ipotesi proposte per comprendere cosa realmente essi possono dire sulla presenza dell'eroe in Beozia.

§ 4.3.1 Corinna fr. 690 Campbell (fr. 690 Page).

Il frammento proviene da un *volumen* redatto in scrittura calligrafica e datato al I sec. d.C.¹¹⁰ Il titolo Ὁρέστας è posto al centro di un rigo che separa la fine di un poema dall'inizio di un altro. Il primo editore, Coppola, propone una ricostruzione dei versi sulla base metrica dello ionico *a minore* e pensa a un'invocazione all'Aurora all'interno di un contesto festivo incentrato su Apollo, forse una celebrazione tebana in sui onore¹¹¹. Analoga interpretazione segue Dielh, che tuttavia problematizza il dato dell'inno all'Aurora, contemplando la possibilità che si tratti di altra divinità, come la Luna o Afrodite¹¹². L'ipotesi che si tratti di un inno cantato al sorgere della luna, quindi a sera, è invece proposta da Bowra, che contestualizza il canto in una celebrazione apollinea presso l'*Ismenion* a Tebe¹¹³. West per parte sua, revisionando la struttura metrica e proponendo una lettura su base gliconica, ritorna all'inno all'aurora¹¹⁴.

¹⁰⁸ Sul tipo di raffronto pesano senza dubbio le fonti che parlano di un discepolato tra Pindaro e Corinna (cfr. BURZACCHINI 1991, pp. 43-47) e l'inesistenza di altre testimonianze sulla presenza di tradizioni su Oreste in Beozia.

¹⁰⁹ FINGLASS 2007, p. 33 s.

¹¹⁰ COPPOLA 1931, p. 231; CRISCI 1996, p. 45.

¹¹¹ COPPOLA 1931, pp. 240-242. Questa la ricostruzione dello studioso: Ῥο]ὰς μὲν Ὀκιανῶ λιπῶσα[/]ιαρὸν φάος σελάνας πάσας /]ρισόρη δ' ἐς Διὸς ἀμβρότυ[Ὀλούμπω / ἔρσα]ν φέαρὸς ἐν ἄνθεσι γεγα[/ ὠς] ξύνχορος ἀν' ἐπτάπουλομ [πούργον. Seguono analoga interpretazione VITELLI – NORSA 1934, p. 140.

¹¹² DIEHL 1944, p. 201 s. Lo studioso propone questa ricostruzione: Ῥο]ὰς μὲν Ὀκιανῶ λιπῶσα τ[/]ιαρὸν φάος σελάνας πασα[/]ω · Ὀρη δ' ἐς Διὸς ἀμβρότυ[/],φέαρὸς ἐν ἄνθεσι γεγα[/]συν χορὸς ἀν' ἐπτάπουλον[Θείβαν.

¹¹³ BOWRA 1936, p. 130 s. Questa la ricostruzione dello studioso: Ῥο]ὰς μὲν Ὀκιανῶ λιπῶσα τ[/]ιαρὸν φάος σελάνα σπασα[/]ω · Ὀρη δ' ἐς Διὸς ἀμβρότυ[/],φέαρὸς ἐν ἄνθεσι γεγα[/]συν χορὸς ἀν' ἐπτάπουλον[Θείβαν. Segue questa ipotesi anche PAGE 1953, p. 28.

¹¹⁴ WEST 1970, p. 283: Ἄ]ας μὲν ὠκιανῶ λιπῶ- / σα π[αγὰς] ἱαρὸν φάος / σελάνας <σ>πασα[τ' ὠραν]ῶ· / Ὀρη δ' ἐς Διὸς ἄμβροτυ / [νίουθ]η φέαρὸς ἐν ἄνθεσι<ν>, / γέγα[θεν δὲ πόνυς πο]δῶν / χορὸς ἀν

Se l'aggettivo *ἐπτάπουλον* lascia ipotizzare con certezza un uditorio tebano come destinatario del canto (per altro confermato dal dialetto beotico), intonato erosimilmente nella stagione primaverile (*φέρος ἐν ἄνθεσι*), l'esiguità dei versi non permette in alcun modo di ricostruire gli eventi di cui Oreste doveva essere protagonista nella narrazione.

Coppola afferma che, se messo a confronto con l'epinicio pindarico, il frammento di Corinna assicura che «il mito di Oreste interessava direttamente i Tebani»; inoltre, visti la destinazione del canto ipotizzata (una festa tebana) e il mito in esso rappresentato, sarebbe facile immaginare una versione mitica analoga a quella di Stesicoro per la presenza di Apollo¹¹⁵. Per Bowra, seguito da Page, poiché Corinna privilegia saghe locali, «there is, then, a strong presumption that her Ὀρέστας also told a 'fine old' Boeotian story», sempre in stretto legame con Apollo¹¹⁶. In parte sulla scia delle intuizioni di Bowra e Lesky, Egan ritiene che Oreste avesse qualche posto nel mito e nei culti di Tebe, lungo un asse di relazioni tra Tebe e la Laconia per cui il personaggio sarebbe stato insieme eroe laconico e tebano¹¹⁷. Angeli Bernardini da una parte lega l'eroe alla migrazione eolica, su un orizzonte di «tradizioni orali sviluppatasi nel continente greco (...) che sottintendono un interesse genealogico», dall'altra al sacrificio di Ifigenia in Aulide e parla di una posizione di rilievo di Oreste nel *pantheon* eroico locale di Tebe¹¹⁸. Sevieri afferma che il frammento di Corinna «conferma (al di là delle discussioni relative alla cronologia) che la storia di Oreste poteva rappresentare una scelta adeguata per una celebrazione in onore di Apollo»¹¹⁹. Schachter pensa che la presenza di Oreste sia in connessione con Tanagra, la patria di Corinna, e in generale con i confini est della regione beotica (Aulide), ma che, anche se destinato a Tebe, difficilmente il canto possa essere stato intonato durante una *Dafneforia*¹²⁰. Ancora più cauto Finglass, che ridimensiona il legame, forse troppo vincolante nell'interpretazione, tra il frammento di Corinna e la *Pitica* XI di Pindaro, e

ἐπτάπουλον[πόλιν. Seguono questa interpretazione CAMPBELL 1992, p. 58 s.; TORRES I RIBÉ ET ALII 2005, p. 81.

¹¹⁵ COPPOLA 1931, p. 242.

¹¹⁶ BOWRA 1936, p. 130; PAGE 1953, p. 28.

¹¹⁷ EGAN 1983, p. 191.

¹¹⁸ ANGELI BERNARDINI 1993, p. 418 s.; EADEM, 1989, p. 46: «credo (...) che Oreste avesse un suo culto in Beozia che si collegava in qualche modo con quello di Ifigenia in Aulis»; EAD., 1997, p. 73 s.

¹¹⁹ SEVIERI 1999, p. 105, n. 77. Cfr. FINGLASS 2007, p. 33: «This is [*scil.* l'affermazione di Sevieri] too sanguine»

¹²⁰ SCHACHTER 2000, p. 104 s.

invita alla cautela nell'identificazione della festa di destinazione del canto¹²¹. Berman invece afferma che l'Ὀρέστας costituisce un'eccezione nella produzione di Corinna, che privilegierebbe, stando almeno alle fonti, miti locali beotici; poiché Oreste non sembra avere un suo posto nella regione, il canto potrebbe aver raccontato gli eventi dell'eroe a Delfi o nella Focide¹²².

Nonostante le molteplici proposte degli studiosi, le informazioni certe desumibili sul contenuto e la destinazione del frammento sono in realtà esigue. Il dato incontrovertibile del titolo dimostra che i versi perduti di Corinna dovevano raccontare vicende su Oreste. Che queste ultime potessero estendersi dall'infanzia, o meglio dal sacrificio di Ifigenia in Aulide, è una possibilità tanto più verisimile per la destinazione beotica del componimento; il racconto del matricidio, se contemplato, poteva essere legato ad Apollo.

Nulla esclude però la possibilità che venissero raccontati anche altri momenti della vita dell'eroe. È utile, almeno come una tra le possibilità, richiamare in questo senso, la tradizione secondo cui la città di Medeone in Beozia, citata sin dal *Catalogo delle navi* di Omero, prendesse nome da Medeone, figlio di Elettra e Pilade¹²³. Questo invita non solo a ipotizzare l'esistenza di tradizioni locali sull'eroe e la sua famiglia, ma anche a pensare il trattamento delle vicende di Oreste in maniera non necessariamente analoga a quella argolica o laconica. D'altra parte già l'ambientazione amiclea di Pindaro rispetto a quella micenea di Omero dimostra quanto vario potesse essere il trattamento di un mito nelle varie regioni greche.

La destinazione tebana del canto, oltre che evocare verosimilmente la presenza di Apollo (come in Pindaro), permette di far un cauto e breve accenno alla prospettiva da cui l'atto matricida poteva essere presentato, sia se il canto contemplasse gli eventi successivi al matricidio, sia se si limitasse solo all'atto vendicativo. La tradizione locale presente nel V sec. a.C. sul trattamento di Edipo assassino a Tebe (Sofocle), ma anche la modalità in cui l'atto di Oreste è presentato della *Pitica XI*, permettono di ricostruire un

¹²¹ FINGLASS 2007, pp. 32-34. Lo studioso propende, sulla scia di Lobel e West, per una datazione bassa di Corinna (III sec. a.C.).

¹²² BERMAN 2010, p. 42. Lo studioso sembra alludere anche alla possibilità che Corinna abbia potuto trattare la versione argolico-micenea o laconica della vicenda di Oreste.

¹²³ *Il. II* 501 (cfr. *Strab. IX* 2, 26 per la relazione tra Medeone in Focide e Medeone in Beozia). Per l'eponimia cfr. *schol. D Il. II* 501; *Eust. ad Il.* p. 408 (Valk).

orizzonte ideologico e religioso abbastanza omogeneo, nonostante l'esiguità dei dati. Nel primo caso Edipo merita di essere punito e scacciato dalla terra in cui ha commesso l'atto empio dell'uccisione del padre e dell'incesto con la madre; non c'è possibilità di appello nella terra di Tebe, quell'appello che l'eroe riesce ad avere solo in Attica, in particolare a Colono. Nel secondo caso invece l'atto di Oreste è presentato nella sua necessità e improrogabilità, come meritata punizione cui va incontro l'adultera assassina Clitemestra. Entrambe le vicende permetterebbero dunque di ricostruire un atteggiamento particolarmente tradizionalista di Tebe nel trattamento dei delitti di sangue, che non sembrerebbe contemplare, a differenza di Atene, una giurisdizione tribunizia.

Se nel canto di Corinna è presente solo l'atto matricida, senza riferimento agli eventi successivi, ovvero se la versione è incentrata sulla vendetta di Agamennone, è verisimile immaginare un trattamento delle vicende paragonabile a quello in Pindaro, dove il giovane Oreste è presentato nella sua eroicità di vendicatore, non meritevole di alcuna punizione. Se la storia invece si concentra sugli eventi successivi al matricidio, sembrerebbe verisimile immaginare un Oreste perseguitato dalle Erinni e forse costretto all'allontanamento, pena la sua uccisione. A questo contesto potrebbe essere ricondotta eventualmente la presenza di Apollo nel poemetto.

CONCLUSIONI: UNO SCHIZZO DI STORIA E GEOGRAFIA MITICA SU ORESTE

Quando Pausania nel II sec. d.C. scrive che Oreste ha regnato sull'Argolide, la Laconia, l'Arcadia e ha avuto alleati in Focide¹; oppure l'anonimo autore dell'*Historia Augusta* che la statua di Artemide taurica è stata dall'eroe portata in più luoghi in più occasioni²; oppure ancora quando nello Pseudo-Apollodoro o negli scolii a Tzetze si legge che l'eroe fu giudicato in tribunale da Tindareo, o dalle Erinni, o da Erigone³, bisogna pensare a fonti che, seppure tarde, testimoniano, naturalmente solo in uno dei suoi molteplici stadi, la parabola evolutiva delle tradizioni su questo eroe nel tempo e nello spazio, un eroe che ha viaggiato in lungo e in largo, ha vissuto più vite senza mai perdere la propria identità di vendicatore e matricida.

La molteplicità delle versioni circolanti sulle sue vicende si spiega non solo come prodotto della molteplicità e diversità delle regioni o città in cui le vicende sono attestate, perché diffuse per osmosi da un centro propulsore verso altri; ma anche come l'effetto dell'aggiornamento, da parte di un dato centro, di un patrimonio mitico già esistente alla luce di cambiamenti istituzionali e sociali che coinvolgono intere comunità.

In uno stretto rapporto fra tradizioni mitiche e realtà concreta delle πόλεις greche, Oreste si è dimostrato un eroe particolarmente adatto, in virtù delle sue azioni, a esemplificare e certificare modifiche, aggiornamenti ed evoluzioni, sul piano tradizionale, in merito a questioni profondamente attuali per le comunità di età arcaica e classica,

¹ Paus. II 18, 5: (...) ἀλλὰ Ὀρέστης ὁ Ἀγαμέμνονος τὸ Ἄργος κατέσχε παροικῶν τε ἐγγὺς αὐτῷ καὶ ἄνευ τῆς πατρῴας ἀρχῆς προσπεποιημένος μὲν Ἀρκάδων τοὺς πολλοὺς, παρειληφῶς δὲ καὶ τὴν ἐν Σπάρτῃ βασιλείαν, συμμαχικοῦ δὲ ἐκ Φωκῶν ἀεὶ ποτε ἐπ' ὠφελείᾳ ἐτοίμου παρόντος.

² *Heliogab.* VII 6: *Et Orestem quidem ferunt non unum simulacrum Dianae nec uno in loco posuisse, sed multa in multis.*

³ [Apollo.] *Ep.* VI 25: κρίνεται δὲ Ὀρέστης ἐν Ἀρείῳ πάγῳ, ὡς μὲν λέγουσιν τινες ὑπὸ Ἑρινύων, ὡς δὲ τινες ὑπὸ Τυνδάρεω, ὡς δὲ τινες ὑπὸ Ἑριγόνῃς τῆς Αἰγίσθου καὶ Κλυταιμνήστρας, κριθεὶς ἴσων γενομένων τῶν ψήφων ἀπολύεται; *Schol. Lycorhr. Alex.* 1374: Ὀρέστης μετὰ τὸ ἀνελεῖν Αἰγίσθον καὶ Κλυταιμνήστραν διωκόμενος ὑπ' Ἑρινύων φεύγει πρὸς Ἀθήνας ἐν τῇ τῶν Ἀνθεστηρίων ἑορτῇ βασιλεύοντος Δημοφῶντος καὶ κρίνεται ἐν Ἀρείῳ πάγῳ ἢ μετὰ Ἑρινύων ἢ Τυνδάρεω ἢ Ἑριγόνῃς τῆς Αἰγίσθου καὶ Κλυταιμνήστρας θυγατρὸς, ἴσων δὲ γενομένων τῶν ψήφων ἀπελύθη (...).

quali ad esempio le legislazioni sull'omicidio, la purificazione e l'esilio. Egli può essere considerato per questo eroe internazionale come pochi; neppure Teseo, che pure viaggiò tanto e tanto fu ricontestualizzato, annovera nel suo *curriculum* eroico presenze così numerose e soprattutto variegate. Il segreto di tale successo sta inequivocabilmente nell'attualità dei temi che la sua vicenda mitica presenta, sia per il continente che per le colonie.

I meccanismi di funzionamento di tali processi di diffusione e aggiornamento mitico non sono semplici da ricostruire. L'evoluzione diacronica generale di ogni tradizione mitica insegna che un dato nucleo di base può arricchirsi aggiungendo o variando alcuni dati, che ogni variante è mito e che una rigida distinzione tra versione panellenica ed epicorica è piuttosto moderna, non antica⁴. Tenendo in debita considerazione che le fonti in nostro possesso, evidentemente parziali, non consentono in alcun modo di ricostruire in maniera esaustiva le tradizioni su Oreste, è possibile tuttavia tracciare delle grandi linee di sviluppo e diffusione del patrimonio sul nostro eroe nel mondo continentale greco.

Come la ricostruzione archeologica sembra dimostrare unitamente alle fonti letterarie più antiche, l'Argolide è verosimilmente la regione propulsore del ciclo mitico in questione. Le vicende di Oreste, a uno stadio antico e basilare, vanno dunque immaginate, molto probabilmente, più vicine alla versione omerica che non a quella di Eschilo, benché quest'ultimo le ambienti ugualmente ad Argo e possa recare tracce che definiremmo arcaiche. La forma basilare di tali vicende mitiche è costituita così dall'uccisione di Agamennone, a cui seguono per vendetta quelle di Clitemestra ed Egisto per mano di Oreste, con successiva prese del potere paterno da parte di quest'ultimo, senza riferimento al tema della macchia e della successiva purificazione.

Dall'Argolide, una prima estensione sembra essersi realizzata verso la Focide proprio in prospettiva argolica: la regione delfica è identificata quale tappa centrale dell'infanzia di Oreste sin dall'epica ciclica (e.g. *Nostoi*) e per tutta l'epoca arcaica e classica, arrivando a inglobare poi anche gli eventi purificatori a seguito del matricidio (Eschilo). Forse in contemporanea a questi primi spostamenti, ma di certo già nel VII sec. a.C., un gruppo di tradizioni su Agamennone e Oreste viene rivendicato da Sparta. Gli

⁴ GRAF 1997, p. 2.

scavi ad Amicle, Stesicoro, Erodoto e Pindaro testimoniano un progressivo arricchimento del patrimonio epicorico locale, che dalle tradizioni su Agamennone e Cassandra/Alessandra arriva a quelle su Oreste sovrano locale.

È difficile rintracciare le ragioni della predilezione per la Focide, come regione in cui ambientare l'allontanamento di Oreste bambino e l'organizzazione delle vendetta sin da epoca arcaica, senza pensare a Delfi e alla profonda ingerenza del santuario apollineo in molte delle vicende mitiche conosciute⁵. Nel caso di Sparta l'appropriazione mitica è interpretabile invece come tappa di un processo identitario di auto-definizione della città quale erede della grandiosa epoca eroica, a sua volta poi strumento ideologico nell'espansione nel Peloponneso e oltre.

A partire da VI sec. a.C. cominciano a essere attestate le tradizioni arcadiche sull'eroe (Erodoto e i conflitti tra Tegea e Sparta), che sembrano diffondersi maggiormente, o meglio estendersi al di fuori di un ristretto orizzonte locale, nel V sec. a.C. (Ferecide di Atene, Euripide). L'entrata in gioco di tale regione nel patrimonio mitico dell'eroe non è né ricostruibile nelle sue ragioni né databile in maniera certa, sebbene sia da escludere un orizzonte precedente alla fine del VII sec. a.C., quando sembra sorgere il problema della macchia e della contaminazione a seguito di un omicidio. Si è visto che all'idea di un *Orestheus* epicorico che si appropria dell'Oreste argolico, si oppone quella di un Oreste che deriva per evoluzione dall'eroe eponimo locale. All'Arcadia tuttavia, stando alle fonti, sembra spettare il primato di regione che accoglie l'eroe dopo il matricidio, per purificarsi e scontare la propria pena nella forma dell'esilio permanente o temporaneo.

Tale momento della biografia mitica è presente tuttavia anche altrove: l'Argolide integra nel proprio patrimonio il momento della purificazione a Trezene, come fa Sparta con le vicende di Zeus *Kappotas* a Gizio. Una forma di relazione, anche cronologica, tra queste tradizioni e quelle arcadiche resta tuttavia difficile da stabilire.

Nonostante l'aumento di fonti e tradizioni a partire da V sec. a.C., soprattutto grazie alle rappresentazioni teatrali e alla forza loro attribuibile (centripeta nella raccolta di miti di locali, centrifuga nella diffusione di nuove versioni), il percorso di evoluzione

⁵ È tuttavia da escludere che tale ingerenza nella vicenda di Oreste sia operativa prima di VIII sec. a.C. Solo a partire da questa soglia cronologica infatti il santuario di Apollo, archeologicamente ben attestato, inizia ad avere risonanza panellenica. Cfr. SUÁREZ DE LA TORRE 1998.

dei miti su Oreste si articola ulteriormente, sino quasi a diventare inestricabile. Tra VII e VI sec. a.C. l'Attica, che come Sparta non ha un glorioso passato eroico/miceneo, inizia a far capolino nella tradizione con proprie versioni mitiche sulla vita dell'eroe e la sua famiglia, per poi appropriarsene in maniera forte, quasi assoluta, nel V sec. a.C., con il teatro appunto. Nascono la tradizione sul processo areopagitico di Oreste, quella sull'esilio dell'eroe bambino ad Atene, sugli *Anthesteria* e su Ifigenia in Tauride.

È in questo momento che il già presente confronto di Sparta con Argo e l'Arcadia si estende poi all'Attica: la città laconica, sicuramente dopo fine V sec. a.C., aggiorna alla luce della tradizione ateniese su Ifigenia e Oreste in Scizia il mito di fondazione del santuario di Artemide *Orthia*: ancora una volta tradizioni mitiche sull'eroe si confermano come lo strumento della città per confrontarsi e gareggiare con le altre.

A partire dal III sec. a.C. le tradizioni mitiche sull'eroe diventano oggetto di studio erudito e catalogazione. Si arriva così alle affermazioni menzionate a inizio paragrafo, che testimoniano la varietà delle versioni circolanti e al contempo la difficoltà di ricostruirne ogni singolo contesto.

Il caso specifico del diffondersi delle tradizioni su Oreste nel continente greco consente alcune riflessioni teoriche di ordine generale sul funzionamento dei processi di diffusione dei miti. Individuato il centro propulsore originario di una data vicenda, che per comodità potrebbe essere chiamato *spazio originario*, è possibile evidenziare almeno tre modi in cui quella stessa vicenda si diffonde in altre regioni, ampliando e variando così il suo contenuto:

1. una regione può essere stata destinataria, di preferenza, di un evento o momento particolare della vita dell'eroe già nella prospettiva dello *spazio originario*. È il caso ad esempio della Focide, regione che custodisce l'esilio di Oreste bambino e la sua consultazione oracolare sul da farsi per vendicare Agamennone; oppure dell'Arcadia, terra privilegiata per l'espiazione della colpa e l'esilio punitivo a seguito del matricidio;
2. una regione, non destinataria di alcun evento della vicenda dell'eroe, si appropria nel tempo di un ciclo mitico altrui, particolarmente autorevole, per arricchire e aggiornare il proprio patrimonio tradizionale. È il caso della Laconia, che riesce nel tempo a costruirsi (senza però consapevolezza

continuativa o unitaria) un patrimonio di tradizioni sull'eroe onnicomprensivo, che include gli eventi dalla nascita all'esilio, dalla vendetta alla salita al trono paterno, dalla purificazione al viaggio nella lontana Scizia;

3. una regione, che in origine funge da ambientazione di specifici momenti della vita dell'eroe, nel tempo amplia il suo patrimonio, o sviluppando ulteriormente nuclei mitici già propri, o integrandone altri caratteristici di distinte regioni. Del primo caso un esempio è costituito dalla Focide, che amplia la presenza di Oreste attraverso le tradizioni sulle nozze tra Pilade ed Elettra, o quelle sullo scettro paterno portato dall'eroina nella regione. Del secondo caso può essere invece l'Argolide, che, integra nel proprio patrimonio tradizioni sulla purificazione dell'eroe, in genere ambientate in Arcadia o in Focide.

In questi processi di diffusione, la diacronia di talune versioni ricostruibile dalle fonti non è necessariamente prova dell'antichità delle tradizioni in questione. Non stupisce cioè di non trovare in Omero riferimenti al problema della macchia per Oreste dopo la vendetta paterna e, più in generale, al μίαισμα, in quanto aggiornamento, sul piano mitico, di un'evoluzione in materia religiosa e giuridica successiva al VII sec. a.C. Tuttavia non bisogna sorvolare sul fatto che Pindaro e Sofocle, benché operino in un contesto di V sec. a.C., non pongono affatto il problema della macchia e della successiva sanzione purificatoria, prediligendo versioni in cui la vendetta è interpretata nella sua essenza di dovere imprescindibile. In questi casi, anche se in forme differenti, è la circostanza performativa a veicolare il mito lungo una data versione.

Dalla ricostruzione fatta emerge chiaramente che la versione sulle vicende di Oreste messa in scena da Eschilo nel 458 a.C., che Defradas considerava prototipica ed esemplare rispetto a tutte le altre, è in realtà una delle molteplici tappe nell'evoluzione del patrimonio mitico su Oreste, la cui autorevolezza è chiaramente legata all'ottica ateniese (legislazione in materia di delitti di sangue) e al contesto performativo (rappresentazione teatrale di V sec. a.C.) in cui la versione prende forma. Una tappa per altro non particolarmente antica rispetto alle altre. Accanto alle tracce sulla presenza della saga troiana nel patrimonio attico, che non risalgono a prima della fine del VII sec. a.C., le

rappresentazioni iconografiche dimostrano che «relativement tard les artistes athéniens ont introduit le mythe des Atrides dans leur répertoire iconographique» e che «avant l'extrême fin du VIe siècle avant J.-C. il n'y a aucun vase attique dont l'imagerie puisse être rapportée de façon sûre à l'*Orestie*»⁶. Quella eschilea va dunque ricontestualizzata come una versione che coesiste ad altre precedenti nel tempo e differenti per ambientazione geografica, sia per il momento della purificazione rituale sia per quello del rientro o meno dell'eroe in patria.

Nel quadro ricostruito in queste pagine, come evidente, mancano riferimenti alle tradizioni magno-greche e micro-asiatiche su Oreste, sulle quali le fonti, anche se estremamente sintetiche, non sono avarie. È il caso della tradizione sulla purificazione dell'eroe a Reggio Calabria, o del suo arrivo in Sicilia con la statua di Artemide Taurica⁷; della sua purificazione in Cappadocia o del santuario in cui l'eroe è venerato con Pilade in Scizia⁸. L'esame di queste permetterà di cogliere l'evoluzione del mito nei contesti coloniali, in cui le tradizioni della madrepatria subiscono profonde revisioni e ricontestualizzazioni. A esso si auspica in spazi e tempi 'alternativi' a questi.

⁶ KNOEPFLER 1993, p. 40.

⁷ E.g. *Schol. Theoc. Anecdoton Estense* 8-9.

⁸ Paus. III 16, 8; Luc. *Toxaris* VI 4; VIII 8.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni, traduzioni, commenti, lessici, scoli.

- Allen 1917-1919 Th. W. Allen, *Homeri Opera*, voll. III - IV, Oxford 1917-1919².
- Asheri 1988 D. Asheri, *Erodoto. Le storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.
- Asheri et alii 2006 D. Asheri - P. Vannicelli - A. Corcella - A. Fraschetti, *Erodoto. Le storie. Libro IX. La battaglia di Platea*, Milano 2006.
- Avezzù et alii 2008 G. Guidorizzi - G. Avezzù - G. Cerri, *Sofocle. Edipo a Colono*, Milano 2008.
- Barrett 1964 W. S. Barrett, *Euripides. Hippolytos*, Oxford 1964.
- Basta Donzelli 2002 G. Basta Donzelli, *Euripides. Electra*, Stuttgart-Leipzig 2002².
- Bergk 1882 T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, Lipsiae 1882.
- Berti 2009 M. Berti, *Istro il Callimacheo. Vol. I - Testimonianze e frammenti su Atene e sull'Attica*, Tivoli (Roma) 2009.
- Calame 1983 C. Calame, *Alcman*, Roma 1983.
- Campbell 1991 D. A. Campbell, *Greek Lyric III. Stesichorus, Ibycus, Simonides, and Others*, London 1991.
- Id. 1992 D. A. Campbell, *Greek Lyric IV. Bacchylides, Corinna and others*, London 1992.
- Casevitz et alii 1998 M. Casevitz - M. Jost - J. Marcadé, *Pausanias. Description de la Grèce. Livre VIII. L'Arcadie*, Paris 1998.
- Casevitz - Lafond 2000 M. Casevitz - Y. Lafond, *Pausanias. Description de la Grèce. Livre VII. L'Achaïe*, Paris 2000.
- Costa 2007 V. Costa, *Filocoro di Atene. Vol. I - Testimonianze e frammenti dell'Atthis*, Tivoli (Roma) 2007.
- Cropp 1988 M. J. Cropp, *Euripides. Electra*, Warminster 1988.
- DAGR Ch. Daremberg - E. Saglio (éd.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris 1877-1919.
- Davies 1979 M. Davies, *A Commentary on Stesichorus*, I-II (diss. Oxford) 1979.
- Id. 1991 M. Davies, *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta. Vol. I Alcman, Stesichorus, Ibycus*, Oxford 1991.
- DELG P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1984.

- De Martino – Vox 1996
F. De Martino – O. Vox, *Lirica greca*, I-III, Bari 1996.
- Di Benedetto 1965
V. Di Benedetto, *Euripidis Orestes*, Firenze 1965.
- Di Benedetto et alii 2007
V. Di Benedetto – E. Medda – L. Battezzato – M. P. Pattoni, *Eschilo. Orestea*, Milano 2007.
- Dielh 1944
E. Dielh, *Anthologia lyrica Graeca*, Leipzig 1944².
- Diès – Gernet 1951
A. Diès – L. Gernet, *Platon. Les lois, livre III*, trad. E. des Places, Paris 1951.
- Distilo 2012
N. Distilo, *Commento critico-testuale all'Elettra di Euripide*, I-II, Padova 2012.
- Domingo-Forasté 1994
D. Domingo-Forasté, *Claudi Aeliani Epistulae et Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig 1994.
- Douglas Olson 1998
S. Douglas Olson, *Aristophanes. Peace*, Oxford 1998.
- Dolcetti 2004
P. Dolcetti, *Ferecide di Atene. Testimonianze e frammenti*, Alessandria 2004.
- Ercoles 2008
M. Ercoles, *Stesicoro: testimonianze. Edizione critica, traduzione e commento*, (tesi di dottorato consultabile sul sito http://amsdottorato.cib.unibo.it/826/1/Tesi_Ercol es_Marco.pdf).
- Fabbri 1995
S. Fabbri, *Euripide. Supplici – Elettra*, Milano 1995.
- Falcetto 2002
R. Falcetto, *Il «Palamede» di Euripide*. Edizione e commento dei frammenti, Alessandria 2002.
- Finglass 2007
P. J. Finglass, *Pindar. Pythian Eleven*, Cambridge 2007.
- Id. 2010
P. J. Finglass, *Sophocles. Electra*, Cambridge 2010 [ristampa con correzioni della prima ed. del 2007].
- FGrHist
F. Jacoby et alii (eds.), *Die Fragmente der griechischen Historiken*, 1923 -.
- Fowler 2000
R. L. Fowler, *Early Greek Mythography. Vol. I: Text and Introduction*, Oxford 2000.
- Fraenkel 1950
E. Fraenkel, *Aeschylus. Agamemnon*, I-III, Oxford 1950.
- Frazer 1965
J. C. Frazer, *Pausanias's Description of Greece I-VI*, New York 1965 [rist. di London – New York 1898].
- Garvie 1986
A. F. Garvie, *Aeschylus Choephoroi with Introduction and Commentary*, Oxford 1986.
- Gentili et alii 2000
B. Gentili – P. Angeli Bernardini – E. Cingano – P. Giannini, *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 2000³.
- Giordano 2010
M. Giordano, *Omero. Iliade. Libro I. La peste – L'ira*, Roma 2010.
- Gostoli 1990
A. Gostoli, *Terpander*, Roma 1990.
- Griffin 1995
J. Griffin, *Homer Iliad IX*, Oxford 1995.
- Guidorizzi 2000
G. Guidorizzi, *Igino. I miti*, Milano 2000.
- Heubeck 2003
A. Heubeck, *Omero. Odissea. Libri IX-XII*, Milano 2003⁹.

- Hainsworth 1993 B. Hainsworth, *The Iliad: A Commentary. Volume III, books 9 – 12*, Cambridge 1993.
- Heubeck – West 2003 A. Heubeck – S. West, *Omero. Odissea. Libri I-IV*, Milano 2003⁷.
- IACP M. H. Hansen – T. H. Nielsen, *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004.
- Ieranò 1997 G. Ieranò, *Il ditirambo di Dioniso*, Roma – Pisa 1997.
- Irigoin et alii 1993 J. Irigoin – J. Duchemin – L. Bardollet, *Bacchilyde. Dithyrambes, épinicies, fragments*, Paris 1993.
- Janko 1992 R. Janko, *The Iliad: A Commentary. Volume IV, books 13 – 16*, Cambridge 1992.
- Id. 2011 R. Janko, *Philodemus On Poems Books Three and Four. With the Fragments of Aristotle On Poets*, Oxford 2011.
- Jones 1918 W. H. S. Jones, *Pausanias. Description of Greece. Book 1 – 2*, London 1918.
- Id. 1933 W. H. S. Jones, *Pausanias. Description of Greece. Book. 6 - 8. 21*, London 1933.
- Kells 1973 J. K. Kells, *Sophocles. Electra*, Cambridge 1973.
- Kleine 1828 O. F. Kleine, *Stesichori Himerensis Fragmenta*, Berolini 1828.
- Kirk 1985 G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary, Volume I, books 1-4*, Cambridge 1985.
- LfgrE B Snell et alii (eds.), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen 1955-.
- LIMC *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae I-VIII*, Zürich – Munich – Düsseldorf 1981-1999.
- Maddoli – Saladino 1995 G. Maddoli – V. Saladino, *Pausania. Guida della Grecia. Libro V. L'Elide e Olimpia*, Milano 1995.
- March 2001 J. March, *Sophocles. Electra*, Warminster 2001.
- Masaracchia 1978 A. Masaracchia, *Erodoto. La sconfitta dei Persiani. Libro IX delle Storie*, Milano 1978.
- McQueen 2000 E. I. McQueen, *Herodotus: Book VI*, London 2000.
- Medda 2001 E. Medda, *Euripide. Oreste*, Milano 2001.
- Medda – Pattoni 1997 E. Medda – M. P. Pattoni, *Sofocle. Aiace, Elettra*, Milano 1997.
- Moggi – Osanna 2000 M. Moggi – M. Osanna, *Pausania. Guida della Grecia. Libro VII. L'Acacia*, Milano 2000.
- Id. 2003 M. Moggi – M. Osanna, *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, Milano 2003.
- Id. 2010 M. Mossi – M. Osanna, *Pausania. Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia*, Milano 2010.
- Musti – Torelli 2008 D. Musti – M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide*, Milano 2008⁵ (1986).
- Id. 2008b D. Musti – M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Milano 2008⁵ (1991).

- Page 1953
 D. L. Page, *Corinna*, London 1953.
- Id. 1962
 D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.
- Parmentier – Gregoire 1959
 L. Parmentier – H. Gregoire, *Euripide. Tome IV. Les Troyennes – Iphigénie en Tauride – Électre*, Paris 1959.
- Papachatzis 1980
 N. D. Papachatzis, *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις Δ, Ἀχαιῖκὰ καὶ Ἀρκαδικά*, Athens 1980.
- Puech 1922
 A. Puech, *Pindare. Pythiques*. Paris 1922.
- Id. 1923
 A. Puech, *Pindare. Néméennes*, Paris 1923.
- Rizzo 1992
 S. Rizzo, *Pausania. Viaggio in Grecia. Corinzia e Argolide (libro II)*, Milano 1992.
- Id. 1995
 S. Rizzo, *Pausania. Viaggio in Grecia. Laconia (libro III)*, Milano 1995.
- Id. 2003
 S. Rizzo, *Pausania. Viaggio in Grecia. Acaia (libro VII)*, Milano 2003.
- Id. 2004
 S. Rizzo, *Pausania. Viaggio in Grecia. Arcadia (libro VIII)*, Milano 2004.
- Russo 2001
 J. Russo, *Omero. Odissea. Libri XVII-XX*, Milano 2001⁷.
- Scarpi 2004
 P. Scarpi, *Apollodoro. I miti greci*. Trad. M. G. Ciani, Milano 2004⁷.
- Sevieri 2009
 R. Sevieri, *Euripide. Elettra*, Milano 2009.
- Smyth 1900
 H. W. Smyth, *Greek Melic Poets*, London 1900.
- Sommerstein 1989
 A. H Sommerstein, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989.
- Stevens 1971
 P. T. Stevens, *Euripides. Andromache*, Oxford 1971.
- ThesCRA
 A. Hermary – B. Jaeger (eds.), *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, I-VIII, Los Angeles 2004-2012.
- Torres I Ribé et alii 2005
 R. Torres I Ribé – M. Capellà I Soler – J. Pòrtulas, *Corinna de Tânagra. Testimonis i fragments*, Barcelona 2005.
- Van Thiel 1991
 H. van Thiel, *Homeri Odyssea*, Hildesheim 1991.
- Id. 1996
 H. van Thiel, *Homeri Ilias*, Hildesheim 1996.
- Von der Mühl 1956
 P. von der Mühl, *Homeri Odyssea*, Basileae 1956.
- Vürtheim 1919
 Vürtheim, *Stesichoros' Fragmente und Biographie*, Leiden 1919.
- West 1987
 M. L. West, *Euripides. Orestes*, Warminster 1987.
- Id. 1998
 M. L. West, *Homeri Ilias*, Stuttgart – Leipzig 1998.
- Willink 1986
 C. W. Willink, *Euripides. Orestes*, Oxford 1986.
- Xenis 2010
 G. A. Xenis, *Scholia vetera in Sophoclis >Electram<*, Berlin – New York 2010.

Studi

- Allegro 1999
 N. Allegro, «Imera», in E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 269-301.

- Aloni 2003 A. Aloni, «Teseo, un eroe dalle molte identità», in M. Guglielmo - E. Bona (a cura di), *Forme di comunicazione nel mondo antico e metamorfosi del mito: dal teatro al romanzo*, Alessandria 2003, pp. 1-22.
- Alsina 1959 J. Alsina, «Observaciones sobre la figura de Clitemnestra», *Emerita* 27 (1959), pp. 297-321.
- Ambaglio 1980 D. Ambaglio, *L'opera storiografica di Ellanico di Lesbo*. Ricerche di storiografia antica, II, Pisa 1980.
- Andersen 1992 Ø. Andersen, «Agamemnon's Singer (Od. 3. 262-272)», *Symbolae Osloenses* 67, 1992, pp. 5-26.
- Anderson 1953 J. A. Anderson, «Excavation near Mamousia in Achaia», *The Annual of the British School at Athens* 48 (1953), pp. 154-171.
- Angeli Bernardini 1983 P. Angeli Bernardini, *Mito e attualità nelle odi di Pindaro*. La Nemea 4, l'Olimpica 9, l'Olimpica 7, Roma 1983.
- Ead. 1989 P. Angeli Bernardini, «Il proemio della Pitica XI di Pindaro e i culti tebani», in H. Beister - J. Buckler (eds.), *Boiotika*. Vorträge vom 5. Internationalen Bötien-Kolloquium, Institut für Alte Geschichte, Ludwig-Maximilians-Universität, München 13.-17. Juni 1986 (Münchener Arbeiten zur Alten Geschichte 2), Munich 1989, pp. 39-47.
- Ead. 1993 P. Angeli Bernardini, «Il mito di Oreste nella Pitica 11 di Pindaro», in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, I-III, Roma 1993, pp. 413-426.
- Ead. 1997 P. Angeli Bernardini, «Oreste, gli Orestidi e il ruolo della Beozia nella migrazione eolica», in J. Bintliff (ed.), *Recent Developments in the History and Archaeology of Central Greece*. Proceedings of the 6th International Boeotian Conference, Oxford 1997, pp. 71-79.
- Antonaccio 1995 C. M. Antonaccio, *An Archaeology of Ancestor. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Boston 1995.
- Aravantinos et alii 1995 V. Aravantinos - L. Godart - A. Sacconi, «Sui nuovi testi del Palazzo di Cadmo a Tebe», *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, Scienze morali, storiche e filologiche IX 1995, VI 4, pp. 809-845.
- Id. 2001 V. Aravantinos - L. Godart - A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. I Les tablettes en linéaire B da la Odos Pelopidou*. Edition et commentaire, Pisa - Roma 2001.
- Arena 2006-2007 E. Arena, «Per una storia dell'«Acaicità»: la definizione identitaria degli Achei del

- Peloponneso», *Annali di archeologia e storia antica* n. s. 13-14 (2006-2007), pp. 13-80.
- Aricò 1990** G. Aricò, «Le morti di Agamennone (da Omero a Seneca)», *Aevum Antiquum* 3 (1990), pp. 29-41.
- Athanassaki 2009** L. Athanassaki, «Apollo and his oracle in Pindar's epinicians: poetic representations, politics, and ideology», in L. Athanassaki – R. P. Martin – J. F. Miller (eds.), *Apolline Politics & Poetics*, Athens 2009, pp. 405-471.
- Bakke 2008** J. Bakke, *Forty Rivers. Landscape and Memory in the District of Ancient Tegea*, Bergen 2008.
- Barker 1995** A. Barker, «Gli agoni musicali», in D. Restagni (a cura di), *Musica e mito nella Grecia antica*, Bologna 1995, pp. 256-270.
- Bartol 2007** K. Bartol, «The voice of tradition: representations of homeric singers in Athenaeus 1.14a-d», *Classical Quarterly* 57/1 (2007), pp. 231-243.
- Basta Donzelli 1978** G. Basta Donzelli, *Studio sull'Elettra di Euripide*, Catania 1978.
- Belger 1892** Chr. Belger, *Berliner philologische Wochenschrift*, 1892, p. 638 s.
- Belloni 1978** L. Belloni, «In margine alla regalità di Agamennone», *Aevum* 52 (1978), pp. 45-57.
- Id. 2002** L. Belloni, «L'aedo del re (Od. III 262-272)», *Athenaeum* 90/1 (2002), pp. 95-109.
- Bérard 1959** J. Bérard, «La migration éolienne», *Revue Archéologique* 1 (1959), pp. 1-28.
- Bergmann 1970** P. Bergmann, *Der Atridenmythos in Epos, Lyrik und Drama*, Diss., Erlangen 1970.
- Berman 2010** D. W. Berman, «The Landscape and Language of Korinna», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 50 (2010), pp. 41-62.
- Bethe 1929** E. Bethe, *Homer. Dichtung und Sage*, II, Leipzig und Berlin 1929².
- Bettini – Spina 2007** M. Bettini – L. Spina, *Il mito delle Sirene*, Torino 2007.
- Bierl 1994** A. Bierl, «Apollon in Greek Tragedy: Orestes and the God of Initiation», in J. Solomon (ed.), *Apollon. Origins and Influences*, Tucson – London 1994, pp. 81-96.
- Blass 1904** F. Blass, *Die Interpolationen in der Odyssee*, Halle 1904.
- Blomart 2000** A. Blomart, «Les manières grecques de déplacer les héros: modalités religieuses et motivations politiques», in V. Pirenne-Delforge – E. Suárez de la Torre (Edd.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les*

- cultes grecs*, Liège 2000 (Kernos suppl. 10), pp. 351-364.
- Bock 1936** M. Bock, «Die Schlange im Traum der Klytaimestra», *Hermes* 71 (1936), pp. 230-236, 476.
- Boedeker 1993** D. Boedeker, «Hero Cult and Politics in Herodotus. The Bones of Orestes», in C. Dougherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Politics in Archaic Greece Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, pp. 164-177.
- Boehrer 2001** D. Boehrer, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur Klassischen Zeit, Attika, Argolis, Messenien*, Berlin 2001.
- Bolling 1925** G. M. Bolling, *The External Evidence for Interpolation in Homer*, Oxford 1925.
- Bonacasa 2007** N. Bonacasa, «I culti della collina di Zeus a Cirene», *Karthago* 27 (2007), pp. 233-243.
- Bonifazi 2001** A. Bonifazi, *Mescolare un cratere di canti. Pragmatica della poesia epinicia in Pindaro*, Alessandria 2001.
- Bonnechère 1991** P. Bonnechère, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes - Liège 1991.
- Id. 1993** P. Bonnechère, «Orthia et la flagellation des éphèbes spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain», *Kernos* 6 (1993), pp. 11-22.
- Bowie 1993** A. M. Bowie, «Religion and Politics in Aeschylus' 'Oresteia'», *The Classical Quarterly* 42 (1993), pp. 10-31.
- Id. 1993b** A. M. Bowie, *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge 1993.
- Bowra 1934** C. M. Bowra, «Stesichorus in the Peloponnese», *Classical Quarterly* 28 (1934), pp. 115-119.
- Id. 1936** C. M. Bowra, «Pindar, Pythian XI», *The Classical Quarterly* 30/3-4 (1936), pp. 129-141.
- Id. 1964** C. M. Bowra, *Pindar*, Oxford 1964.
- Id. 1961** C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry*, Oxford 1961².
- Boardman 1963** J. Boardman, «Artemis Orthia and Cronology», *The Annual of the British School at Athens* 58 (1963), pp. 1-7.
- Braun 1998** M. Braun, *Die »Eumeniden« des Aischylos und der Areopag*, Tübingen 1998.
- Breglia-Pulci Doria 1986** L. Breglia-Pulci Doria, «Demeter Erinys Tilphussaia tra Poseidon e Ares», in P. Levêque - M.-M. Mactoux, *Les Grandes Figures Religieuses. Fonctionnement, pratique et symbolique dans l'Antiquité*. Besançon 15-16 avril 1984, Paris 1986, pp. 107-126.
- Brelich 1969** A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969.
- Id. 2010** A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Milano 2010 [I ed. Roma 1958].

- Bremmer 2002** J. N. Bremmer, *La religione greca*, Cosenza 2002 [ed. or. *Greek Religion*, Oxford 1994].
- Id. 2005** J. N. Bremmer, «The Sacrifice of Pregnant Animals», in R. Hägg – B. Alroth (eds.), *Greek Sacrifice Ritual. Olympian and Chthonian*, Stockholm 2005, pp. 155-165.
- Brillante 1980** C. Brillante, «I regni di Agamemnon e Diomedes nel Catalogo delle Navi omerico», in G. Piccaluga (a cura di), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*. Promossi dalla Cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli studi di Roma, Roma 1980, pp. 95-108.
- Id. 1981** C. Brillante, *La leggenda eroica e la civiltà micenea*, Roma 1981.
- Id. 2004** C. Brillante, «Genealogie argive: dall'*asty phoronikon* alla città di Perseus», in P. Angeli Bernardini (a cura di), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche*. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 13-15 giugno 2002), Roma 2004, pp. 36-56.
- Id. 2005** C. Brillante, «Il controverso νόστος di Agamennone nell'*Odissea* (IV 512-522)», *Aevum Antiquum* n. s. 5 (2005), pp. 5-25.
- Id. 2006** C. Brillante, «Ancora sul νόστος di Agamennone», *Aevum Antiquum* n. s. 6 (2006), pp. 1-12.
- Id. 2010** C. Brillante, «Diomede, la poesia epica e le tradizioni argive», in E. Cingano (ed.), *Tra panellenismo e tradizioni locali. Generi poetici e storiografia*, Alessandria 2010, pp. 41-75.
- Brown 1984** A. L. Brown, «Eumenides in Greek Tragedy», *Classical Quarterly* 1984, n. s. 34/2, pp. 260-281.
- Burelli Bergese 1995** L. Burelli Bergese, *Tra ethne e poleis. Pagine di storia arcade*, Pisa 1995.
- Burkert 1965** W. Burkert, «Demaratus, Astrabakos und Herakles: Königsmythos und Politik zur Zeit der Perserkriege (Herodot 6.67-9)», *Museum Helveticum* 22 (1965), pp. 166-117 [anche in W. Burkert, *Origini selvage. Sacrificio e mito nella Grecia antica*, Roma – Bari 1998, pp. 69-81].
- Id. 1975** W. Burkert, «Apellai und Apollon», *Rheinisches Museum für Philologie* 1181/2 (1975), pp. 1-21.
- Id. 1981** W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981 [ed. or. *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin – New York 1972; cfr. ed. francese: *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris 2005].

- Id. 1987** W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari 1987 [ed. or. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-London 1979].
- Id. 1987a** W. Burkert, «The Making of Homer in the Sixth Century B.C.: Rhapsodes versus Stesichoros», in *Papers on the Amasis Painter and his World*. Colloquium Sponsered by the Getty Center for the History of the Art and Humanities and Symposium Sponsered by the J. Paul Getty Museum, Malibu, Cal.: J. P. Getty Museum 1987, pp. 43-62 [ora con *addendum* in W. Burkert, *Kleine Schriften I. Homerica*, Göttingen 2001, pp. 198-217].
- Id. 1992** W. Burkert, *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1992 [ed. or. *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990].
- Id. 2003** W. Burkert, *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Milano 2003 [ed. or. *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge 1996].
- Id. 2003a** W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Seconda edizione italiana con aggiunte dell'Autore (a cura di G. Arrigoni), Milano 2003 [ed. or. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart - Berlin - Köln 1977].
- Burnett 1988** A. Burnett, «Jocasta in the West: the Lille Stesichorus», *The Classical Antiquity* 7 (1988), pp. 107-154.
- Burzacchini 1991** G. Burzacchini, «Corinniana», *Eikasmós* 2 (1191), pp. 39-90 [ora in G. Burzacchini, *Studi su Corinna*, Bologna 2011, pp. 43-94].
- Buxton 1987** R. Buxton, «Wolves and werewolves in Greek thought», in J. N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London - Sydney 1987, pp. 60-79.
- Id. 1997** R. Buxton, *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, Firenze 1997 [ed. or. *Imaginary Greece: The contexts of mythology*, Cambridge 1994].
- Calame 1977** C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977.
- Id. 1977a** C. Calame (a cura di), *Rito e poesia corale in Grecia*, Bari 1977.
- Id. 1987** C. Calame, «Spartan Genealogies: The Mythological Representation of a Spatial Organisation», in J. N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London - Sydney 1987, pp. 153-186.
- Id. 1996** C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien: légende et culte en Grèce antique*, Lausanne 1996².

- Id. 2011** C. Calame, *Poetiche dei miti nella Grecia antica*, Lecce 2011 [ed. or. *Poétique des Mythes dans la Grèce Antique*, Hachette 2000].
- Calligas 1992** P. G. Calligas, «From the Amyklaion», in J. M. Sanders (ed.), *ΦΙΛΟΛΑΚΩΝ. Lakonian Studies in Honour of Hector Catling*, London 1992, pp. 31-48.
- Camassa 2003** G. Camassa, «Oreste: il divenire di un eroe tragico», in A. Barzanò - C. Bearzot - F. Landucci Gattinoni (a cura di), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea. Alle radici della casa comune europea. Atti del convegno*. Bergamo 2001, Roma 2003, pp. 11-26 (ora, con aggiornamento bibliografico, in G. Camassa, *La sibilla giudaica di Alessandria. Ricerche di storia delle religioni*, Milano 2005, pp. 181-195).
- Id. 2011** G. Camassa, «Oreste fra il Peloponneso e l'Odissea: politica e religione nella Grecia arcaica», in G. A. Cecconi - C. Gabrielli (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del Convegno internazionale di studi* (Firenze, 24-26 settembre 2009), Bari 2011, pp. 23-33.
- Camerotto 2010** A. Camerotto, «Storie cretesi, ovvero altre storie: tra Idomeneus e i suoi parenti», in E. Cingano (ed.), *Tra panellenismo e tradizioni locali. Generi poetici e storiografia*, Alessandria 2010, pp. 1-40.
- Cantarella 1976** E. Cantarella, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milano 1976.
- Ead. 1979** E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero. Contributo alla protostoria del diritto greco*, Milano 1979.
- Ead. 1988** E. Cantarella, «La lapidazione tra rito, vendetta e diritto», in M. M. Mactoux - E. Geny (éds.), *Mélanges P. Lévêque*, Paris 1988, pp. 83-95.
- Carawan 1998** E. Carawan, *Rhetoric and the Law of Draco*, Oxford 1998.
- Carmignani 1981** L. Carmignani, «Stile e tecnica narrative in Stesicoro», in M. Fusillo (a cura di), *Ricerche di filologia classica, I. Studi di letteratura greca*, Pisa 1981, pp. 25-60.
- Carrara 2007** L. Carrara, «Il processo areopagitico di Oreste: le Eumenidi di Eschilo e la tradizione attica», *Philologus* 151/1 (2007), pp. 3-16.
- Cartledge 2002** P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300 to 362 BC*, London-New York 2002².
- Casabona 1966** J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec. Des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-En-Provence 1966.

- Casevitz 2010 M. Casevitz, «L'Arcadie et ses paysages "noirs"», in P. Carlier – C. Lerouge-Cohen (éds.), *Paysage et religion en Grèce antique*. Mélanges offerts à Madeleine Jost, 2010, pp. 12-20.
- Cassio 1998 A. C. Cassio, «La cultura euboica e lo sviluppo dell'epica greca», in M. Bats – B. d'Agostino (a cura di), *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale di Napoli, 13-16 novembre 1996*, Napoli 1998, pp. 11-22 (in più discussione p. 407).
- Cassola 1957 F. Cassola, *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957.
- Catling 2009 H. W. Catling, *Sparta: Menelaion I. The Bronze Age*, London 2009.
- Catling – Cavanagh 1976 H. W. Catling – W. G. Cavanagh, «Two Inscribed Bronzes from the Menelaion, Sparta», *Kadmos* 15 (1976), pp. 145-157.
- Cavanagh et alii 2009 W. G. Cavanagh – C. Gallou – M. Georgiadis (ed.), *Sparta and Laconia: From Prehistory to Pre-modern*. Proceedings of the Conference held in Sparta, organised by the British School at Athens, the University of Nottingham, the 5th Ephoreia of Prehistoric and Classical Antiquities and the 5th Ephoreia of Byzantine Antiquities 17-20 March 2005. *British School at Athens Studies* 16, London 2009.
- Cerri 1986 G. Cerri, «Lo statuto del guerriero morto nel diritto della guerra omerica e la novità del libro XXIV dell'Iliade – Teoria dell'oralità e storia del testo», in G. Cerri (a cura di), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo*. Atti di una ricerca interdisciplinare svolta presso l'I.U.O., Roma 1986, pp. 1-53.
- Id. 1993 G. Cerri, «La *Palinodia* di Stesicoro e la città di Crotona: ragioni di una innovazione mitica», in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, I-III, Roma 1993, pp. 329-345.
- Id. 2002 G. Cerri, «Teoria dell'oralità e analisi stratigrafica del testo omerico», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 70 (2002), pp. 7-34.
- Id. 2002b G. Cerri, «L'Odissea epicorica di Itaca», *Mediterraneo Antico* 5/1 (2002), pp. 149-184.
- Crahay 1957 R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1957.
- Christien – Ruzé 2007 J. Christien – F. Ruzé, *Sparte. Géographie, mythes et histoire*, Paris 2007.

- Christou 1956 Ch. Christou, «Ἀνασκαφή ἐν Ἀμύκλαις», *Problèmes d'archéologie et d'ethnographie* 27 (1956), p. 211 s.
- Id. 1960a Ch. Christou, «Ἀνασκαφή Ἀμυκλῶν», *Problèmes d'archéologie et d'ethnographie* 31 (1960), pp. 228-231.
- Id. 1960b Ch. Christou, «Ἀρχαιότητες Λακωνίας-Ἀρκαδίας: Ἀμύκλαι», *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον. Μελέτες* 16/1 (1960), p. 102 s.
- Id. 1961 Ch. Christou, «Ἀνασκαφή Ἀμυκλῶν», *Problèmes d'archéologie et d'ethnographie* 32 (1961), p. 177 s.
- Id. 1962 Ch. Christou, «Ἀρχαιότητες Λακωνίας-Ἀρκαδίας: Ἀμύκλαι», *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον. Μελέτες* 16/B1 (1962), p. 102 s.
- Cingano 1990 E. Cingano, «L'opera di Ibico e di Stesicoro nella classificazione degli antichi e dei moderni», in G. Cerri (a cura di), *Lirica greca e latina. Atti del convegno di studi polacco-italiano. Poznań 2-5 maggio 1990*, Roma 1990, pp. 189-224.
- Id. 1993 E. Cingano, «Indizi di esecuzione corale in Stesicoro», in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, I-III, Roma 1993, pp. 347-361.
- Id. 1998 E. Cingano, «La lirica corale», in I. Lana - E. Maltese (a cura di), *Storia della civiltà letteraria greca e latina*, 1998, vol. I pp. 101-156.
- Id. 2003 E. Cingano, «Entre skolion et enkomion: réflexions sur le «genre» et la performance de la lyrique chorale grecque», in J. Jouanna - J. Leclant (éd.), *La poésie grecque antique. Actes (Cahiers de la villa Kérylos n. 14)* Paris 2003, pp. 17-45.
- Id. 2004 E. Cingano, «Tradizioni epiche intorno ad Argo da Omero al VI sec. a.C.», in P. Angeli Bernardini (a cura di), *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche. Atti del Convegno Internazionale (Urbino, 13-15 giugno 2002)*, Roma 2004, pp. 59-78.
- Id. 2005 E. Cingano, «A catalogue within a catalogue: Helen's suitor in the Hesiodic *Catalogue of Women* (fr. 196-204)», in R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, Cambridge 2005, pp. 118-152.
- Id. 2010 E. Cingano (a cura di), *Tra panellenismo e tradizioni locali. Generi poetici e storiografia*, Alessandria 2010.
- Clarke 1967 H. C. Clarke, *The Art of the Odyssey*, Englewood Cliffs, New Jersey 1967.
- Cole 1985 S. G. Cole, «Ragazzi e ragazze ad Atene: koureion e arkteia», in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Roma - Bari 1985, pp. 15-31.

- Cook 1914-1940 A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Greek Religion*, I-III, Oxford 1914-1940.
- Condello 2010 F. Condello, *Elettra. Storia di un mito*, Roma 2010.
- Coppola 1931 G. Coppola, *Introduzione a Pindaro*. In appendice: *L'Orestas di Corinna in un papiro della Società Italiana*, Roma 1931.
- Coppola 2008 A. Coppola, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia 2008.
- Cordano 1978 F. Cordano, «Leggi e legislatori calcidesi», *Sesta Miscellanea Greca e Romana* (1978), pp. 89-98.
- Ead. 1986 F. Cordano, «Le leggi calcidesi di Monte San Mauro di Caltagirone», *Decima Miscellanea Greca e Romana* (1986), pp. 33-70.
- Costanza 2009 S. Costanza, «Melampo, le Pretidi e il χόλος di Era nel Catalogo esiodeo», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 169 (2009), pp. 1-14.
- Id. 2010 S. Costanza, «Artemide e le Pretidi da Bacchilide (ep. 11) a Callimaco (h. 3, 233-236)», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 172 (2010), pp. 3-21.
- Coudin 2009 F. Coudin, *Les Laconiens et la Méditerranée à l'époque archaïque*, Naples 2009.
- Crains 2005 D. Crains, «Myth and the Polis in Bacchylides' Eleventh Ode», *The Journal of Hellenic Studies* 125 (2005), pp. 35-50.
- Crisci 1996 E. Crisci, *Scrivere greco fuori d'Egitto. Ricerche sui manoscritti greco-orientali di origine non egiziana dal IV secolo a.C. all'VIII d.C.*, Firenze 1996.
- Cultrato 2006 M. Cultrato, *I Micenei*, Roma 2006.
- Currie 2005 B. Currie, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford 2005.
- Id. 2011 B. Currie, «Epinician choregia: funding a Pindaric chorus», in L. Athanassaki - E. Bowie (Eds.), *Archaic and Classical Choral Song. Performance, Politics and Dissemination*, Berlin - Boston 2011, pp. 269-310.
- Cusumano 2006 N. Cusumano, «Polivalenze funzionali e figurative. Osservazioni su Zeus Meilichios», *Metis* n. s. 4 (2006), pp. 165-192.
- D'Alfonso 1994 F. D'Alfonso, *Stesicoro e la performance*, Roma 1994.
- Danek 1998 G. Danek, *Epos und Zitat: Studien zu den Quellen der Odyssee*, Wien 1998.
- D'Arms - Hulley 1946 E. F. D'Arms - K. K. Hulley, «The Oresteia-Story in the Odyssey», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946), pp. 207-213.
- Davies 1969 M. I. Davies, «Thoughts on the Oresteia before Aischylos», *Bulletin de Correspondances Hellénique* 93 (1969), pp. 214-260.

- Davies 1987 M. Davies, «Aeschylus' Clytemnestra – sword or axe?», *The Classical Quarterly* 37 (1987), pp. 65-75.
- Id. 1988 M. Davies, «Corinna's date revisited», *Studi Italiani di Filologia Classica* 81 (1988), pp. 186-194.
- Id. 1988a M. Davies, «Monody, Choral Lyric, and the Tyranny of the Handbook», *The Classical Quarterly* 38 (1988), pp. 52-64.
- Dawkins 1929 R. M. Dawkins (ed.), *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and Described by Members of the British School at Athens 1906-1910*, London 1929.
- Debiasi 2004 A. Debiasi, *L'epica perduta: Eumelo, il Ciclo e l'Occidente*, Roma 2004.
- De Duhn 1874 F. De Duhn, *De Menelai Itinere Aegyptio: Odysseae Carminis IV Episodio Quaestiones Criticae*, Bonn 1874.
- Defradas 1954 J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954.
- De Jong 2002 I. de Jong, *A narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge 2002.
- De Jong – Nünlist – Bowie 2004 I. de Jong – R. Nünlist – A. Bowie, *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden 2004.
- Delatte 1938 L. Delatte, «Note sur un fragment de Stésichore», *L'Antiquité Classique* 7/1 (1938), pp. 23-29.
- Delcourt 1959 M. Delcourt, *Oreste et Alcmon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris 1959.
- Delivorrias 1968 A. Delivorrias, «Ειδήσεις εκ Σπάρτης», *Αρχαιολογικά. Ανάλεκτα εξ Αθηνών* (1968), p. 44 s.
- Della Santa 2009 M. della Santa, «Les reliques d'Oreste et de Thésée, deux histoires de translation», in G. Hoffmann – A. Gaillot (Edd.), *Rituels et transgressions de l'Antiquité à nos jours. Actes du colloque (Amiens, 23-25 janvier 2008)*, Amiens 2009, pp. 199-209.
- De Lucia 2005 R. De Lucia, «Γυναικὸς ἀνδρόβουλον κέαρ: libagioni di sangue nella casa degli Atridi», *Primum Legere* 3 (2005), pp. 37-50.
- De Roguin 1999 Cl.-Fr. De Roguin, «Apollon Lykeios dans la tragédie: dieu protecteur, dieu tueur, "dieu de l'initiation"», *Kernos* 12 (1999), pp. 99-123.
- Des Bouvrie 2009 S. Des Bouvrie, «Artemis Ortheia. A Goddess of Nature or a Goddess of Culture?», in T. Fischer-Hansen – B. Poulsen (eds.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, Copenhagen 2009, pp. 153-190.
- Id. 1996 M. Detienne, «Le doigt d'Oreste», in M. Cartry – M. Detienne (édd.), *Destins de meurtriers. Systèmes de pensée en Afrique noire*, 14, Paris 1996, pp.23-38.

- Id.* 2002 M. Detienne, *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*, Milano 2002 [ed. or. *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998].
- Deubner 1932 L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932.
- Dickins 1912 G. Dickins, «The growth of Spartan policy», *Journal of Hellenic Studies* 32 (1912), pp. 1-42.
- Dillon 2002 M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London - New York 2002.
- Dougherty 1993 C. Dougherty, «It's Murder to Found a Colony», in C. Dougherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, pp. 178-198.
- Douglas Olson 1990 S. Douglas Olson, «The Stories of Agamemnon in Homer's *Odyssey*», *Transaction of the American Philological Association* 120 (1990), pp. 57-71.
- Id.* 1995 S. Douglas Olson, *Blood and Iron. Stories and Storytelling in Homer's Odyssey*, Leiden-New York-Köln 1995.
- Dover 1957 K. J. Dover, «The Political Aspect of Aeschylus' 'Eumenides'», *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), pp. 230-237.
- Dowden 2011 K. Dowden, «Telling the Mythology: From Hesiod to the Fifth Century», in K. Dowden - N. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Oxford 2011, pp. 47-72.
- Dowden - Livingstone 2001 K. Dowden - N. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Oxford 2011.
- Drakopoulos Eleftherios 1991 C. Drakopoulos Eleftherios, «Orestheum or Oresthasion in Arcadia», *L'Antiquité Classique* 60 (1991), pp. 29-41.
- Id.* 1992 C. Drakopoulos Eleftherios, «Some additional observations on the matter of Oresthasion: the site of Aghios Ioannes», *L'Antiquité Classique* 61 (1992) pp. 268-273.
- Drews 1979 R. Drews, «Argos and Argives in the *Iliad*», *Classical Philology* 74 (1979), p. 115-124.
- Dunn 1996 F. M. Dunn, *Tragedy's end. Closure and innovation in Euripidean drama*, New York-Oxford 1996.
- Düring 1943 I. Düring, «*Klytimestra* - νηλῆς γυνά. A study of the Development of a Literary Motif», *Eranos* 41 (1943), pp. 91-123.
- Eck 2012 B. Eck, *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris 2012.
- Egan 1983 R. B Egan, «On the Relevance of Orestes in Pindar's Eleventh *Pythian*», *Phoenix* 37/3 (1983), pp. 189-200.

- Ekroth 2003 G. Ekroth, «Inventing Iphigeneia. On Euripides and the Cultic Construction of Brauron», *Kernos* 16 (2003), pp. 59-118.
- Id. 2007 G. Ekroth, «Heroes and Hero-Cults», in D. Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford 2007, pp. 100-114.
- Ercolani 2006 A. Ercolani, *Omero. Introduzione allo studio dell'epica greca arcaica*, Roma 2006.
- Ercoles – Fiorentini 2011 M. Ercoles – L. Fiorentini, «Giocasta tra Stesicoro (PMGF 222(B)) ed Euripide (Fenicie)», *Zeitschrift Für Papyrologie und Epigraphik* 2011, 179, pp. 21-34.
- Farnell 1896-1909 L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, I-IV, Oxford 1896-1909.
- Id. 1921 L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.
- Id. 1965 L. R. Farnell, *Critical Commentary to the Works of Pindar*, Amsterdam 1965.
- Faustoferri 1996 A. Faustoferri, *Il trono di Amyclae e Sparta: Bathycles al servizio del potere*, Perugia 1996.
- Ferrari 1938 W. Ferrari, «L'Orestea di Stesicoro», *Athenaeum* 16/1 (1938), pp. 1-37.
- Fiehn 1934 K. Fiehn, «Tenedos [1]», *RE V A/1* (1934), coll. 494-498.
- Fileni 1987 M. G. Fileni, *Senocrito di Locri e Pindaro*, Roma 1987.
- Fontenrose 1978 J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley – Los Angeles – London 1978.
- Id. 1988 J. Fontenrose, *Dydima. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley – Los Angeles – London 1988.
- Forrest 1968 W. G. Forrest, *A History of Sparta 950-192 B.C.*, London 1968.
- Frontisi-Ducroux 1984 F. Frontisi-Ducroux, «La Bomolochia: autour de l'embuscade à l'autel», in L. Breglia Pulci Doria et alii (eds.), *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Napoli 1984, pp. 29-50.
- Gagarin 1981 M. Gagarin, *Drakon and Early Athenian Homicide Law*, New Haven – London 1981.
- Gantz 2004 T. Gantz, *Mythes de la Grèce Archaique*, Paris 2004 [ed. or. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, I-II, Baltimore and London 1993].
- Garvie 1970 A. F. Garvie, «The Opening of Choephoroi», *Bulletin of Institute of Classical Studies* 17 (1970), pp. 79-91.
- Gaspar 1900 C. Gaspar, *Essai de chronologie pindarique*, Bruxelles 1900.

- Gentili 1965** B. Gentili, «Aspetti del rapporto poeta, committente, uditorio nella lirica corale greca», *Studi Urbinati* 39, n. s., B 1 (1965), pp. 70-88.
- Id. 1979** B. Gentili, «Polemica antitirannica (Pind. *Pyth.* 11; Aesch. *Prom.*; Herodt. 3, 80-81; Thuc. 2, 65, 9)», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n. s. 1 (30) (1979), pp. 153-156.
- Id. 1995** B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1995³.
- Gentili – Giannini 1977** B. Gentili – P. Giannini, *Preistoria e formazione dell'esametro*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 1977, 26, pp. 7-51.
- Gentili – Lomiento 2001** B. Gentili – L. Lomiento, *Corinna*, Le Asopidi (PMG 654 col. III 12-51, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 2000, 68 2, pp. 7-20 [anche in A. F. Basson – W. J. Dominik (eds.), *Literature, Art, History: Studies on Classical Antiquity and Tradition in Honour of W. J. Henderson*, Frankfurt am Main, 2003, pp. 211-224].
- Gernet 1983** L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, Milano 1983 [ed. or. *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968].
- Id. 2001** L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce : étude sémantique*, Paris 2001 (I ed. 1917).
- Gianotti 1994** G. F. Gianotti, *La festa: la poesia corale*, in G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tom. I, pp. 143-175.
- Gigante 1977** M. Gigante, «La cultura a Locri», in *Locri Epizefirii*. Atti del XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto 3-8 ottobre 1976, Napoli 1977, pp. 619-699.
- Id. 1983** M. Gigante, «Civiltà letteraria in Magna Grecia», in Pugliese Carratelli – D. Adamesteanu – L. Forti – A. Frajese – M. Gigante – G. Gullini – P. Prlandini – C. Rolley – A. Stazio – Á. Szabó (a cura di), *Megale Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia*, Milano 1983, pp. 587-640.
- Giordano 1998** M. Giordano, «Γόος ἀητός tra maledizione e vendetta di sangue: un saggio di analisi semantica», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 20 (1998), pp. 59-77.
- Ead. 2009** M. Giordano, «Edipo a Colono II. Contaminazione e ereditarietà della colpa», *Seminari Romani di Cultura Greca* 12/2 (2009), pp. 231-251.

- Ead.** 2013 M. Giordano, «Contamination et vengeance: pour une diachronie du *miasma*», *Metis*, in corso di stampa.
- Giordano-Zecharya** 2004 M. Giordano-Zecharya, «*Edipo a Colono*: la palinodia della colpa», *Seminari Romani di Cultura Greca* 7/2 (2004), pp. 183-205.
- Giuliani** 2001 A. Giuliani, *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001.
- Giuman** 1999 M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue: archeologia di un culto femminile*, Milano 1999.
- Id.** 2005 M. Giuman, «Storie da un delitto. Clitennestra l'uxoricida. Questioni iconografiche», *Ostraka* 14/1 (2005), pp. 35-66.
- Gostoli** 1986 A. Gostoli, «La figura dell'aedo preomerico nella filologia peripatetica ed ellenistica: Demodoco tra mito e storia», in G. Cerri (a cura di), *Scrivere e recitare. Modelli di trasmissione del testo poetico nell'antichità e nel medioevo. Atti di una ricerca interdisciplinare svolta presso l'I.U.O.*, Roma 1986, pp. 103-126.
- Ead.** 1995 A. Gostoli, «L'armonia frigia in Platone e in Aristotele», in B. Gentili - F. Perusino (a cura di), *Mousike. Metrica e ritmica greca in memoria di Giovanni Comotti*, Roma 1995, pp. 133-144.
- Ead.** 1998 A. Gostoli, «Stesicoro e la tradizione citarodica», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 59/2 (1998), pp. 145-152.
- Ead.** 2007 A. Gostoli, «L'armonia frigia nei progetti politico-pedagogici di Platone e di Aristotele, II: coribantismo e dionisismo», in P. Volpe Cacciatore (a cura di), *Musica e generi letterari nella Grecia di età classica. Atti del II Convegno Consulta Universitaria Greco* (Fisciano, 1 dicembre 2006), Napoli 2007, pp. 23-36.
- Graf** 1985 F. Graf, *Nordionische Kulte*, Roma 1985.
- Id.** 1997 F. Graf, *Il mito in Grecia*, Roma - Bari 1997 [ed. or. *Griechische Mythologie*, München - Zürich 1985].
- Grandolini** 1996 S. Grandolini, *Canti e aedi nei poemi omerici*, Pisa-Roma 1996.
- Gras** 1984 M. Gras, «Cité grecque et lapidation», in Y. Thomas (ed.), *Du châtement dans la cite. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'Ecole Française de Rome avec le concours du CNRS* (Rome, 9-11 nov. 1982), Rome 1984, pp. 75-89.

- Grethlein – Rengakos 2009 J. Grethlein – A. Rengakos (eds.), *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, Berlin – New York 2009.
- Griffith 1967 J. G. Griffith, «Aegisthus Citharista», *American Journal of Archeology* 71/2 (1967), pp. 176-177.
- Grotta 2010 C. Grotta, *Zeus Meilichios a Selinunte*, Roma 2010.
- Guarducci 1987 M. Guarducci, *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*, Roma 1987.
- Hall 1997 J. M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge 1997.
- Id. 1999 J. M. Hall, «Beyond the Polis: the Multilocality of Heroes», in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult*. Proceeding of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995, Stockholm 1999, pp. 49-59.
- Id. 2000 J. M. Hall, «Sparta, Lakedaimon and the Nature of Perioikic Dependency», in P. Flensted-Jensen (ed.), *Further Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 2000, pp. 73-89.
- Id. 2007 J. M. Hall, «Politics and Greek Myth», in R. D. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge 2007, pp. 331-354.
- Hamilton 1992 R. Hamilton, *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and Ritual*, Ann Arbor 1992.
- Haslam 1974 M. H. Haslam, «Stesichorean Metre», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 17 (1974), pp. 7-57.
- Henrichs 1975 A. Henrichs, «Philodems De pietate als mythographische Quelle», *Cronache Ercolanesi* 5 (1975), pp. 5-38.
- Id. 1983 A. Henrichs, «The “sobriety” of Oedipus: Sophocles OC 100 Misunderstood», *Harvard Studies in Classical Philology* 87 (1983), pp. 87-100.
- Hepding 1922 H. Hepding, «Krisos», *RE* II 2 (1939), col. 1893.
- Herington 1984 J. Herington, «Pindar's Eleventh Pythian Ode and Aeschylus' Agamemnon», in D. E. Gerner (ed.), *Greek Poetry and Philosophy. Studies in Honour of L. Woodbury*, Chico Ca 1984, pp. 137-146.
- Herman 1987 G. Herman, *Ritualised Friendship & the Greek City*, Cambridge 1987.
- Hölscher 1967 U. Hölscher, «Die Atridensage in der Odyssee», in H. Singer – B. von Wiese (hrsg. von), *Festschrift für Richard Alewyn*, Köln-Graz 1967, pp. 1-16.
- Id. 1991 U. Hölscher, *L'Odissea. Epos tra fiaba e romanzo*, Firenze, 1991 [ed. or. *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*, München, 1988].

- Hommel 1955 H. Hommel, «Aigisthos und die Frier», *Studium Generale* 8 (1955), pp. 237-245.
- Hooker 1989 J. T. Hooker, «Spartan propaganda», in A. Powell (ed.), *Classical Sparta: techniques behind her success*, London 1989, pp. 122-141.
- Hope Simpson 1966 R. Hope Simpson, «The Seven Cities Offered by Agamemnon to Achilles», *The Annual of the British School at Athens* 61 (1966), pp. 113-131.
- Id. 2009 R. Hope Simpson, «The Mycenaean Settlements in the Sparta plain and the Ancient Traditions», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 51 (2009), pp. 315-335.
- Hope Simpson – Lazenby 1970 R. Hoper Simpson – J. F. Lazenby, *The Catalogue of the Ship in Homer's Iliad*, Oxford 1970.
- Hubbard 1990 T. K. Hubbard, «Envy and the Invisible Roar: Pindar, Pythian 11.30», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 31 (1990), pp. 343-351.
- Hughes 1991 D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londond – New York 1991.
- Hummel 1993 P. Hummel, *La syntaxe de Pindare*, Paris 1993.
- Huxley 1962 G. Huxley, *Early Sparta*, London 1962.
- Id. 1979 G. Huxley, «Bones for Orestes», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20/2 (1979), pp. 145-148.
- Id. 1983 G. Huxley, «Herodotus on Myth and Propaganda in Early Sparta», *Proceeding of the Royal Irish Academy* 83 (1983), pp. 1-16.
- Immerwahr 1891 W. Immerwarhr, *Die Kulte und Mythen Arkadiens. I Band. Die Arkadischen Kulte*, Leipzig 1891.
- Imhoof-Blumer – Gardner 1887 F. Imhoof-Blumer – P. Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias*, London 1887.
- Jacoby 1926 Cfr. *FGrHist*.
- Id. 1954 Cfr. *FGrHist*.
- Jameson et alii 1993 M. H. Jameson – D. R. Jordan – R. D. Kotansky, *A Lex Sacra from Selinous*, Durham 1993.
- Jameson et alii 1994 M. H. Jameson – C. N. Runnels . T. H van Andel, *A Greel Countryside. The Southern Argolid from Prehistory to the Present Day*, Standford 1994.
- Janni 1970 P. Janni, *La cultura di Sparta arcaica. Ricerche II*, Roma 1970.
- Jeanmaire 1939 H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Paris 1939.
- Jost 1985 M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.
- Ead. 2002 M. Jost, «À propos des sacrifices humains dans le sanctuaire de Zeus du mont Lycée», in R. Hägg (ed.), *Peloponnesian sanctuaries and cults*. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish

- Institute at Athens (11-13 June 1994), Stockholm 2002, pp. 183-186.
- Ead. 2005** M. Jost, «Bêtes, hommes et dieux dans la religion arcadienne», in E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002*, Athens 2005, pp. 93-104.
- Kermapoullou 1917** A. Kermapoullou, «Θηβαϊκά», *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον. Μελέτες* 2 (1917), pp. 1-503.
- Kirk 1980** G. S. Kirk, *Il mito. Significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture alter*, Napoli 1980 [ed. or. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Berkeley - Los Angeles 1970].
- Kolf 1937** M. C. van der Kolf, «Perilaos», *RE* XIX 1 (1937), col. 796 s.
- Knoepfler 1993** D. Knoepfler, *Les imagiers de l'Orestie. Mille ans d'art antique autour d'un mythe grec. Catalogue d'une exposition créé au Musée d'art et d'histoire de Neuchatel (novembre 1991 - février 1992) et partiellement reprise au College du Sud à Bulle (novembre - décembre 1993)*, Zürich 1993.
- Kugelmeier 1996** C. Kugelmeier, *Reflexe früher und zeitgenössischer Lyrik in der Alten attischen Komödie*, Stuttgart - Leipzig 1996.
- Kullmann 1999** W. Kullmann, «Homer and historical memory», in E. A. Mackay (ed.), *Signs of orality. The oral tradition and its influence in the Greek and Roman World*, Leiden - Boston - Köln 1999, pp. 95-113.
- Kunst 1924-1925** K. Kunst, «Die Schuld der Klytaimestra», *Wiener Studien* 44 (1924-1925), pp. 18-32; 143-154.
- Kyriakou 2006** P. Kyriakou, *A Commentary on Euripide's Iphigenia in Tauris*, Berlin - New York 2006.
- Lambert 1993** S. D. Lambert, *The Phratries of Attica. Second Edition*, Michigan 1993.
- Lardinois 1992** A. Lardinois, «Greek Myth for Athenian Ritual: Religion and Politics in Aeschylus 'Eumenides' and Sophocles' 'Oedipus Coloneus'», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 33 (1992), pp. 313-327.
- Leaf 1915** W. Leaf, *Homer and History*, London 1915.
- Leahy 1955** D. M. Leahy, «The Bones of Tisamenus», *Historia* 4 (1955), pp. 26-38.
- Lebessi 1991** A. Lebessi, «La flagellation ou autoflagellation. Données iconographiques pour une tentative d'interprétation», *Bulletin de correspondance hellénique* 115 (1991), pp. 99-123.
- Lefkowitz 1979** M. R. Lefkowitz, «Pindar's Nemean XI», *Journal of Hellenic Studies* 19 (1979), pp. 49-56.

- Id. 1988 M. R. Lefkowitz, «Who Sang Pindar's Victory Odes?», *American Journal of Philology* 109 (1988), pp. 1-11.
- Lehmann 1991 G. A. Lehmann, «Die 'politisch-historischen' Beziehungen der Ägäis-Welt des 15.-13. Jh.s v. Chr. zu Ägypten und Vorderasien: einige Hinweise», in Latacz (her), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung. Rückblick und Ausblick. Colloquium Raunicum Band 2*, Stuttgart and Leipzig 1991, pp. 105-126.
- Lévi-Strauss 1966 C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano 1966 [ed. or. *Anthropologie structurale*, Paris 1964].
- Lévy 2006 E. Lévy, *Sparta. Storia politica e sociale fino alla conquista romana*, Lecce 2006 [ed. or. *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris 2003].
- Lesky 1939 A. Lesky, «Orestes», *RE* XVIII 1 (1939), coll. 966-1010.
- Lloyd-Jones 1980 H. Lloyd-Jones, «Stesicoro», in *L'epos Greco in Occidente. Atti del XIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 7-12 Ottobre 1979*, Taranto 1980, pp. 9-28.
- Id. 1990 H. Lloyd-Jones, «Erinyes, Semnai Theai, Eumenides», in E. M. Craik (ed.), *'Owls to Athens' Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, pp. 203-211.
- Lopston 1986 P. J. Lopston, «Argos Achaiikon», *L'Antiquité Classique* 55 (1986), pp. 42-65.
- Lo Schiavo 1993 A. Lo Schiavo, *Charites. Il segno della distinzione*, Napoli 1993.
- Lupi 2007 M. Lupi, «Le origini di Sparta e il Peloponneso arcaico», in M. Giangiulio (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Volume III: Grecia e Mediterraneo dall'VIII sec. a.C. all'Età delle guerre persiane*, Roma 2007, pp. 363-393.
- MacDowell 1963 D. M. MacDowell, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester 1963.
- Macleod 1982 C. W. Macleod, «Politics and Oresteia», *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), pp. 124-144.
- Mainoldi 1984 C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984.
- Malkin 1999 I. Malkin, *La Méditerranée Spartiate. Mythe et territoire*, Paris 1999 [ed. or. *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994].
- Maltomini 1988 F. Maltomini, «Stesicoro 217 Page», *Zeitschrift Für Papyrologie und Epigraphik* 71 (1988), p. 91 s.

- Mancuso 1912** U. Mancuso, *La lirica classica greca in Sicilia e nella Magna Grecia. Contributo alla storia della civiltà ellenica in Occidente*, Pisa 1912.
- March 1987** J. March, *The Creative Poet. Studies in the Treatment of Myth in Greek Poetry* (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 49), London 1987.
- Marconi 1999** C. Marconi, «Clitennestra tra delitto e castigo: immagine e racconto mitico nello spazio della Grecia antica», F. De Angelis – S. Muth (eds.), *Im Spiegel des Mythos. Bilderwelt und Lebenswelt. Symposium*, Rom 19. – 20. Februar 1998, Wiesbaden: Reichert 1999, pp. 31-41.
- Marcozzi 1999** D. Marcozzi, «Amicle e le tradizioni sulla Laconia», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 41/2 (1999), pp. 245-258.
- Marcozzi – Sinatra 1984** D. Marcozzi – M. Sinatra, «Il Catalogo delle Navi: un problema ancora aperto», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 25 (1984), 303-316.
- Eaed. 1991** D. Marcozzi – M. Sinatra, «Alcuni aspetti del 'Catalogo delle Navi' del II libro dell'*Iliade* come riflesso di una situazione di transizione», in D. Musti et alii (a cura di), *La transizione dal Miceneo all'Alto Arcaismo. Atti del Convegno Internazionale*, Roma, 14-19 marzo 1988, Roma 1991, pp. 145-154.
- Marcozzi et alii 1994** D. Marcozzi – M. Sinatra – P. Vannicelli, «Tra epica e storiografia: il "Catalogo delle navi"», *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 33 (1994), pp. 163-176.
- Mari 1999** M. Mari, «Le "primizie di uomini" ad Apollo Delfico. Indagine su un rito greco», *Mediterraneo Antico* 2/1 (1999), pp. 263-320.
- Martina 1996** A. Martina, «Le Erinni nell'*Oresteia* di Eschilo e nella civiltà micenea», in E. De Miro – L. Godart – A. Sacconi (a cura di), *Atti e memorie del Secondo Congresso Internazionale di Micenologia. Roma – Napoli 14-20 ottobre 1991*, I-III, Roma 1996, pp. 332-343.
- Id. 2004** A. Martina, «Elementi di religiosità ctonia nell'*Oresteia* di Eschilo», in AA. VV., *Convegno Internazionale. I culti primordiali della grecità alla luce delle scoperte di Tebe* (Roma, 24-25 febbraio 2000), Roma 2004, pp. 101-163.
- Mastrokostas 1986** E. Mastrokostas, «Αποθραύσματα υστεροαρχαϊκών εναετίων γλυπτών ἐκ Κερυνείας Αχαΐας», in H. Kyrieleis (ed.), *Archaische und Klassische griechische Plastik. Akten des internationalen Kolloquiums vom 22-25 April, 1985 in Athen*, I-II, Mainz 1986, pp. 139-141.

- Mastromarco 1994** G. Mastromarco, *Introduzione ad Aristofane*, Roma-Bari 1994.
- Mazzoldi 2001** S. Mazzoldi, *Cassandra, la vergine e l'indovina. Storia di un personaggio da Omero all'Ellenismo*, Pisa - Roma 2001.
- McCauley 1999** B. McCauley, «Heroes and Power: the Politics of Bone Transferal», in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult*, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995, Stockholm 1999, pp. 85-98.
- McInerney 1999** J. McInerney, *The Folds of Parnassos. Land and Ethnicity in Ancient Phokis*, Austin 1999.
- Méautis 1962** G. Méautis, *Pindare Le Dorien*, Neuchatel-Paris 1962.
- Mele 2002** A. Mele, «Gli Achei da Omero all'età arcaica», in E. Greco (a cura di), *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente. Atti del Convegno Internazionale di Studi. Paestum, 23-25 febbraio 2001*, Paestum-Atene 2002, pp. 67-93.
- Id. 2011** A. Mele, «Oreste a Metauros», in L. Breglia - A. Moleti - M. L. Napolitano (a cura di), *Ethne, identità e tradizioni: la "terza" Grecia e l'Occidente*, Pisa 2011, pp. 353-371.
- Meyer 1893** E. Meyer, *Geschichte des Alterthums II*, Stuttgart 1893.
- Id. 1939** E. Meyer, «Oresthasion», *RE* 18/1, 1939 coll. 1014-1016.
- Milani 1997** C. Milani, «Il lessico della vendetta e del perdono», in M. Sordi (a cura di), *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano 1997, pp. 1-18.
- Mitsopoulou-Leon 2009** V. Mitsopoulou-Leon, «Votive Offerings for Artemis Hemera (Lousoi) - and their Significance», in C. Prêtre (éd.), *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs des sanctuaires de déesses dans le monde grec. Actes du 31 colloque international organisé par l'UMR HALMA-IPEL, Université Charles-de-Gaulle/Lille 3, 13-15 décembre 2007, avec la collaboration de Stéphanie Huysecom-Haxhi, Liège 2009*, pp. 80-90.
- Moggi 1974** M. Moggi, «I sinecismi e le annessioni territoriali di Argo nel V sec. a.C.», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa ser. III* 4/4 (1974), pp. 1249-1263.
- Id. 1976** M. Moggi, *I sinecismi interstatali greci: introduzione, edizione critica, traduzione, commento e indici. Dalle origini al 338 a.C.*, Pisa 1976.
- Monbrun 2007** P. Monbrun, *Les voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Rennes 2007.

- Monella 2005 P. Monella, *Procne e Filomena dal mito al simbolo letterario*, Bologna 2005.
- Montepaone 1984 C. Montepaone, «A proposito di Artemis Phakelitis: preliminari allo studio della tradizione e realtà culturale», in L. Breglia Pulci Doria, P. Ellinger, F. Frontisi-Ducroux. E. Lepore, C. Montepaone, J.-P. Vernant (eds.), *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Napoli 1984, pp. 89-107.
- Ead. 1999 C. Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.
- Moreau 1990 A. Moreau, «Le retour de cendres: Oreste et Thésée, deux cadavres (ou deux mythes?) au service de la propagande politique», in J. Jouan - A. Motte (eds.), *Mythe et politique. Actes du colloque de Liège*, Liège 1990, pp. 209-218.
- Morris 1984 S. Morris, «Hollow Lakedaimon», *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984), pp. 1-11.
- Moulinier 1952 L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*. Paris 1952.
- Mueller-Goldingen 2000 C. Mueller-Goldingen, «Tradition und Innovation. Zu Stesichoros' Umgang mit dem Mythos», *L'Antiquité Classique* 69 (2000), pp. 1-19.
- Von der Mühlh 1940 P. Von der Mühlh, «Odyssee» *RE*, Suppl. VII (1940), coll. 696-768.
- Murray 1964 G. Murray, *Le origini dell'Epica greca*, Firenze 1964 [ed. or. *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1934⁴].
- Musti 1988 D. Musti, *Strabone e la Magna Grecia. Città e popoli nell'Italia antica*, Padova 1988.
- Id. 1989 D. Musti, «Pitagorismo, storiografia e politica tra Magna Grecia e Sicilia», in A. C. Cassio - D. Musti (a cura di), *Tra Sicilia e Magna Grecia. Aperti di interazione culturale nel IV sec. a.C.* Napoli 19-20 marzo 1987, pp. 13-56.
- Nafissi 1991 M. Nafissi, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli 1991.
- Id. 1992 M. Nafissi, «Atridi, Eacidi, Agamemnonidi e Achille: religione e politica fra Taranto e i Molossi», *Athenaeum* 80/2 (1992), pp. 401-420.
- Nagy 1990 G. Nagy, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore - London 1990.
- Id. 1996 G. Nagy, *Homeric Questions*, Austin 1996.
- Id. 1999 G. Nagy, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore - London 1999².
- Napolitano 2005 M. L. Napolitano, «Tenedo, Lesbo e la porta della Troade», in A. Mele - M. L. Napolitano - A.

- Visconti (a cura di), *Eoli ed Eolide tra madre patria e colonie*, Napoli 2005, pp. 201-260.
- Neri 2010 F. Neri, *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI-IV sec. a.C.)*, Napoli 2010.
- Neschke 1986 A. Neschke, «L'Orestie de Stésichore et la tradition littéraire du mythe des Atrides avant Eschyle», *L'Antiquité Classique* 55 (1986), pp. 283-301.
- Newman 1979 F. S. Newman, «The Relevance of the Myth in Pindar's Eleventh Pythian», *Hellenica* 31/1 (1979), pp. 44-64.
- Newman 1982 J. K. Newman, «Pindar, Solon and Jealousy: Political Vocabulary in the Eleventh Pythian», *Illinois classical studies* 7/2 (1982), pp. 189-195.
- Nielsen 1996 T. H. Nielsen, «Arkadia. City-Ethnics and Tribalism», in M. H. Hansen (ed.), *Introduction to an Inventory of Poleis*. Symposium August, 23-26 1995. Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 3, Copenhagen 1996, pp. 117-163.
- Id. 2002 T. H. Nielsen, *Arkadia and its Poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen 2002.
- Nilsson 1906 M. P. Nilsson, *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Teubner, Leipzig 1906.
- Id. 1941 M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, Lund 1941.
- Ogden 1997 D. Ogden, *The crooked kings of ancient Greece*, London 1997.
- Olivieri 1897 A. Olivieri, «I. Il mito di Oreste nel poema di Agia di Trezene. - II. Le due Elettre. - III. La Clytemestra e l'Aegisthus di Accio», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 25 (1897), pp. 570-599.
- Olivieri 2011 O. Olivieri, *Miti e culti tebani nella poesia di Pindaro*, Pisa-Roma 2011.
- Osanna 1996 M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acacia antica*, Napoli 1996.
- Osborne 2007 R. Osborne (ed.), *Debating Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics*, Cambridge 2007.
- Page 1959 D. L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Berkeley - Los Angeles 1959.
- Id. 1963 D. L. Page, «Comment on Lyric Poems», *POxy* 1963, pp. 1-40.
- Id. 1972 D. L. Page, «The Mystery of the Minstrel at the Court of Agamemnon», in *Studi Classici in onore di Quintino Cataudella*, I, Catania 1972, pp. 127-131.

- Palma 1974-1975 B. Palma, «Ἄρτεμις Ὀρθία», *Annali della Scuola Archeologica di Atene e delle missioni italiane in Oriente* 36-37 (1974-1975), pp. 301-307.
- Palumbo Stracca 1993 B. M. Palumbo Stracca, «Corinna e il suo pubblico», in R. Pretagostini (a cura di), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, I-III, Roma 1993, pp. 403-412.
- Panchenko 1996 D. Panchenko, «ἄοιδὸς ἀνήρ, Aegisthus and Clytemnestra (the Odyssey 3, 263-272)», *Hyperboreus* 2/2 (1996), pp. 178-182.
- Parke – Woemwll 1956 H. W. Parke – D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, I, Oxford 1956.
- Parker 1983 R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983.
- Id. 2005 R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- Id. 2011 R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca – London 2011.
- Parker 1993 V. Parker, «Some Dates in Early Spartan History», *Klio* 75 (1993), pp. 45-60.
- Id. 1997 V. Parker, «Bemerkungen zum Ersten Heiligen Kriege», *Rheinisches Museum für Philologie* 140/1 (1997), pp. 17-37.
- Pavese 1972 C. O. Pavese, *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Roma 1972.
- Pemberton 1966 E. G. Pemberton, «A Note on the Death of Aigisthos», *American Journal of Archaeology* 70/4 (1966), pp. 377-378.
- Pepe 2007 L. Pepe, «A proposito di una legge siceliota sull'omicidio», in E. Cantarella (her.), *Symposion 2005. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Salerno, 14.-18. September 2005), Wien 2007, pp. 23-56.
- Ead. 2012 L. Pepe, *Phonos. L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*, Milano 2012.
- Péron 1986 J. Péron, «Pindare et la tyrannie d'après la XI^e Pythique», *Revue des Études Grecs* 99 (1986), pp. 1-21.
- Perrotta 1935 G. Perrotta, «Oreste», *Enciclopedia Italiana Treccani*, XXV (1935), p. 505.
- Pettersson 1992 M. Pettersson, *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaediai and the Karneia*, Stockholm 1992.
- Pfister 1909-1912 F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen 1909-1912.
- Phillips 2003 D. D. Phillips, «The Bones of Orestes and Spartan Foreign Policy», in G. W. Bakewell – J. P. Sickinger (eds.), *Gesture. Essay in Ancient History, Literature and*

- Philosophy presented to A. L. Boegehold on the Occasion of his Retirement and his Seventy-fifth Birthday*, Oxford 2003, pp. 301-316.
- Piccaluga 1968
G. Piccaluga, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma 1968.
- Piérart 1992
M. Piérart, «Argos Assoiffée» et «Argos riche en cavales». Provinces culturelles à l'époque proto-historique», in M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos*, Athènes - Fribourg 1992, pp. 119-155.
- Id. 2006
M. Piérart, «Argos des origines au synœcisme du VIII^e siècle avant J.-C.», in C. Bearzot - F. Landucci (a cura di), *Argo. Una democrazia diversa*, Milano 2005, pp. 3-26.
- Piérart - Touchais 1996
M. Piérart - G. Touchais, *Argos. Une ville grecque de 6000 ans*, Paris 1996.
- Pikoulas 1988
Y. A. Pikoulas, ἡ νότια μεγαλοπολίτικη χώρα, Athens 1988.
- Id. 1990-1991
Y. A. Pikoulas, «Atitlon», *Horos* 8-9 (1990-1991), pp. 201-204.
- Pitotto 2010
E. Pitotto, «Varianti mitologiche e riflesso del pubblico nello "Stesicoro di Lille"», *Pallas* 83 (2010), pp. 277-294.
- Podlecki 1966
A. J. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor 1966.
- Id. 1971
A. J. Podlecki, «Stesichoreia», *Athenaeum* 59/3-4 (1971), pp. 313-327.
- Id. 1984
A. J. Podlecki, *The Early Greek Poets and Their Times*, Vancouver 1984.
- Polito 2005
M. Polito, «I racconti di fondazione su Tenedo: il τευέδιος πέλεκυς e la Αἰολέων στρατιά», in A. Mele - M. L. Napolitano - A. Visconti (a cura di), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli 2005, pp. 187-199.
- Pontani 2007
F. Pontani, «Shocks, lies and matricide: some thoughts on Aeschylus "Choephoroi" 653-718», *Harvard Studies in Classical Philology* 103 (2007), pp. 203-233.
- Power 2010
T. Power, *The Culture of Kitharôdia*, Washington 2010.
- Prag 1985
A. J. N. W. Prag, *The Oresteia. Iconographic and Narrative Tradition*, Warminster 1985.
- Preller - Robert 1926
L. Preller - C. Robert, *Griechische Mythologie*, Berlin 1926.
- Pretzler 1999
M. Pretzler, «Myth and History at Tegea - Local Tradition and Community Identity», in T. H. Nielsen - J. Roy (eds.), *Defining Ancient Arkadia*. Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 6, Copenhagen 1999, pp. 89-129.

- Pritchett 1982 W. K. Pritchett, *Studies in Ancient Greek Topography. Part IV (Passes)*, Berkeley-Los Angeles-London 1982.
- Id. 1998 W. K. Pritchett, *Pausanias Periegetes*, Amsterdam 1998.
- Radke 1959 G. Radke, «Pylades», *RE* XXIII 2 (1959), coll. 2077-2081.
- Ragone 1996 G. Ragone, «L'imitatio Agamemnonis di Agesilao fra Aulide ed Efeso», *Miscellanea Greca E Romana* 20 (1996), pp. 21-49.
- Id. 2000 G. Ragone, «Corografia senza autopsia: Strabone e l'Eolide», in A. M. Biraschi - G. Salmeri (a cura di), *Strabone e l'Asia Minore. Atti del X Incontro Perugino di Storia della Storiografia e sul Mondo Antico* (Perugia, 25-28 maggio 1997), Napoli 2000, pp. 285-356.»
- Ratinaud-Lachkar 2000 I. Ratinaud-Lachkar, «Héros homériques et sanctuaires d'époque géométrique», in V. Pirenne-Delforge - E. Suárez de la Torre (éd. par), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège 2000, pp. 247-262.
- Rehm - Harder 1958 A. Rehm - R. Harder, *Die Inschriften von Didyma, Didima II*, Berlin 1958.
- Richer 2012 N. Richer, *La religion des Spartiates*, Paris 2012.
- Richter 1978 W. Richter, «Wolf», *RE* suppl. XV (1978), coll. 960-987.
- Rizakis 1995 A. D. Rizakis, *Achaïe I. Sources textuelles et histoire régionale*, Athènes 1995.
- Robert 1881 C. Robert, *Bild und Lied*, Berlin 1881.
- Robertson 1983 N. Robertson, «Greek Ritual Begging in Aid of Women's Fertility and Childbirth», *Transactions of the American Philological Association* 113 (1983), pp. 143-169.
- Rocchi 1979 M. Rocchi, «Contributi allo studio delle Charites (I)», *Studia Clasice* 18 (1979), pp. 5-16.
- Ead. 1980 M. Rocchi, «Contributi allo culto delle Charites (II)», *Studia Clasice* 19 (1980), pp. 19-28.
- Rossi 1983 L. E. Rossi, «Feste religiose e letteratura: Stesicoro o dell'epica alternativa», *Orpheus* n. s. 4 (1983), pp. 5-31.
- Rutishauser 2001 B. Rutishauser, «Brian Island Strategies: the case of Tenedos», *Revue des Etudes Anciennes* 103 (2001), pp. 197-204.
- Salatino 1997 G. Salatino, *Linguaggio oracolare e oracolo delfico nella tragedia greca*, Milano 1997.

- Salapata 1992 G. Salapata, *Lakonian votive plaques with particular reference to the sanctuary of Alexandra at Amyklai*, diss. University of Pennsylvania 1992.
- Ead. 1993 G. Salapata, «The lakonian hero reliefs in the light of the terracotta plaques», in O. Palagia – W. Coulson (eds.), *Sculpture from Arcadia and Laconia*, Oxford 1993, pp. 189-197.
- Ead. 1997 G. Salapata, «Hero warriors from Corinth and Lakonia», *Hesperia* 66/2 (1997), pp. 245-262.
- Ead. 2002 G. Salapata, «Myth into Cult: Alexandra/Kassandra in Lakonia», in V. B. Gorman – E. W. Robinson (eds.), *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World. Offered in Honor of A. J. Graham*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 131-159.
- Ead. 2006 G. Salapata, «The tippling serpent in the art of Lakonia and Beyond», *Hesperia* 75/4 (2006), pp. 541-560.
- Ead. 2009 G. Salapata, «Female triads on Laconian terracotta plaques», *The Annual of the British School of Athens* 104 (2009), pp. 325-340.
- Ead. 2011 G. Salapata, «The heroic cult of Agamemnon», *Electra* 1 (2011), pp. 39-60.
- Salmon 1996 J. B. Salmon, «Sparta, Argo e il Peloponneso», in S. Settis (a cura di), *I Greci 2/1, Formazione*, Torino 1996, pp. 847-867.
- Sancassano 1997 M. L. Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, Como 1997.
- Sánchez 2001 P. Sánchez, *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique, des origines au II^e siècle de notre ère*, Stuttgart 2001.
- Santaniello 1989 C. Santaniello, «La flagellazione all'altare di Orthia: antichità e forme di un rito spartano», in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella teologia. Atti della VI Settimana* (Roma, 23-28 novembre 1987), Roma 1989, I, pp. 407-415.
- Sbardella 2012 L. Sbardella, *Cucitori di canti. Studi sulla tradizione epico-rapsodica greca e i suoi itinerari nel VI sec. a.C.*, Roma 2012.
- Schmid – Stählin 1929-1248 W. Schmid – O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, I-V, München 1929-1948.
- Schmidt 2001 J.-U. Schmidt, «Die Gestaltungen des Atridenmythos und die Intentionen des Odysseedichters», *Hermes* 129 (2001), pp. 158-172.
- Schachter 1967 A. Schachter, «A Boeotian Cult Type», *Bulletin of Institute of Classical Studies* 14 (1967), pp. 1-16

- Id. 1981** A. Schachter, *Cults of Boiotia. Vol. I Acheloos to Hera*, (Supplement 38.1 BICS), London 1981.
- Id. 1992** A. Schachter, «Cult and the Placing of Greek Sanctuaries», in A. Schachter - E. Kearns - B. Bergyquist (eds.), *Le sanctuaire grec*, (Entretiens Hardt, 37), Geneva 1992, pp. 1-64.
- Id. 2000** A. Schachter, «The Dapnephoria of Thebes», in P. Angeli Bernardini (a cura di), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*. Atti del convegno internazionale, Urbino 7-9 luglio 1997, Roma 2000, pp. 99-123.
- Schachter et alii 1992** A. Schachter - E. Kearns - B. Bergyquist (eds.), *Le sanctuaire grec*, (Entretiens Hardt, 37), Geneva 1992.
- Schwartz 1901** E. Schwartz, «Agamemnon von Sparta und Orestes von Tegea in der Telemachie», in *Strassburger Festschrift zur XLVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, Strassburg 1901, pp. 23-28.
- Id. 1924** E. Schwartz, *Die Odyssee*, München 1924.
- Scott 1911** J. A. Scott, «Athenian Interpolations in Homer Part I. Internal Evidence», *Classical Philology*, 6/4 (1911), pp. 419-428.
- Scullion 1999-2000** S. Scullion, «Tradition and invention in Euripidean aitiology», *Illinois Classical Studies* 24-25 (1999-2000), pp. 217-233.
- Scully 1981** St. P. Scully, «The Bard as the Custodian of Homeric Society: *Odyssey* 3. 263-272», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n. s. 8 (1981), pp. 67-83.
- Seaford 1988** R. Seaford, «The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis, and the absence of Dionysos», *Journal of Hellenic Studies* 108 (1988), pp. 118-136.
- Id. 2009** R. Seaford, «Aitiologies of Cult in Euripides: A Response to Scott Scullion», in J. R. C. Cousland - J. Hume (eds.), *The Play of Text and Fragments: Essays in Honour of Martin Cropp*, Leiden 2009, pp. 221-234.
- Seeberg 1966** A. Seeberg, «Astrabika (Herodotus 6.68-9)», *Symbolae Osloenses* 41 (1966), pp. 48-75.
- Segolini 1984** L. M. Segolini, «Tra filologia e archeologia: il Catalogo omerico delle navi», *Athenaeum* 62 (1984), pp. 601-619.
- Sergent 1994** B. Sergent, «Les sept cites promises a Achille: de quoi parle-t-on?», *Revue Archéologique* 1 (1994), pp. 103-109.
- Sestieri 1959** P. C. Sestieri, «Riflessi di drammi eschilei nella ceramica pestana», *Dioniso* 22 (1959), pp. 40-51.
- Severyns 1928** A. Severyns, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Liège - Paris 1928.

- Sevieri 1997 R. Sevieri, «Un canto sul far della sera. Autoreferenzialità e mimesi culturale nella Pitica XI di Pindaro su Trasideo di Tebe», *Aevum Antiquum* 10 (1997), pp. 83-100.
- Ead. 1999 R. Sevieri, «Un eroe in cerca di identità: Oreste nella Pitica XI di Pindaro per Trasideo di Tebe», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 43 (1999), pp. 77-110.
- Shapiro 1994 H. A. Shapiro, *Myth into Art. Poet and Painter in Classical Greece*, London-New York 1994.
- Id. 2011 H. A. Shapiro, «Orestes in Athens», in D. B. Counts - A. S. Tuck (eds.), *Koine. Mediterranean Studies in Honour of R. Ross Holloway*, Oxford - Oakville 2009, pp. 23-29.
- Shapiro et alii 1995 H. A. Shapiro - C. A. Picón - G. D. Scott (eds.), *Greek vases in the San Antonio Museum of Art*, Texas 1995.
- Sicherl 1984 M. Sicherl, «Stesichoros fr. 217 PMG = Pap.Oxy.2506, fr. 26E», *Zeitschrift Für Papyrologie und Epigraphik* 55 (1984), pp. 9-12.
- Sidwell 1996 K. Sidwell, «Pollution and Purification in Aeschylus' 'Eumenides'», *The Classical Quarterly* 46 (1996), pp. 44-57.
- Singor 1987 H. W. Singor, «Sparta, Tegea en het gebeente van Orestes (Hdt. I 66-68)», *Lampas* 20 (1987), pp. 182-203.
- Slater 1979 W. J. Slater, «Pindar's Myth: Two pragmatic explanations», in G. W. Bowersock - W. Burkert (eds.), *Arktouros: Hellenic studies Presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of his 65th Birthday*, Berlin 1979, pp. 63-70.
- Smertenko 1932 C. M. Smertenko, «The Political Sympathies of Aeschylus», *Journal of Hellenic Studies* 52 (1932), pp. 233-235.
- Snider 1895 D. J. Snider, *Homer's Odyssey*, St. Louis 1895.
- Snodgrass 1982 A. Snodgrass, «Les origines du culte des héros dans la Grèce antique», in G. Gnoli - J.-P. Vernant (eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 107-119.
- Id. 1988 A. Snodgrass, «The archeology of the hero», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 10 (1988), pp. 19-26.
- Snyder 1976 J. M. Snyder, «Aegisthos and the Barbitos», *American Journal of Archaeology* 80/2 (1976), pp. 189-190.
- Sokolowski 1995 F. Sokolowski, *Lois sacrée de l'Asie Mineure*, Paris 1995.

- Sourvinou-Inwood 1988 C. Sourvinou-Inwood, *Studies in Girl's Transitions*, Athene 1988.
- Spineto 2005 N. Spineto, *Dionysos a teatro. Il contesto festive del dramma Greco*, Roma 2005.
- Spyropoulos 1981 T. G. Spyropoulos, «Amyklai and Peristeri», *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον* 36 (1981), cfr. 126-129.
- Stanchi 2004 N. Stanchi, *La sede di Menelao e il destino di Agamennone in Omero ed Eschilo*, in G. Zanetto - D. Canavero - A. Capra - A. Sgobbi (a cura di), *Momenti della ricezione omerica. Poesia arcaica e teatro*. Giornate di Studio del Dottorato di Ricerca in Filologia, Letteratura e Tradizione Classica. Milano 9-10 febbraio 2004, (Quaderni di Acme 67), Milano 2004, pp. 127-145.
- Sternberg 1978 M. Sternberg, *Expositional modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore - London 1978.
- Stibbe 1991 C. M. Stibbe, «Dionysos in Sparta», *Bulletin Antieke Beschaving* 66 (1991), pp. 1-44.
- Stiglitz 1953 R. Stiglitz, «Alexandra von Amyklai», *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 40 (1953), pp. 72-83.
- Stroud 1968 R. S. Stroud, *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley - Los Angeles 1968.
- Suárez de la Torre 1998 E. Suárez de la Torre, «Les dieux de Delphes et l'histoire du sanctuaire (des origines au IV^e siècle av. J.-C.)», in V. Pirenne-Delforge (éds.), *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997 (2^e partie), Liège 1998, pp. 61-89.
- Id. 2005 E. Suárez de la Torre, «A Right Proposal», *Aevum Antiquum* n. s. 5 (2005), pp. 109-113.
- Svenbro 1984 J. Svenbro, *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca*, Torino 1984 [ed. or. *La parole et le marbre: aux origines de la poétique grecque*, Lund 1976].
- Taddei 2009 A. Taddei, «Inno e pratiche rituali in Euripide: il caso dell'Ifigenia in Tauride», *Paideia* 64 (2009), pp. 235-252.
- Themos 1998 A. Themis, «Ε' εφορεία προϊστορικών και κλασικών αρχαιοτήτων: αγρός Α. Σακελλαράκου», *Ἀρχαιολογικὸν Δελτίον. Μελέτες* 53/1 (1998), p. 173.
- Todisco 2002 L. Todisco, *Teatro e spettacolo in Magna Grecia e Sicilia. Testi, immagini, architettura*, Milano 2002.
- Treu 1968 M. Treu, «Stesichorus», *RE Suppl.* XI (1968), coll. 1253-1256.
- Trieber 1867 C. Trieber, *Quaestiones Laconicae*, I, Berlino 1867.
- Tsagarakis 2000 O. Tsagarakis, *Studies in Odyssey 11*, Stuttgart 2000.

- Tsitsibakou-Vasalos 2009** E. Tsitsibakou-Vasalos, «Chance or Design? Language and Plot Management in the *Odyssey*. Klytaimnestra ἄλοχος μνηστῆ ἐμήσατο», in J. Grethlein – A. Rengakos (eds.), *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, Berlin – New York 2009, pp. 177-212.
- Tuci 2006** P. A. Tuci, «Il regime politico di Argo e le sue istituzioni tra fine VI e fine V secolo a.C.: verso un'instabile democrazia», in C. Bearzot – F. Landucci (a cura di), *Argo. Una democrazia diversa*, Milano 2006, pp. 209-271.
- Valk 1949** M. H. A. L. H. van der Valk, *Textual Criticism of the Odyssey*, Leiden 1949.
- Id. 1963-1964** M. H. A. L. H. van der Valk, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, I-II, Leiden 1963-1964.
- Vallet 1958** G. Vallet, *Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine*, Paris 1958.
- Vannicelli 1993** P. Vannicelli, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta-Tessaglia-Cirene)*, Roma 1993.
- Vasilescu 2004** M. Vasilescu, «Stesicoro e il mito dorico», in *Italia e Romania: storia, cultura e civiltà a confronto*, Bari 2004, pp. 79-97.
- Venturi Bernardini 1996** I. Venturi Bernardini, «Il “mistero” dell'aedo alla corte di Agamennone rivisitato», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 62 (1996), pp. 635-647.
- Verdenius 1988** W. J. Verdenius, *Commentaries on Pindar. Volume II, Olympian Odes 1, 10, 11, Nemean 11, Isthmian 2*, Leiden – New York – København – Köln 1988.
- Vermule 1966** E. Vermule, «The Boston Oresteia Krater», *American Journal of Archaeology* 70/1 (1966), pp. 1-22.
- Vernant 1984** J.-P. Vernant, «Une divinité des marges: Artémis Orthia», in L. Breglia Pulci Doria, P. Ellinger, F. Frontisi-Ducroux. E. Lepore, C. Montepaone, J.-P. Vernant (eds.), *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Napoli 1984, pp. 13-27.
- Id. 1987** J.-P. Vernant, *La morte negli occhi*, Bologna 1987 [ed. or. *La Mort dans les yeux*, Paris 1980].
- Id. 2001** J.-P. Vernant, *Figure, Idoli, Maschere*, Milano 2001 [ed. or. *Figures, idoles, masques*, Paris 1990].
- Vetta 2001** M. Vetta, «Prima di Omero. I luoghi, i cantori, la tradizione», in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 19-58.
- Vidal-Naquet 1972** P. Vidal-Naquet, «Chasse et sacrifice dans l'«Orestie» d'Eschyle», in J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I*, Paris 1972.

- Villagra Hidalgo 2008 N. Villagra Hidalgo, «Los Τραγῳδοῦμενα de Asclepiades de Tragilo: una obra mitográfica», *Faventia* 30/1-2 (2008), pp. 285-295.
- Ead. 2011 N. Villagra Hidalgo, «Authorship vs. authority in the Tragodumena of Asclepiades from Tragilos», in Conference Booklet of *The Classical Association Annual Conference 2001*, Department of Classics and Ancient History, Durham University (15-18 April 2011), p. 100.
- Vitelli – Norsa 1934 G. Vitelli – M. Norsa, «Frammenti di poemetti di Corinna», *Papiri Greci e Latini* 10 (1934), p. 140 s.
- Von der Mühl 1958 P. von der Mühl, «Wurde die elfte Pythie Pindars 474 oder 454 gedichtet?», *Museum Helveticum* 15 (1958), pp. 141-146.
- Von Rudloff 1999 R. Von Rudloff, *Hekate in Ancient Greek Religion*, Victoria, BC 1999.
- Vox 1999 O. Vox, «Stesich. fgr. 210 Davies e i soggetti poetici», *Rudiae* 11 (1999), pp. 131-133.
- Wallace 1985 R. W. Wallace, *The Areopagos Council, to 307 B.C.*, Baltimore-London 1985.
- Wathelet 1992 P. Wathelet, «Argos et l'Argolide dans l'épopée, spécialement dans le *Catalogue des vaisseaux*», in M. Piérart (éd.), *Polydipsion Argos*, Athènes – Fribourg 1992, pp. 119-148.
- Webster 1958 T. B. L. Webster, *From Mycenae to Homer*, London 1958.
- Welwei 2004 K.-W. Welwei, «Orestes at Sparta: The Political Significance of the Grave of the Hero», in Th. J. Figuera (ed.), *Spartan Society*, Swansea 2004, pp. 219-230.
- Wernicke 1895 K. Wernicke, «Artemis», *RE* II 1 (1895), coll. 1336-1344.
- Id. 1895a K. Wernicke, «Apollon», *RE* II 1 (1895), coll. 1-111.
- West 1969 M. L. West, «Stesichorus redivivus», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 4 (1969), pp. 135-149.
- Id. 1970 M. L. West, «Corinna», *The Classical Quarterly* 20/2 (1970), pp. 277-287.
- Id. 1971 M. L. West, «Stesichorus», *The Classical Quarterly* 21 (1971), pp. 302-314.
- Id. 1973 M. L. West, «Greek poetry 2000-700 B.C.», *The Classical Quarterly* 23/2 (1973), pp. 179-192.
- Id. 1985 M. L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford 1985.
- Wide 1888 S. Wide, *De Sacris Troenienorum, Hermionensium, Epidauriorum Commentatio Academica*, Uppsala 1888.
- Id. 1903 S. Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1903.

- Wilamowitz-Moellendorff 1896 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aischylos Orestie II, Das Odfer am Grabe*, Berlin 1896.
- Id. 1913 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913.
- Id. 1922 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Pindaros*, Berlin 1922.
- Wilcken 1965 Wilcken, «Arsinoe», *RE II 1* (1965), coll. 1277-1289.
- Willi 2008 A. Willi, *Sikelismos. Sprache, Literatur und Gesellschaft im Griechischen Sizilien (8.-5. Jh. V. Chr.)*, Roma 2008.
- Williams 1965 R. T. Williams, *The Confederate Coinage of the Arcadians in the Fifth Century*, New York 1965.
- Woodhouse 1930 W. J. Woodhouse, *The Composition of Homer's Odyssey*, Oxford 1930.
- Young 1968 D. C. Young, *Three Odes of Pindar. A Literary Study of Pythian 11, Pythian 3, and Olympian 7*, Leiden 1968.
- Zambarbieri 2002 M. Zambarbieri, *L'Odissea com'è. Lettura critica. Volume I. Canti I – XII*, Milano 2002.
- Zambon 2000 E. Zambon, «Commento storico a Licofrone», *Hesperia* 10 (2000), pp. 263-282.
- Zancani Montuoro et alius 1951 P. Zancani Montuoro - U. Zanotti Bianco, *Heraion alla Foce del Sele I*, Roma 1951.
- Zeitlin 1973 F. Zeitlin, «The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia», *Arethusa* 11 (1973), pp. 149-184.
- Zolotnikova 2005 O. Zolotnikova, «The Cult of Zeus Lykaios», in E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002*, Athens 2005, pp.105-119.
- Zunino 1997 M. L. Zunino, *Hiera Messianiaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine 1997.