

MARIA PIA PATTONI

L'oracolo di Apollo nelle tragedie attiche sul mito di Oreste

Il mito di Oreste, drammatizzato dai tre maggiori tragediografi, offre un punto di osservazione privilegiato per l'analisi comparativa dei rispettivi approcci al divino. Un ruolo rilevante nella decisione del matricidio è svolto dall'oracolo di Apollo: sconosciuto alla versione omerica del mito, era probabilmente presente nell'*Oresteia* di Stesicoro, che anche a questo riguardo dovette costituire un precedente importante per le rielaborazioni tragiche¹.

1.1. La rilevanza del vaticinio delfico nelle *Coefore* di Eschilo è resa evidente, già nella sua prima menzione, dal fatto che su di esso insista pressoché nella sua interezza la *rhexis* in cui Oreste espone a Elettra e al Coro le ragioni della vendetta (vv. 269-305). Mentre un solo emistichio è dedicato alle motivazioni personali (il grande dolore per la sorte subita dal padre: *πατρὸς πένθος μέγα* v. 300) e il trimetro successivo alle questioni economiche (la mancanza di ricchezze: *καὶ πρὸς πιέζει χρημάτων ἀχηνία*), i trenta versi iniziali sono occupati da una dettagliata esposizione dell'«oracolo possente del Lossia» (*Λοξίου μεγασθενῆς ἰ χρησιμὸς* vv. 269-70), il quale, tutt'altro che sintetico e oscuro

¹ La vicenda, ambientata a Sparta (*schol.* Eur. *Or.* 46 = Stesich. fr. 177 D.-F. Ὀμηρος δὲ ἐν Μυκίῃναις φησι τὰ βασιλεία Ἀγαμέμνονος, Στησίχορος δὲ καὶ Σιμωνίδης ἐν Λακεδαίμονι), era accostata all'ambiente delfico grazie all'annotazione di un commentatore antico, secondo cui Apollo avrebbe donato ad Oreste un arco per difendersi dalle Erinni della madre (*schol.* Eur. *Or.* 268 Στησίχορῳ ἐπόμενος [*scil.* Εὐριπίδης] τόξα φησὶν αὐτὸν εἰληφέναι παρὰ Ἀπόλλωνος, e si veda anche la testimonianza in *P.Oxy.* 2506 fr. 26 col. II = Stesich. fr. 181a.14-24 D.-F.). Per quanto poco si possa intravedere della storia, è questo un tratto importante, perché dimostra che già in Stesicoro compariva il tema della persecuzione da parte delle Erinni (dunque il problema morale del matricidio doveva essere in qualche misura affrontato) e si delineava una contrapposizione tra Apollo e le antiche dee della vendetta (cfr. in proposito FERRARI 1938, 23; DAVIES, FINGLASS 2014, 489, 509-11).

come di norma i responsi oracolari, proclamò a Oreste «molte cose» (κάξορθιάζων πολλά v. 271), minacciandolo di gravi sciagure (δυσχειμέρους | ἄτας vv. 271-2) se non avesse perseguito i responsabili della morte di Agamennone: terrificanti sofferenze fisiche e mentali, la persecuzione delle Erinni del padre, l'esclusione dai riti religiosi, la condanna al disonore e alla privazione di ogni legame sociale (vv. 269-300a).

Nel contempo Eschilo salda strettamente l'oracolo delfico con il sogno profetico di Clitemestra, interpretato da indovini ispirati dal dio (κριταί <τε> τῶνδ' ὄνειράτων θεόθεν ἔλακον ὑπέγγυοι vv. 38-9), da identificare con i «profeti della casa» (δόμων προφηῆται) menzionati in *Ag.* 409. Il primo riferimento al sogno, lasciato dal Coro nell'indefinitezza, è già nella parodo, dove il collegamento tra le due forme di vaticinazione è suggerito dal ricorso a una terminologia insistentemente evocativa dell'ambito mantico². Il nesso diviene manifesto nel primo episodio nella sticomitia in cui la Corifea riferisce il contenuto del sogno a Oreste (vv. 526-39) e questi, grazie alla superiore conoscenza che gli deriva dal vaticinio delfico, non esita a riconoscere sé stesso nel serpente che morde il seno di Clitemestra, trovando nel sogno l'ultima e definitiva conferma della necessità del matricidio («io, fattomi serpente, la uccido», ἐκδρακοντωθεις δ' ἐγὼ | κτείνω νιν vv. 549-50). Il Coro non esita a scegliere Oreste come suo «interprete» (τερασκόπον δὴ τῶνδέ σ' αἰροῦμαι πέρι v. 551), in sostituzione dei κριταί

2 È il caso, in particolare, del termine *μυχός* (*μυχόθεν* v. 35), il quale, qui utilizzato in riferimento alle stanze della casa da cui si leva il grido di Clitemestra, nel seguito della trilogia passerà a contrassegnare la sede oracolare delfica, secondo un uso ben consolidato nel linguaggio letterario (*Ch.* 953-5 *τάπερ ὁ Λοξίας ὁ Παρνασίας μέγαν ἔχων μυχὸν χθονὸς ἐπωρθίαξεν ἀδόλως*, *Eum.* 39 ἐγὼ μὲν ἔρω πρὸς πολυστεφεῆ μυχόν, 170 ἐφρεστίω δὲ μάντις ἂν μιάσματι μυχόν ἐχράνατο, 180 μαντικῶν μυχῶν; cfr. anche *Pind. Pyth.* 5.68-9, *Eur. Or.* 331, *Lyc. Alex.* 207-8). Si veda inoltre il duplice utilizzo del verbo *λάσκω* (vv. 35 e 39), ampiamente diffuso nell'accezione semantica di «proclamare profetico», spesso in riferimento all'Apollo delfico o a un suo *μάντις* (*Aesch. Ag.* 156, 201, 1426; *Soph. Ant.* 1094, *Tr.* 824; *Eur. IT* 976, *Or.* 162, 329; *Aristoph. Pl.* 39, etc.). Sulla stessa linea si pongono il secondo elemento dell'*hapax* ὄνειρόμαντις nonché il lessema ὄρθο- all'interno del composto ὄρθόθριξ, che in senso traslato si trova spesso riferito all'arte mantica: cfr. e.g. ὄρθομαντεία *Ag.* 1215, ὄρθόμαντις *Pind. Nem.* 1.61, ὄρθοδικῶν γὰς ὀμφαλόν *Pind. Pyth.* 11.9, nonché il verbo ὄρθιάζειν in riferimento al grido mantico (come in *Aesch. Ch.* 271 e 955). Sulle strette connessioni tra sogno profetico e oracolo di Apollo si rimanda a PATTONI 2009, 10-2.

ὄνειράτων ai quali la regina si era affidata.

L'oracolo di Apollo diventa il fattore determinante che spinge Oreste al matricidio, quando, di fronte a Clitemestra che si scopre il seno *ad misericordiam*, si rivolge smarrito a Pilade (Πυλάδη, τί δράσω; μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν; v. 899) e questi nell'unica battuta da lui pronunciata – «uno dei più efficaci momenti che la comunicazione teatrale abbia mai raggiunto»³ – ricorda e avvalora la sentenza del dio:

Ορ. Πυλάδη, τί δράσω; μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν;
 Πυλ. ποῦ δὴ τὸ λοιπὸν Λοξίου μαντεύματα
 τὰ πυθόχρηστα, πιστὰ τ' εὐορκώματα;
 ἅπαντας ἐχθροὺς τῶν θεῶν ἡγοῦ πλέον
 Ορ. κρίνω σε νικᾶν, καὶ παραινεῖς μοι καλῶς.

ORESTE Pilade, che debbo fare? Devo avere ritegno a uccidere la madre?

PILADE E allora in futuro che ne sarà degli oracoli del Lossia, proclamati a Pito, e dei fedeli giuramenti? Piuttosto che gli dèi, tutti gli uomini considerali tuoi nemici.

ORESTE A te io do ragione: è giusto il tuo esortare.

(Aesch. *Ch.* 899-903)

Il ruolo decisivo dell'oracolo è infine ribadito nell'esodo dall'intervento di Oreste, che nuovamente ricorda le terrificanti conseguenze prospettate da Apollo in caso di inadempienza:

[Ορ.] καὶ φίλτρα τόλμης τῆσδε πλειστηρίζομαι
 τὸν πυθόμαντιν Λοξίαν, χρῆσαντ' ἔμοι
 πράξαντα μὲν ταῦτ' ἐκτὸς αἰτίας κακῆς
 εἶναι, παρέντα δ' – οὐκ ἐρῶ τὴν ζημίαν·
 τόξω γὰρ οὔτις πημάτων ἐφίξεται.

[ORESTE] E l'incanto più forte che mi spinse a questa audacia io dico che fu il Lossia, il profeta di Pito che mi diede il responso: «Se lo farai, sarai fuori da ogni colpa malvagia; se però lo

3 PADUANO 1991, II, 831. È facile immaginare l'impatto dell'intervento di Pilade sul pubblico, se si tiene conto che questo personaggio, muta presenza al fianco di Oreste fin dal prologo, era stato relegato fino a quel momento al ruolo convenzionale di κωφὸν πρόσωπον: nessuno tra gli spettatori si sarebbe aspettato che egli prendesse la parola.

tralasci – non dico la pena: con l’arco nessuno può raggiungere i dolori».

(Aesch. *Ch.* 1029-33)

L’Apollo eschileo, se costringe con minacce, non rifiuta tuttavia d’accollarsi le proprie responsabilità. Nel prologo delle *Eumenidi* non esita ad assicurare il suo sostegno a Oreste («Non ti tradirò: tuo custode fino all’ultimo, sia che ti assista da vicino sia che ti sia lontano, non sarò mite verso i tuoi nemici»)⁴ e gli pone al fianco Hermes perché gli sia custode e scorta nel suo viaggio verso Atene (φύλασσε ... πομπαῖος ἴσθι vv. 89-93). Oreste da parte sua proclama la propria fiducia incondizionata in un dio tanto autorevole:

Ορ. ἄναξ Ἄπολλον, οἶσθα μὲν τὸ μὴ ἀδικεῖν·
ἐπεὶ δ’ ἐπίστα, καὶ τὸ μὴ ἀμελεῖν μάθε.
σθένος δὲ ποιεῖν εὖ φερέγγυον τὸ σόν.

ORESTE Apollo, Signore, tu conosci che cosa è giusto; e poiché ne sei consapevole, sappi anche non dimenticarti di me. La tua potenza è garanzia del fatto che mi aiuterai.

(Aesch. *Eum.* 85-7)

Ai propositi verbali di Apollo tiene dietro il ruolo decisivo da lui assunto nel corso del dibattimento processuale, il cui felice scioglimento era stato prospettato a Oreste fin dal prologo:

[Απ.] κἀκεῖ δικαστὰς τῶνδε καὶ θελκτηρίου
μύθους ἔχοντες μηχανὰς εὐρήσομεν,
ὥστ’ ἐς τὸ πᾶν σε τῶνδ’ ἀπαλλάξαι πόνων.

[APOLLO] Là (*scil.* in Atene) con giudici di questa tua vicenda e con discorsi ammaliatori, troveremo i mezzi per liberarti del tutto dai tuoi travagli.

(Aesch. *Eum.* 81-3)⁵

4 Aesch. *Eum.* 64-6 [Απ.] οὔτοι προδώσω· διὰ τέλους δέ σοι φύλαξ, | ἐγγὺς παρσεστῶς καὶ πρόσωθ’ ἀποστατῶν, | ἐχθροῖσι τοῖς σοῖς οὐ γενήσομαι πέπων.

5 L’Apollo delle *Eumenidi* è dunque ben lontano dal ritratto del dio «distaccato», «il cui occhio ci saluta dalle lontananze», tratteggiato da Walter Otto nel suo storico saggio *Die Götter Griechenlands* (vd. OTTO 1944, 76).

Il percorso che porta Oreste all'assoluzione è certamente doloroso e tormentato, e la terribilità delle Erinni è qualcosa di reale e visivamente percepibile; è tuttavia un dato di fatto che Oreste, quando è in scena nelle *Eumenidi*, tanto nello stato di supplice quanto in quello di imputato, si trovi costantemente sotto la protezione divina. Anche nei momenti di più acceso scontro con le Erinni non viene mai meno la sua fiducia nell'aiuto degli dèi e del padre defunto, che è costantemente presentato come in piena sintonia con il volere divino. Si veda ad esempio lo scambio dialogico in *Eum.* 595-8, dove, alla domanda del Coro se fu Apollo a istigarlo al matricidio, Oreste risponde di non avere avuto motivo di biasimare (οὐ μέμφομαι) la sua sorte fino a quel momento, e ha fiducia (πέποιθα) che anche il padre dall'oltretomba lo proteggerà:

Χο. ὁ μάντις ἐξηγεῖτό σοι μητροκτονεῖν;
 Ορ. καὶ δεῦρό γ' αἰεὶ τὴν τύχην οὐ μέμφομαι.
 Χο. ἀλλ' εἰ σε μάρψει ψῆφος, ἀλλ' ἐρεῖς τάχα.
 Ορ. πέποιθ' ἀρωγὰς [δ'] ἐκ τάφου πέμπει πατήρ.

CORO Fu lui, il profeta, che ti istigò a uccidere tua madre?

ORESTE E fin qui non ho ragione di biasimare la mia sorte.

CORO Ma se la sentenza ti coglierà, parlerai forse diversamente.

ORESTE Ho fiducia: dalla tomba il padre mi manda aiuto.

(Aesch. *Eum.* 595-8)

1.2. Il ruolo attribuito all'oracolo nell'intera vicenda e l'intento di presentare l'azione drammatica principale che ha luogo in Atene come emanazione diretta della volontà di Apollo (cfr. *Eum.* 74-83) inducono Eschilo a rappresentare sulla scena l'antefatto delfico, nonostante questo comporti una deroga alle cosiddette unità di luogo e tempo, tendenzialmente rispettate nel teatro attico⁶. L'incipit del dramma, con la rituale preghiera pronunciata

6 La rottura dell'unità di luogo con conseguente cambio di scena è un fatto piuttosto raro: fra le tragedie a noi conservate questo si verifica soltanto nell'*Aiace* sofocleo (l'ambientazione scenica, che era davanti alla tenda di Aiace, si sposta nel corso del terzo episodio in un luogo appartato, in riva al mare, dove avviene il suicidio del protagonista). Nelle *Eumenidi* l'innovazione è tuttavia più ardita perché Eschilo viene contemporaneamente meno a un'altra convenzione della prassi teatrale antica, che tendeva a concentrare l'azione del dramma nell'ambito di un solo giorno. E invece fra il v.

dalla Pizia prima di entrare nel tempio, è compiuta espressione dello spirito delfico, improntato a valori di ordine, equilibrio e moderazione. In contrasto con l'esodo delle *Coefore* in cui iniziava a profilarsi l'opposizione fra le antiche dee della vendetta e Apollo⁷, a Delfi ogni cosa ha un aspetto solenne e composto, né c'è traccia di disarmonie fra i vari gruppi di dèi. Eschilo, anzi, discostandosi dalla tradizione, organizza gli antefatti mitici in modo da sottolineare la perfetta intesa fra le divinità delfiche, antiche e recenti. Ne è prova l'invocazione incipitaria che la sacerdotessa rivolge alle divinità che si sono avvicendate sul seggio oracolare: la prima fu Gea; la seconda sua figlia Themis; terza vi ascese la sorella di Themis, Febe, che a sua volta lo trasmise come dono genetliaco al nipote Febo:

Προφήτις Πρωτόν μὲν εὐχῆ τῆδε πρεσβεύω θεῶν
 τὴν πρωτόμαντιν Γαίαν· ἐκ δὲ τῆς Θέμιν,
 ἣ δὴ τὸ μητρὸς δευτέρα τόδ' ἔζετο
 μαντεῖον, ὡς λόγος τις ἐν δὲ τῶ τρίτῳ
 λάχει, θελούσης, οὐδὲ πρὸς βίαν τινός,
 Τιτανίς ἄλλη παῖς Χθονὸς καθέζετο,
 Φοῖβη· δίδωσι δ' ἣ γενέθλιον δόσιν
 Φοῖβω· τὸ Φοῖβης δ' ὄνομ' ἔχει παρώννυμον.
 λιπῶν δὲ λίμνην Δηλίαν τε χοιράδα,

234 e il v. 235 bisogna supporre un considerevole lasso di tempo, corrispondente alle lunghe peregrinazioni di Oreste da Delfi ad Atene, come egli stesso fa notare al suo ingresso in scena (vv. 238-41). Discontinuità nella successione cronologica vi sono anche nell'*Agamennone*: tra la fine del prologo, in piena notte, e l'inizio della parodo, all'alba, si deve convenzionalmente ammettere che siano trascorse alcune ore (necessarie perché Clitemestra faccia allestire le offerte sacrificali); un secondo salto cronologico, di molti giorni, va presupposto tra la fine del primo episodio e l'inizio del secondo, per il viaggio navale da Troia ad Argo, anche se in questo caso Eschilo, per non allentare la tensione emotiva di attesa, sceglie di non dare rilievo alla cesura temporale (cfr. DI BENEDETTO, MEDDA 1997, 309). Il carattere insolito delle *Eumenidi* sta nel fatto che la discontinuità riguarda contemporaneamente luogo e tempo. (Problematica è invece la notizia relativa ai cinque successivi cambi di scena nelle perdute *Etnee* di Eschilo: si vedano le osservazioni di Radt in *TrGF* III, 127).

7 Le *Coefore* si erano concluse, in modo atipico, con un triplice interrogativo del Coro, dopo la precipitosa uscita di scena di Oreste assillato dalle Erinni, terza sciagura abbattutasi sulla dinastia degli Atridi: νῦν δ' αὖ τρίτος ἦλθέ ποθεν σωτήρ— | ἦ μόρον εἶπω; | ποῖ δῆτα κρανεῖ; ποῖ καταλήξει | μετακοιμισθὲν μένος ἄτης; («E ora per terzo da qualche luogo è venuto il salvatore o morte è il nome da dargli? Dove mai sarà la fine? Dove terminerà, infine placata, la forza di Ate?») vv. 1073-6).

κέλσας ἐπ' ἀκτὰς ναυπόρους τὰς Παλλάδος,
 ἔς τήνδε γαίαν ἦλθε Παρνησοῦ θ' ἔδρας.
 πέμπουσι δ' αὐτὸν καὶ σεβίζουσιν μέγα
 κελευθοποιοὶ παῖδες Ἡφαίστου, χθόνα
 ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην.
 μολόντα δ' αὐτὸν κάρτα τιμαλφεῖ λεώς,
 Δελφός τε χώρας τῆσδε πρυμνήτης ἄναξ.
 τέχνης δέ νιν Ζεὺς ἔνθεον κτίσας φρένα
 ἴζει τέταρτον τοῖσδε μάντιν ἐν θρόνοις·
 Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός.

PROFETESSA Tra tutti gli dèi per prima cosa onoro con questa mia preghiera Gea, la prima divinità oracolare; dopo di lei Themis, che seconda tenne, com'è fama, il seggio profetico della madre; terza vi ascese per volere di Themis, e non per violenza di alcuno, un'altra Titanide, Febe, figlia della Terra: e questa lo trasmise quale dono genetliaco a Febo, che da Febe appunto ha derivato il nome. Abbandonando il lago e le rocce di Delo, egli approdò alle portuose rive di Pallade, e giunse a questa terra e alle sedi del Parnaso. Gli fecero corteo aprendogli il cammino e grandemente lo onorarono i figli di Efesto, rendendo ospitale un luogo selvaggio. Come egli giunse, immenso omaggio gli fu tributato dal popolo e da Delfo, il signore che reggeva il timone di questa terra. E Zeus, instillandogli nella mente l'arte del vaticinio, lo insedia sul trono come quarto vate: del padre Zeus è interprete il Lossia.

(Aesch. *Eum.* 1-19)

Eschilo segue dunque la genealogia esiodea, che fa di Febe la sorella di Themis e la madre di Latona, mentre non è nota altrove la connessione di Febe con l'oracolo delfico; inoltre le versioni più antiche sulla presa di possesso dell'oracolo da parte di Apollo presupponevano sempre un atto di forza nei confronti del precursore ctonio (il serpente Pitone in *hymn. Ap.* 300-74, Gea in Pind. fr. 55 Sn.-M.). La versione tradizionale è seguita anche da Euripide nell'*Ifigenia in Tauride*: ai vv. 1234-83 il Coro racconta che Apollo per potersi impossessare dell'oracolo ne uccise il custode, Pitone, nato da Gea, e per di più bandì Themis. Gea, adirata, volle allora togliere a Febo l'onore profetico procreando una notturna famiglia di fantasmi i quali, rivelando in sogno agli uomini pas-

sato e futuro, soppiantassero gli oracoli, rendendoli inutili. Ma Zeus per preghiera di Apollo cacciò via questi sogni profetici, restituendo ad Apollo la sua veneranda sede. Eschilo, per contro, inserisce all'interno della genealogia Febe allo scopo di far apparire come più pacifico e naturale il passaggio da una divinità all'altra (da madre a figlia, da sorella a sorella, da nonna a nipote), evitando il contatto diretto fra Gea (o Themis) e Apollo che secondo la tradizione si sarebbe risolto in un atto di forza del giovane dio. L'intento correttivo nei confronti delle versioni mitiche che presupponevano la violenta prevaricazione di Apollo si coglie con chiarezza al v. 5 che introduce la menzione di Febe: «terza vi ascese Febe per volere di Themis (θελούσης) e non per violenza d'alcuno (οὐδὲ πρὸς βίαν τινός)».

Non siamo in grado di affermare con sicurezza se Eschilo stia innovando rispetto al mito (come sarei propensa a credere)⁸ oppure stia riprendendo una versione secondaria della quale non è rimasta traccia altrove. Comunque sia, è evidente che il racconto della Pizia è perfettamente calzante con il disegno drammatico: la storia di pacifica trasmissione del trono sacro di Delfi nell'ambito della stessa famiglia, se richiama per contrasto l'atmosfera di lacerazioni e violente opposizioni all'interno del γένος degli Atridi, dall'altra parte prelude alla riconciliazione fra antiche potenze ctonie e nuove divinità olimpiche (e la stessa città di Atene) che troverà realizzazione nel finale della trilogia.

A un'analoga *Stimmung* è ispirato il seguito della preghiera della Pizia, che senza istituire gerarchie o suddivisioni si rivolge ad altre divinità connesse con l'oracolo, alcune olimpiche, altre minori, identificabili con entità naturali del luogo. A parte il primo posto della serie, riservato, non a caso, ad Athena che un ruolo fondamentale avrà nel prosieguo del dramma, e a parte anche l'ultima posizione, destinata a Zeus τέλειος, «che tutto conduce a compimento», giustamente collocato in posizione finale, per il resto vi ricorrono alternati un dio olimpico e una divinità minore: dopo Athena è la volta delle ninfe Coricie, poi di Dioniso, quindi

8 Si vedano le considerazioni espresse al riguardo da SOURVINOU-INWOOD 1987, 231 e SOMMERSTEIN 1989, 80-1.

del dio fluviale Plisto, a cui fa seguito Poseidone. L'assenza di una qualsiasi distinzione fra le diverse classi di dèi sembra costituire un'anticipazione della situazione di concordia tra divinità minori e maggiori, le une più antiche e le altre più recenti, che si realizzerà alla fine della tragedia.

Un altro intento drammaturgico di questa protome delfica traspare nel racconto del viaggio di Apollo da Delo, suo luogo di nascita, a Delfi (vv. 9-19), inserito dalla Pizia alla fine della storia genealogica dell'oracolo. Eschilo segue qui una versione palesemente filoateniese (documentata anche in Eforo, *FGrHist* 70 F 31b), discostandosi dal racconto più diffuso che faceva sbarcare Apollo in Beozia, al monte Messapio (*hymn. Ap.* 223) o a Delio (Pind. fr. 286 Sn.-M.)⁹, senza passare per l'Attica. La Pizia sostiene invece che Apollo sbarcò sulle «coste di Pallade» (ἀκτὰς ... Παλλάδος v. 10) e che da lì fino a Delfi fu scortato dai «figli di Efesto» (altro dio culturale ateniese, insieme con Athena) – i quali gli aprirono il cammino per un territorio ancora incolto e impervio e «grandemente lo onorarono, rendendo ospitale un luogo prima selvaggio» (πέμπουσι δ' αὐτὸν καὶ σεβίζουσιν μέγα | κελευθοποιοὶ παῖδες Ἡφαίστου, χθόνα | ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην vv. 12-4)¹⁰. Anche questo riferimento agli Ateniesi civilizzatori, oltre a fornire un *aition* (il primo di una nutrita serie nelle *Eumenidi*) per le loro ambascerie sacre a Delfi¹¹, prelude alla risoluzione della vicenda: in virtù dell'intervento di Athena e della comunità ateniese le Erinni perderanno il loro carattere ferino e asociale per inserirsi a pieno titolo nella comunità civile. Grazie a questa che è la prima menzione di Athena (e Atene) nella trilogia viene dunque stabilito un nesso tra le istanze religiose e i riflessi politici che tanta parte avranno nel seguito di questa tragedia.

9 In ricordo di questo viaggio vi era a Delio, nella Beozia inferiore, un tempio dedicato ad Apollo (menzionato in Thuc. 4.76.4).

10 Il v. 14 costituisce il primo *three word trimeter* delle *Eumenidi* (lett. «rendendo civilizzato l'incivile»; cfr. anche vv. 182, 626, 718, 769, 1028), una soluzione prediletta da Eschilo laddove si tratti di sottolineare concetti di un certo rilievo (si vedano in proposito GRIFFITH 1977, 91-2; SCHEIN 1979, 59-60; MARCOVICH 1984, 35).

11 Le delegazioni sacre ateniesi a Delfi erano precedute lungo il cammino da uomini che recavano delle asce ὡς διημερώσοντες τήν γῆν (*schol. Aesch. Eum.* 13).

2.1 Distante da Eschilo è il sentimento del divino nei drammi che Sofocle ed Euripide hanno dedicato a questo mito. Non conosciamo la datazione delle due *Elettre*, né esistono criteri attendibili per stabilirne la cronologia relativa¹², ma è certo che entrambi gli autori guardano al precedente eschileo reinterpreandolo con sensibilità profondamente diversa. La riscrittura sofoclea è quella che ha determinato le maggiori divergenze interpretative per quanto riguarda la valutazione morale dell'oracolo e del matricidio. La critica si è divisa tra quanti attribuiscono a Sofocle un intento di giustificazione nei confronti della vendetta di Oreste, in una vicenda drammatica sostanzialmente a lieto fine¹³, e quanti invece, evidenziando problematicità a tutti i livelli, vi leggono una netta condanna del matricidio¹⁴. Il motivo di queste opposte interpretazioni si deve in gran parte al fatto che l'interesse drammaturgico va in primo luogo al personaggio di Elettra e agli effetti devastanti provocati dalla lunga consuetudine con il lutto per il padre, la convivenza forzata con persone che ha in odio, le privazioni e la marginalizzazione a cui la madre l'ha costretta nella sua stessa casa. Rispetto a questi aspetti, le problematiche legate all'oracolo passano decisamente in secondo piano. Se Eschilo aveva evidenziato con ogni mezzo la contraddizione esistente fra la giusta vendetta imposta dal dio e la contaminazione provocata dal matricidio, Sofocle almeno apparentemente non presenta nessuna antinomia. In quest'ottica si può spiegare il ruolo assolutamente secondario svolto dall'oracolo delfico. Nel prologo, nell'espone il piano della vendetta al Pedagogo, Oreste dice di essersi recato a Pito per sapere «in che modo» avrebbe potuto vendicarsi degli assassini del padre (ὡς μάθοιμ' ὅτω τρόπω πατρὶ | δίκας ἀροίμην τῶν φονευσάντων πάρα νν. 33-4). A Oreste che non chiede *se* debba vendicare la morte del padre, ma soltanto *come* possa attuare una vendetta che dà evidentemente per

12 Rimangono a mio parere tuttora valide a questo proposito le considerazioni espresse da BASTA DONZELLI 1978.

13 Così, p. es., JEBB 1894³, STEVENS 1978, SZLEZÁK 1981, DAVIES 1999, MARCH 2001.

14 Si inseriscono all'interno di questo filone critico SHEPPARD 1918 e 1927, WINNINGTON-INGRAM 1954-55, FRIIS JOHANSEN 1964, SEGAL 1966, KELLS 1973.

scontata¹⁵, il dio si limita a consigliare di agire non con la forza ma con l'astuzia: «Tu, di tua mano, senza scudi e senza eserciti, con ingannevoli stratagemmi, farai giustizia degli assassini (ἄσκειον αὐτὸν ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ | δόλοισι κλέψαι χειρὸς ἐνδίκους σφαγὰς vv. 36-7)». In questo modo Apollo, pur legittimando la vendetta di Oreste, è tuttavia 'alleggerito' dalla responsabilità di esserne il mandante¹⁶. E non è più costretto, come in Eschilo, a fare ricorso a molte parole (καὶ ἄλλοι ἄλλα πολλὰ *Ch.* 271) per risultare persuasivo: il contenuto del responso è riassunto in due trimetri soltanto, a fronte dei trenta delle *Coefore*.

La drastica riduzione del ruolo di Apollo comporta, rispetto a Eschilo, la rimodulazione delle ragioni che spingono Oreste alla vendetta. L'oracolo delfico scompare del tutto dalle sue motivazioni. Il dolore per la morte del padre, che nelle *Coefore* era accennato in un emistichio (v. 300), in Sofocle è fatto proprio da Elettra (della quale diventa anzi un tratto caratterizzante) e non è mai attribuito ad Oreste. La volontà di riprendere possesso dei beni paterni e del regno, che nelle *Coefore* occupava un solo trimetro (v. 301), è l'unica richiesta che Oreste rivolge agli dèi nella sua preghiera: «non ricacciatemi senza onore da questa terra, ma concedetemi di entrare in possesso delle ricchezze avite e di restau-

¹⁵ La situazione è simile a quella narrata da Senofonte in *Anab.* 3.1.6-7: Senofonte, consigliato da Socrate di recarsi a Delfi a interrogare l'oracolo in merito al suo viaggio in Asia, chiese ad Apollo a quale dio dovesse offrire sacrifici per compiere l'impresa nel modo più fausto e sicuro. «Apollo gli prescrisse a quali dèi dovesse offrire sacrifici. Tornato a casa, Senofonte riferì l'oracolo a Socrate che subito lo rimproverò di non aver domandato innanzi tutto se fosse il caso o meno di intraprendere quel viaggio, ma avendo già deciso per conto proprio di voler partire, si era limitato a chiedere quale fosse il modo migliore per condurlo a termine. "In ogni caso – concluse Socrate – dal momento che hai interrogato il dio in questi termini, devi fare tutto ciò che egli ti ha ordinato"».

¹⁶ SHEPPARD (1927) e altri hanno fatto leva sull'ambiguità dell'oracolo di Apollo per affermare che il dio, per il fatto di non ordinare il matricidio, lo condannerebbe: è una tesi francamente eccessiva, non giustificata dal testo: nel fatto che il dio suggerisca la modalità di esecuzione non può che essere implicita l'approvazione dello scopo; una conferma è al v. 70, dove Oreste si proclama «inviato divino» con la precisa missione di «purificare» la sua casa «secondo giustizia». Insiste sulla sostanziale ambiguità dell'oracolo di Apollo in questo dramma (come in tutti gli altri in cui è coinvolto il dio) anche ROBERTS 1984, 73-120; sul fronte opposto, ELLIGER 1965 vede nell'Apollo sofocleo non una figura antropomorfa, ma un principio etico superiore che opera in maniera decisiva attraverso percorsi di purificazione e conoscenza.

rare la mia casa (καὶ μὴ μ' ἄτιμον τῆσδ' ἀποστείλητε γῆς, ἢ ἀλλ' ἀρχέπλουτον καὶ καταστάτην δόμων νν. 71-2)». Si tratta in effetti del movente principale della vendetta del personaggio sofocleo, secondo il modello del *nostos* di Ulisse (come pure del *nostos* di Oreste) nell'*Odissea*¹⁷. Non è un caso che, in concomitanza con l'uccisione di Egisto, il dramma si concluda con il commento del Coro sulla riconquistata libertà da parte di Oreste, dopo l'eliminazione degli illegittimi tiranni¹⁸:

Χο. ὦ σπέρμ' Ἀτρέως, ὡς πολλὰ παθὸν
δι' ἐλευθερίας μόλις ἐξῆλθες
τῆ νῦν ὄρμηι τελεωθέν.

Coro Seme di Atreo, dopo quante sofferenze con l'impresa di ora hai finalmente raggiunto il compimento e conquistato la tua libertà.

(Soph. *El.* 1508-10)

Nel finale della tragedia hanno dunque trovato realizzazione i

17 Nella Telemachia la storia di Oreste viene più volte evocata come paradigma a cui il comportamento di Telemaco si dovrebbe ispirare. Al figlio di Odisseo viene, infatti, ripetutamente richiesto di liberare la propria casa dall'arroganza dei proci che aspirano alla mano di Penelope e al regno di suo padre, uccidendoli come Oreste aveva fatto con l'amante della madre, Egisto, usurpatore del suo trono: si vedano al riguardo le parole di Mente-Athena in *Od.* 1.298-300 e di Nestore in *Od.* 3.193-200: entrambi gli anziani consiglieri fanno riferimento alla gloria che Oreste ha acquisito, tanto grande da fornire materia di canti anche per gli uomini a venire, e invitano Telemaco ad essere altrettanto valoroso. E Telemaco nella sua risposta a Nestore in *Od.* 3.202 ss. dimostra di approvare appieno le sue considerazioni e anzi vorrebbe che anche a lui gli dèi concedessero la forza di Oreste, benché egli disperi di tanta felicità. In questa prospettiva, si comprende facilmente il nullo o scarso rilievo che nella versione odissiaca ha il tema del matricidio: nella narrazione omerica non poteva trovare spazio il buio momento del matricidio, che avrebbe tolto un positivo valore paradigmatico all'*exemplum* di Oreste (vd. anche *infra*, n. 20).

18 Sofocle conferisce dunque rilievo prioritario, nell'ambito delle motivazioni di Oreste, al motivo della tirannide imposta da Clitemestra ed Egisto che era presente in Eschilo: cfr. in part. i commenti dei Coreuti in *Ag.* 1354-5 ὄρᾶν πάρεστι φροιμάζονται γὰρ ὡς, ἢ τυραννίδος σημεῖα πράσσοντες πόλει, 1365 πεπαιτέρᾳ γὰρ μοῖρᾳ τῆς τυραννίδος (*scil.* τὸ καθανεῖν), 1633 (Egisto è qui biasimato nel suo voler diventare τύραννος Ἀργείων). E cfr. anche i sinonimi κρατός, κρατεῖν ecc. riferiti a Clitemestra e/o Egisto in *Ag.* 10, 258, 1618, 1632, 1664, 1673, *Ch.* 267, 377, 716, oppure gli appellativi κύριοι e δεσπότες con cui sono sovente apostrofati. Il tema era già nell'Orestiaide omerica, in riferimento ad Egisto: cf. *Od.* 3.304-5 κτείνας Ἀτρεΐδην, δέδμητο δὲ λαὸς ὑπ' αὐτῷ. ἢ ἐπάτετες δ' ἦνασσε πολυχρύσοιο Μυκίης.

propositi di Oreste, e su questa professione del Coro, con compiuta struttura anulare, il dramma si chiude, senza concedere spazio alcuno al segmento mitico del postmatricidio.

Dopo il prologo, la seconda e ultima menzione dell'oracolo è quando Oreste, uccisa la madre, esce dalla reggia e pronuncia la tanto dibattuta frase τὰν δόμοισι μὲν | καλῶς, Ἀπόλλων εἰ καλῶς ἔθέσπισεν (vv. 1424-5). Quanti attribuiscono all' εἰ un pieno valore ipotetico, vedono qui affiorare in Oreste (per la prima e ultima volta) un dubbio sul vaticinio delfico; chi per contro intende εἰ nel senso di εἴπερ | ἐπεὶ («se è vero, com'è vero, che», «proprio come»), ne dà un'interpretazione opposta¹⁹. In realtà si tratta di un caso di ironia tragica in pieno stile sofocleo: non v'è dubbio, a mio parere, che con questa anfibolica formulazione Oreste intenda sostenere che «le cose in casa siano andate bene» grazie alla strategia dell'inganno suggerita da Apollo; lo spettatore, che conosce il seguito della vicenda, è tuttavia consapevole che quell'esito apparentemente positivo segnerà per lui l'inizio di molti mali. Mali che tuttavia Sofocle, non interessato ad affrontare la questione della responsabilità di Apollo e della contaminazione del matricidio, ha voluto tenere al di fuori del dramma²⁰.

2.2. Uno degli effetti del ridimensionamento della profezia delfica nell'*Eletra* sofoclea è il venir meno del legame tra oracolo e sogno profetico che caratterizzava il trattamento del mito in Eschilo. Oreste non viene mai a sapere del sogno della madre e gli abitanti della casa non sono mai informati da Oreste sui vati-

19 Cfr. FRAENKEL 1977, 26 e la nota di FINGLASS 2007, 520 con molti esempi in (e fuori) Sofocle. Per una sintesi delle posizioni assunte dalla critica relativamente a questa battuta di Oreste si rimanda a LLOYD 2005, 105-6.

20 Ci si può interrogare – ma senza arrivare a una sicura risoluzione della questione – sui motivi che hanno indotto Sofocle a ridimensionare l'impatto emotivo del matricidio, distanziandosi nettamente dall'approccio eschileo (come pure euripideo) al mito. Forse, come riteneva Jebb, Sofocle ha inteso riesumare, in opposizione ai suoi colleghi, la versione omerica, nella quale il matricidio era sostanzialmente ignorato (unico e assai discusso accenno è nei due esametri di *Od.* III 309-10, che, com'è noto, mancavano in alcune edizioni antiche). O forse all'origine ci potrebbe essere un certo disagio e imbarazzo nell'affrontare il connesso tema della responsabilità di Apollo. Al di là delle motivazioni resta comunque un dato oggettivo la sostanziale marginalizzazione delle tematiche legate all'oracolo e al matricidio.

cini di Apollo: la profezia delfica è comunicata da Oreste esclusivamente al Pedagogo nel prologo e il sogno resta invece appannaggio delle figure femminili in vario modo legate all'*oikos* (Clitemestra, Crisotemi, Elettra e il Coro di donne di Micene, confidenti di Elettra). Il sogno viene raccontato da Crisotemi a Elettra ed è quest'ultima a interpretarlo nel senso di un imminente ritorno di Oreste. Peraltro, né il responso di Apollo né il sogno di Clitemestra contengono, a differenza delle *Coefore*, riferimento alcuno al matricidio, il che è ulteriore spia del 'riguardo' di Sofocle nell'attribuire espressamente il matricidio all'ispirazione divina.

Anche il diverso contenuto del sogno offre una spia significativa dell'approccio sofocleo al tema religioso:

Χρ. Λόγος τις αὐτήν ἐστὶν εἰσιδεῖν πατρός
 τοῦ σοῦ τε κάμου δευτέραν ὁμίλιαν
 ἐλθόντος ἐς φῶς· εἶτα τόνδ' ἐφέστιον
 πῆξαι λαβόντα σκῆπτρον οὐφόρει ποτὲ
 αὐτός, τανῦν δ' Αἴγισθος· ἐκ δὲ τοῦδ' ἄνω
 βλαστεῖν βρύνοντα θαλλὸν ᾧ κατάσκιον
 πᾶσαν γενέσθαι τὴν Μυκηναίων χθόνα.
 Τοιαῦτά του παρόντος, ἤνιχ Ἥλίῳ
 δείκνυσι τοῦναρ, ἔκλυον ἐξηγουμένου·
 πλείω δὲ τούτων οὐ κάτοιδα, πλὴν ὅτι
 πέμπει μ' ἐκείνη τοῦδε τοῦ φόβου χάριν.

CRISOTEMI Corre voce che essa abbia visto nostro padre tornare alla luce e unirsi a lei ancora un volta, e poi costui prendere lo scettro che un tempo egli reggeva e che ora è di Egisto, e conficcarlo nel focolare. Dallo scettro, in alto, vide germogliare un pollone rigoglioso, che ricoprì d'ombra tutta la terra di Micene. Questo sentii riferire da un tale che era presente, quando lei raccontò il suo sogno al Sole: di più non so, eccetto che ella mi manda a causa di tale paura.

(Soph. *El.* 417-27)

Com'è noto, Sofocle abbandona la simbologia eschilea del serpente con il connesso tema della consanguineità, ispirata alle credenze antiche sulla generazione dell'*echidna* (Oreste-serpe figlio della madre-vipera Clitemestra e vendicatore del padre) per

ricorrere invece alla simbologia dello scettro che – sottratto a Clitemestra-Egisto dal legittimo proprietario, Agamennone, e da questi piantato nel focolare – si trasforma in albero rigoglioso: un motivo tradizionale, già biblico²¹, in riferimento alla nascita di un erede che avrebbe dato vigore alla dinastia regnante. Ad esempio, in Erodoto 1.108.1-2 Astiage sogna che dai genitali della figlia Mandane cresca una vite che arriva a ricoprire con i suoi tralci l'intera Asia (τὴν δὲ ἄμπελον ἐπισχεῖν τὴν Ἀσίην πᾶσαν): l'interpretazione degli ὀνειροπόλοι è che Mandane avrebbe generato un figlio destinato a regnare sull'Asia al posto del nonno²². Analoga simbologia è nel sogno di Rea Silvia, in Ovidio, *Fasti* 3.27-34, in relazione al concepimento di Romolo e Remo: mentre la sacerdotessa è accanto al fuoco sacro, le cade la fascia di lana (nella simbologia del sogno questo indica la perdita della verginità): da essa nascono insieme due palmizi, uno dei quali, più grande, con i suoi pesanti rami ricopre il mondo intero (*totum protexerat orbem*) e con la sua punta tocca le stelle del cielo.

Il sogno della Clitemestra sofoclea si pone su questa linea di simbologia dinastica, indicando che il potere sarà presto ristabilito nella casa regnante. C'è inoltre sottesa una simbologia sessuale che non è separabile dalla simbologia sociale: l'immagine di Agamennone che pianta nel seno di Hestia il giovane rampollo che germoglierà sta ad indicare che, al di là della persona fisica di Clitemestra, è in realtà nel focolare della sua casa, ovvero nella sua dinastia, che Agamennone ha generato Oreste. Clitemestra ha invece un ruolo secondario, così come Apollo afferma nelle *Eumenidi* a proposito del ruolo della donna nel processo di procreazione: «Coei che viene chiamata madre non è generatrice del

21 Si vedano ad es. nella *Genesi* il sogno del capo-coppiere del Faraone, interpretato da Giuseppe (40.9-13), il sogno di Nabucodonosor in *Dan.* 4.7-24, il prodigio della verga di Aronne in *Num.* 17.23, la profezia del virgulto germogliato dal tronco di Iesse in *Is.* 11.1. Nell'ambito della fitta bibliografia critica relativa al sogno della Clitemestra sofoclea si veda ora BRILLANTE 2019.

22 Nel sogno di Serse in *Hdt.* 7.19.1 la simbologia dello scettro è sostituita da quella omologa della corona: nell'imminenza della sua spedizione in Grecia Serse sognò «di essere incoronato con un ramo di ulivo, i cui ramoscelli ombreggiavano tutta la terra (ἀπὸ δὲ τῆς ἐλαίης τοὺς κλάδους γῆν πᾶσαν ἐπισχεῖν), e poi la corona posta sulla sua testa scomparve».

figlio, bensì soltanto nutrice del germe appena in lei seminato (τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου). È il fecondatore che genera: lei, come ospite ad ospite (ξένῳ ξένῃ), conserva il germoglio (ἔσωσεν ἔρως), se un dio non lo soffoca prima» (vv. 658-61).

Sofocle, se da un lato abbandona la simbologia della consanguineità implicita nel sogno di Clitemestra nelle *Coefore*, dall'altro recupera la metafora vegetale presupposta dal discorso di Apollo nelle *Eumenidi* per sostenere, nella sostanza, che Clitemestra si sarebbe dovuta tenere nell'ombra, in quanto madre, a vantaggio di Hestia, ovvero la linea di successione dinastica che dal padre passa al figlio: la sua funzione si sarebbe dovuta limitare a prendersi cura, nel ruolo di nutrice, del germoglio che il marito le aveva affidato come un deposito. Clitemestra ha invece usurpato lo scettro consegnandolo a Egisto; e ora, nel sogno, Agamennone ristabilisce l'equilibrio alterato. Il sogno quale lo ha concepito Sofocle è dunque pienamente congruente con la rappresentazione che egli fa del *nostos* di Oreste come restaurazione del legittimo potere e riappropriazione di ciò che gli era stato sottratto (sulla linea di quanto avveniva nell'*Odissea*, dove Oreste era ripetutamente additato a Telemaco come un modello da seguire per liberare la casa dagli usurpatori).

2.3. La funzione drammaturgica del tutto marginale svolta dall'oracolo di Apollo è parzialmente surrogata dall'appropriazione del ruolo di μάντις da parte di vari personaggi, in contesti di tendenziale svuotamento della dimensione religiosa che era invece dominante in Eschilo. Nel primo stasimo le donne di Micene, che hanno ascoltato il racconto del sogno da parte di Crisotemi, recepiscono lo stato d'animo di nascente fiducia di Elettra e si spingono oltre, profetizzando l'imminente arrivo di Giustizia quale punitrice degli assassini di Agamennone. Il Coro esordisce professandosi μάντις per la sua capacità di interpretare il sogno di Clitemestra (v. 472); Dike a sua volta al v. 475 è detta πρόμαντις («prima *mantis*»), in quanto è stata lei ad inviare il presagio²³. Il

23 Com'è noto, il termine μάντις si può riferire tanto al dio che fa la profezia quanto all'indovino che la interpreta: la doppia valenza semantica era evidenziata da Cassandra in *Ag.* 1275 ὁ μάντις μάντιν ἐκπράξας ἐμὲ («il profeta [*scil.* Apollo] profetessa mi fece»).

rapporto qui istituito tra Dike e il Coro è la riformulazione – adattata al contesto – del legame che nelle *Coefore* intercorreva tra Apollo (primo μάντις) e Oreste (secondo μάντις, o τερασκόπος secondo la definizione che di lui dà il Coro in *Ch.* 551).

Questo canto corale presenta evidenti punti di contatto con il terzo stasimo delle *Coefore*, intonato dal Coro mentre nello spazio retroscenico aveva luogo il matricidio: ciò che in Eschilo era ormai realtà fattuale, in Sofocle diventa profezia originata dal racconto del sogno. E così all'aoristo ἔμολε e al presente ἐποίχεται che nelle *Coefore* indicavano l'arrivo di Giustizia (ἔμολε μὲν Δίκη v. 935, ἐποίχεται v. 956) il Coro sofocleo sostituisce il presente con valore di futuro: εἶσιν ... Δίκη ... μέτεισιν vv. 475-8 (e cfr. anche ἦξει v. 488). E se nelle *Coefore* Dike è giunta χρόνῳ («col tempo» v. 935, e cfr. anche ἐγχρονισθεῖσαν *Ch.* 956), in Sofocle Dike giungerà οὐ μακροῦ χρόνου («non tra molto tempo» v. 478): in entrambi i casi, comunque, l'azione punitrice si realizza grazie a un ingannevole agguato (κρυπταδίου μάχας *Ch.* 946, δεινοῖς κρυπτομένα λόχοις *El.* 490)²⁴. Accanto a Dike, il Coro eschileo dava grande rilievo al ruolo di Apollo, che aveva denunciato nel suo oracolo la violazione di Dike da parte dei due usurpatori incaricando Oreste della loro punizione (*Ch.* 953-60). Della coppia eschilea Dike-Apollo, congiuntamente evocati come sinergici protettori di Oreste, nel corale sofocleo Apollo sparisce e il suo ruolo è assunto dall'Erinni, che coadiuva Dike nel compimento della vendetta (ἦξει καὶ πολύπους καὶ πολύχειρ ... χαλκόπους Ἐρινύς vv. 488-91). Anche nelle *Eumenidi* le Erinni si proclamavano ripetutamente ministre di Giustizia, ma è significativo che in Sofocle non si faccia menzione alcuna delle Erinni di Clitemestra che perseguitano Oreste, bensì soltanto delle Erinni di Agamennone che puniscono i suoi assassini²⁵. Si tratta di un ulteriore segnale della volontà da parte

24 E ancora: se in *Ch.* 952 la funzione del κότον πνεῖν («spirare rancore») contro gli assassini era attribuita a Δίκη (ὀλέθριον πνέουσ' ἐν ἐχθροῖς κότον, e cfr. anche, nel racconto del sogno di Clitemestra, ὀνειρόμαντις ... κότον πνέων *Ch.* 33 e ἐγκοτεῖν v. 41), per il Coro sofocleo che è invece pervaso dalla fiducia il sogno è «dolce-spirante» (ἀδυσπνῶων ... ὀνειράτων *El.* 480): con evidente *Umkehrung* rispetto al contesto eschileo.

25 Il riferimento alle Erinni di Agamennone ritorna nel canto del Coro nell'imminenza del matricidio, anche qui contestualmente alla menzione del sogno: βεβᾶσιν ἄρτι δωμάτων ὑπόστειλοι μετὰδρομοὶ κακῶν πανουργημάτων ἄφυκτοι κύνες (*Soph.*

di Sofocle di coinvolgere il meno possibile Apollo nella responsabilità della vendetta.

Il motivo del sogno profetico riaffiora poco dopo ai vv. 498-501, dove il Coro proclama che se quella visione notturna non avrà felice compimento, non esiste più per gli uomini nessuna forma di vaticinio, né nei sogni né nei responsi oracolari (ἢ τοι μαντεῖαι βροτῶν οὐκ εἰσὶν ἐν δεινοῖς ὀνειροῖς οὐδ' ἐν θεσφάτοις). Sogni e vaticini vengono qui associati insieme, ma se il nesso δεινοῖς ὀνειροῖς rimanda chiaramente alla visione onirica di Clitemestra, il termine θέσφατα negli intendimenti delle donne di Micene fa riferimento all'arte mantica nel suo complesso, e non alla specifica profezia di Apollo ad Oreste, della quale esse nulla sanno. Compete allo spettatore, che ha una superiore conoscenza rispetto al Coro, congiungere insieme le due forme di vaticinazione che Sofocle, sempre in ragione della sua volontà di depotenziamento del divino, ha scelto di non fare interagire.

L'ultimo riferimento al sogno è nell'imminenza del matricidio, quando Oreste e Pilade entrano in casa per uccidere Clitemestra²⁶: «Non a lungo rimarrà ancora sospeso il sogno nella mia mente (οὐ μακρὰν ἔτ' ἀμμενεῖ τοῦμὸν φρενῶν ὄνειρον αἰωρούμενον)» (vv. 1389-90). Nelle *Coefore* il richiamo al sogno avveniva in un momento altamente drammatico all'interno della concitata sticomitia tra Clitemestra e Oreste: «era dunque profetica (μάντις) la paura proveniente dai sogni!» (ἢ κάρτα μάντις οὐξ ὀνειράτων φόβος v.

El. 1386-8). Le Erinni di Agamennone erano ricordate anche nelle *Coefore*: tra le minacce di Apollo ad Oreste vi è quella di essere perseguitato dalle Erinni del padre nel caso che non si fosse assunto il compito della vendetta (ἄλλας τ' ἐφώνει προσβολὰς Ἐρινύων | ἐκ τῶν πατρῶων αἱμάτων τελουμένας vv. 283-4); e cfr. anche vv. 577-8 dove viene evocata da Oreste l'Erinni che beve il sangue di Egisto. Le Erinni erano d'altra parte da generazioni stabilmente insediate nella casa dei Pelopidi, come sostiene Cassandra in *Ag.* 1186-93, e ad ogni uccisione trovano un diverso bersaglio. Di un'Erinni che esigeva da Agamennone la punizione per il sacrificio di Ifigenia parlavano a loro volta Clitemestra (*Ag.* 1433) ed Egisto (*Ag.* 1580). Sofocle si appropria dunque di un tratto eschileo rifunzionalizzandolo al suo disegno drammaturgico.

²⁶ Si noti che il Coro sofocleo al v. 1385 esordisce con l'immagine di Ares che entra nella reggia, come in *Ch.* 938, e termina con l'immagine di Hermes (v. 1395), come avveniva nei precedenti interventi corali in Eschilo (cfr. *Ch.* 727 e 812): insomma, accosta insieme due distinte immagini eschilee.

929). Nell'*Elettra*, non essendoci dialogo tra Oreste e Clitemestra²⁷, è il Coro, in sostituzione dei due protagonisti, ad appropriarsi del motivo dell'inveramento del sogno, e lo fa nella forma di un generico commento, svuotato dell'intensa carica espressiva che aveva in Eschilo (ma rientrava negli intenti di Sofocle 'depotenziare' il matricidio anche dal punto di vista dell'impatto scenico ed emotivo).

Se rinuncia al dialogo tra Oreste e Clitemestra prima del matricidio, Sofocle fa invece dialogare Oreste con Egisto, e in questa sticomitia inserisce per due volte il termine μάντις. Tuttavia, in conseguenza della scarsa rilevanza drammaturgica del personaggio di Egisto che arriva in scena tardivamente e appare estraneo alle dinamiche principali della vicenda, il recupero del motivo mantico, sganciato dal tema principale del sogno di Clitemestra, avviene in un contesto di consapevole distanziamento da Eschilo. Il precedente eschileo è richiamato da alcune allusioni verbali tratte dai due contigui dialoghi, rispettivamente fra Clitemestra e il Servo e tra Clitemestra e Oreste, a conclusione del terzo episodio delle *Coefore*. La battuta dell'Oreste sofocleo «Non ti accorgi che tu, vivo, stai parlando con dei morti (ζῶν τοῖς θανούσιν)?» (*El.* 1478) allude all'ambigua frase del Servo eschileo τὸν ζῶντα καίνειν τοὺς τεθνηκότας λέγω (*Aesch. Ch.* 886): in entrambi i casi le modalità espressive richiamano lo stile oracolare, non solo per l'ambiguità delle formulazioni, ma anche perché di fatto suonano come una profezia di quel che sta per accadere. I due morituri rispondono con le stesse parole: οἴμοι (οἶ γῶ) ξυνῆκα τοῦπος (*Ch.* 887 e *El.* 1479), dimostrando di avere inteso l'oscuro responso²⁸. A questo punto l'Oreste sofocleo chiede ad Egisto come mai si è

27 Si odono solo due apostrofi della regina dallo spazio retroscenico (*Soph. El.* 1404-5 e 1409), una ad Egisto e l'altra ad Oreste, la prima senza risposta, mentre alla seconda a replicare non è Oreste ma Elettra dall'esterno della casa, il che è prova eloquente della centralità di questo personaggio femminile e della rilevanza del suo rapporto con lo spazio scenico.

28 Si tenga presente che in Sofocle l'espressione τοῦπος è spesso riferita – anche senza ulteriori attributi – al responso di un *mantis*: cfr. ad es. *Soph. Tr.* 822-4 τοῦπος τὸ θεοπρόπον ἡμῖν τὰς παλαιφάτου προνοίας, ὃ τ' ἔλακεν, κτλ. (oracolo dato ad Eracle); *Ant.* 1178 ὦ μάντι, τοῦπος ὡς ἄρ' ὄρθον ἦνυσας (in riferimento alla profezia di Tiresia); *OT* 89 ἔστιν δὲ ποῖον τοῦπος; (in riferimento al vaticinio delfico).

accorto tanto tardi dell'inganno in cui è caduto, lui che pure si è dimostrato «eccellente indovino» nel comprendere l'enigma: καὶ μάντις ὦν ἄριστος ἐσφάλλου πάλαι; (*El.* 1481). Nella situazione corrispondente, rivolgendosi alla madre che aveva appena scoperto la natura di serpe del figlio adombrata nel sogno, anche l'Oreste eschileo inseriva un riferimento al tema della profezia, in quel caso legata al *Leitmotiv* del sogno della regina (ἡ κάρτα μάντις οὐξ ὄνειράτων φόβος v. 929)²⁹. Come Clitemestra era arrivata alla corretta interpretazione del sogno, cogliendo finalmente l'identità Oreste-serpente, così Egisto ha compreso l'enigma, ma il loro sforzo interpretativo è inutile perché tardivo.

Poco dopo, in risposta a Egisto che in forma interrogativa introduce il tema delle sciagure presenti e future nella casa dei Pelopidi (ἡ πᾶσ' ἀνάγκη τήνδε τήν στέγην ἰδεῖν | τὰ τ' ὄντα καὶ μέλλοντα Πελοπιδῶν κακά; *Soph. El.* 1497-8), Oreste, nell'annunciargli l'imminente morte, con l'algida ironia che lo caratterizza in questo finale definisce sé stesso μάντις ἄκρος: «io sono sicuro profeta che tu adesso morrai» (v. 1499). I critici favorevoli all'interpretazione 'pessimistica' del dramma individuano nella domanda di Egisto un'allusione alla persecuzione delle Erinni che Oreste dovrà subire dopo il matricidio, mentre secondo altri la generica formulazione intenderebbe alludere soltanto al possibile perpetuarsi della sequela di delitti ed espiazioni sanguinose che ha tormentato il γένος degli Atridi³⁰. A me pare che anche in questo caso si giochi sul diverso livello di conoscenze tra personaggio e spettatori per quanto riguarda il seguito della storia, ma rimane pur sempre un dato di fatto che Sofocle non ha voluto concedere nessuno spazio al turbamento di Oreste dopo il matricidio. La risposta di Oreste rifiuta infatti questa prospettiva, troncando di netto il discorso: per ora verace profeta si dimostra Oreste, e non Egisto. Tutto il resto, per quanto oscura possa essere la prospettiva del futuro, rimane fuori campo. Il tema della profezia, dominante nelle *Coefore*, si riduce qui a una previsione

29 Sul problema di distribuzione di battute in questo passo mi permetto di rimandare a quanto ho scritto in PATTONI 2009.

30 Per un resoconto sul fitto dibattito critico relativamente a questo passo si rimanda a LLOYD 2005, 107-10.

immediata e scontata, depauperata di ogni risonanza religiosa: Egisto si dimostra μάντις ἄριστος (v. 1481) nel rendersi conto della sua morte imminente e Oreste è a sua volta μάντις ἄκρος (v. 1499) nell'annunciargliela.

Rispetto all'Oreste eschileo «interprete del sogno» (τερασκόπος *Ch.* 551) e «inviato del dio pitico» (πυθόχρηστος *Ch.* 940), l'Oreste sofocleo costituisce dunque una sorta di versione 'secolarizzata', che, per la forte riduzione dell'incidenza del responso delfico e l'assenza di riferimenti alla contaminazione del matricidio, appare la più vicina alla versione omerica nell'ambito delle riscritture tragiche di questo mito³¹.

3.1. Diversamente da Sofocle che evita di attirare l'attenzione sull'intima conflittualità tra l'obbedienza al dio e la contaminazione del matricidio, Euripide affronta di petto la questione in tutta la sua problematicità, come aveva fatto Eschilo, ma con intento non di giustificazione, bensì di aperta critica.

Nell'*Elettra* di Euripide il personaggio più motivato alla vendetta è la protagonista, che tanto nell'ideazione del piano quanto nella sua esecuzione materiale assume un ruolo decisivo, mentre Oreste vede il suo compito sostanzialmente ridotto a quello di sicario: un sicario per di più che, oltre ad eseguire un piano prestabilito da altri, nel momento decisivo del matricidio si fa guidare la mano dalla sorella. L'Oreste euripideo non appare né costretto dalle terribili minacce di Apollo come in Eschilo né spinto da autonoma volontà di recuperare il potere regale come in Sofocle: è un antieroe che ha bisogno di essere motivato dalla sorella, nella quale non si è imbattuto in modo preterintenzionale al suo arrivo nella reggia mentre dava attuazione al suo piano di vendetta, ma che è appositamente venuto a incontrare nel luogo remoto in cui ella vive, lontano dalla reggia, per averla come consigliera e alle-

³¹ Riguardo alle numerose corrispondenze con Omero, già rilevate in apertura del dramma dall'antico scoliasta (cfr. *schol. Soph. El.* 1 ἀπειρόκαλον τὸ λέγειν ὅτι ὄν τρόπον τὰ κατὰ μέρος τῆς Ἰθάκης ἢ Αθηνῶν ἔδειξε τῷ Ὀδυσσεῖ οὕτως ἔδει καὶ τὸν παιδαγωγὸν τῷ Ὀρέστην δεῖξαι κτλ.), oltre al commento di Jebb che sulla vicinanza del dramma alla versione odissea del mito aveva basato gran parte della sua interpretazione, si veda soprattutto DAVIDSON 1988.

ata. In questo contesto, anche il trattamento del tema dell'oracolo delfico è sottoposto a una radicale revisione. La prima menzione è ai vv. 399-400 da parte di Oreste, in un contesto, peraltro, nel quale la sua identità non è ancora stata rivelata: «Forse arriverà (*scil.* Oreste). Gli oracoli di Apollo sono sicuri: l'arte profetica degli uomini la lascio da parte» (ἴσως δ' ἂν ἔλθοι Λοξίου γὰρ ἔμπροσθεν ἢ χρησμοί, βροτῶν δὲ μαντικὴν χαίρειν ἐῶ). Mi chiedo se nell'attribuire validità solo all'oracolo di Apollo ma non ad altre forme di divinazione minore, Euripide non intenda destituire di importanza quello che era un altro mitema importante della saga a partire da Stesicoro, il sogno profetico di Clitemestra, conservato da Eschilo e da Sofocle, ma non a caso da lui eliminato.

Di maggiore spessore ideologico ai fini dell'interpretazione del dramma è la seconda menzione del tema della profezia, nel momento chiave in cui, ucciso Egisto, si deve passare al piano del matricidio. Se l'Oreste eschileo era colto dal dubbio di fronte al seno svelato di Clitemestra e al suo appello alla pietà in nome del legame biologico, il personaggio euripideo entra in crisi al solo vedere in lontananza la madre: la sua domanda alla sorella «Che cosa dobbiamo fare? Uccideremo la madre?» (τί δῆτα δοῶμεν; μητέρ' ἢ φονεύσομεν; v. 967) è chiaramente allusiva all'analoga domanda dell'eroe eschileo dopo l'appello alla pietà da parte della madre (Πυλάδη, τί δράσω; μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν; *Ch.* 899)³². Ma se a Pilade bastava ricordare il minaccioso oracolo delfico per dissipare le ultime esitazioni dell'amico, in Euripide perché l'azione si sblocchi è necessario uno scambio sticomitico con la sorella dell'estensione di parecchi versi, nei quali Oreste non esita a manifestare le sue aperte critiche nei confronti del vaticinio di Apollo. Dapprima l'oracolo è da lui apertamente tacciato di dissennatezza (ὦ Φοῖβε, πολλήν γ' ἀμαθίαν ἐθέσπισας v. 971), in quanto gli ha ordinato di uccidere colei che non si deve (v. 973):

32 Anche nell'*Elettra* ritorna il motivo del seno scoperto *ad misericordiam*, rievocato con toni altamente patetici da Oreste all'interno del *kommos* con Elettra e il Coro: in questo caso la reazione di Oreste è di lasciare cadere a terra la spada, mentre l'intervento di Elettra, in una situazione in cui la presenza di Pilade è totalmente ignorata, consiste nell'impugnare la spada e aiutare il fratello che si è coperto il volto con il mantello (*El.* 1206-9, 1214-7 e 1221-5).

per questo delitto, lui che prima era puro, sarà accusato di matricidio (v. 975). Quindi Oreste si spinge a ipotizzare che non gli abbia parlato il dio, bensì un demone che ne ha assunto l'identità (ἄρ' αὐτ' ἀλάστωρ εἶπ' ἀπεικασθεὶς θεῶ; v. 979), giacché gli è impossibile credere che Apollo abbia potuto vaticinare in modo simile (οὐ τᾶν πιθοίμην εὖ μεμαντευῆσθαι τάδε v. 981)³³. Elettra accenna a una debole difesa dell'oracolo: «se Apollo è stolto chi è saggio?» (ὄπου δ' Ἀπόλλων σκαιὸς ἦ, τίνες σοφοί; v. 972), ma soprattutto si appella alla legge del taglione, che vigeva anche nel diritto attico nel quale era ammessa la vendetta del figlio per la morte del padre: Clitemestra deve pagare per aver ucciso Agamennone, e su Oreste ricade l'obbligo di vendicare il padre (vv. 970, 974, 976, 983-4)³⁴. A far uscire definitivamente il fratello dall'*impasse* contribuisce il monito finale di Elettra a non lasciarsi vincere dalla viltà: οὐ μὴ κακισθεὶς εἰς ἀνανδρίαν πεσεῖ (v. 982)³⁵. Oreste si decide dunque con estrema sofferenza a intraprendere quel compito tremendo: δεινοῦ δ' ἄρχομαι προβήματος, | καὶ δεινὰ δράσω [...] πικρὸν δ' οὐχ ἡδὺν τὰ γώνισμά μοι (vv. 985-7). Se nelle *Coefore* la forza coercitiva era esercitata dall'oracolo, qui è Elettra a forzare il fratello restio all'atto terribile: responsabilità che le sarà attribuita dallo stesso Coro ai vv. 1204-5 (δεινὰ δ' εἰργάσω, | φίλα, κασίγνητον οὐ θέλοντα) e che Elettra riconoscerà, quando, dopo avere materialmente collaborato con il fratello nell'atto del matricidio, sarà anch'essa assalita dal rimorso (ἐγὼ δέ <γ> ἐπεκέλευσά σοι | ξίφος τ' ἐφηψάμαν ἄμα vv. 1224-5).

Un giudizio sostanzialmente negativo sull'oracolo è espresso nell'esodo anche da Castore, con un linguaggio quasi sofisticato:

33 Sul carattere oscuro del responso, che tuttavia comporta conseguenze chiarissime, ritorna Oreste ai vv. 1190-3: ἰὼ Φοῖβ', ἀνύμνησας δίκαι' ἄφαντα, φανερά δ' ἐξέπραξας ἄχρα, φόνια δ' ὤπασας λάχε' ἀπὸ γᾶς Ἑλλανίδος.

34 Il diritto attico attribuiva al figlio il dovere di vendicare il padre ucciso, diventandone τιμωρὸς e βοηθός (cfr. Antifonte *Orazione I*), ma dall'altro deplorava assolutamente il matricidio (Plat. *Leg.* IX 872e). Elettra, dunque, coglie solo un aspetto della questione, ignorando (o fingendo di ignorare nel suo odio per la figura materna) l'intima contraddizione. In sostanza, l'Elettra euripidea sembra qui affrontare la questione del matricidio come puro rendimento di conti, in maniera dunque aporetica come l'Oreste sofocleo, ma, a differenza di quest'ultimo, dovrà nel finale totalmente ricredersi.

35 Cfr. già al v. 693: [Ηλ.] πάντ', οἶδα· πρὸς τὰδ' ἄνδρα γίγνεσθαι σε χρή («Per questa impresa c'è bisogno che tu sia un uomo»)

è giusto ciò che Clitemestra ha subito, ma non ciò che Oreste ha fatto (δίκαια μὲν νυν ἢδ' ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δοῦναι v. 1244); Apollo è saggio, ma non è saggio il vaticinio che egli ha dato ad Oreste (σοφὸς δ' ὦν οὐκ ἔχρησέ σοι σοφά v. 1246). L'anfibolica formulazione può essere condizionata dal fatto che Castore, riconoscendo in Apollo il suo signore, prova imbarazzo a parlare del tutto liberamente (Φοῖβος δέ, Φοῖβος — ἀλλ' ἄναξ γάρ ἐστ' ἐμός, | σιγῶ vv. 1245-6). Tuttavia, quando sarà chiamato in causa dal Coro che gli chiederà conto del mancato aiuto alla sua famiglia, Castore, per discolparsi, non esiterà ad abbandonare la litote e ad attribuire ogni responsabilità al «destino», alla «necessità» e alle «grida dissennate di Febo» (μοῖρὰ τ' ἀνάγκη τ' ἦγ' ἐς τὸ χρεῶν | Φοίβου τ' ἄσοφοι γλώσσης ἐνοπαί vv. 1301-2). Viene dunque messo in discussione – per di più ad opera di un dio – il principio di infallibilità degli oracoli che lo stesso Apollo durante il processo nelle *Eumenidi* aveva solennemente ribadito appellandosi all'autorità di Zeus: «L'azione di Oreste fu giusta, e profeta qual sono non mentirò. Nei miei seggi profetici non ho mai pronunziato alcun oracolo, né per uomo né per donna né per città, che Zeus padre degli dèi olimpî non mi avesse ordinato. Vi invito a comprendere quanta forza abbia questa giustificazione e a seguire il volere del padre. Non vi è giuramento che sia più forte di Zeus» (Aesch. *Eum.* 615-21). Che Apollo nella sua arte profetica sia fedele interprete del padre Zeus era peraltro già proclamato dalla Pizia nella sua preghiera: Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας πατρός (*Eum.* 19).

È questo uno dei numerosi passi in cui Euripide prende le distanze da Eschilo, riscrivendo, in un fittissimo dialogo allusivo, il mito di Oreste. Coinvolgendo nel turbamento del post-matricidio anche Elettra, il più giovane tragico fa esplodere tutte le conflittualità e contraddizioni insite nella vicenda, senza che ad esse segua – come in Eschilo – un'organica ricomposizione: nonostante le profezie *ex machina* di Castore, il finale insiste sulle sofferenze dei due fratelli, a partire dalla loro dolorosa separazione.

3.2. Le accuse all'indirizzo di Apollo si moltiplicano nell'*Oreste*, dove, nei frequenti riferimenti all'oracolo delfico, ricorrono alcu-

ne delle più radicali critiche rivolte da Euripide contro gli dèi. Ai vv. 285-7 Oreste esprime il suo aperto biasimo nei confronti del dio per essere stato spinto a un'azione empia che lo stesso Agamennone avrebbe disapprovato con forza. La sintonia tra l'ordine di Apollo e la volontà del defunto che caratterizzava la lettura del mito nelle *Coefore*, una volta sottoposta a una valutazione razionale delle conseguenze sia per il vendicato che per il vendicatore, finisce per rivelare tutta la sua inconsistenza:

[Oῤ.] [...] Λοξίαί δὲ μέμφομαι,
ὅστις μ' ἐπάρας τῆργον ἀνοσιώτατον†
τοῖς μὲν λόγοις ἠὔφρανε τοῖς δ' ἔργοισιν οὐ.
οἶμαι δὲ πατέρα τὸν ἐμόν, εἰ κατ' ὄμματα
ἔξιτόρουν νιν μητέρ' εἰ κτεῖναι με χρή,
πολλὰς γενείου τοῦδ' ἄν ἐκτεῖναι λιτὰς
μήποτε τεκούσης ἐς σφαγὰς ὤσαι ξίφος,
εἰ μήτ' ἐκεῖνος ἀναλαβεῖν ἔμελλε φῶς,
ἐγὼ θ' ὁ τλήμων τοιάδ' ἐκπλήσειν κακά.

[ORESTE] [...] Biasimo il Lossia, che, dopo avermi spinto all'azione più empia, mi incoraggiava a parole ma non nei fatti. Penso che mio padre, se a faccia a faccia gli avessi chiesto se dovevo uccidere la madre, molto mi avrebbe scongiurato, per questo mio mento, di non levare la spada contro chi mi aveva messo al mondo, dal momento che lui non avrebbe comunque recuperato la vita ed io, infelice, sarei giunto al fondo di tali mali.

(Eur. *Or.* 285-93)

E le accuse di *amathia* che in Eur. *El.* 971 Oreste rivolgeva ad Apollo in questo dramma sono fatte proprie da Menelao, che rimprovera al dio di aver dimostrato non poca ignoranza del bene e del giusto (ἀμαθέστερός γ' ὢν τοῦ καλοῦ καὶ τῆς δίκης v. 417). Oltre che di dissennatezza Apollo è accusato da Oreste di non averlo sostenuto nel momento del bisogno: lo ha incoraggiato a parole, ma non aiutato nei fatti (τοῖς μὲν λόγοις ἠὔφρανε, τοῖς δ' ἔργοισιν οὐ vv. 285-7). Oreste prende qui le distanze dall'Apollo delle *Eumenidi*, prodigo d'aiuto sia a parole (nel prologo) che nei fatti (durante il processo in Atene). Per contro, nell'assemblea argiva in cui Oreste viene giudicato e condannato a morte, il dio

continua a essere latitante, come osserva amaramente il Nunzio alla fine del suo resoconto: «Febo Pizio che siede sul tripode non ti ha aiutato, ma ti ha condotto alla rovina» (δεῖ λιπεῖν σε φέγγος· ηὐγένεια δὲ | οὐδέν σ' ἐπωφέλησεν, οὐδ' ὁ Πύθειον | τρίποδα καθίζων Φοῖβος, ἀλλ' ἀπώλεσεν vv. 954-6).

La latitanza di Apollo non è risolta, ma semmai potenziata dalla sua tardiva entrata in scena nell'esodo, allo scopo di riportare sui binari canonici una vicenda drammatica ormai uscita fuori tracciato. Dopo aver sintetizzato a grandi linee, nel ruolo di *deus ex machina*, gli eventi futuri, compreso il processo in Atene, il dio conclude, in riferimento al ritorno di Oreste in Argo:

[Απ.] τὰ πρὸς πόλιν δὲ τῶδ' ἐγὼ θήσω καλῶς,
ὅς νιν φονεῦσαι μητέρ' ἐξηνάγκασα.

[APOLLO] Per quanto riguarda i rapporti con la città, per lui sistemerò le cose io che l'ho costretto ad assassinare la madre.

(Eur. *Or.* 1664-5)

La formulazione è simile a quanto afferma l'Apollo eschileo a proposito del fatto che egli avrebbe liberato Oreste dai suoi mali, in quanto fu lui a indurlo a uccidere la madre:

[Απ.] ὥστ' ἐς τὸ πᾶν σε τῶνδ' ἀπαλλάξαι πόνων.
καὶ γὰρ κτανεῖν σ' ἔπεισα μητρῶον δέμας.

[APOLLO] (Troverò il modo) di liberarti del tutto da questi tuoi travagli, poiché fui io a indurti ad uccidere la madre.

(Aesch. *Eum.* 83-4)

Sennonché nelle *Eumenidi* queste parole erano pronunciate nel prologo e confermate dagli eventi scenici, che vedevano Apollo assumersi in prima persona il ruolo di difensore di Oreste, fin dall'agone con il Coro nel primo episodio ai vv. 198-234, una sorta di prova generale del processo che si sarebbe celebrato in Atene. Nell'*Oreste* invece si tratta delle ultime parole di Apollo, che non riescono a cancellare il sofferto percorso affrontato dal personaggio a seguito del mancato aiuto da parte del dio dopo il matricidio. Tra il responso delfico e lo scioglimento finale della vicenda

si apre un abisso oscuro nel quale Oreste ha dovuto a lungo brancolare, per una decisione calata dall'alto tanto quanto quella con cui ora ne viene fatto uscire. E anche adesso ad Oreste, come di fronte all'ordine di uccidere la madre (cfr. οὐκ ἀπειθήσας θεῶν v. 31, τούτῳ πειθόμενος v. 594), non rimane che obbedire (πείσομαι δὲ σοῖς λόγοις v. 1670; Με. πείθεσθαι χρεών. | Ορ. καὶ γὰρ τοιοῦτος vv. 1679-80) e «riconciliarsi» con i vaticini del dio (σπένδομαι ... σοῖς, Λοξία, θεσπίσμασιν vv. 1680-1).

Analogamente all'*Elektra*, grazie all'intervento del *deus ex machina* la vicenda è ricondotta nel tracciato della *fabula* tradizionale. La riabilitazione di Oreste nelle *Eumenidi* avveniva sulla scena, seguita dalle solenni proclamazioni di gratitudine dell'eroe, che prometteva eterna alleanza tra Argo e Atene (Aesch. *Eum.* 754-77), mentre Apollo dopo il verdetto assolutorio si eclissava in silenzio lasciando protagonista Athena per il seguito del dramma. In Euripide il risvolgimento positivo è solo negli annunci di Apollo; ciò che è andato in scena, dall'inizio alla fine, sono le sofferenze patite dai personaggi per gli arbitrari e discutibili comportamenti del dio³⁶. Tra le *Eumenidi* e l'*Oreste* intercorrono cinquanta anni, nei quali si consuma la parabola ascendente e discendente di Atene: il patto di alleanza tra dèi e tra uomini drammatizzato da Eschilo lascia ora il posto alla sfiducia nelle strutture politiche della *polis* e alla messa in discussione degli stessi dèi.

MARIA PIA PATTONI

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, sede di Brescia
maria.pattoni@unicatt.it

³⁶ Sulla complessa questione del finale dell'*Oreste* e del rapporto dell'intervento di Apollo con il resto del dramma, si vedano in particolare PARRY 1969, 343-4; SCHEIN 1975, 64-6; LICHTENBERGER 1986, 1-13; HARTIGAN 1991, 153-6; HALL 1993, 263-85; BIERL 1994, 95-6; GIULIANI 2001, 165-6; un'equilibrata sintesi in PORTER 1994, 251-89. In contrasto con la tendenza generale, ridimensionano fortemente il contrasto SPIRA 1960, 144, che insiste sui caratteri soteriologici dell'intervento divino, BURNETT 1971, 220-2, che crede con convinzione nella benevolenza di Apollo, GUARDÌ 1976, 16-8, che vede nella felice conclusione del dramma il segno di un avvicinamento di Euripide agli dèi della tradizione e LEFKOWITZ 2016, 112, secondo la quale Apollo è un «benevolent purveyor of justice», il solo in grado di mettere fine alla violenza umana.

ENGLISH TITLE

The oracle of Apollo in the Attic tragedies on the myth of Orestes.

ABSTRACT

Peculiar aspects of the three great Attic tragedians' approach to the divine can be interestingly brought to light through an analysis of their different adaptations of the Orestes myth. A key role in the relevant dramatic structures is played by the oracle of Apollo, unmentioned in the Homeric version of this myth but possibly already present in Stesichorus' *Oresteia*. The article investigates how this element is dealt with in the extant corpus of Attic tragedy, focusing in particular on Aeschylus' *Libation Bearers* and *Eumenides*, on Sophocles' *Electra*, and on Euripides' *Electra* and *Orestes*.

KEYWORDS

Oracle of Apollo – Aeschylus, *Libation Bearers* – Aeschylus, *Eumenides* – Sophocles, *Electra* – Euripides, *Electra* – Euripides, *Orestes*

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BASTA DONZELLI G., *Studio sull'Elettra di Euripide*, Catania 1978.
- BIERL A., *Apollo in Greek tragedy: Orestes and the god of initiation*, in SOLOMON 1994, 81-96, 149-59.
- BREMMER J. (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, London 1987.
- BRILLANTE C., *Il sogno di Clitennestra nell'Elettra di Sofocle*, «QUCC» 122, 2019, 33-50.
- BURNETT A.P., *Catastrophe Survived: Euripides Plays of Mixed Reversal*, Oxford 1971.
- DAVIDSON J.F., *Homer and Sophocles' Electra*, «BICS» 35, 1988, 45-72.
- DAVIES M., "Leaving out the Erinyes": the history of a misconception, «Prometheus» 25, 1999, 117-28.
- DAVIES M., FINGLASS P.J. (edd.), *Stesichorus. The Poems*, Cambridge 2014.
- DI BENEDETTO V., MEDDA E., *La tragedia sulla scena. La tragedia greca in quanto spettacolo teatrale*, Torino 1997 (2002²).
- ELLIGER W., *Sophokles und Apollon*, in FLASHAR, GAISER 1965, 79-109.
- FERRARI W., *L' Oresteia di Stesicoro*, «Athenaeum» n.s. 16, 1938, 1-37.

- FINGLASS P.J. (ed.), *Sophocles. Electra*. Cambridge 2007.
- FLASHAR H., GAISER K. (edd.), *Synusia. Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15 Mars 1965*, Pfullingen 1965.
- FRAENKEL E.D.M., *Due seminari romani di Eduard Fraenkel: Aiace e Filottete di Sofocle*, a cura di L.E. Rossi, Roma 1977.
- FRIIS JOHANSEN H., *Die Elektra des Sophokles. Versuch einer neuen Deutung*, «C&M» 25, 1964, 8-32.
- GIULIANI A., *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001.
- GRIFFITH M., *The authenticity of Prometheus Bound*, Cambridge 1977.
- GUARDÌ T., *La polemica antiapollinea di Euripide*, «Pan» 3, 1976, 5-23.
- HALL E., *Political and cosmic turbulence in Euripides' Orestes*, in SOMMERSTEIN ET AL. 1993, 263-85.
- HARTIGAN K., *Ambiguity and self-deception: The Apollo and Artemis plays of Euripides*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1991.
- JEBB R.C. (ed.), *Sophocles. The Electra*, Cambridge 1894³.
- LICHTENBERGER E., *Erpresste Versöhnung: ein Versuch über den Orestes des Euripides*, «WHB» 28, 1986, 1-13.
- KELLS J.H. (ed.), *Sophocles. Electra*, Cambridge 1973.
- LEFKOWITZ M., *Euripides and the Gods*, Oxford 2016.
- LLOYD M., *Sophocles: Electra*, London 2005.
- MARCH J.R. (ed.), *Sophocles. Electra*, Warminster 2001.
- MARCOVICH M., *Three-word Trimeter in Greek tragedy*, Königstein 1984.
- OTTO W.F., *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, trad. it. di G. Federici Airoldi, Firenze 1944 (ed. or. *Die Götter Griechenlands – Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Bonn 1929, 1934²).
- PADUANO G., *Antologia della letteratura greca. II: Il periodo attico*, Bologna 1991.
- PARRY H., *Euripides' Orestes: the quest for salvation*, «TAPhA» 100, 1969, 337-53.
- PATTONI M.P., *Il motivo del sogno profetico nelle Coefore di Eschilo: note testuali e interpretative*, «BollClass» s. III, 30, 2009, 3-23.
- PORTER J.R., *Studies in Euripides' Orestes*, Leiden-New York-Köln 1994.

- ROBERTS D.H., *Apollo and his oracle in the Oresteia*, Göttingen 1984.
- SCHEIN S.L., *Mythical illusion and historical reality in Euripides' Orestes*, «WS» 88, 1975, 49-66.
- SCHEIN S.L., *The Iambic Trimeter in Aeschylus and Sophocles. A Study in Metrical Form*, Leiden 1979.
- SEGAL C.P., *The Electra of Sophocles*, «TAPhA» 97, 1966, 473-545.
- SHEPPARD J.T., *The tragedy of Electra, according to Sophocles*, «CQ» 12, 1918, 80-8.
- SHEPPARD J.T., *Electra. A defence of Sophocles*, «CR» 41, 1927, 2-9.
- SOLOMON J. (ed.), *Apollo: origins and influences*, Tucson-London 1994.
- SOMMERSTEIN A.H. (ed.), *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989.
- SOMMERSTEIN A.H., HALLIWELL S., HENDERSON J., ZIMMERMANN B. (edd.), *Tragedy, comedy and the polis. Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham, 18-20 July 1990, Bari 1993*.
- SOURVINOU-INWOOD CH., *Myth as history: The previous owners of the Delphic oracle*, in BREMMER 1987, 215-41.
- SPIRA A., *Untersuchungen zum deus ex machina bei Sophokles und Euripides, Kallmünz über Regensburg* 1960.
- STEVENS P.T., *Sophocles: Electra, doom or triumph?*, «G&R» 25, 1978, 111-20.
- SZLEZÁK T.A., *Sophokles Elektra und das Problem des ironischen Dramas*, «MH» 38, 1981, 1-21.
- WINNINGTON-INGRAM R.P., *The Electra of Sophocles: Prolegomena to an interpretation*, «PCPhS» n.s. 3, 1954-55, 20-6.