

Mantica della madre, profeta del padre Una genealogia in Aesch. *Eum.* 1-20

Sonny Wyburgh
Università di Pisa, Italia

Abstract This paper aims to discuss the genealogical contents and structure of the opening verses of Aeschylus' *Eumenides*. Considering genealogies as mythical digressions ideologically orientated, I will outline those elements that do not appear elsewhere in traditions concerning the foundation of the Delphic oracle. By analysing the connections between the poetic imagery and the audience's ritual and mythological competence, I will demonstrate how Aeschylus enhances Athens' positive cultural role in the establishment of a panhellenic sanctuary such as Delphi. Thus, these opening verses allow us to observe the mechanisms of identity construction through mythopoesis.

Keywords Aeschylus. Eumenides. Genealogy. Athens. Identity.

Sommario 1 Introduzione: osservazioni preliminari. – 2 La genealogia come metanarrazione: tradizione e innovazione. – 2.1 Le innovazioni: memoria e identità epicoriche. – 2.2 La tradizione: un'immagine polivalente. – 3 Conclusioni.



Edizioni
Ca' Foscari

Peer review

Submitted	2021-12-16
Accepted	2022-02-08
Published	2022-06-30

Open access

© 2022 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



Citation Wyburgh, S. (2022). "Mantica della madre, profeta del padre. Una genealogia in Aesch. *Eum.* 1-20". *Lexis*, 40 (n.s.), 1, 27-48.

1 Introduzione: osservazioni preliminari

Il prologo delle *Eumenidi* si apre con una preghiera all'interno della quale si possono individuare due sezioni distinte (vv. 1-20 e 21-31).¹ La prima è dedicata alle divinità oracolari di Delfi e si differenzia dalla seconda per alcune caratteristiche di forma e contenuto che permettono di scorgere in questi versi un racconto genealogico particolarmente articolato. Con il presente contributo, vorrei esplorare le possibilità ermeneutiche offerte da un'analisi della correlazione tra la forma espressiva della genealogia e i dati culturali e leggendari riscontrabili nel testo. In questo modo sarà possibile chiarire alcuni aspetti utili ad una maggiore comprensione del dramma.

Prima di poter procedere, è necessario fornire alcune brevi osservazioni preliminari sull'uso dei discorsi genealogici nella letteratura greca precedente Eschilo. Per fare ciò, vorrei partire dal testo in esame, contestualizzando la sua posizione all'interno dell'*Oresteia* attraverso una rapida analisi della sua connessione semantica con il finale delle *Coefore*.

πρῶτον μὲν εὐχῇ τῆδε πρεσβεύω θεῶν | τὴν
πρωτόμαντιν Γαῖαν· ἐκ δὲ τῆς Θέμιν, | ἣ δὴ τὸ
μητρὸς δευτέρα τόδ' ἔζητο | μαντεῖον, ὡς λόγος τις
ἐν δὲ τῷ τρίτῳ | λάχει, θελοῦσης, οὐδὲ πρὸς βίαν
τινός, | Τιτανίς ἄλλη παῖς Χθονὸς καθέζετο | Φοίβη,
δίδωσιν δ' ἣ γενέθλιον δόσιν | Φοίβω· τὸ
Φοίβης δ' ὄνομ' ἔχει παρώνυμον. | λιπῶν δὲ
λίμνην Δηλίαν τε χοιράδα, | κέλασας ἐπ' ἀκτὰς
ναυπόρους τὰς Παλλάδος, | ἐς τήνδε γαῖαν ἦλθε
Παρνησοῦ θ' ἔδρας | πέμπουσι δ' αὐτὸν καὶ
σεβίζουσιν μέγα | κελυθοποιοὶ παῖδες Ἡφαιστοῦ,
χθόνα | ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην. | μολόντα
δ' αὐτὸν κάρτα τιμαλφεῖ | λῆως | Δελφός τε
χώρας τῆσδε πρυμνήτης ἄναξ. | τέχνης δὲ νιν
Ζεὺς ἐνθεον κτίσας φρένα | ἵζει τέταρτον τοῖσδε
μάντιν ἐν θρόνοισι | Διὸς προφήτης δ' ἐστὶ Λοξίας
πατρός. | τούτους ἐν εὐχαῖς φοιμιάζομαι θεούς.¹

Dapprima con questa preghiera onoro, prima tra gli dèi la prima indovina Gaia: e da lei Temi che per seconda si sedette su questo seggio mantico della madre, come vuole qualche racconto: e nella terza attribuzione, volendolo Temi, né con forza contro alcuno, un'altra Titanide figlia della Terra vi si sedette, Febe, e lei diede il seggio come dono di nascita a Febo: ed egli ha derivato il nome di Febe. Avendo lasciato il lago e la roccia Delia, approdato alle coste passaggio di navi di Pallade, verso questa terra giunse e verso i seggi del Parnasso: lo scortarono e lo onorarono molto i facitori di sentieri figli di Efesto, un suolo inospitale rendendo ospitale. Una volta giunto, molto gli rese onore il popolo e Delfo il signore governante di questa regione. Zeus, infondendogli nella mente l'arte, lo pose a sedere su questi troni come quarto veggente: di Zeus è profeta il Lossia, del padre! Questi dèi io menziono per primi nelle preghiere.

Una prima versione di questo contributo è stata discussa durante il *Séminaire Paris-Pise 2020. Recherches doctorales en littérature grecque et latine* tenutosi online in data 11 e 12 dicembre 2020. Ringrazio gli organizzatori e i partecipanti, e soprattutto la prof.ssa C. Mauduit, la dott.ssa G. Gerbi e i prof. L. Battezzato, E. Medda e G. Most per i commenti costruttivi che mi hanno incoraggiato a continuare la riflessione su questo passo. Ringrazio anche gli anonimi *reviewers* di *Lexis* per le osservazioni precise e generose. Infine, desidero esprimere la mia gratitudine al prof. A. Taddei, che ha più volte letto questo testo offrendomi sempre preziosi consigli di contenuto e di metodo. Qualsiasi errore o omissione rimane ovviamente di mia responsabilità.

¹ Cf. Goldhill 1984, 208-10. Il testo delle *Eumenidi* e di tutti gli altri brani eschilei presenti nell'articolo è quello stabilito da Page 1972. Le traduzioni sono dell'Autore.

Fornendo al pubblico indicazioni sul cambio di ambientazione rispetto alle due tragedie precedenti, il brano ha lo scopo drammaturgico di riprendere la soluzione di continuità nell'azione rappresentata dai versi finali delle *Coefore*.

I due passi sono correlati su due livelli distinti ma complementari. Su un piano pragmatico, i ripetuti deittici del brano delle *Eumenidi* (vv. 3-4 τόδ' [...] μαντεῖον; v. 11 τήνδε γαῖαν; v. 16 χώρας τῆσδε; v. 18 τοῖσδε [...] θρόνοις) rispondono alla reiterazione del 'ποῖ' che introduce la domanda con cui terminano le *Coefore* (vv. 1075-6 ποῖ δῆτα κρανεῖ, ποῖ καταλήξει | μετακομισθὲν μένος ἄτης;), preparando il pubblico ad uno spostamento nella finzione drammatica.

Parallelamente, si osserva una simmetria rispetto ad alcuni elementi significativi della loro semiotica. Da un lato, troviamo la successione di sventure che si sono tramandate nelle case degli Atridi di generazione in generazione, dall'altro, una successione pacifica di prerogative divine analogamente tramandate tra diverse generazioni. In entrambi i casi troviamo una tripartizione (v. 1068 μὲν πρῶτον; vv. 1070-1 δεύτερον δέ; v. 1073 νῦν δ' αὖ τρίτος ≈ v. 1 πρῶτον μὲν; vv. 2-3 δὲ ἢ δευτέρα; vv. 4-5 ἐν δὲ τῷ τρίτῳ λάχει) sia temporale che causale-consequenziale: in entrambe l'interesse focale è sull'esito della successione. Se possiamo constatare una polarità valoriale tra gli agenti e gli oggetti del trasferimento nelle due sezioni, ne verificiamo l'operare tramite un medesimo principio inferenziale: quello della trasmissione genealogica delle qualità.

L'impiego di un linguaggio genealogico per rappresentare la continuità su più generazioni di una determinata qualità o prerogativa è un fenomeno diffuso nella poesia greca di epoca arcaica. Nei poemi omerici, gli eroi adoperano racconti genealogici per affermare e consolidare la propria identità guerriera ed aristocratica.² Similmente, negli *Erga* esiodei godere di una prole a sé simile o dissimile è segno di maggiore o minore distinzione sociale per un padre.³ Si tratta di un'elaborazione del principio secondo il quale il simile produce il simile. Se il simile produce il simile, la genealogia è la strategia comunicativa che meglio reifica la nozione di ereditarietà di un'identità, di una qualità oppure di una prerogativa.⁴

Questo rapporto tra forma di espressione e forma di pensiero è ampiamente attestato nella produzione eschilea. L'acquisizione ere-

² Se ne trovano numerosi esempi nell'*Iliade*: si pensi all'agone genealogico tra Glauco e Diomede (*Il.* 6.119-233), sul quale si veda Lucci 2011, 65-70 e 81-3. In un altro passo, lo stesso Diomede, in presenza dei più anziani Nestore, Agamennone ed Odisseo, dichiara di essere γένος di un padre (Tideo) ἀγαθός (*Il.* 14.109-25). Il semplice fatto di essere il figlio di un uomo ἀγαθός lo rende a sua volta ἀγαθός, autorizzandolo ad esprimere la propria opinione in consiglio.

³ Hes. *Op.* 182; 235. Cf. Arrighetti 1991.

⁴ Cf. Fowler 1998 e Calame 2006.

ditaria delle colpe è stata da tempo individuata come una delle tematiche principali dell'*Oresteia*, e nelle tre tragedie che la compongono si trovano numerosi esempi di racconti o metafore di tipo genealogico.⁵ Nei *Persiani*, la rappresentazione della propagazione nel tempo di una funzione, quella regale, assume una forma parzialmente genealogica quando il fantasma di Dario rievoca i suoi predecessori.⁶ Nelle *Supplici*, le fanciulle dall'aspetto esotico che compongono il coro riescono a farsi accettare dalla comunità di Argo dimostrando, tramite un elenco genealogico, la loro discendenza dalla sacerdotessa argiva Io.⁷ È la corretta esecuzione del racconto genealogico ad asseverare la loro pretesa di condividere con la propria antenata un'identità argiva, autorizzandole a richiedere aiuto contro chi le perseguita.⁸

2 La genealogia come metanarrazione: tradizione e innovazione

Alla luce di queste osservazioni, si può affermare che la genealogia divina del prologo delle *Eumenidi* racconta la trasmissione di una prerogativa specifica, quella mantica a Delfi. Impiegando il modello espressivo tradizionale della genealogia, Eschilo raffigura il possesso del seggio oracolare come un bene ereditario. La ricezione di questa sfera di competenze divine non esaurisce tuttavia il significato dei contenuti di questo discorso genealogico. Come è già stato individuato da altri studiosi, soprattutto per quanto concerne le genealogie presenti nell'epica, ad ogni racconto genealogico si affianca spesso un percorso geografico.⁹ Questa coordinazione tra l'elemento temporale e l'elemento spaziale consente di collegarsi, in maniera più o meno esplicita, ad un nucleo narrativo altro rispetto a quello in cui il discorso genealogico è inserito.¹⁰ La sospensione temporanea del flusso diegetico attribuisce al contenuto della genealogia un carattere 'metanarrativo', ossia in grado di veicolare in maniera più trasparente dinamiche ideologiche ed elementi culturali esterni alla logica della narrazione.

5 Cf. Sewell-Rutter 2007, 20-4; Gagné 2013, 394-415; Fartzoff 2018.

6 Aesch. *Pers.* 765-78. Cf. Paduano 1978, 96 e 102-3. Si veda Garvie 2009, 274-5 e 305-6 sul rapporto tra questo catalogo genealogico e la tematizzazione, in negativo per ciò che concerne i *Persiani*, della trasmissione di una prerogativa o qualità.

7 Aesch. *Suppl.* 277-326.

8 Aesch. *Suppl.* 323-4 [...] εἰδὼς δ' ἄμὸν ἀρχαῖον γένος | πράσσοις ἄν ὡς Ἀργεῖον ἀντήσας στόλον.

9 Cf. Jacob 1994, 188. Cf. anche Fowler 1998, 1 e Bertelli 2001, 74. Su Eschilo, benché si concentri sulle *Supplici* e sul *Prometeo Incatenato*, utile Calame 1998.

10 Cf. Willcock 1964; Austin 1966; Carrière 1998; Lucci 2011; 2018.

Il nostro caso non è da meno. Incorporata nella genealogia si trova la storia dell'arrivo di Apollo a Delfi e l'instaurazione di un rapporto cultuale istituzionalizzato in uno spazio ben definito. In questo senso, è possibile vedere in questo racconto genealogico alcuni elementi caratteristici dei 'miti di fondazione'. In virtù della loro origine in contesti prevalentemente orali e per via della costante dialettica che essi innescano tra memoria storica e funzionalità sociale della narrazione, questi miti conoscono spesso plurime versioni più o meno divergenti.¹¹ È compito dell'interprete moderno cercare di comprendere le ragioni dietro la formazione delle diverse versioni e soffermarsi maggiormente laddove le variabili siano più inattese, più manifeste e più facilmente collocabili sul reticolato dello spazio e del tempo.

Il racconto eschileo fornisce un'occasione particolarmente ricca per questo tipo di compito. Potendo collocare la narrazione in uno spazio preciso (il teatro di Dioniso ad Atene) in un momento preciso (le Dionisie urbane del 458) e dovendo postulare l'intreccio tra tradizioni indipendenti, attività autoriale ed uno specifico contesto sociale, le notevoli innovazioni presentate da questa versione sono da tempo oggetto di un ampio dibattito scientifico.¹²

L'individuazione e l'analisi degli elementi originali di questo 'mito di fondazione' non sono tuttavia le sole esigenze ermeneutiche suscitate dal passo. Come ho sottolineato nell'introduzione, Eschilo ha scelto di porre questa variante in una posizione privilegiata, marcata dal forte richiamo pragmatico e semiotico con il finale della tragedia precedente e intimamente connessa, tramite l'impiego della forma espressiva genealogica, ad uno dei temi portanti dell'intera trilogia. Bisogna dunque rapportare gli elementi tradizionali e le innovazioni fornite dal racconto alla cornice discorsiva in cui sono inseriti. Evidenziandone la struttura genealogica, si potrà infatti comprendere come essi rispondano ad un'esigenza mitopoietica propria dell'*Oresteia* e contribuiscano a costruire l'orizzonte interpretativo dell'azione drammatica.

In primo luogo, si può constatare che non si pongono come estranee alla tradizione più diffusa le singole relazioni di parentela che la genealogia propone. Anche il punto di partenza e il punto di arrivo

¹¹ Cf. Thomas 2019, 179.

¹² La discussione sull'origine dei vari elementi introdotti da Eschilo ha prodotto e continua a produrre risultati nuovi e contrastanti, da Wecklein 1888 a Fiori 2021. Una disanima sistematica delle diverse posizioni esula dagli scopi di questo articolo: mi limiterò a indicare in nota i contributi funzionali all'argomentazione. Segnalo tuttavia la recente pubblicazione di Pucci 2019, in cui vengono affrontati diversi temi centrali alla presente discussione. In questo studio, Luca Pucci esamina dettagliatamente i primi 33 versi delle *Eumenidi*, offrendo una lettura 'occasionale' (nel senso dato all'aggettivo dalla scuola fondata da Bruno Gentili) delle innovazioni fornite dal racconto eschileo e presentando una bibliografia particolarmente ricca, cui rimando.

del racconto rispettano, nel senso più ampio possibile, il canone relativo alle origini dell'oracolo delfico. La funzione mantica e la sede dell'oracolo erano in principio pertinenze della madre di tutti gli dèi, Gaia,¹³ così come l'insediamento finale di Apollo a Delfi viene voluto e sancito dal padre Zeus. Anche la connessione tra Temi e Delfi, e più in generale tra la Titanide e l'arte del vaticinio, è ampiamente attestata.¹⁴ Si possono invece isolare tre innovazioni principali. La prima è il ruolo di Febe e la seconda è il passaggio di Apollo attraverso l'Attica e il ruolo attivo degli Ateniesi nell'itinerario del dio da Delo a Delfi. La terza consiste nel l'assenza di uno scontro violento nel passaggio da una divinità all'altra.¹⁵

2.1 Le innovazioni: memoria e identità epicoriche

Incominciamo dunque da Febe. La dea appare nella *Teogonia* di Esiodo tra i figli di Gaia e Urano. All'interno dello stesso poema si trova anche il racconto della sua unione con il fratello Ceo per generare Leto, la madre di Apollo.¹⁶ I commentatori del passo sono tendenzialmente concordi nell'affermare che la sua connessione con Delfi è un'invenzione eschilea.¹⁷ Per cercare di comprendere le ragioni die-

13 Questo viene riferito esplicitamente da Paus. 5.14.10, ma ne troviamo un'attestazione già in Pin. fr. 55 Snell. Si pensi tuttavia a passi come Hes. *Th.* 492-6 o 624-6, in cui Gaia è già dotata della capacità di fornire φραδοσοῦναι, consigli saggi indicanti cosa fare per avere vittoria (da φράζω, dire per insegnare, indicare con le parole). Il suo rapporto con Delfi è inoltre legato, fuori da questa versione, dallo stretto collegamento tra Delfi pre-apolleina e figure ctonie come il serpente delfico, talvolta addirittura confuso con Tifeo/Tifone. Si veda in merito Quantin 1992 e, più recentemente, Giordano 2015, che pone in relazione le funzioni oracolari di Gaia con il prologo delle *Eumenidi*, riprendendo e aggiornando alcune considerazioni già espresse in Loraux 1989, 219-23.

14 Cf. Eur. *IT* 1259-69, che vede anche la partecipazione attiva di Gaia. Utile anche il peana di Aristonoo, datato intorno alla metà del IV secolo e che presenta molti punti di contatto con la versione delle *Eumenidi*. Sul rapporto tra i due testi, cf. Vamvouri Ruffi 2009 e Fiori 2021. Nel *Prometeo Incatenato*, dove la dea viene indicata come la madre di Prometeo (già al v. 18, ma anche in finale al v. 874, diversamente dalla versione esiodica in *Th.* 507-11), è lei ad essere dotata di capacità oracolari (cf. vv. 209-13, dove viene equiparata anche a Gaia: ἐμοὶ δὲ μήτηρ [...] Θέμις | καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία). Già in *Od.* 16.403 θέμις significa 'oracolo', mentre in Eur. *Ion* 371 θεμιστεύειν indica 'dare responsi oracolari'. Cf. Corsano 1988, in particolare 109-43.

15 Utile l'analisi che ne dà Sourvinou-Inwood 1987, 231 all'interno di una più ampia indagine sul rapporto tra il mito della successione delfica e storia. La tesi di fondo della Sourvinou-Inwood, con la quale concordo, è che i miti riguardanti il passaggio di prerogative culturali tra *previous owners* di Delfi e Apollo ci dicano molto di più sul tempo in cui sono stati prodotti che non sulla storia reale del culto a Delfi.

16 Hes. *Th.* 132-6 (Febe figlia di Urano e Gaia), 404-10 (Leto figlia di Febe e Ceo), 918-20 (Apollo figlio di Leto e Zeus). Cf. *Hymn. Hom.* 3.25-9.

17 Wecklein 1888, 252; Robertson 1941; Lloyd-Jones 1970, 9-10; Vidal-Naquet in Verdan, Vidal-Naquet 1972, 154-5; Said 1983, 102; Sourvinou-Inwood 1987, 231; Sommer-

tro questa innovazione, propongo di scandagliare la sezione testuale in cui si trova il nome della dea, alla ricerca di possibili connessioni tra elementi testuali e immagini associate al patrimonio leggendario o alla competenza rituale del pubblico.

Dopo Gaia e Temi, Febe ottiene in sorte (vv. 4-5 ἐν [...] λάχει) di sedersi sul μαντεῖον, in quanto Titanide, anche lei figlia della Terra (v. 6 Τιτανίς ἄλλη παῖς Χθονός). L'insistenza sui rapporti di parentela con le dee che l'hanno preceduta ribadisce il funzionamento del nesso causale veicolato dalla forma espressiva genealogica. Inoltre, la combinazione tra la genealogia e la nozione di λάχος corrobora la connotazione di questa terza successione come inevitabilmente necessaria.¹⁸ È a questo punto che si trova una variazione stilistica da non attribuire, a mio avviso, ad un semplice capriccio compositivo del tragediografo. A differenza di quanto avvenuto prima, il passaggio da Febe ad Apollo non avviene tramite l'esplicitazione di un legame genealogico preciso. Non compare il nome di Leto né il rapporto di parentela matrilineare che lega le due divinità. La trasmissione di questa prerogativa ad Apollo viene avviata da un'azione della dea che implica una sua partecipazione attiva: Febe dona il μαντεῖον ad Apollo come dono di nascita (v. 7 δίδωσιν δ' ἢ γενέθλιον δόσιν). A questo dono viene associata anche l'attribuzione al dio più giovane di un nome derivato da quello della dea (v. 8 τὸ Φοίβης δ' ὄνομ' ἔχει παρώνυμον).

I due versi ci consentono di vedere un'interessante interazione tra attività mitopoietica ed elementi pertinenti alla realtà rituale e culturale del pubblico. Ad Atene, l'attribuzione di un nome ad un nuovo membro del gruppo familiare era una prassi rituale nota come *Amphidromia* o *Dekate*.¹⁹ Questo momento era strettamente connesso al momento della nascita: come suggerisce il secondo dei due nomi a noi noti per il rito, il nome andava dato al bambino dieci giorni dopo il parto. Tale prassi, che non consisteva ancora in un riconoscimento politico del cittadino, era riservata sia a maschi sia a femmine e avveniva all'interno delle mura domestiche, con la partecipazione di parenti sia della madre sia del padre. Durante questi rituali domestici, i convitati erano soliti portare regali, il cui scopo principale era quella di rafforzare il rapporto di reciprocità tra i vari οἶκοι

stein 1989, 80-1; Davies 1990; Bowie 1993, 15. *Contra* West 1985, 174. Più sfumato Fiori 2021, §§ 2.2-3, che pur ammettendo una possibile origine ateniese (ma non specificatamente eschilea) dell'innovazione, propende per una sua origine all'interno delle tradizioni culturali delfiche.

18 Cf. le altre occorrenze di λάχος nell'*Orestea*: *Ch.* 361; *Eum.* 310, 334, 347, 386, 400.

19 Esiste un dibattito circa la natura identica o distinta di *Amphidromia* e *Dekate*. Per una panoramica complessiva del rapporto tra questo momento rituale e l'attribuzione del nome al neonato, si veda Humphreys 2018, 294-8. Molto utile anche Gherchanoc 2012, 36-47, che distingue nettamente tra il rito di *Amphidromia* e quello della *Dekate*.

che proprio tramite il neonato formavano legami di parentela.²⁰ Lo svolgimento di questi rituali e la partecipazione dei diversi familiari – o intimi – con regali tangibili era anche fondamentale a riconoscere l'identità del nuovo membro dell'οἶκος come figlio legittimo del padre, iniziando dunque il lungo percorso di accesso allo status di cittadino.²¹ Inoltre, la presenza di un parente alla *Dekate* era percepita come indice di un rapporto privilegiato con il neonato.²² L'associazione tra la realtà della *Dekate* e la partecipazione di Febe, nonna materna, alla nascita e all'attribuzione del nome al nuovo dio colloca il racconto in una sfera che doveva sembrare molto familiare al pubblico.²³

D'altro canto, la partecipazione di un nonno, anche materno, nella scelta di un nome per il neonato era una prassi nota sia nel mito sia nella realtà storica, così come la derivazione stessa del nome da quello del nonno.²⁴ Il nuovo figlio poteva diventare, soprattutto in situazioni in cui la madre era figlia unica, erede dell'οἶκος dei nonni materni.²⁵ È sicuramente più problematico dimostrare che si potesse esercitare l'influenza di una nonna materna sul nome di un nipote maschio,²⁶ ma questo non vanifica l'individuazione di questa associazione tra rappresentazione drammatica e prassi rituale reale.²⁷ Il testo eschileo mantiene una sua autonomia narrativa (che prevede un passaggio Febe-Apollo), facendo al contempo leva su elementi extra-narrativi appartenenti all'esperienza rituale dei membri del pubblico per indirizzare la loro attenzione verso il passo successivo.

²⁰ Cf. Dem. 39.22.

²¹ Almeno per i neonati maschi. Cf. Gherchanoc 2012, 117-23.

²² Si veda il caso presentato nella *De Pyrrho* di Iseo, in particolare Is. 3.30 e 69. La presenza degli zii materni alla *Dekate* della figlia di Pirro svolge un ruolo importante nella credibilità della loro testimonianza e nel loro peso nella contesa giuridica circa l'eredità di Pirro.

²³ Cf. Eur. *El.* 654-8 e 1123-33. Nella tragedia, Elettra riesce ad attirare la madre Clitemestra nella trappola ordita contro di lei simulando di dover compiere i 'riti della decima giornata'. Benché la madre non si curi minimamente della sorte della figlia, sembra che in quanto nonna materna (e unica parente femminile di Elettra) Clitemestra riconosca l'importanza identitaria e culturale di questi riti.

²⁴ Si pensi al ruolo di Autolico nella scelta del nome del nipote Odisseo (*Od.* 19.403 ss.). Per una discussione della prassi in epoca storica e una rassegna di fonti, cf. Humphreys 2018, 271.

²⁵ Cf. Wilgaux 2009.

²⁶ Per una recente panoramica sulla questione, orientata esclusivamente sulla prassi storica, si veda Nieto Izquierdo 2020.

²⁷ Cf. Gherchanoc 2012, 121-4, in cui questo passo è associato alla pratica rituale dei *Genethlia*. Per Gherchanoc, «Ce présent [sc. il μαντεῖον] est le témoin concret de la transmission familiale et politique, héréditaire, d'un nom associé à une charge religieuse et politique». La studiosa individua i *Genethlia* come un'occasione più politica che domestica, in cui si potevano comunque replicare i meccanismi del dono come veicolo di legami di reciprocità e legittimazione al pari degli *Amphidromia* e della *Dekate*.

I vv. 7-8 sospendono infatti momentaneamente l'elenco genealogico delle divinità delfiche e consentono il rapido passaggio nella finzione narrativa da Delfi a Delo, dove il pubblico poteva immaginarsi essersi svolta l'attribuzione del nome Febo al dio. Il verso successivo introduce direttamente il viaggio di Apollo dall'isola natale e l'approdo sulle coste attiche che è tutt'altro che privo di risonanze per un pubblico riunito sulle pendici dell'acropoli ateniese in uno dei momenti più solenni del calendario attico.²⁸

Si può dunque ipotizzare che inserire Febe nel catalogo consentisse al pubblico di agevolare la transizione dagli eventi di Delfi alla nascita di Apollo a Delo, sortendo due effetti complementari. Quello di concentrare l'attenzione sul viaggio che ha portato Apollo dall'Egeo a Delfi, ma anche quello di indicare come tale arrivo sia dettato dalla necessità di riappropriarsi di un bene che gli era stato conferito alla nascita insieme al nome.

È in questo viaggio che Eschilo inserisce la seconda innovazione, ossia il passaggio di Apollo attraverso l'Attica. Occorre soppesare bene le parole su questo punto. Attribuire esclusivamente all'individuo Eschilo la paternità di questo dato leggendario è un'impresa ardua e priva di reale pertinenza nella prospettiva storico-antropologica qui adottata. Stando ai dati in nostro possesso, sappiamo che questo itinerario non è attestato da autori antecedenti o contemporanei al tragediografo. Nell'*Inno ad Apollo* il percorso segue una direzione nord-sud, facendo passare il viaggio tramite la Tessaglia e la Beozia.²⁹ La testimonianza di un frammento pindarico fornita dallo scolio al brano eschileo colloca in Beozia la terra di passaggio del dio.³⁰

Appropriarsi epicoricamente, in parte o *in toto*, di una leggenda dalle risonanze panelleniche non è certamente un fenomeno isolato nell'area di civiltà greca. Una versione simile si ritrova molti secoli dopo in Strabone, in quella che parrebbe essere una citazione dello storiografo cumano Eforo, attivo ad Atene intorno alla prima metà del IV secolo (Strabo 9.3.11-12 = *FGrHist* III 70 31b).³¹ Anche in quel caso l'atto di instaurazione dell'oracolo di Apollo a Delfi è connesso ad un percorso da Atene alle pendici del Parnasso. A prescindere dal fatto che si tratta di un autore vissuto due o tre generazioni dopo la rappresentazione dell'*Oresteia* e che gli stessi confini della citazione nel passo straboniano sono poco chiari, è verosimile supporre che questo dato potesse fare parte di un patrimonio leggendario già condiviso

²⁸ Cf. Taddei 2020, 25-30.

²⁹ *Hymn. Hom.* 3.214-99.

³⁰ Pind. *fr.* 286 Snell.

³¹ La correlazione tra i due passi è stata ben studiata da Avagianou 1998, che insiste particolarmente sull'atenocentrismo della versione eschilea e sulle sue implicazioni ideologiche.

ad Atene nel V secolo.³² Non stupirebbe affatto scoprire che gli Ateniesi si ritenessero direttamente coinvolti nell'arrivo del dio a Delfi.³³

Che fosse o non fosse un'innovazione eschilea rispetto ad una credenza epicorica, il suo impiego in questo passo è tanto più chiaro quanto più si analizzano gli altri elementi di questa micro-sezione. Il dio sbarca sulle coste abituate al passaggio di navi della dea Pallade (v. 10 ἐπ' ἀκτὰς ναυπόρους τὰς Παλλάδος). La prima menzione della terra dell'Attica avviene attraverso una duplice connotazione culturalmente positiva: da un lato, il territorio viene correlato direttamente alla divinità poliade, dall'altro la regione viene rappresentata come luogo antropizzato, inserito nella rete di scambi culturali che la navigazione rappresentava. Quest'ultimo dettaglio doveva essere particolarmente significativo, sia per la sua diretta connessione al valore ideologico della potenza navale ateniese dell'epoca sia per le sue possibilità di inserire lo sbarco di Apollo in una serie di immagini di arrivi di divinità in Attica via mare.³⁴

Da questa terra che conosce già la navigazione, il dio viene scortato a Delfi sotto forma di corteo e con una rispettosa venerazione (v. 12 πέμπουσιν δ' αὐτὸν καὶ σεβίζουσιν μέγα). Anche in questo caso, si trova un'interessante interazione tra narrazione poetica ed esperienza culturale del pubblico. L'immagine evocata dalle parole eschilee è quella rituale di una πομπή sacra, possibilmente quella compiuta dalla città quando mandava una delegazione ufficiale a consultare l'oracolo pitico. Benché sia problematico definirne modalità, partecipanti e cadenza con precisione, sappiamo che già nel V secolo erano noti cortei da Atene a Delfi per una festa da identificare probabilmente nella *Pythais*.³⁵ Il passo di Eforo citato da Strabone menziona a sua volta una πομπή per la *Pythais* per il IV secolo, suggerendo che la delegazione ateniese facesse la stessa strada percorsa da Apollo da Atene a Delfi (ταύτην ἰέναι τὴν ὁδόν, ἣ νῦν Ἀθηναῖοι τὴν Πυθιάδα

32 Il passo offre una versione del racconto secondo la quale l'oracolo delfico viene fondato congiuntamente da Apollo e Temi. Vi si nota una notevole similarità lessicale con il passo eschileo, per cui non è da escludere che Eforo avesse in mente la variante eschilea. Come ha dimostrato Rosalind Thomas in un recente studio sulla storiografia epicorica, il ricorso a fonti poetiche era un fenomeno non solo ricorrente, ma anche richiesto: cf. Thomas 2019, 74-99.

33 Sembrerebbe puntare in questa direzione anche l'*Inno ad Apollo* di Limenio, trovato in forma epigrafica sulla parete meridionale del Tesoro degli Ateniesi a Delfi e databile al 128/7 prima della nostra era. Anche in quel caso il percorso del dio da Delo a Delfi passa per Atene. Per approfondimenti, si vedano Bélis 1992; Vamvouri Ruffy 2004, 171-9; Fiori 2021, § 3.

34 Mi riferisco in particolare ai miti attici sull'arrivo di Dioniso, divinità del resto particolarmente legata all'Apollo delfico.

35 Cf. Parker 2005, 82-7, per la complicata distinzione tra *Pythais* e processioni delle Tiadi da Atene a Delfi. Cf. anche Taddei 2020, 126-7 e 129-48 per una discussione di alcuni riferimenti collegabili a processioni rituali da Atene a Delfi presenti nello *Ione* euripideo.

πέμπουσι): il dato è confermato da un ὄρος di IV secolo rinvenuto nell'Agorà che segna la strada usata per condurre la *Pythais*.³⁶ Nella stessa direzione si muove lo scoliaste al passo eschileo, che segna la che gli Ateniesi formavano un corteo per inviare una delegazione a Delfi per consultare l'oracolo (*sch. Aesch. Eum.* 12 ὅταν πέμπουσιν εἰς Δελφοὺς θεωρίδα).³⁷ Mi sembra dunque ragionevole sostenere con Robert Parker che il prologo delle *Eumenidi* rappresenta la nostra prima testimonianza di questa prassi rituale.³⁸

Gli elementi che costruiscono il racconto eschileo riflettono quindi alcuni usi culturali dell'epoca, associando questo momento incipitario della tragedia a luoghi e prassi noti al pubblico.³⁹ A sua volta, questo meccanismo proietta in un passato mitico aspetti contemporanei della rappresentazione della propria identità, tradendone la forte valenza ideologica.

Un altro dettaglio conferma questa associazione. Continuando il registro genealogico che caratterizza il racconto, gli uomini che accompagnano il dio sono identificati come creatori di strade e figli di Efesto (v. 13 κελευθοποιοὶ παῖδες Ἑφαιστού). Questa indicazione genealogica allude alla leggenda della nascita di Erictonio: secondo una tradizione nota al pubblico ateniese, Erictonio, il primo re leggendario della città, nacque dalla terra in seguito allo spargimento di sperma da parte di Efesto, mentre questi cercava (senza successo) di unirsi ad Atena.⁴⁰ In questa menzione si può vedere sia un tentativo di fornire alla comunità politica un'origine divina, sia quello di sottolineare la sua presunta autoctonia, in linea con l'orizzonte ideologico dell'epoca.

La rete immaginifica che l'insieme di questi dati crea si arricchisce ulteriormente con il verso successivo. Scortando a Delfi il dio sotto forma di corteo rituale, gli abitanti dell'Attica rendono percorribile una terra che prima non lo era (v. 14 ἀνήμερον τιθέντες ἡμερωμένην). Questi mitici abitanti dell'Attica partecipano assieme alla divinità al processo culturalmente positivo di civilizzazione delle terre, di fondazione del santuario apollineo e di creazione delle strade che

³⁶ Lalonde, Langdon, Walbank 1991, H 34.

³⁷ Smith 1976, 43.

³⁸ Parker 2005, 86. Cf. il più recente Pucci 2019, 239.

³⁹ Cf. Sourvinou-Inwood 2003, 235.

⁴⁰ Si trova un'allusione alla storia sulla sua nascita già nella *Danais*, fr. 2 West. Ellanico di Lesbo lo indica come figlio di Efesto e aggiunge che fu il primo a condurre le Panatenee (*FGrHist* IV 323a F 2 Παναθήναια [...] ἤγαγε δὲ τὴν ἑορτὴν πρῶτος Ἐριχθόνιος ὁ Ἑφαιστού). La nascita dalla terra si trova anche in Eur. *Ion* 20-1. Cf. anche Eur. *fr.* 925. Sulla tradizione concernente Erictonio e la fondazione delle Panatenee, si veda Fowler 2013, 457-9, e più recentemente Shear 2021, 50-72. Non escluderei il fatto che anche questo elemento concorresse a suggerire l'immagine rituale di una πομπή da Atene a Delfi, richiamando alla memoria il fondatore della più nota πομπή della città.

permettono di raggiungere la sede oracolare. Anche in questo caso, è interessante notare come l'immagine presentata trovi un'eco in versioni diverse ma ugualmente atenocentriche. Nel passo di Eforo sopraccitato, Apollo venendo a Delfi da Atene aveva portato civiltà presso i nativi Parnassii (*FGrHist* III 70 31b φησὶ [...] Ἀπόλλωνα τὴν γῆν ἐπιόντα ἡμεροῦν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τε τῶν ἡμέρων καρπῶν καὶ τῶν βίων).⁴¹ Nella testimonianza riportata dallo scoliaste, quando gli Ateniesi si accingevano a compiere la πομπή lungo la stessa strada, portavano asce (forse rituali?) per civilizzare la terra (*sch. Aesch. Eum.* 13 οἱ Ἀθηναῖοι [...] προέρχονται ἔχοντες πελέκεις ὡς διημερώσοντες τὴν γῆν).⁴²

Resta da chiarire la terza innovazione presente nel nostro racconto genealogico, ossia l'assenza di qualsiasi forma di forza coercitiva nella trasmissione del seggio oracolare ad Apollo. In tutte le versioni della leggenda a noi note, incluse quelle più vicine ad Eschilo, l'arrivo di Apollo a Delfi comportava un incontro violento con un precedente abitante del luogo.⁴³ Sia che fosse il legittimo detentore del seggio mantico (quale Temi), sia che fosse un suo abitatore violento o mostruoso, l'insediamento del dio di Delo prevedeva uno scontro destinato a scacciare l'antico per fare spazio, tramite la forza, al nuovo ordine voluto da Zeus. In tutte le sue versioni, è palese l'eco della nozione cosmogonica per cui le nuove forze divine devono ridistribuirsi le prerogative appartenenti alle più antiche potenze. Tale redistribuzione sfociava il più delle volte in una sorta di giusta ed inevitabile violenza.

Ciò non accade nella versione che apre le *Eumenidi*. In maniera nettamente marcata, anzi, viene sottolineato il modo in cui Temi cede la propria prerogativa alla sorella Febe: la concessione avviene senza usare violenza contro alcuno, con la benevolenza di Temi (v. 5 θελούσης, οὐδὲ πρὸς βίαν τινός).⁴⁴ Questa cessione spontanea alla sorella Febe consente di ovviare sin dalla radice l'eventuale problema di un arrivo violento di Apollo. Non ci sono uccisioni di mostri né spodestamenti di divinità primigenie: con il bene placito di tutti Delfi passa a Febe, che la offre in dono al nuovo nato, che a sua volta assume da costei il suo nome, creando una forte rete di reciprocità tra le divinità coinvolte. Il suo viaggio da Delo a Delfi non è una con-

⁴¹ Cf. Avagianou 1998, 132.

⁴² Smith 1976, 43.

⁴³ Bisogna forse escludere una versione del mito presente in Alceo, *fr.* 307c Voigt, che viene letta alla luce della parafrasi che ne fa Imerio (*Himer. Or.* 48.10-11). Il modo in cui il frammento è citato rende tuttavia difficile interpretare questa testimonianza in maniera dirimente. Anche il peana di Aristonoo, spesso citato come esempio di transizione pacifica del dio, prevede in realtà il passaggio da Tempe, luogo in cui Apollo era stato mandato per purificarsi in seguito all'uccisione del mostro anguiforme.

⁴⁴ Cf. Pucci 2019, 237.

quista, ma una riappropriazione dei propri beni, della propria eredità. Il fatto è tanto più significativo quanto più si consideri la presenza di Atene in questo processo. Gli Ateniesi non scortano il dio da Delo a Delfi in guerra, ma in pace, civilizzando le terre che attraversano.

La stretta correlazione che si instaura tra questa innovazione e le due che sono state precedentemente analizzate permette di leggere l'assenza di violenza nel racconto eschileo sia come loro causa sia come loro conseguenza. In quanto causa, questa condizione è il fattore determinante che rende possibile la successione genealogica del seggio mantico da Gaia ad Apollo tramite Febe. In quanto conseguenza, la stessa condizione permette di individuare Delfi e, soprattutto, Atene come poli culturali positivi in cui i problemi legati alla successione ereditaria e all'instaurazione di nuovi culti sono affrontati in maniera razionale e pacifica, evitando lo spargimento di sangue.

In questa operazione mitopoietica è stata più volte individuata la volontà del tragediografo di anticipare i temi portanti del finale dell'opera.⁴⁵ Questa interpretazione è sicuramente convincente e permette di valorizzare, come si vedrà nelle conclusioni, la portata delle funzioni ideologiche ed identitarie del brano che i suoi elementi metanarrativi ci permettono di scorgere. È altrettanto importante riportare questa innovazione, e la duplice lettura che se ne può fare come causa e conseguenza delle altre due innovazioni, alla cornice espressiva in cui è inserita e alla forma di pensiero che questa esprime. Nel paragrafo introduttivo si è chiarito come la genealogia possa essere impiegata come strategia discorsiva utile a veicolare la nozione del simile che produce il simile. Alla luce di questa considerazione, la terza innovazione impiegata da Eschilo rivela la centralità della nozione nel processo mitopoietico stesso: mostrando come da una condizione non violenta originaria (la successione da Temi a Febe) scaturisca una condizione non violenta finale (l'instaurazione pacifica di Apollo a Delfi), il tragediografo risalta le potenzialità espressive ed ermeneutiche della genealogia.

2.2 La tradizione: un'immagine polivalente

A completare il racconto di insediamento manca un ultimo tassello: Zeus. Per i primi 16 versi del racconto la divinità più strettamente correlata all'Apollo delfico, il padre del dio, si è posta come grande assente. Il suo nome non è ancora stato menzionato e nessuno degli elementi fino ad ora analizzati lo ha messo a fuoco nella narrazione.

⁴⁵ Questa interpretazione si riscontra da Mazon 1925, 125 a Pucci 2019, 237, passando per studiosi quali Walter G. Headlam *apud* Thomson 1966, 2: 191 e Sourvinou-Inwood 2003, 234.

Le divinità che hanno preceduto Apollo a Delfi sono lontane dal sovrano dell'Olimpo, appartengono ad una generazione divina più antica. Lo stesso Apollo viene introdotto nel racconto tramite il suo rapporto con la nonna materna Febe, saltando la storia dell'unione di Zeus e Leto e passando direttamente al viaggio dall'isola natia di Delo verso l'Attica. La versione del mito presentata da Eschilo non accenna ad una sosta presso le dimore del padre sull'Olimpo lungo il tragitto e prima di insediarsi Apollo non si impegna in qualche combattimento contro esseri ctoni o brutali emulando situazioni attribuite anche al padre.

Seguendo il percorso mentale offerto dall'interazione tra il pensiero genealogico e le immagini rituali individuate, si potrebbe quasi obiettare che l'improvvisa comparsa di Zeus nella storia della successione al seggio mantico paia ridondante. Apollo lo aveva già ottenuto come dono genetliaco, assieme al nome, da Febe e il suo arrivo a Delfi per appropriarsi dei propri beni scorre pacifico grazie alla scorta civilizzatrice degli Ateniesi e la ricezione devota di Delfo e il suo popolo. Postulare una 'coerenza logica' dei racconti mitici preclude tuttavia importanti possibilità ermeneutiche, e come già gli studi di Louis Gernet hanno dimostrato, le immagini legate ad una leggenda sono spesso polivalenti e non soggette ad una direzione univoca.⁴⁶ Viene dunque da domandarsi per quale motivo Eschilo introduce la figura di Zeus soltanto in questo momento conclusivo del racconto genealogico e se vi siano elementi nel testo capaci di fare interagire questa presenza con quanto già analizzato.

Vi sono alcune considerazioni di carattere più generale che sicuramente contribuiscono a spiegare la presenza di Zeus nel racconto. In primo luogo, la connessione tra il culto delfico di Apollo e Zeus era troppo forte per essere ignorata. Parafrasando un commento di Christiane Sourvinou-Inwood al nostro passo, affermare che Apollo Lossia fosse il 'profeta' di Zeus era un dato elementare dell'orizzonte religioso del pubblico.⁴⁷ In secondo luogo, non si può dimenticare che la relazione Zeus-Apollo nelle *Eumenidi* assume un valore paradigmatico tematicamente e connotativamente di grande rilievo. Il rapporto privilegiato che un figlio deve intrattenere con il padre, a discapito di quello che lo lega alla madre viene tematizzato dallo stesso Apollo e da Atena durante la scena del processo ad Oreste.

Il testo fornisce tuttavia un ulteriore spunto. Conclusa la rievocazione dell'arrivo di Apollo a Delfi, il v. 17 riprende la forma catalogico-genealogica con cui la preghiera era iniziata. Tramite l'introduzione del sovrano degli dèi, anche Apollo riceve una coordina-

⁴⁶ Cf. Gernet 1968, 99-100, oltre al materiale raccolto in Gernet 2004 (per una definizione del concetto di polivalenza, si vedano soprattutto le pp. 48-9).

⁴⁷ Cf. Sourvinou-Inwood 2003, 234.

ta genealogica esplicita e una posizione generazionale ordinata nella lista di divinità oracolari (v. 18 τέταρτον [...] μάντιν). Credo sia utile soffermarsi su questo dettaglio. All'inizio di questo contributo ho mostrato come questi primi 20 versi fossero semioticamente correlati al finale delle *Coefore* tramite la ripresa di un elenco genealogico tripartito. Ho anche sostenuto che i due passi fossero correlati pragmaticamente, dal momento che uno termina con una domanda sul 'dove' finiranno le sventure degli Atridi e l'altro con una presentazione, tramite ripetuti deittici, del cambio di ambientazione avvenuto tra i due drammi. La complementarità di questi due distinti livelli di correlazione risiede, a mio avviso, proprio in questa sezione finale.

L'enunciazione di Apollo come quarta divinità dotata di prerogative mantiche è accompagnata dall'uso dell'ultimo deittico presente in questa preghiera, tramite il quale vengono indicati i 'troni' (v. 18 τοῖσδε [...] ἐν θρόνοις) su cui Zeus fa sedere Apollo. Rispondendo dunque ancora al 'ποῖ' delle *Coefore* e sfruttando la nozione di progressione veicolata dall'aggettivo ordinale, si indica in maniera conclusiva dove finiranno i mali degli Atridi dopo la terza tempesta che si era abbattuta sulla casa regale (vv. 1065-7 ὄδε τοι μελάθροισ τοῖς βασιλείοις | τρίτος αὖ χειμῶν | πνεύσας γονίας ἐτελέσθη). Certo, non è a Delfi stessa che Oreste riuscirà ad uscire dalla trasmissione ereditaria dell'ἄτη che contraddistingue la sua identità genealogica: come lo stesso Apollo sostiene nel prologo, l'eroe argivo dovrà recarsi ad Atene per liberarsi da questo male (vv. 74-85). Ciononostante, a determinare l'assoluzione di Oreste è la prerogativa di Apollo di essere 'portavoce (προφήτης) di Zeus', prerogativa rappresentata proprio dai 'troni' delfici su cui Zeus fa sedere Apollo proclamandolo quarto μάντις.⁴⁸

Da un punto di vista semiotico, è significativo anche il fatto che Apollo sia il 'quarto' μάντις divino a presiedere Delfi. L'elenco tripartito delle *Coefore* termina infatti con una domanda che sembra implicare il bisogno di un successivo elemento conclusivo. L'introduzione di un 'quarto' elemento nel racconto genealogico divino del prologo delle *Eumenidi* sembra rispondere a questo bisogno, rompendo lo schema genealogico triadico che caratterizza negativamente la trasmissione ereditaria nell'*Agamennone* e nelle *Coefore*.⁴⁹

⁴⁸ A determinare il decisivo voto di Atena in favore di Oreste è proprio il fatto che egli ha agito su ordine di Apollo, eseguendo quindi la volontà del padre Zeus (cf. vv. 614-18).

⁴⁹ Oltre ai vv. 1065-74 delle *Coefore* qui presi in considerazione, mi riferisco a: *Ag.* 1338-42 (in cui il Coro esplicita il rapporto causale tra l'uccisione dei figli di Tieste da parte di Atreo, l'uccisione di Agamennone da parte di Clitemestra e l'uccisione di questa da parte di Oreste profetizzata da Cassandra ai vv. 1281-2 e 1317-19); *Ag.* 1475-7 (Clitemestra che invoca τὸν τριπάχυντον δαίμονα γέννης τῆσδε riferendosi all'uccisione dei figli di Tiesti da parte di Atreo, l'uccisione di Ifigenia da parte di Agamennone e l'uccisione di quest'ultimo da parte sua); *Ch.* 306-14 (in cui il Coro identifica il succe-

Questa considerazione consente di vedere l'organicità di questo racconto genealogico. L'immagine di Zeus che fa sedere (ἵζει) il figlio sui troni dell'oracolo delfico non solo conclude il racconto dell'arrivo del dio a Delfi, ma mostra l'importante compartecipazione del padre nella genealogia di Apollo. La trasmissione ereditaria tra le divinità precedenti si esplica infatti in una precisazione del loro 'sedersi' sul μαντεῖον, un gesto che, in un certo senso, concretizza la continuità genealogica presentandosi come sua oggettivazione.⁵⁰ Temi infatti si siede per seconda sul μαντεῖον della madre (vv. 2-3) e, ugualmente, Febe vi si siede per terza in quanto altra figlia della Terra (vv. 4-6). Facendo sedere il figlio sul seggio oracolare che gli era stato donato dalla nonna materna, Zeus compartecipa alla trasmissione della prerogativa culturale e dell'identità del dio modificandone in maniera incisiva la natura. Apollo non è infatti solo Febo, ossia erede di Febe, ma anche Lossia, portavoce del padre (v. 19). Questa nuova attribuzione onomastica sembra rispecchiare, posta in questa parte del racconto, quella precedente, associando l'annuncio di un nuovo nome al gesto che qui rappresenta la continuità genealogica.

Rispetto al finale delle *Coefore*, il prologo delle *Eumenidi* presenta un modello ereditario positivo, in cui sottolineando la preminenza del padre si evidenzia tuttavia la necessità di un'integrazione delle prerogative tanto del lato materno quanto del lato paterno. Questo modello di successione ereditaria si avvicina molto alle dinamiche parentali della πόλις di V secolo, in cui, come abbiamo visto, il nipote intrattiene un legame importante con i nonni materni. Anche in questo modo si può vedere una risposta alla domanda con cui si conclude il secondo dramma dell'*Oresteia*: la fine della successione genealogica violenta si può trovare solo nel modello ereditario che l'Apollo delfico eschileo incarna.

Questa interpretazione non esaurisce tuttavia la rete di connessioni offerta dall'immagine eschilea. La scelta del termine θρόνος sembra riprendere il μέλαθροις τοῖς βασιλείοις del finale delle *Co-*

dersi consequenziale di uccisioni per vendetta come un τριγέρον μῦθος); *Ch.* 575-8 (in cui Oreste prefigura che, uccidendo Egisto, l'Erinni berrà sangue non mischiato come τρίτην πόσιν, implicando come prima bevuta quella del sangue dei figli di Tieste e come seconda quella del sangue di Agamennone). Cf. Clay 1969 e Medda 2017, 3: 291-6 e 370. La questione è complessa e meriterebbe una trattazione a parte, soprattutto per il fatto che i composti in τρι- possono essere interpretati anche come semplici rafforzativi. Ritengo tuttavia che non sia inverosimile vedere, almeno in questi passi, un'esplicita rappresentazione tri-generazionale dei mali che affliggono gli Atridi, e mi riservo di proporre le mie considerazioni in merito in un contributo a più ampio raggio. Credo infatti che sarebbe molto interessante leggere questi passi alla luce delle considerazioni esposte in Thomas 1989, 123-31, sui limiti della capacità di ricordare tradizioni familiari in società ad alto tasso di oralità quali quella ateniese di V secolo. Uno dei limiti individuati sarebbe quello di non ricordare tradizioni oltre l'arco di (circa) tre generazioni.

50 'Oggettivazione' è qui inteso nel senso che alla nozione dà Meyerson 1989, 33-64.

fore (v. 1065), evocando immagini correlate alla nozione di regalità. Sedersi, o far sedere altri, sul *θρόνος* è un'immagine ben nota alla tradizione epica: è un gesto connesso alle scene di banchetto degli aristocratici, possibilmente all'interno del palazzo di un βασιλεύς.⁵¹ L'invito a sedersi su questa tipologia di seggio è spesso riservato ai nuovi arrivati che devono essere integrati nella cerchia dei partecipanti al banchetto ed è un gesto che instaura un rapporto di reciprocità tra chi si siede e i presenti. Per questo motivo, ad esempio, quando Priamo va a trovare Achille nella sua tenda si rifiuta di sedersi sul *θρόνος*, benché invitato a farlo: fino a quando non gli sarà stato restituito il cadavere di Ettore gli è impossibile compiere questo gesto di reciprocità.⁵² La stessa immagine trova poi un suo riflesso nel banchetto divino che si svolge perpetuamente nella casa di Zeus e che funge da modello per il banchetto aristocratico umano. L'inno omerico dedicato ad Apollo si apre con l'arrivo del dio durante un banchetto nella dimora divina. Il nuovo arrivato suscita paura nei presenti, tranne che in Zeus e nella madre Leto, che disarmando il figlio del suo noto arco lo fa sedere su un trono (v. 9 τὸν δ' εἰς θρόνον εἴσεν ἄγουσα). In seguito a questo gesto, il padre gli versa una coppa di nettare e il banchetto può proseguire.

L'immagine evocata dal v. 18 delle *Eumenidi* innesca un'associazione di immagini tradizionali di integrazione di un nuovo arrivato in una cerchia dotata di prerogative speciali, come può essere un gruppo di divinità o di aristocratici a banchetto. Consapevolmente o meno, Eschilo adopera la stessa immagine per concludere la storia dell'arrivo di Apollo a Delfi scaturita dal racconto genealogico delle divinità oracolari. Facendo sedere il figlio sui 'troni' del santuario, il sovrano degli dèi integra il figlio nel gruppo delle divinità dotate di prerogative mantiche ponendo un termine al suo viaggio e partecipando attivamente alla successione genealogica.

Del resto, è questa una delle funzioni principali che vengono attribuite a Zeus all'interno dell'intera trilogia, in qualità di τέλειος. Con questa specifica epiclesi egli viene invocato, pochi versi dopo la nostra sezione, in chiusura della seconda sezione della preghiera che apre la tragedia (v. 28). Si tratta di una delle prerogative cardine del sovrano degli dèi, quella di portare a compimento ciò che desidera, o ciò che l'orante gli chiede. Affermare dunque che sia Zeus τέλειος a porre Apollo sul seggio mantico, nonostante egli ne avesse diritto per eredità, significa anche suggerire che con Apollo si è conclusa la successione divina a Delfi, che essa è giunta ad un suo compimento. Allo stesso tempo, questo gesto innesca un rapporto di reciprocità tra padre e figlio.

51 Per un utile confronto con la ricezione di questa immagine epica in un altro autore, non tragico, di V secolo quale Erodoto, cf. Marrucci 2005, 31-104.

52 *Il.* 24.522 e 553.

3 Conclusioni

È stato possibile, attraverso il caso di studio offerto dai primi 20 versi delle *Eumenidi*, osservare la ricchezza ermeneutica offerta dai racconti genealogici. Talvolta trascurati dalla critica, o semplicemente etichettati come più o meno rispettosi delle tradizioni mitologiche principali, i discorsi genealogici consentono, se ricondotti al contesto in cui sono stati prodotti, di intravedere molto di più rispetto ai soli rapporti di parentela. La genealogia, per la sua funzione di richiamare, o presupporre di richiamare, una connessione nel tempo e nello spazio tra personaggi consente di raccontare storie all'interno di storie. Per avere un senso, le genealogie devono attingere ad un repertorio condiviso di memoria e di immagini: sono quanto mai utili, dunque, per indirizzarci verso la comprensione delle operazioni mentali delle comunità che le hanno prodotte.

Sfruttando la forma espressiva della genealogia, Eschilo costruisce una complessa rete di rimandi a realtà rituali e di associazioni tra immagini leggendarie. Seguendo le diramazioni di questa rete, abbiamo potuto constatare una raffigurazione di Apollo sia come erede delle prerogative mantiche della famiglia materna sia come nuovo arrivato integrato nella comunità (sia divina sia umana) dal padre, di cui diventa dunque rappresentante e 'profeta'. Da ambo i lati della sua genealogia 'riceve' un nome e instaura forti rapporti di reciprocità, per quanto siano gerarchizzati in direzione patrilineare.

Questo consente di superare una certa visione ingenuamente (se non falsamente!) storicistica del passo di matrice bachofeniana.⁵³ Nel corso del tempo e secondo gli orientamenti degli studiosi, si è sviluppata un'interpretazione del brano come rappresentazione mitologica di un'opposizione tra due poli: da una parte trasmissione uterina/prerogative della madre/arcaicità, dall'altra trasmissione agnatica/prerogative del padre/innovazione politica. Si capisce che questo approccio trova alcuni motivi ben fondati nella tematizzazione dell'opposizione tra i sessi presente nell'intera trilogia così come nella disputa sulla preminenza generativa tra padre e madre portata avanti nelle *Eumenidi* da Apollo stesso (vv. 657-73).

Non si deve escludere che questa successione genealogica, opponendo così nettamente divinità femminili a divinità maschili, veico-

⁵³ Questa critica era già stata posta, in riferimento all'interpretazione non del passo che ho analizzato, ma dell'intera *Oresteia*, in Di Benedetto 1978, 261-3. Nello stesso capitolo, due pagine dopo, Vincenzo Di Benedetto aveva sottolineato come il passaggio di Apollo da Delo a Delfi tramite l'Attica evocato nel brano che abbiamo letto fosse un dato inedito degno di attenzione. Il riferimento a Bachofen è naturalmente quello alla sua tesi sul matriarcato primordiale in Bachofen 1861. *Mutatis mutandis*, il passo è stato letto attraverso una lente simile da interpreti più o meno recenti, quali Lebeck 1971, 207; Goldhill 1984, 208-9; Loraux 1989, 219-23; Sommerstein 1989, 83; Iles Johnston 2008, 57; Mitchell-Boyask 2009, 46-7 e 114-15; Chiesi 2014, 163.

lasse un simile messaggio. Non sono tuttavia solo nel ritenere che una tale interpretazione rischia di appiattare la lettura di questi versi densi di immagini polivalenti: un numero sempre crescente di studi ha infatti posto l'accento sulla necessità di ampliare l'orizzonte ermeneutico.⁵⁴ Come spero di avere dimostrato, il racconto genealogico ha la funzione di porre l'attenzione del pubblico, tramite le sue potenzialità metanarrative, sul ruolo privilegiato di Atene nell'instaurazione del culto oracolare di Apollo a Delfi e, di conseguenza, nella diffusione di un modello ereditario e identitario positivo.

È questo il quadro che termina la preghiera 'proemiale' (v. 20 τοῦτους ἐν εὐχαῖς φοιριάζομαι θεούς) di un dramma in cui gli Ateniesi, assieme ad Apollo, porteranno a compimento il ciclo di sventure che perseguita gli Atridi tramite l'istituzione della prassi giudiziaria. Il giudizio di Oreste voluto da Apollo e reso possibile da Atena e dalla sua πόλις interrompe il modello genealogico negativo degli Atridi, arrestando il ciclo di violenze che generano altre violenze. Questo permette al contempo ad Atena di integrare le Erinni e le loro prerogative all'interno del sistema culturale della πόλις, instaurando tra questa e le divinità pre-olimpiche un rapporto di reciprocità.⁵⁵ Integrate in questo nuovo rapporto culturale armonioso, i doni che il Coro delle Erinni annuncia nella parte conclusiva del dramma si rivelano strettamente associati a una perpetuazione genealogica positiva della comunità ateniese.⁵⁶ Credo dunque che sia in questa direzione che si possa attribuire a questa sequenza iniziale una funzione programmatica rispetto al resto della tragedia.⁵⁷ I versi iniziali riassumono queste istanze in una creazione mitopoietica efficace, in grado di orientare il pubblico nella decifrazione della rappresentazione drammatica successiva.

Queste conclusioni non sono prive di conseguenze sul piano della nostra comprensione storica dell'orizzonte mentale del pubblico. I racconti genealogici sono, oltre a occasione di riflessione ideologica, massimamente occasione di riflessione identitaria. Delo e Delfi erano entrambi santuari apollinei e poli economico-religiosi attivi nel 458, non privi di una loro storia e dotati di un potenziale strategico e simbolico nelle relazioni tra πόλεις. La scelta di soffermarsi sulla presenza degli Ateniesi nell'itinerario fondativo del dio da Delo a Delfi non pare neutro in un contesto come quello delle Dionisie urbane. Alla propria comunità e ai rappresentanti di altre città presenti nel pubblico, il dramma ricorda sin dai primi versi del prologo una narrazione identitaria che esalta l'antichità di Atene e la sua centralità nella costituzione della rete culturale e culturale panellenica. Vale la pena

⁵⁴ Da questo punto di vista, sono importanti Saïd 1983; Quentin 1992; Pucci 2019.

⁵⁵ *Eum.* 901 τοιγὰρ κατὰ χθόν' οὓσ' ἐπικτήση φίλους.

⁵⁶ *Eum.* 946-8, 956-60 e 976-86.

⁵⁷ Vedi *supra*, nota 45.

ricordare che, pochi decenni prima, la città si era impegnata nella costosa ricostruzione di un nuovo *thesauros* nel santuario delfico, realizzando per la prima volta un edificio interamente in marmo pentelico fuori dai confini dell'Attica.⁵⁸ Infine, non è forse un caso che da lì a pochi anni il tesoro della lega di Delo sarebbe effettivamente sbarcato sulle sponde dell'Attica, finanziando un processo di 'incivilimento' che ancora molti secoli dopo suscita ammirazione in tutto il mondo.

Bibliografia

- Arrighetti, G. (1991). «ἔοικότα τέκνα γονεῦσι. Etica eroica e continuità genealogica nell'*epos* greco». *SIFC*, 84, 133-47.
- Auger, D.; Saïd, S. (éds) (1998). *Généalogies Mythiques = Actes du VIII^e colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris X* (Chantilly, 14-16 septembre 1995). Paris: Publications du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université Paris-X.
- Austin, N. (1966). «The Function of Digressions in the *Iliad*». *GRBS*, 7, 295-312.
- Avagianou, A. (1998). «Ephorus on the Founding of Delphi's Oracle». *GRBS*, 39, 121-36.
- Bachofen, J. J. (1861). *Das Mutterrecht*. Stuttgart: Kraiss & Hoffmann.
- Bélis, A. (1992). *Les deux hymnes delphiques à Apollon. Étude épigraphique et musicale*. Paris: De Boccard.
- Bertelli, L. (2001). «Hecataeus: From Genealogy to Historiography». Luraghi, N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 67-94.
- Bowie, A.M. (1993). «Religion and Politics in Aeschylus' *Oresteia*». *CQ*, 43, 10-31.
- Calame, C. (1998). «Parcours généalogiques et constructions spatiales: Eschyle et les représentations du monde habité». Auger, Saïd 1998, 283-97.
- Calame, C. (2006). «Logiques catalogales et formes généalogiques. Mythes grecs entre tradition orale et pratique de l'écriture». *Kernos*, 19, 23-9.
- Carrière, J.C. (1998). «Du mythe à l'histoire. Généalogies héroïques, chronologies légendaires et historicisation des mythes». Auger, Saïd 1998, 47-85.
- Chiesi, G.M. (2014). *The Play of Words. Blood Ties and Power Relations in Aeschylus' "Oresteia"*. Berlin: De Gruyter.
- Clay, D.M. (1969). «Aeschylus' *trigeron mythos*». *Hermes*, 97, 1-9.
- Corsano, M. (1988). *Themis. La norma e l'oracolo in Grecia antica*. Galatina: Congedo Editore.
- Davies, M. (1990). «Aeschylus' Titans». *Hermes*, 118, 125-7.
- Di Benedetto, V. (1978). *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*. Torino: Einaudi.
- Fartzoff, M. (2018). *Famille et cité dans l'"Orestie" d'Eschyle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Fiori, S. (2021). «Gli inni epigrafici delfici e il teatro classico: un'interazione complessa». *Classics@*, 19. <https://classics-at.chs.harvard.edu/gli-inni-epigrafici-delfici-e-il-teatro-classico-uninterazione-complessa>.

⁵⁸ Cf. Scott 2010, 77-81.

- Fowler, R.L. (1998). «Genealogical Thinking, Hesiod's Catalogue, and the Creation of the Hellenes». *PCPhS*, 44, 1-19.
- Fowler, R.L. (2013). *Early Greek Mythography*. Vol. 2, *Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Gagné, R. (2013). *Ancestral Fault in Ancient Greece*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Garvie, A.F. (2009). *Aeschylus. Persae*. Oxford: Oxford University Press.
- Gernet, L. (1968). *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: François Maspero.
- Gernet, L. (2004). *Polyvalence des Images. Testi e frammenti sulla leggenda greca*. Pisa: ETS.
- Giordano, M. (2015). «From Gaia to the Pythia: Prophecy Suits Women». *JAJ*, 3, 382-96.
- Gherchanoc, F. (2012). *L'Oïkos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*. Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Goldhill, S. (1984). *Language, Sexuality, Narrative: The "Oresteia"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphreys, S. (2018). *Kinship in Ancient Athens. An Anthropological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Iles Johnston, S. (2008). *Ancient Greek Divination*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Jacob, C. (1994). «L'ordre généalogique. Entre le mythe et l'histoire». Detienne, M. (éd.), *Transcrire les Mythologies*. Paris: Albin Michel, 169-202.
- Lalonde, G.V.; Langdon, M.K.; Walbank, M.B. (1991). *Agora XIX. Inscriptions: Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.
- Lebeck, A. (1971). *The "Oresteia": A Study in Language and Structure*. Washington: Center for Hellenic Studies.
- Lloyd-Jones, H. (1970). *The Eumenides by Aeschylus*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.
- Loroux, N. (1989). *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris: Gallimard.
- Lucci, C. (2011). *Le diverse percezioni del tempo nell'epica greca arcaica. Studi sull'"Iliade" e l'"Odissea"*. Pisa: ETS.
- Lucci, C. (2018). «Fonctions spatio-temporelles d'une généalogie homérique (*Iliade* XX, 213-241)». *Cahiers de la Littérature Orale*, 84, 31-63.
- Marrucci, L. (2005). *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*. Pisa: ETS.
- Mazon, P. (1925). *Eschyle. Tome II. Agamemnon. Les Choéphores. Les Euménides*. Paris: Les Belles Lettres.
- Medda, E. (2017). *Eschilo. Agamennone. Edizione critica, traduzione e commento*. 3 vols. Roma: Bardi Edizioni.
- Meyerson, I. (1989). *Psicologia Storica. Le funzioni psicologiche e le opere*. Pisa: Nistri Lischi [or. 1948 Paris].
- Mitchell-Boyask, R. (2009). *Aeschylus: Eumenides*. London: Duckworth.
- Nieto Izquierdo, E. (2020). «Les femmes et la transmission des noms en Grèce ancienne». *Mêtis*, n.s. 18, 39-54.
- Paduano, G. (1978). *Sui "Persiani" di Eschilo. Problemi di focalizzazione drammatica*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Page, D. (1972). *Aeschylus septem quae supersunt tragoedias*. Oxford: Oxford University Press.

- Podlecki, A.J. (1989). *Aeschylus: Eumenides*. Warminster: Aris and Philips.
- Pucci, L. (2019). «Lettura e interpretazione 'occasionale' di Aesch. *Eum.* 1-33». Giordano, M.; Napolitano, M. (eds), *La città, la parola, la scena: nuove ricerche su Eschilo = Atti del seminario di Letteratura greca "L.E. Rossi" a.a. 2015-2016*. Roma: Edizioni Quasar, 227-53.
- Quentin, F. (1992). «Gaia oraculaire: tradition et réalités». *Metis*, 7(1-2), 177-99.
- Robertson, D.S. (1941). «The Delphian Succession in the Opening of the *Eumenides*». *CR*, 55, 69-70.
- Saïd, S. (1983). «Concorde et civilisation dans les *Euménides* (*Euménides*, vv. 858-866 et 976-987)». Zehnacker, H. et al. (éds), *Théâtre et spectacles dans l'antiquité = Actes du Colloque de Strasbourg* (5-7 novembre 1981). Leiden: Brill, 97-121.
- Scott, M. (2010). *Delphi and Olympia. The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sewell-Rutter, N.J. (2007). *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Shear, J.L. (2021). *Serving Athena: The Festival of the Panathenaia and the Construction of Athenian Identities*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Smith, O.L. (1976). *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*. Stuttgart; Lipsiae: Teubner.
- Sommerstein, A.H. (1989). *Aeschylus. Eumenides*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sourvinou-Inwood, C. (1987). «Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle». Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*. London: Routledge, 215-41.
- Sourvinou-Inwood, C. (2003). *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham: Lexington Books.
- Taddei, A. (2020). *Heortè. Azioni sacre sulla scena tragica euripidea*. Pisa: ETS.
- Thomas, R. (1989). *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Thomas, R. (2019). *Polis Histories, Collective Memories and the Greek World*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, G. (1966). *The Oresteia of Aeschylus*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert [or. Cambridge 1938].
- Vamvouri Ruffy, M. (2004). *La fabrique du divin. Les Hymnes de Callimaque à la lumière des Hymnes homériques et des Hymnes épigraphiques*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Vamvouri Ruffy, M. (2009). «Apollo, Athena and Athens at Delphi». Athanassaki, L.; Martin, R.; Miller, J. (eds), *Apolline Politics and Poetics: International Symposium*. Athens: European Cultural Centre of Delphi, 521-46.
- Vernant, J.-P.; Vidal-Naquet, P. (1972). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris: François Maspero.
- Wecklein, N. (1888). *Äschylos Orestie mit erklärenden Anmerkungen*. Leipzig: Teubner.
- West, M.L. (1985). «Hesiod's Titans». *JHS*, 105, 174-5.
- Wilgaux, J. (2009). «De l'exil au partage: la transmission féminine des appartenances parentales et religieuses». Bodiou, L.; Mehl, V. (éds), *La religion des femmes en Grèce ancienne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 225-37.
- Willcock, M.M. (1964). «Mythological Paradeigma in the *Iliad*». *CQ*, 14, 141-54.