

Del delitto e delle pene di un matricida Oreste tra φόνος έκούσιος e φόμος δίκαιος

Luca Pucci

Independent scholar

Abstract In this paper I analyse some different mythical narratives about the trial of Orestes after the matricide. Aeschylus' *Eumenides* (458 B.C.E.) have canonised a single version of the myth, based on the judgement at the Areopagus Council and on the hero's acquittal through Athena's vote. As a matter of fact, other versions exist *in* and *outside* of Athens about the hero on trial (i.e. Eur. *Or.*, *El.*; Theodectes Phas. fr. 5 Snell; Dem. 23.74), which reveal alternative assessments of Orestes' vengeance act.

Keywords Orestes. Trial. Athens. φόμος έκ προνοίας. φόμος δίκαιος. Areopagus. Aeschylus. Theodectes Phaselis. Demosthenes.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Oreste e l'Areopago I: costruzione ateniese di un nuovo paradigma mitico (Eschilo ed Ellanico). – 3 Oreste e l'Areopago II: riflessione sul tema della colpa e della responsabilità (Euripide). – 4 Persistenze e approfondimenti sui concetti di dovere e colpa (Teodette). – 5 Oreste e il Delfinio: la legittimità del matricidio (Demostene). – 6 Conclusioni.



Peer review

Submitted 2023-09-02
Accepted 2024-01-27
Published 2024-07-03

Open access

© 2024 Pucci | © 4.0



Citation Pucci, L. (2024). "Del delitto e delle pene di un matricida. Oreste tra φόμος έκούσιος e φόμος δίκαιος". *Lexis*, 42 (n.s.), 1, 37-62.

1 Introduzione

Le *Eumenidi* di Eschilo costituiscono una fonte imprescindibile per chi voglia studiare le tradizioni mitiche relative al trattamento rituale e giuridico di Oreste matricida nel mondo greco, più in particolare nell'Atene di metà V sec. a.C.¹ Il testo – è cosa risaputa – lascia aperti diversi interrogativi: quanto esso rifletta fedelmente la pratica giudiziaria e rituale ateniese dell'epoca, ovvero quanto la versione presentata trasfiguri tale realtà, variando e proiettando le pratiche descritte in un passato fondativo tanto lontano quanto sfumato; più nel dettaglio, quale sia la posizione specifica di Eschilo rispetto alla democrazia ateniese di metà V secolo, ovvero come leggere il suo mito di fondazione dell'Areopago rispetto alle origini e alle funzioni storiche del tribunale;² da ultimo, che significato dare alla versione mitica adottata rispetto al più vasto panorama di tradizioni su Oreste in Grecia arcaica e classica.³

Uno degli ambiti meno frequentati negli studi è quello dell'analisi e del confronto delle versioni circolanti sul processo e la purificazione di Oreste ad Atene tra il V e il IV secolo. Il segmento narrativo in questione, infatti, si mostra molto meno monolitico e più diversificato di quanto i testi trasmessi, e gli studiosi moderni al loro seguito, tendano a far sembrare.⁴ In questo studio intendo mostrare che in Atene le tradizioni sull'assoluzione dell'eroe erano molteplici e multiformi: nel mito Oreste è legato non solo all'Areopago ma anche al Delfinio, si purifica a Delfi ma anche in Arcadia, e il suo atto

1 Sull'*Oresteia* cf. Sommerstein 2010, 121-212; sulle *Eumenidi* Podlecki 1989; Sommerstein 1989 e 2008; Mitchell-Boyask 2009; Burian 2023.

2 Oltre ai testi in nota 1, per gli aspetti politici e giuridici cf. almeno Dover 1957; Podlecki 1966; Meier 1988, 149-253 *et passim*; Sidwell 1996b; Braun 1998; Harris, Leao, Rhodes 2010; Tzanetou 2012, 31-74; Harris 2019; Schmitz 2023, 99-103 *et passim*. Per gli aspetti rituali cf. Parker 1983, 370-4, 386-8; Sidwell 1996a; Hoessly 2001, 97-146; Robertson 2010, 99-101; Meinel 2015, 114-71; Petrovic, Petrovic 2016, 145-65.

3 Nel 458 a.C. Eschilo è quasi settantenne, ha alle spalle una significativa esperienza di soldato e di tragediografo, è testimone diretto di molte trasformazioni importanti nella democrazia ateniese, come la recente riforma dell'Areopago, la roccaforte dell'aristocrazia ateniese, da parte di Efialte (462/461 a.C.). Egli mette in scena la propria versione delle vicende di Oreste lavorando su un orizzonte tradizionale di almeno tre secoli di narrazioni, di cui abbiamo parziale testimonianza nell'*Odissea* (1.28-50; 293-302; 3.193-209; 230-8; 247-75; 299-316; 4.90-9 e cf. *etiam* 391-3; 486-90; 512-47; 583 s.; 11.385-464; 13.383-5; 24.19-34; 93-7; 192-202), nei *Nostoi* (*arg.* 17-19 Bernabé), nel *Catalogo delle donne* esiodeo (*fr.* 23a, 15-30 Merkelbach-West), in Stesicoro (*fr.* 210-17 Davies/171-81b Finglass), Simonide (*fr.* 549 Page/276 Poltera), Pindaro (*Pyth.* 11, *Nem.* 11), Corinna (*fr.* 690 Page) e in Ferecide di Atene (*FGrHist* 3 F 135). In queste fonti il trattamento di Oreste varia significativamente, oscillando tra elogio per la vendetta e problematizzazione dell'atto matricida; cf. Pucci 2017 e 2021.

4 Sulla centralità 'idealistica' dell'*Oresteia* e sulla conseguente interpretazione 'riduzionistica' delle tradizioni precedenti e successive a Eschilo cf. Defradas 1972 e contestazioni in Pucci 2017, 19-22.

vendicativo non è interpretato in maniera univoca nelle fonti, con conseguente diversificazione nelle pene assegnate. Secondo una lettura socio-antropologica dei miti, tale molteplicità di versioni può essere interpretata come il riflesso, sul piano del materiale narrativo tradizionale, di nutrite riflessioni sulle categorie di responsabilità e colpevolezza, agentività e predestinazione, sulla distinzione tra atto e agente, sui vari tipi di omicidio e le pene commisurate, sulla categoria di puro e di contaminato.

2 Oreste e l'Areopago I: costruzione ateniese di un nuovo paradigma mitico (Eschilo ed Ellanico)

La prima fonte che mette esplicitamente in relazione Oreste con l'Areopago è rappresentata dalle *Eumenidi* di Eschilo, in cui il processo dell'eroe e la sua assoluzione sono posti come l'atto di fondazione del tribunale stesso.⁵ Sulla scena il matricida viene accusato dalle Erinni e difeso da Apollo, con un magistrato apparentemente *super partes*, quale Atena nel primo processo della storia del tribunale; la votazione e lo spoglio si risolvono con l'assoluzione di Oreste, che promette fedeltà e sostegno al popolo ateniese.⁶ Il testo, per molti, non è esente da dubbi sulla dinamica e sul calcolo dei voti:⁷ Atena assegna il suo voto a favore dell'accusato prima di quello dei giudici (v. 734) e afferma, in maniera preventiva, che, se anche i voti risulteranno pari, l'eroe sarà assolto (v. 741);⁸ i giudici, invece, per una sola unità votano per la condanna di Oreste (v. 752 s.).⁹

⁵ Aesch. *Eum.* 470-89, 681-710. Già gli antichi avevano notato l'originalità e l'unicità della tradizione eschilea; cf. *Hypothesis* Arist. Byz. Aesch. *Eum.*: παρ' οὐδετέρῳ κείται ἡ μῦθοποιία.

⁶ Aesch. *Eum.* 734-77.

⁷ Oggetto di dibattito sono: la sequenza delle azioni, quindi l'atto della dea di mettere o meno il voto nell'urna; il numero dei giurati e dunque l'esito della loro votazione; il conteggio o meno del voto della dea nel risultato finale. Gli studi sono molteplici; cf. almeno Gagarin 1975, che chiarisce i passaggi della votazione ed elenca i dati a favore di un risultato pari grazie al voto di Atena. Per un'utile sintesi delle diverse posizioni cf. Podlecki 1989, 182, 211-13; Sommerstein 1989, 221-6, 229-33.

⁸ Cf. Eur. *El.* 1265-9; *Iph. Taur.* 1471 s. In Eschilo Atena fornisce l'*aition* mitico di una pratica storica seguita dalle corti ateniesi (Arist. *Ath. Resp.* 69.1); queste forse mantenevano operativa una consuetudine piuttosto antica, visto che, almeno nel IV secolo, i membri di una giuria di norma erano in numero dispari, proprio per evitare casi di pareggio (cf. Rhodes 2016, 399). Conferma il dato, in iperbole comica, anche Ar. *Ran.* 683-5, in cui Cleofonte è condannato sebbene a parità di voti (cf. Canfora 2017, 320-42). La regola pare fosse rispettata anche in altre regioni greche (Beozia: Ephor. *FGrHist* 70 F 119 = Strab. 9.2.4; in generale: Arist. *Probl.* 951a20-952a16; cf. Sommerstein 1989, 231 s.).

⁹ La votazione dei giudici, polare e pressoché numericamente simmetrica, conferma il permanere della difficoltà nel valutare, quindi sanzionare o meno, il matricidico

La votazione è preceduta dall'istituzione del tribunale (vv. 681-710): la dea si rivolge a un consesso di giudici umani, che si esprimono sulla prima causa di sangue versato (v. 682 πρώτας δίκας κρίνοντες αίματος χυτοῦ) e istituisce la legge (v. 681 θεσμόν) in base alla quale da allora in avanti il popolo di Atene avrebbe utilizzato questo collegio (v. 684 δικαστῶν τοῦτο βουλευτήριον) nella gestione dei delitti di sangue con lo scopo di dissuadere il cittadino dal commettere omicidio (v. 691), finché i cittadini stessi non avranno introdotto nuove leggi (v. 693). In questo atto fondativo il colle di Ares esiste già, in quanto legato ai sacrifici compiuti dalle Amazzoni in onore del dio della guerra quando ivi si stanziarono nella guerra contro Teseo (vv. 685-90).¹⁰ Quello di Atena, dunque, è un discorso inaugurale che parte da dati già esistenti: un luogo deputato alla guerra, con i suoi riti e le sue memorie, viene ora rifunzionalizzato e destinato al giudizio dei delitti di sangue a opera di un collegio umano.

Come per Atena nella narrazione sulla scena, anche per Eschilo vale un discorso analogo. Per quanto egli intenda presentarla come fondativa, la sua versione è molto probabilmente l'aggiornamento di un racconto già esistente sull'origine e le funzioni dell'Areopago, dato dimostrabile innanzitutto sul piano storico e archeologico. A nord-ovest dell'Acropoli e a sud dell'Agorà del Ceramico, in particolare sulla sommità della collina rocciosa dell'Areopago, sede di riunione dell'omonimo consiglio, vi era appunto la sede del tribunale ἐν Ἀρείῳ πάγῳ, risalente ad età arcaica e dotato con ogni verosimiglianza di una sua storia di fondazione.¹¹ In età classica il collegio e il tribunale dell'Areopago sono oggetto di riforme significative: una tra tutte, quella di Efilte del 462/461 a.C., che abolisce i poteri politici del consiglio e ne riduce l'attività, tra le poche cose, alla sfera giurisdizionale dei delitti di sangue, in particolare quelli volontari (φόνος ἐκ προνοίας).¹² È difficile credere che prima del 458 a.C.

di Oreste, difficoltà che era emersa in tutta la sua forza nell'accesso confronto tra Apollo ed Erinni (Aesch. *Eum.* 179-234, 566-733).

10 Sulle Amazzoni e i possibili riferimenti a contingenze storiche precise cf. Sommerstein 1989, 213 s.; sul legame tra Ares e l'Areopago cf. *infra*.

11 Per le evidenze archeologiche riportate di seguito e nel § 5 riprendo quanto già pubblicato in Pucci 2022. Hdt. 8.52; cf. Longo, Tofi 2010, 209-24 (con bibliografia precedente). Sul lato est della stessa sommità sono state rinvenute le fondazioni di un tempio ionico, con un inquadramento cronologico oscillante tra fine VI e fine V sec. a.C. e una destinazione rituale ad oggi ancora ignota (Longo, Tofi 2010, 219; Parker 2005, 52 ipotizza un tempio in onore di Ares). Ai piedi del monte, in corrispondenza della fenditura a nord-est, molto probabilmente vanno collocati lo ἱερόν delle *Semnai Theai* (Di Cesare 2010) e svariati altari monumenti, unitamente, forse già in epoca classica, allo μνημα di Edipo e ad alcuni gruppi statuari, tutti elementi di cui però non sono state rinvenute tracce né iscrizioni atte a verificare l'identificazione. Per gli aspetti archeologici e culturali cf. Pucci 2022, 61 ss., § 3.

12 Sulla storia del collegio, l'evoluzione dei suoi poteri e la sua fama internazionale cf. Wallace 1985; Berti 2012; Phillips 2013, 44-84; Harris 2019; Schmitz 2023, 273-329 *et passim*.

un tribunale vetusto e importante come quello dell'Areopago fosse sprovvisto di un proprio mito di fondazione.

È possibile poi trovare prove sufficientemente valide dell'idea che Eschilo stia aggiornando una tradizione già esistente in alcune versioni mitiche circolanti nel V secolo. Ellanico di Lesbo, in un frammento problematico e di incerta collocazione (*fr.* 169 Fowler) ricostruisce la sequenza dei primi quattro processati presso l'Areopago, una storia in cui i giudici sono divinità e Oreste è l'ultimo ad essere giudicato.¹³ Il primo imputato presso il tribunale è Ares per l'uccisione di Alirroto.¹⁴ Si tratta di un φόνοϛ δίκαιος, omicidio volontario e giusto, in risposta alla flagranza di reato di Alirroto e alla morte di Alcippe. Il secondo processato è Cefalo, figlio di Deioneo, per l'uccisione della moglie Procri.¹⁵ L'uccisione della sposa avviene involontariamente (μη̄ ἐκ προνοίας | ἀκούσιος).¹⁶ Il terzo è Dedalo, esperto artigiano figlio di Eupalamo, accusato dell'uccisione del nipote Talo, fatto cadere dall'alto dell'acropoli della città.¹⁷ Si tratta di un φόνοϛ ἐκ προνοίας | ἐκούσιος, un'uccisione volontaria e consapevole, dettata da invidia.¹⁸ Il quarto processato è appunto Oreste, che insieme a non precisati individui provenienti da Λακεδαιμόνων giunge ad Atene; qui gli Ateniesi dapprima compiono una non perspicua azione

13 *Schol. Eur. Or.* 1648 = *FGrHist* 4 F 169a/323a F 22. Per un'analisi dettagliata delle problematiche del frammento e della sua relazione con Eschilo cf. Pucci 2022.

14 Hellenic. *FGrHist* 4 F 169b; *Eur. El.* 1258-63 (cf. *etiam Iph. Taur.* 943-6); *Dem.* 23.66; [Aeschin.] *Ep.* 11.8; *Din. In Dem.* 87.2; *Philoch. FGrHist* 328 F 3; *Marm. Par. FGrHist* 239 A 3; *Nik. Dam. FGrHist* 99 F 25, 48; *POxy* 4306, *fr.* 11; *Luc. De Salt.* 49.9; *Paus.* 1.21.4, 28.5; [Apollod.] *Bibl.* 3.180. Per fonti e studi cf. di recente Monaco 2015, 39-42. Alirroto figlio di Poseidone, usa violenza su Alcippe, figlia di Ares appunto e Agraulo, nonché nipote di Cecrope, primo re dell'Attica; viene colto in flagrante e viene per questo ucciso dal dio della guerra, che a sua volta si scontra in tribunale con Poseidone e viene assolto dall'accusa di omicidio. Non sono chiare le dinamiche dell'uccisione, ma alcune fonti legano la vicenda al bosco di ulivi sacri nei pressi dell'Accademia (*Schol. Aristoph. Nub.* 1005 Holwerda [*Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem*]). Ares avrebbe ucciso Alirroto con un πέλεκυϛ in una zona prossima a tale bosco di ulivi, che avrebbero così preso il nome di μορίαί, dalla sorte di Alirroto stesso. Durante il processo Ares avrebbe ciccato la lancia sul monte, che avrebbe preso così il nome dal dio (Ellanico, *FGrHist* 4 F 38/323a F 1; *Paus.* 1.28.5 e Apoll. *FGrHist* 244 F 94; cf. Wallace 1985; Marginescu 2010). Cf. Pucci 2022.

15 Cf. e.g. [Apollod.] *Bibl.* 3.196-8. La storia di questo personaggio si interseca con quella di Cefalo figlio di Erse ed Ermes e presenta diverse varianti (cf. Gantz 2004, 428-30).

16 *Epig.* fr. 5 Bernabé = Aristodem. *FGrHist* 383 F 2 = Phot. *Lex.* 2.209 Nuber = *Suda* s.v. «Τευμησία»; [Apollod.] *Bibl.* 3.198; *schol. Il.* 2.631 ex. In Ellanico il dato è taciuto e per alcuni studiosi non è implicito che si tratti di omicidio involontario; cf. Nünlist 2009, 639 s. La punizione dell'assassino è l'esilio, forse perenne, da Atene ([Apollod.] *Bibl.* 3.198, *Paus.* 1.37.6, *Strab.* 10.2.14).

17 *Soph. TGfF* 323 Radt (= *Sud.* s.v. «Πέρδικος ἱερόν»); *Paus.* 7.4.5; [Apollod.] *Bibl.* 3.15.9 (cf. *etiam* 3.1.4); *Diod.* 4.76.4-7; *Hyg. fab.* 39 (cf. *etiam* 60 per l'esilio), 244.5, in cui il nome del giovane è tuttavia Perdice.

18 *Diod.* 4.76.6-7. La pena è l'allontanamento di Dedalo da Atene.

(<δίκην> ἔφρασαν), rispetto alla quale entrambe le parti si dichiarano consenzienti (ἄμφοτέρων ἐπαινούντων), e in un secondo momento istituiscono un processo contro l'eroe matricida.¹⁹ Mancano riferimenti all'esito del processo.

Eccezion fatta per Ares, che è un dio, nel secondo e nel terzo caso si tratta di cittadini ateniesi processati sotto sovrani ateniesi: Ares sotto Cecrope o Cranao, Cefalo sotto Eretteo, Dedalo sotto Egeo; il quarto caso, Oreste, è invece esterno ad Atene, ma comunque il processo avviene sotto Demofonte o altri sovrani ateniesi.²⁰ In questo elenco sono evidenti tre dati: una generalizzazione operata alla luce della funzione totalizzante e primigenia che si vuole attribuire all'Areopago nella δίκη φόνου;²¹ la potenza risolutiva del tribunale rispetto a questioni non ateniesi, ovvero la riconosciuta competenza dell'Areopago nella gestione dei casi di omicidio anche da parte di città diverse da Atene; la patina arcaizzante data a questo racconto, che proietta l'origine del tribunale nel tempo mitico e lo integra nella dinamica degli eventi successivi all'impresa troiana.

Come ho argomentato altrove, la tradizione di Ellanico potrebbe essere nata dalla confluenza di due segmenti mitici distinti, un primo su Oreste accusato da familiari di Clitemestra provenienti da Sparta e un secondo sul tribunale dell'Areopago e sui processi divini ivi tenuti;²² l'esito di questa fusione è l'arrivo di Oreste ad Atene per cercare una soluzione alle sue accuse (che forse a Sparta non era possibile trovare) e l'essere giudicato presso un tribunale vetusto, internazionale e fondante della legislazione ateniese. Con ogni verosimiglianza tale confluenza è avvenuta proprio alla luce della versione messa in scena da Eschilo nel 458 a.C.

Oltre a innovare il mito di fondazione del tribunale, Eschilo approfondisce anche il significato religioso e rituale della purificazione di Oreste.²³ Il modello di assoluzione dell'eroe è suddiviso in tre momenti, secondo le tappe di un percorso che è insieme rituale, giuridico e sociale. Il primo momento coincide con la protezione di Apollo, la

¹⁹ Cf. Pucci 2022.

²⁰ Sui sovrani attici e i processi cf. Fowler 2013, 447-53.

²¹ Come evidenziato da altri (Jacoby 1954, 22 nota 22; Wallace 1985, 9; Harding 2007, 185) in Ellanico gli accusati di φόνος ἀκούσιος (Cefalo) o φόνος δίκαιος (Ares) comparivano davanti all'Areopago, mentre nel V secolo queste tipologie di delitto erano rispettivamente di competenza del Palladio e del Delfinio; cf. *infra*.

²² La natura catalogica del frammento di Ellanico limita l'estensione narrativa del racconto, ragion per cui è difficile ricostruire e valutare quest'ultimo in maniera completa e dettagliata; su possibili dinamiche cf. Pucci 2022.

²³ Prima di Eschilo non vi è alcun riferimento esplicito a una purificazione dell'eroe. Alcuni (e.g. Delatte 1938; Vallet 1958, 266-70; Intrieri 2008; Mele 2014; Rutherford 2014) ne intravedono le prime tracce in Stesicoro (*fr.* 210-17 Davies/171-81b Fin-glass), in particolare nella persecuzione di Oreste da parte delle Erinni (*fr.* 181a-b Fin-glass/217 Davies); per un esame delle varie possibilità interpretative cf. Pucci 2021.

purificazione con il sangue del porcellino e il vagare presso molteplici città; il secondo con il processo in tribunale e l'ultimo con il ritorno dell'eroe ad Argo come erede del trono paterno e sovrano della città.²⁴

Ma quale senso ha inteso dare Eschilo all'atto assassino compiuto da Oreste? La risposta, a ben vedere, non è unica né univoca; è piuttosto per sua stessa natura problematica e pluri-prospettica. Stando alla norma esistente in Atene, Oreste sarebbe un omicida volontario, consapevole, intenzionale, in quanto tale da giudicare presso l'Areopago, con la prospettiva punitiva della morte o dell'esilio con la confisca dei beni.²⁵ Eppure la colpa di cui si macchia l'eroe non è il 'semplice omicidio' di una seconda persona, ma è un matricidio.²⁶ Si tratta di un caso che contempla in sé una serie di spinte concomitanti che lo rendono eticamente e retoricamente difficile da giudicare. Oreste è consapevole della sua scelta di uccidere la madre e la compie liberamente: a esortarlo all'azione sono motivazioni esterne (*Choe.* 217-87; *Eum.* 203: la necessità della vendetta paterna e le conseguenze per una mancata sua realizzazione), motivazioni interne (*Choe.* 207-304: la povertà e il desiderio di un miglior regime politico per Argo) e ingiunzioni divine (*Choe.* 1026-32: l'oracolo delfico e la giustizia di Zeus). È dunque pienamente responsabile dell'atto stesso. Al contempo però prova riluttanza a nominare l'atto e, per un momento (*Choe.* 899 τὸ δράσω;), anche a compierlo, se non fosse intervenuto Pilade in vece di Apollo (*Choe.* 900-2). Dunque Oreste stesso considera il matricidio problematico da un punto di vista morale e non manca di mettere in dubbio la validità dell'oracolo stesso.²⁷

L'ordine imposto da Apollo è sufficiente a far sì che la responsabilità non sia solo di Oreste, ma che sia condivisa con il dio (*Eum.* 465 τῶνδε κοινῇ Λοξίας ἐπαίτιος).²⁸ A ben vedere però il ruolo di Apollo non è chiaramente definibile e definito, in un duplice senso: dal punto di vista del dio stesso, lui non entra nella mente di Oreste plagian-done il volere (secondo il modello della doppia motivazione), ma ricorda all'eroe le ingiunzioni sociali cui è vincolato in quanto figlio di

24 Oreste sa che il passaggio presso altre famiglie determina la perdita progressiva della macchia, quasi smembrata da un cammino estenuante e dal confronto, forse anche umiliante, con altri individui (Aesch. *Eum.* 276-86). Tuttavia è solo il processo a garantire la completa assoluzione dell'eroe e a concedergli il ritorno in patria (Aesch. *Eum.* 754-77).

25 Dem. 21.43; Antiph. 2b. 9; cf. MacDowell 1963, 113-17; Todd 1993, 274; Phillips 2008, 63 s.

26 Aristotele (*Eth. Nic.* 1110 a26-9) riconosce che il matricidio è un atto talmente grave da non essere giustificabile neppure se compiuto sotto coercizione: meglio morire che commetterlo. Sulle motivazioni di Oreste cf. le importanti osservazioni di Battezzato 2019.

27 Aesch. *Choe.* 899; *Eum.* 85-7; 465-9.

28 Cf. *Eum.* 199 s. (Apollo non solo μεταίτιος, ma παναίτιος nel delitto) e *Eum.* 579 s. (Apollo riconosce di avere la αἰτία dell'uccisione della madre di Oreste).

Agamennone; dal punto di vista di Oreste (o di chi gli sta accanto), come dimostrerà anche Euripide, è la correttezza stessa dell'oracolo che rischia di essere messa in dubbio.²⁹ Dunque la volontà divina è in qualche modo anch'essa oggetto del processo sull'Areopago, in quanto ipostasi delle norme della vendetta arcaica cui l'eroe deve attenersi. Quello nelle *Eumenidi* è dunque un processo a due forme di giustizia (obbligo della vendetta paterna, secondo una logica retributiva di tipo arcaico, e inviolabilità della figura genitoriale materna) e ai principi che le muovono. In questo snodo interpretativo è da rintracciare il primo dato che rende l'accusa di Oreste presso l'Areopago *sui generis*.

La seconda specificità del processo dell'eroe sta nel risultato, ovvero l'assoluzione presso l'Areopago, tramite intervento di una divinità. La liberazione di Oreste dalle accuse è conseguente a un'interpretazione basata sul criterio della legittimità, difeso da Atena prima dell'estrazione dei ciottoli dei voti: l'uccisione di Clitemestra da parte del figlio non è più grave di quella di un marito, che è signore della casa.³⁰ In questo snodo è visibile la tensione verso le prerogative di altri tribunali, che affrontano casi in cui è variabile il grado di responsabilità, d'intenzionalità e di legittimità nell'atto omicida.

Ad Atene, in pieno V secolo, esistevano diversi tipi di omicidi.³¹ Nel caso in cui l'omicidio fosse stato commesso ἐκ προνοίας/ἐκούσιος, ovvero in maniera premeditata e volontaria, si è già visto quanto previsto dalla norma.³² Più articolato il caso di un omicidio involontario, che una parte degli studiosi considera di duplice natura a partire da Draconte: un omicidio μὴ ἐκ προνοίας (non premeditato) e uno ἀκούσιος (colposo).³³ Dalla legge di Draconte, Demostene e altre fonti sappiamo che la punizione prevista era un esilio duraturo probabilmente fino a

29 Polari e ambigue le posizioni dei vari personaggi sia nell'*Elettra* che nell'*Oreste*. Nel primo caso Oreste, compiuto il delitto, riconosce l'oscura giustizia celata dietro Apollo (v. 1190 s.); Castore riconosce che, per quanto saggio, il dio ha dato un vaticinio non altrettanto σοφός (v. 1246 s.). Nell'*Oreste Elettra* non riesce ad accusare di ingiustizia Apollo (v. 28), perché riconosce l'empietà dell'atto di Clitemestra; Elena può parlare con Elettra, sebbene abbia realizzato con Oreste il matricidio, in quanto non contaminata, perché è il dio il colpevole (v. 76); il matricida lo invoca ora in maniera neutrale, come colui che gli dona l'arco per difendersi dalle Erinni (v. 268-70), ora come colpevole con i suoi vaticini (v. 276). Sul ruolo di Apollo cf. Roberts 1984, Sommerstein 2010, 263-7.

30 Aesch. *Eum.* 739 s.

31 In generale cf. MacDowell 1963, Harrison 1968-71, Todd 1993; Phillips 2008 e 2013; Plastow 2020.

32 Cf. *supra* n. 24.

33 MacDowell 1963, 124 s.; Cantarella 1976, 95-7; Stroud 1968, 41. Cf. la sintesi delle posizioni in Pepe 2012, 129-34. Nella prima categoria rientrerebbe l'omicidio d'impeto e voluto con la ragione, ma non premeditato; nella seconda l'omicidio dipenderebbe da ἀμέρτημα, cioè un comportamento trascurato in termini di volontà. Che l'omicidio μὴ ἐκ προνοίας fosse ritenuto più vicino all'omicidio ἀκούσιος, e quindi meno grave di quello ἐκ προνοίας, è confermato dal fatto che quest'ultimo era giudicato dall'Areopago,

quando qualcuno dei familiari del morto non avesse concesso il perdono all'assassino e gli avesse permesso così di rientrare, secondo però un rituale e delle pratiche specifiche.³⁴ Vari i limiti temporali di tale esilio.³⁵ Per l'omicidio δίκαιος (legittimo), giudicato dal Delfinio, non è prevista alcuna sanzione e forse in origine neppure un processo, se non per vagliare se l'omicidio stesso fosse corrispondente formalmente ai casi previsti dalla legge sul φόνος in questione.³⁶

Con l'assoluzione di Oreste presso l'Areopago Eschilo giustifica e legittima l'omicidio dell'eroe e, sul piano narrativo, apre una finestra verso nuove valutazioni del caso, come ci dimostreranno Euripide e Demostene.

3 Oreste e l'Areopago II: riflessione sul tema della colpa e della responsabilità (Euripide)

Il modello triadico di assoluzione presso il tribunale areopagitico secondo la variante eschilea è ereditato da Euripide nell'*Elettra* (tra 424 e 412 a.C.) e nell'*Oreste* (408 a.C.), dove tuttavia è integrato con un passaggio dell'eroe in Arcadia, luogo di purificazione o di esilio dopo l'assassinio. I passi di pertinenza sono i discorsi che i Dioscuri e Apollo, *dei ex machina* degli eventi, rivolgono a Menelao, Pilade, Oreste ed Elettra sul da farsi dopo l'uccisione di Clitemestra e di Egisto.³⁷ Per quanto simili tra di loro, per la presenza di Apollo (o un suo *alter ego*, la coppia gemellare di Castore e Polluce) che dispone gli eventi, per l'obbligo di Oreste di essere giudicato dal tribunale dell'Areopago ad Atene e di andare in esilio in Arcadia, i due discorsi sono sostanzialmente e formalmente differenti.³⁸

mentre l'omicidio μή ἐκ προνοίας dagli *ephetai* del Palladio, lo stesso organo che giudicava l'omicidio ἀκούσιος, e dal fatto che, come questo, era punito con l'esilio temporaneo.

34 Cf. Dem. 23.71 s. L'oratore descrive un percorso punitivo e purificatorio che contempla aspetti religiosi e giuridici in un nesso indissolubile: l'assassino deve andare in esilio per un periodo di tempo stabilito (ἐν τισιν εἰρημένους χρόνοις) secondo un percorso dato (τακτὴν ὁδόν); dopo il perdono di uno dei familiari, a lui è concesso il ritorno nella propria terra non casuale o libero (οὐχ ὄν ἂν τύχη), ma vincolato a dei rituali specifici di purificazione stabiliti per legge ἀλλὰ καὶ θῦσαι καὶ καθαρθῆναι καὶ ἄλλ' ἅττα διεῖρηκεν ἅ χρη ποιήσαι), che forse erano funzionali anche alla protezione dell'assassino stesso.

35 Cf. MacDowell 1963, 122 s.

36 Cf. Pepe 2012 e più estesamente *infra* § 5.

37 Eur. *El.* 1249-91; *Or.* 1625-65. Tra gli studiosi che hanno evidenziato analogie e differenze cf., e.g., Di Benedetto 1965, 298; Medda 2001, 329; più estesamente Pucci 2017, 78-94, 237-48.

38 La permanenza definitiva e il passaggio dell'eroe nella pianura Parrasia in entrambe le tragedie induce a ritenere che Euripide abbia presentato due versioni contenenti tradizioni argive (la dimora ad Argo), ateniesi (l'Areopago, l'allontanamento temporaneo o definitivo) e arcadiche (luogo di purificazione e destinazione dell'esilio).

Nell'*Elettra* Castore e Polluce obbligano Oreste a lasciare Argo per il matricidio commesso (v. 1250); inseguito dalle Erinni, egli dovrà dirigersi ad Atene come supplice e abbracciare il simulacro della dea per ottenere protezione (vv. 1254-7); da qui presentarsi al tribunale dell'Areopago, dove sarà giudicato e a parità di voti salvato (vv. 1264-6);³⁹ le Erinni sconfitte sprofonderanno nella nera terra, con la promessa implicita di un culto *in loco* loro tributato nel tempo a venire (vv. 1270-2); da ultimo Oreste dovrà andare in Arcadia, lungo il fiume Alfeo, presso il santuario di Zeus Liceo, in cui abiterà una città che da lui prenderà il nome (vv. 1273-5).⁴⁰ Anche se non esplicitamente dichiarato dai Dioscuri, l'allontanamento di Oreste nell'*Elettra* è interpretabile come permanente, senza possibilità di ritorno in patria.⁴¹ Differente è l'articolazione del percorso nell'*Oreste*. Per volere di Apollo l'eroe dovrà abbandonare Argo e dirigersi in Arcadia, dove vivrà per un anno intero (vv. 1643-7); andrà poi ad Atene, presso l'Areopago, dove sarà giudicato da un tribunale divino, dal quale verrà assolto (vv. 1648-52); dopo aver sposato Ermione, regnerà su Argo come sovrano erede del padre defunto (v. 1653 s.; 1660), grazie ad Apollo che interverrà a pacificare i rapporti tra l'eroe e la città.⁴²

La variazione di disposizione dei momenti nelle due tragedie è profondamente significativa. Nell'*Elettra* è l'arrivo di Oreste in Arcadia, quindi in una terra straniera che per il pubblico euripideo non costituisce la patria dell'eroe, a completare il percorso di purificazione, eliminando definitivamente la macchia del matricidio e consentendo l'inizio di una nuova vita, senza per questo cancellare l'oggettività dell'assassinio e della colpa, evidente nell'impossibilità per l'eroe di tornare ad Argo. Nell'arrivo in Arcadia, specificamente presso il santuario di Zeus Liceo, si può dunque immaginare che Euripide sintetizzi le tappe presenti in Eschilo, ovvero la purificazione rituale dell'eroe a Delfi, il suo vagare per altre città e il potersi stabilire

³⁹ È degno di nota, sebbene privo di una reale spiegazione, il fatto che sia qui sia in Eur. Or. 1648-52 non venga menzionato un voto di Atena e la sua eventuale funzione cardine nel far assolvere Oreste.

⁴⁰ Cf. *etiam* Eur. El. 1288-91.

⁴¹ Prove indirette ne sono il fatto che, a differenza dell'*Oreste*, non vi è alcun riferimento chiaro ed esplicito a una durata limitata dell'allontanamento o a un rientro ad Argo, e che il processo presso l'Areopago si configura come un momento transitorio verso qualcosa di definitivo, quale appunto l'esilio dell'eroe in Arcadia.

⁴² Prescindendo dai problemi testuali nei vv. 1646 s. (Willink 1986, 354), Oreste sarà l'eroe eponimo della città arcadica dove trascorrere l'anno di allontanamento, da lui chiamata Ὀρέστειον, toponimo assente invece nell'altra tragedia, dove comunque è desumibile dal v. 1275. Rispetto alla versione dell'*Elettra* sono presenti alcune differenze: non è citata la persecuzione da parte delle Erinni; nessun atto di supplica alla dea Atena e nessun intervento di quest'ultima per stornare le dee malefiche prima del processo; nessuna divagazione mitica sulla nascita dell'Areopago; nessuna indicazione precisa sul luogo in cui Oreste deve purificarsi.

definitivamente in un posto. L'esilio è un momento cardine nella vita dell'eroe, privilegiato rispetto a quello dell'assoluzione presso il tribunale, laddove in Eschilo il processo conclude l'intera vicenda e quello a Delfi va considerato solo un allontanamento momentaneo.⁴³

Nell'*Oreste*, per contro, è evidente la sintesi di alcuni momenti del percorso, cui Euripide dedica più spazio nell'*Elettra*, lasciando alcuni punti poco chiari, o meglio vaghi. La differenza più significativa è quella relativa alla durata dell'allontanamento e alla permanenza dell'eroe in Arcadia. L'aspetto rituale sembra qui adombrato dall'attenzione maggiore prestata al momento del processo, inteso come occasione che garantisce all'eroe il rientro definitivo ad Argo (in maniera analoga alle *Eumenidi*), dove è destinato a regnare con Ermione; dunque l'allontanamento annuale in terra arcadica dimostra una diversa interpretazione dell'atto, che fa leva su una valutazione attenuata della responsabilità di Oreste e che mira a una punizione limitata nel tempo.

La specificità delle due versioni può essere letta alla luce delle leggi sui delitti di sangue operative ad Atene nel V secolo, in cui esistono, come visto, almeno tre specifiche tipologie di φόνοι, in base al grado di intenzionalità e di legittimità, la cui competenza spetta a tre diversi tribunali e la cui punizione è variabile.⁴⁴ Nell'*Elettra* l'esilio permanente di Oreste può considerarsi, almeno in parte, come il riflesso sul piano mitico di un omicidio ἐκ προνοίας/ἐκούσιος: l'atto dell'eroe che uccide la madre ed Egisto è interpretato come compiuto con premeditazione e intenzionalità, e per tali ragioni l'eroe subisce l'allontanamento definitivo dall'Argolide in Arcadia, con la percezione della colpa come oggettiva e della pena come necessariamente rapportata a essa.⁴⁵ Anche qui ricompare però il dilemma tra dovere e correttezza dell'atto: Oreste medita a più riprese sull'opportunità della sua impresa e non manca di giudicare e mettere in dubbio Apollo che lo ha istigato al matricidio.⁴⁶

Con l'*Oreste* Euripide mette in scena invece una versione tesa a riflettere sulla possibilità di reintegrazione sociale dell'assassino; per farlo non propone tanto un'interpretazione del matricidio come

⁴³ Euripide sembra così fornire risoluzione alternativa e forse più antica (o volutamente più arcaizzante) rispetto a quella dell'*Orestea* eschilea e dell'*Oreste* stesso, nella quale la presenza di un consenso divino piuttosto che umano, l'allontanamento definitivo da Argo e lo stabilirsi in una nuova città sono tratti che si mescolano ad aspetti più recenti, come l'assoluzione presso il tribunale, la presenza di Atena protettrice e di Apollo difensore. In questo sembra potersi sentire l'eco della tradizione presente in Ellanico di Lesbo.

⁴⁴ Cf. *supra* § 2.

⁴⁵ Questo tipo di valutazione potrebbe giustificare il silenzio rispetto a un eventuale voto di Atena e a un'apologia della figura genitoriale maschile, come in Eschilo.

⁴⁶ Cf. *supra*, nota 27.

φόνος μὴ ἐκ προνοίας ο ἀκούσιος (comunque giudicati storicamente dal Palladio e non sussistenti vista la chiara consapevolezza e progettualità di Oreste), quanto come omicidio che contiene tratti di legittimità e in cui la volontà non è così monolitica. La tragedia è infatti testimonianza di una profonda riflessione sulla colpa oggettiva, la sua ereditarietà, la componente soggettiva e intenzionale nell'atto omicida, di cui vi è traccia a livello giuridico non solo negli oratori, ma anche nelle opere degli ultimi anni del V secolo, come le *Tetralogie* di Antifonte, *l'Edipo a Colono* di Sofocle, gli scritti di Gorgia o le commedie di Aristofane.⁴⁷ Molte di queste valutazioni non riguardano l'omicidio volontario, della cui oggettività e inappellabilità l'unicità della morte come pena sembra testimonianza incontrovertibile; quanto piuttosto l'omicidio involontario e quello legittimo. Nel primo caso si tende «a ritenere punibile non colui al quale l'azione andava meccanicamente ricondotta, ma piuttosto colui che avesse contribuito, anche in maniera minima, a porla in essere»;⁴⁸ nel secondo invece «era giusto assolvere chi, pur avendo agito nel rispetto delle circostanze alle quali la legge assicurava impunità, aveva però approfittato di quelle circostanze per perpetrare un omicidio premeditato, ovvero - *mutatis mutandis* -, con una reazione spropositata rispetto all'azione subita, aveva in qualche modo 'voluto' l'omicidio stesso?». ⁴⁹

Un acceso dibattito sui temi della responsabilità e della legittimità in relazione all'atto di Oreste è rintracciabile chiaramente lungo tutto il corso dell'omonimo dramma euripideo, in particolare nel duro confronto tra l'eroe e il nonno Tindaro (*Or.* 456-629) e nel resoconto dell'assemblea popolare argiva, riunitasi per decretare la sorte

⁴⁷ Cf. Giordano 2009; Pepe 2012.

⁴⁸ Pepe 2012, 159 s.

⁴⁹ Pepe 2012, 197 s. Il tradimento di Elena e il parricidio-incesto di Edipo testimoniano un approfondimento riguardo all'elemento soggettivo in materia di colpa giuridica a livello mitico. Gorgia, nell'*Encomio di Elena*, difende l'eroina revisionando il concetto tradizionale della colpevolezza morale, senza bisogno di accogliere la variante del mito che postulava la sua innocenza per la non sussistenza del fatto (e.g. Stesicoro), ma dimostrando che il fatto, pur sussistendo, non era a lei imputabile. Infatti, benché la donna 'agi' materialmente, non fu responsabile perché 'subiti': qualunque sia stata la causa del suo agire - volontà degli dei, del caso o della necessità, violenza, persuasione, eros -, la sua azione, indotta da una causa di forza maggiore, non costituisce colpa, ma piuttosto sventura, che a sua volta, in quanto tale, non può essere 'compiuta', ma semmai soltanto 'subita' (cf. Ioli 2013). Nell'*Edipo Re* di Sofocle, messo in scena nel 430 a.C. circa, l'eroe, dopo la scoperta dell'atroce delitto e dell'incesto, si autopenisce proclamandosi colpevole dei mali a lui capitati, volontari e liberamente scelti (*Soph. Oed. Tyr.* 1229-31 τὰ κακὰ ἐκόντα κούκ ἄκοντα ἐ πημοναὶ αὐθαίρετοι): l'eroe patisce l'oggettività della colpa e la responsabilità ricade irrimediabilmente su lui che, realizzatore materiale dell'atto, ne diventa inevitabilmente colpevole. Nell'*Edipo a Colono*, messo in scena nel 402/401 a.C., quegli stessi mali invece non sono più volontari (v. 522 ἀέκων), né scelti (v. 523 τούτων δ' αὐθαίρετον οὐδέν), né compiuti (v. 539 Οὐκ ἔρεξα); al contrario sono subiti (v. 538 Ἐπαθον ἄλαστ' ἔχειν) ed Edipo è puro davanti alla legge (v. 548 νόμῳ καθάρως). Cf. Giordano 2004 e 2009; Harris 2010.

del matricida e della sorella Elettra (vv. 866-956).⁵⁰ Nella prima sezione il dibattito vede protagonisti Tindaro, Menelao e Oreste. Alla maniera di un agone giudiziario si oppongono da una parte l'anziano spartano difensore del vetusto e universale νόμος ἑλληνικός (v. 495); dall'altra Menelao, che difende - almeno in un primo momento - la sfortuna del nipote (v. 484), e Oreste che cerca di spiegare le ragioni del suo atto (vv. 551-90) e si appella alla reale responsabilità di Apollo che lo ha istigato al matricidio (vv. 591-601).⁵¹

Sin dalle prime battute emerge chiaramente il nocciolo del problema: Oreste è senza dubbio l'esecutore materiale dell'omicidio, ma quanto c'è della sua responsabilità, premeditazione e libertà nel compimento dell'atto? Lui ha consultato l'oracolo delfico prima di agire: quanto vale la parola di Apollo che ha reso l'eroe agli occhi di Menelao uno schiavo, quindi un uomo non libero nella sua scelta ma costretto da una forza esterna e improrogabile, al pari di Edipo in Sofocle o di Elena in Gorgia? Tindaro rappresenta la concezione tradizionale della responsabilità, per cui Oreste merita di essere punito con la massima pena, ovvero la morte (v. 536); al contrario Menelao allude alla necessità di contemplare, nella definizione della colpa, l'elemento esterno, raffigurato dalla volontà divina, nel tentativo di salvare il nipote.⁵²

La difesa di Oreste si articola in più argomentazioni.⁵³ Nel complesso essa mira a giustificare l'atto matricida come vero e proprio sacrificio riparatore per la morte di Agamennone ricostruendo un'immagine infima e traditrice di Clitemestra, amante dissoluta di Egipto (vv. 561-3). La trasgressione delle leggi antiche difesa da Tindaro

⁵⁰ Sul dibattito e il processo in assemblea ad Argo cf. Porter 1994, 99-172, Naiden 2010.

⁵¹ Tindaro e Menelao sono vincolati a loro modo dalla stessa norma: al primo la legge avita impone di non rivolgere la parola a chi si è macchiato di sangue familiare (vv. 512-17); la sfortuna in cui è capitato l'eroe e il legame familiare obbligano invece il secondo ad aver rispetto del matricida (v. 454; 486). Ma in una retorica sovrapposizione teatrale, dietro cui si nasconde un più profondo dibattito revisionista sulla legge tradizionale, Menelao, rispettando la legge greca e cercando di ascoltare le ragioni del nipote, diventa barbaro agli occhi del suocero (v. 485); per contro Tindaro, che applica *verbatim* la legge, diventa quasi l'antifrasi del saggio che non comprende le condizioni specifiche del matricida guidato da Apollo: Oreste ha agito perché spinto dal dio e, secondo Menelao, ciò che si fa per costrizione non è da uomini liberi, ma da schiavi (v. 488 πάντων τοῦξ ἀνάγκης δοῦλλον ἔστ' ἐν τοῖς σοφοῖς). Cf. anche la critica di Menelao a Tindaro in Eur. *Or.* 490.

⁵² Per Tindaro Oreste non avrebbe dovuto uccidere la madre, ma tentare un'azione legittima e cacciare la donna di casa (vv. 500-2). Questo gli avrebbe garantito l'essere saggio e ottenere gloria, anziché l'accusa di impietà in cui si trova ad essere. Nella logica di Tindaro (vv. 512-17) uccidere Oreste ed Elettra costituisce dunque il necessario atto per chiudere una catena di delitti altrimenti interminabile.

⁵³ Accusa di tradimento contro Clitemestra (vv. 557-78), difesa della figura paterna (vv. 579-90) e richiamo all'ordine di Apollo nel compiere l'atto empio (vv. 591-601).

si configura come la difesa di un'altra morale: uccidendo la madre, Oreste ha mostrato alle donne che colei che uccide il proprio marito non potrà mai trovare accoglimento e riparo presso il proprio figlio (vv. 566-70). Abolendo questa consuetudine, l'eroe ha interrotto una catena di delitti familiari, paradossalmente la stessa che Tindaro intende arrestare con l'ultimo sacrificio di sangue, la lapidazione dei due eroi assassini. Seguendo il volere di Apollo l'eroe ammette che il suo atto è il risultato infelice di azioni in cui le volontà sono multiple, le circostanze variabili e i doveri imprescindibili.⁵⁴

La fine della tragedia, con il decreto di suicidio per i due assassini, sembra segnare la vittoria dell'antica legislazione rappresentata da Tindaro, ma l'intervento della divinità ribalta tale scelta alla luce di un'interpretazione modernista della vicenda, per cui Oreste non merita di essere ucciso.

Con l'*Elettra* e l'*Oreste* Euripide trasla sul piano della narrazione mitica un profondo dibattito (di natura quasi ontologica) sui delitti di sangue e sul problema della contaminazione, che caratterizza l'ultimo quarto del V sec. a.C. e che trova concreta testimonianza, tra gli altri, nel decreto di Demofanto (410 a.C.) e nella ripubblicazione della legge di Draconte (409/408 a.C.).⁵⁵ Questo dibattito si nutre di riflessioni filosofiche sulla responsabilità, l'elemento soggettivo e le condizioni ambientali in cui si consuma un'uccisione. Proponendo un allontanamento ora definitivo ora temporaneo per l'eroe matricida, il tragediografo testimonia l'attualità della distinzione tra omicidio intenzionale, non intenzionale e legittimo, nonché il rifrangersi di quest'ultima sulla questione della contaminazione e della macchia. Sul piano delle tradizioni mitiche, sulla scia di Eschilo, egli testimonia un aggiornamento delle tradizioni argive su Oreste alla luce della legislazione attica sugli omicidi, ambientando in un'assemblea argiva una tenzone giudiziaria ateniese. Inoltre approfondisce il tema, già caro al suo predecessore, della forte difficoltà di approdare a una valutazione univoca dell'atto matricida.

54 Nella sezione del dramma in cui viene riportata la riunione dell'assemblea argiva l'opposizione tra le morali su nominate (νόμοι) si fa ancora più chiara e sottile. Per Taltibio, araldo di Agamennone che per primo prende la parola, l'atto di Oreste ha dato origine a consuetudini inaccettabili (v. 893 s.), per cui è disapprovato; Diomede comprende la colpa, ma nel rispetto della religione - εὐσβεία rintracciabile nella condizione dei due supplici (v. 900) - si limita a punirli con l'esilio; un anonimo Argivo, portavoce di Tindaro (v. 914 s.), richiede la punizione per lapidazione; un non meno sconosciuto lavoratore di campi propone di premiare Oreste perché ha vendicato il padre Agamennone e ha punito una donna svergognata ed empia (vv. 923-9).

55 Con il decreto di Demofanto, che stabilisce legittimità dell'uccisione di chiunque tenti di sovvertire la democrazia, l'omicida viene considerato ὄσιος καὶ εὐαγής (Andoc. 1.96-8); sul decreto cf. Arnaoutoglou 1998, 74-7; sulla ripubblicazione delle leggi di Draconte cf. Gallia 2004; più in generale sull'ultimo decennio del V secolo cf. Shear 2011.

4 **Persistenze e approfondimenti sui concetti di dovere e colpa (Teodette)**

Un caso di chiara persistenza e al contempo evoluzione in questa multidirezionale riflessione sul concetto di colpa, responsabilità e pena rispetto all'atto di Oreste, si ha in un frammento di Teodette di Faselide (fr. 5 Snell), tramandato dalla *Retorica* di Aristotele.⁵⁶ Si tratta di due versi pronunciati forse da Oreste, forse in un'arringa tribunizia: δίκαιόν ἐστιν, ἥτις ἄν κτείνῃ πόσιν, | <ταύτην θανεῖν, υἱόν τε τιμωρεῖν πατρί>.⁵⁷

Il concetto sotteso ai versi risulta, almeno a un primo livello, spiazzante se messo a confronto con la problematicità presente in Eschilo ed Euripide: non solo è giusto che muoia la donna che abbia eventualmente ucciso il marito, ma è oltremodo opportuno che a vendicare il padre sia proprio il figlio, ovvero, *mutatis mutandis*, che sia il figlio a uccidere la madre. Il peso di tale affermazione cambia tuttavia in base alla *persona loquens*, privandola di una interpretazione univoca e definitiva. Se a pronunciarla fosse Oreste, sarebbe uno dei casi in cui l'eroe esplicitamente si difende senza mettere (almeno per quanto si legge) in dubbio il volere di un dio istigatore o senza problematizzare la vendetta paterna in quanto matricidio;⁵⁸ nel caso in cui a pronunciarla fosse un altro personaggio, come un difensore dell'eroe, la sua perentorietà varierebbe in dipendenza dal locutore (particolarmente assertiva e inappellabile, se pronunciata da una divinità, discutibile e soggetta a confronto, se pronunciata da un familiare); ancora differente il caso in cui a pronunciarla fosse un giudice come verdetto finale.

Nei due versi sono evidenti echi e sovvertimenti da Euripide: dall'*Elettra* quando Castore, rivolgendosi a Oreste, ritiene giusta la condanna a morte di Clitemestra, ma nello stesso tempo nega che a ucciderla debba essere il proprio figlio;⁵⁹ dall'*Oreste*, quando Tindaro, cercando di dimostrare l'errore commesso dal matricida, afferma che certo la figlia ha pagato con la morte la colpa che meritava,

⁵⁶ Arist. *Rhet.* 1401a 35.

⁵⁷ Cf. da ultimo Pacelli 2016, 154-9. Aristotele riporta per l'esattezza un solo verso e gli studiosi ne hanno ricostruito un secondo dal testo dello Stagirita, che quasi sicuramente ha inteso parafrasare l'originale ai fini del suo ragionamento. Tanto la *persona loquens* quanto il contesto sono di difficile ricostruzione e per quanto affascinante, quella accolta da Pacelli non è l'unica possibilità interpretativa: si potrebbe pensare anche a un difensore di Oreste che cerca di giustificare l'atto matricida.

⁵⁸ Il caso sarebbe significativo perché Oreste difende esplicitamente l'atto, oltre che compierlo, laddove in Omero o in Pindaro, ma anche in Sofocle, l'eroe non commenta e difende mai così chiaramente il suo gesto.

⁵⁹ Eur. *El.* 1244 δίκαια μὲν νυν ἦδ' ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δρᾶς.

ma che non doveva morire per mano di Oreste.⁶⁰ Se in Euripide la distinzione tra atto e agente è un forte deterrente nella valutazione, positiva o negativa, del gesto assassino dell'eroe, in Teodette sembra che questo stesso discrimine invece sia subordinato a una logica retributiva della vendetta di natura oggettiva, che esamina l'atto in sé a prescindere dalla volontà dell'agente.

Per alcuni studiosi il frammento di Teodette attesterebbe un cambiamento nella morale greca, in particolare una maggior affermazione e diffusione di un particolare atteggiamento etico di conformità a un senso morale comune, il τὸ φιλόανθρωπον, in un momento di particolare confusione sociale, concetto attestato più volte in Aristotele.⁶¹ In questo orizzonte di riflessione etica generale, il frammento di Teodette conferma (forse estremizzandolo) il dibattito di natura filosofica, giuridica ed etica sull'azione umana e sulla responsabilità, sulla colpevolezza e la pena in base alle circostanze e ai fattori ambientali di cui sopra. I versi, giocando sulla distinzione in positivo tra atto e agente, considerano la vendetta di un padre contro una madre giusta, a prescindere che a compierla sia il figlio, proprio perché quella vendetta si configura come risposta a un atto *horribilis atque turpis* a monte, quindi come pena necessaria nella sua oggettività. Potremmo trovarci così di fronte, cioè, a una prospettiva omerica (inappellabile cioè sulla necessità della vendetta, sebbene essa coincida con un matricidio), ma, a differenza di quella, spiegata nelle sue parti costitutive, difesa con criterio valutativo e retorica persuasiva.

5 Oreste e il Delfinio: la legittimità del matricidio (Demostene)

Una testimonianza particolarmente significativa sulla non univoca valutazione del matricidio compiuto da Oreste, tuttavia quasi completamente trascurata negli studi, è rappresentata da un passo della *Contro Aristocrate* (23) di Demostene.⁶² Nei capitoli 65-85 Demostene richiama e descrive i cinque tribunali deputati agli omicidi e le norme relative alla gestione di questi ultimi. Al capitolo 74, in particolare, dopo aver citato la legge sul φόρος δίκαιος (cap. 60) e aver parlato dell'Areopago (capp. 65-70) e del Palladio (capp. 71-3), l'oratore

⁶⁰ Eur. Or. 538 s.: θυγάτηρ δ' ἐμὴ θανοῦσ' ἔπραξεν ἔνδικα· | ἀλλ' οὐχὶ πρὸς τοῦδ' εἰκόδ' ἦν αὐτὴν θανεῖν.

⁶¹ Karamanos 1980, 64; Pacelli 2016, 156 s. con bibliografia precedente.

⁶² Il passo è ancor più importante perché l'orazione è una testimonianza fondamentale, e insieme problematica, per la ricostruzione del diritto ateniese di V e IV sec. a.C. in materia di δίκη φόρου (da ultimo cf. Zajonz 2022; per la relazione tra i testi delle leggi citate nell'orazione e valide nel IV sec. a.C. e quelle di età arcaica cf. Canevaro 2013; Schmitz 2023, 90-5).

cita il Delfinio e lo mette in relazione a Oreste:⁶³ in particolare la vicenda del matricida che ha ammesso di aver ucciso la madre e che è stato assolto da parte degli dei in qualità di giudici dimostrerebbe l'opportunità di qualificare alcuni dei casi di omicidio, a date condizioni, come δίκαιοι.

Il passo di Demostene è l'unica testimonianza che metta in una relazione così esplicita Oreste con il Delfinio e che qualifichi la sorte del matricida assolto dagli dei come un segmento mitico quasi fondativo del tribunale stesso. Nella totalità delle tradizioni pervenute, infatti, l'eroe vendicatore è giudicato presso l'Areopago; probabilmente, come visto, sino a Eschilo è stato solo il quarto processato dopo Ares, Cefalo e Dedalo;⁶⁴ mentre solo con l'*Orestea* di Eschilo ne diventa il primo. Ad ogni modo l'eroe non è mai messo in relazione a un tribunale differente da quello areopagitico. Al contrario, il Delfinio è tradizionalmente legato, come vedremo più avanti, alla figura di Teseo.

La testimonianza è significativa in un duplice senso. La narrazione mitica riflette una valutazione giuridica, che dimostra che l'atto di Oreste non è interpretabile esclusivamente come omicidio volontario, ovvero non è un caso di sola pertinenza dell'Areopago. Al contrario, proprio l'assoluzione di Oreste presso questo tribunale, deputato agli omicidi compiuti con premeditazione e coscienza (o se vogliamo l'aver ammesso di aver compiuto matricidio e averne addotto giustificazioni), sembra alludere alla presenza di una valutazione alternativa dell'atto vendicativo-matricida, che porterebbe l'eroe ad essere processato presso il Delfinio. Sul piano dei meccanismi di funzionamento dei miti, la testimonianza è significativa in relazione ai processi di creazione di nuove versioni in senso al contesto oratorio di V e IV secolo. Il legame tra Oreste e il Delfinio va letto come una tappa dell'evoluzione delle tradizioni sull'eroe, che potrebbe celare una tradizione già esistente oppure attestarne la nascita stessa in Demostene.

La connessione che l'oratore istituisce (o di cui è testimone) tra l'eroe e quello specifico tribunale trova una sua giustificazione in due dati, il primo dei quali è di ordine istituzionale. Nell'aria meridionale di Atene, nella valle dell'Illisso, in una zona prossima, sorgeva il tribunale ἐπὶ Δελφίνῳ, deputato agli omicidi legittimi, ovvero commessi per giusta causa.⁶⁵ Operativo almeno sin da V sec. a.C., la giu-

63 La citazione del Delfinio si inserisce in struttura argomentativa molto articolata, tesa a dimostrare l'eccellenza dei tribunali ateniesi, deputati ad affrontare con strumenti pertinenti casi di volta in volta differenti per agente, atto, motivazioni e responsabilità. Sul passo più in dettaglio cf. Pucci 2023.

64 Cf. *supra* par. 2.

65 Per le varie proposte di ubicazione cf. Marchiandi 2011; per le competenze cf. MacDowell 1963, 70-81; Pepe 2012, 183-230. Il nome del tribunale deriva dalla sua prossimità al tempio di Apollo Delfinio e Artemide Delfinia, collocato a sud

ria, stando alle fonti antiche ma senza giudizio unanime da parte degli studiosi moderni, sarebbe stata formata da cinquantuno ἐφέται.⁶⁶ A livello mitico l'origine della corte è legata ai numerosi assassini di cui si macchiò Teseo, prima dei briganti lungo la strada che da Trenzene portava ad Atene, poi dei Pallantidi ribelli.⁶⁷

Il secondo dato che giustifica la pertinenza del nesso in Demostene, di natura concettuale, è l'orizzonte di riflessione filosofica e giuridica precedentemente ricostruito, in cui le vicende dell'eroe matricida sono un banco di discussione, accesa e mai definitiva, sul concetto di colpa e responsabilità, di intenzionalità e legittimità in un omicidio. La prossimità strutturale tra la scena teatrale e l'assemblea tribunizia, i due luoghi per eccellenza, insieme al simposio, deputati al confronto su questioni sociali di importanza radicale, fa da cassa di risonanza alla pertinenza, per nulla generica o confusa, di tale riferimento dell'oratore a Oreste presso il Delfinio.⁶⁸ L'oratore è paragonabile al poeta epico o al tragediografo, che raccontano e creano nuove versioni in contesti performativi diversi e in base a esigenze specifiche, di ordine ampiamente sociale (politico, innanzitutto). La differenza sta nella maggiore o minore parte riservata al mito nelle orazioni rispetto alla tragedia.⁶⁹

Nella rievocazione dei cinque tribunali deputati agli omicidi e delle relative norme (65-85), Demostene solo dell'Areopago e del Delfinio

dell'*Olympeion* e datato al V sec. a.C. (Marchiandi 2011; Paga 2020, 136-40). Cf. Pucci 2022.

⁶⁶ Cf. Lys. 1 (con Boegehold 1995, 135); Dem. 23.74; Arist. *Ath. Pol.* 57.3; Paus. 1.28.10; Poll. 8.119; Harp. s.v. «ἐφέται»; Harp. *Lex. Pat., Et. M.*, Sud. s.v. «ἐπι Δελφίνιῳ». Per le posizioni contrastanti degli studiosi cf. MacDowell 1963; Pepe 2012, 289 s.; *contra* Gagliardi 2012, 66.

⁶⁷ Per le fonti cf. Boegehold 1995, 48 s., 135-9. Gli antichi (*Lex. Pat.* s.v. «ἐπι Δελφίνιῳ» = *ad* Dem. 23.74) sottolineano che il tribunale venne istituito dopo quello sull'Areopago, sotto il regno di Egeo.

⁶⁸ In relazione all'origine del nesso tra Oreste e il Delfinio è possibile avanzare due ipotesi: 1. Demostene presenta una tradizione mitica attestata altrove, ma a noi non altrimenti pervenuta; 2. l'oratore 'inventa' tale nesso mitico nel senso che l'antropologia inglese dà di questo processo in seno allo sviluppo di una cultura nella comunità di appartenenza. Non si tratta, a ben vedere, di due soluzioni mutualmente escludibili, perché un eventuale atto di creazione da parte di Demostene rientrerebbe pienamente nel meccanismo di funzionamento delle tradizioni mitiche in una comunità come l'Atene di V e IV sec. a.C.

⁶⁹ La versione demostenica per noi sembra acquistare (in parte erroneamente) maggior importanza se si tratta di ripresa piuttosto che di invenzione. La possibilità di individuare un antecedente o altre fonti coeve e successive garantirebbe certo il tracciamento della diffusione di tale versione, quindi la ricostruzione del suo significato più ad ampio raggio; ma in quel caso il πρώτος εὔρετής non sarebbe diverso (se non nella nostra prospettiva) da un Demostene, che potrebbe senza dubbio aver assolto a questa funzione. Dunque, prescindendo dalla scaturigine della versione stessa, che, come accade spesso, non è agevole ricostruire, vale la pena soffermarsi sulle ragioni di tale tradizione nel contesto dell'orazione e rispetto al pubblico.

cita le vicende mitiche. In particolare, al cap. 65 parla dell'Areopago ed elenca come personaggi mitici (dei ed eroi) ivi processati Ares da parte di Poseidone per l'uccisione di Alirroto e Oreste da parte delle Erinni per l'uccisione di Clitemestra. La sequenza, probabilmente sintetizzata nelle sue parti costitutive, indica che nel tempo mitico prima è stato processato Ares poi Oreste, dato confermato anche dalle altre fonti precedenti e coeve.⁷⁰ Demostene, che cita in maniera brachilogica il mito di fondazione dell'Areopago, lo separa così dal mito di Oreste, uno dei tanti processati nel tribunale. Questo suo distanziarsi da Eschilo, che fa invece del matricida il primo processato, e il suo seguire fonti più antiche, che danno al contrario la precedenza ad altri assassini, sembrerebbe giustificare la citazione del matricida rispetto alla fondazione del Delfinio in termini di relatività giuridica, ovvero sembrerebbe avvalorare la possibilità che l'atto dell'eroe, agli occhi della comunità ateniese di IV secolo, sia valutabile in più di un tribunale, in base alla maggiore o minore attenzione prestata alla legittimità dell'atto stesso.

6 Conclusioni

L'esame delle tradizioni su Oreste condotto nelle pagine precedenti permette di evidenziare e di trarre possibili conclusioni su due punti nodali: le molteplici e differenti valutazioni giuridiche e religiose dell'atto matricida nel corso del tempo, con conseguente riflessione sulle possibili reazioni del pubblico a ciascuna di esse; i meccanismi di funzionamento dei miti nelle comunità greche.

Dal punto di vista dell'impatto avuto dal racconto della storia sanguinosa della famiglia atridica, la vicenda di Oreste ha dovuto suscitare sempre posizioni contrastanti nell'opinione pubblica. La storia del rampollo di una famiglia aristocratica argiva particolarmente in vista, quale quella di Agamennone, chiamato a vendicare il padre secondo l'etica dell'onore, ma obbligato ad uccidere la madre per rispettare questo stesso dovere, è oggetto di valutazioni differenti in base all'occasione in cui essa viene raccontata e al pubblico cui è destinata, variabili nel tempo e dello spazio. Se nell'epica omerica il valore fondante è quello dell'onore e della tutela della casata aristocratica (come dimostrano, seppur diversamente, *Iliade* e *Odissea*), Oreste è tenuto a vendicare il padre ed è destinato a ricevere gloria imperitura per aver ucciso Egisto e Clitemestra; del matricidio però non si può far menzione dinnanzi a un pubblico importante e vasto come quello delle corti aristocratiche o delle grandi feste collettive, cui è destinata la recitazione dei poemi epici. Oreste, in quanto figlio maschio,

⁷⁰ Cf. *supra* par. 2 e nota 14.

è il solo responsabile del ripristino dell'onore paterno violato tramite l'inganno e l'uccisione di Agamennone da parte di Egisto e Clitemestra, ma al contempo sembra non dover rispondere del matricidio in sé, che è subordinato al dovere della vendetta paterna.⁷¹

Tra la fine dell'età arcaica e per tutta l'età classica, lo stabilizzarsi prima e la crisi poi della democrazia ateniese, unitamente al sorgere e progredire di nuove riflessioni filosofiche (in particolare quelle dei Sofisti), spingono l'opinione pubblica a mettere in discussione questioni di rilevanza sociale: i concetti di colpa e di legittimità, quello di responsabilità, i gradi di volontarietà e premeditazione nell'azione umana diventano tridimensionali e il loro peso cambia al variare della prospettiva da cui si guarda all'atto in analisi. Ne derivano una più articolata valutazione e catalogazione delle forme di omicidio e delle punizioni connesse a esso, la frantumazione dei concetti di volontarietà e colpa da una loro ipotetica monoliticità, la crisi del sistema della vendetta sottratta alla gestione familiare e ricondotta al controllo statale. Di questi cambiamenti si fanno portavoce i poeti lirici, quelli tragici e gli oratori, i depositari della memoria collettiva e delle regole di comportamento sociale da diffondere, confermare o riformulare. Le tradizioni mitiche vengono aggiornate e nascono nuove versioni sulla storia di Oreste.

Il pubblico che assiste alle rappresentazioni tragiche in teatro o agli agoni giudiziari in tribunale è diversificato per estrazione sociale e acculturazione. In queste occasioni comunitarie ascolta i racconti su Oreste nelle molteplici versioni circolanti, le mette a confronto con il patrimonio tradizionale immagazzinato all'interno della propria famiglia e si interroga sul senso della specifica variante, ora rifiutandola categoricamente perché non corrispondente ai valori difesi, ora accettandola proprio perché più convincente e persuasiva di quella da sempre ascoltata. E questo accade sia a teatro, dove l'intera storia è incentrata sull'eroe, sia in tribunale, dove invece la vendetta di Oreste può essere citata solo cursoriamente. Davanti a un pubblico che riconosce l'articolato sistema tribunale e le pratiche rituali di Atene, l'associazione di Oreste ora con l'Areopago ora con il Delfinio, ora con un esilio in Arcadia ora con il ritorno come sovrano ad Argo, risuona o lecita e comprensibile o profondamente straniante.

Dal punto di vista dei meccanismi di funzionamento dei racconti tradizionali, le testimonianze citate mostrano che i miti riflettono, nella molteplicità diacronica e diatopica delle versioni in cui si manifestano, i cambiamenti di natura politica, sociale e culturale che avvengono in seno a una comunità, registrano l'evoluzione di un

71 Sul dovere di Oreste di compiere vendetta, sulla gloria che ne deriva e sulla mancata menzione del matricidio nell'epica omerica cf. *Od.* 1.28-50; 293-302; 3.193-209; 230-8; 247-75; 305-10; in dettaglio Pucci 2017.

sistema di pensiero e di regole che nutre, come linfa sotterranea, il 'sistema polis'. In questa diacronia l'unica modalità interpretativa è quella di una lettura contestuale sul piano storico e geografico, che tenga in conto il materiale tradizionale non in una prospettiva gerarchica (secondo un'anacronistica intertestualità tra le opere), ma solo come orizzonte di formazione, in un meccanismo altamente osmotico che prevede aggiornamenti, cancellazioni, riformulazioni e nuove invenzioni narrative.

Bibliografia

- Arnaoutoglou, I. (1998). *Ancient Greek Laws. A Sourcebook*. London; New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203011744>.
- Battezzato, L. (2019). «Oreste nelle *Coefore*: la doppia motivazione da Omero a Eschilo». Cavallo, G.; Medaglia, S.M. (a cura di), *Reinterpretare Eschilo. Verso una nuova edizione dei drammi*. = *Atti del Colloquio internazionale (Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 19 e 20 maggio 2016)*. Roma: Bardi Edizioni, 163-88. *Bollettino dei Classici Suppl.* 32.
- Berti, M. (2012). *Salvare la democrazia. L'egemonia dell'Areopago ad Atene 480-461 a.C.* Tivoli: Tored.
- Boegehold, A.L. (1995). *The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia*. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens. *The Athenian Agora* 28.
- Braun, M. (1998). *Die "Eumeniden" des Aischylos und der Areopag*. Tübingen: Gunter Narr Verlag. *Classica Monacensia* 19.
- Burian, P. (2023). «*Eumenides*: Justice, Gender, the Gods and the City». Bromberg, J.A.; Burian, P. (eds), *A Companion to Aeschylus*. Hoboken (NJ); West Sussex: Wiley Blackwell, 130-44. <https://doi.org/10.1002/9781119072348.ch10>.
- Canevaro, M. (2013). *The Documents in the Attic Orators. Laws and Decrees in the Public Speeches of the Demosthenic Corpus*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199668908.001.0001>.
- Canfora, L. (2017). *Cleofonte deve morire. Teatro e politica in Aristofane*. Roma-Bari: Laterza.
- Cantarella, E. (1976). *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*. Milano: Giuffrè.
- Carawan, E.M. (1998). *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198150862.001.0001>.
- Defradas, J. (1972). *Les thèmes de la propagande delphique*. 2e éd. Paris: Librairie G. Klincksieck.
- Delatte, L. (1938). «Note sur un fragment de Stésichore». *L'Antiquité Classique*, 7, 23-9. <https://doi.org/10.3406/antiq.1938.3065>.
- Di Benedetto, V. (1965). *Euripidis. Orestes. Introduzione, testo critico, commento e appendice metrica*. Firenze: La Nuova Italia.
- Di Cesare, R. (2010). «Il Santuario delle *Semnai Theai*». *Greco* 2010, 221-2.
- Dover, K.J. (1957). «The Political Aspect of Aeschylus's *Eumenides*». *The Journal of Hellenic Studies*, 77(2), 230-7. <https://doi.org/10.2307/629362>.
- Fowler, R.L. (2013). *Early Greek Mythography*. Vol. 2, *Commentary*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actra-de/9780198147411.book.1>.

- Gagarin, M. (1975). «The Vote of Athena». *American Journal of Philology*, 96, 121-7. <https://doi.org/10.2307/294376>.
- Gagliardi, L. (2012). «Ruolo e competenza degli Efeti da Draconte all'età degli oratori». *Dike*, 15, 33-71.
- Gallia, A.B. (2004). «The Republication of Draco's Law on Homicide». *Classical Quarterly*, 54(2), 451-60. <https://doi.org/10.1093/clquaj/bmh051>.
- Gantz, T. (2004). *Mythes de la Grèce Archaique*. Paris: Belin. [ed. or. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press].
- Giordano, M. (2004). «Edipo a Colono: la palinodia della colpa». *Seminari Romani di Cultura Greca*, 7(2), 183-205.
- Giordano, M. (2009). «Edipo a Colono II. Contaminazione e ereditarietà della colpa». *Seminari Romani di Cultura Greca*, 12(2), 231-51.
- Greco, E. (a cura di) (2011). *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d.C. T. 1, Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*. Atene; Paestum: Pandemos, 219-21.
- Harding, P. (2007). «Local History and Atthidography». Marincola, J. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*. Malden; Oxford; Victoria: Wiley-Blackwell, 180-8. <https://doi.org/10.1002/9781405185110.ch14>.
- Harris, E.M. (2010). «Is Oedipus Guilty? Sophocles and Athenian Homicide Law». Harris, E.M.; Leao, D.F.; Rhodes, P.J. (eds), *Law and Drama in Ancient Greece*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 122-46. <https://doi.org/10.5040/9781472539885.ch-007>.
- Harris, E.M. (2019). «Aeschylus' *Eumenides*. The Role of the Areopagus, the Rule of Law and Political Discourse in Attic Tragedy». Markantonatos A.; Volonaki, E. (eds), *Poet And Orator. A Symbiotic Relationship in Democratic Athens*. Berlin; Boston: De Gruyter, 389-419. <https://doi.org/10.1515/9783110629729-019>.
- Harris, E.M.; Leao, D.F.; Rhodes, P.J. (eds) (2010). *Law and Drama in Ancient Greece*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781472539885>.
- Harrison, A.R.W. (1968-71). *The Laws of Athens*. Oxford: Oxford University Press [tr. it. a cura di P. Cobetto Ghiggia. Alessandria: Edizioni dell'Orso 2001].
- Hoessly, F. (2001). *Katharsis. Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Hypomnemata 135. <https://doi.org/10.13109/9783666252334>.
- Intrieri, M. (2008). «Osservazioni sul mito occidentale di Oreste». De Sensi Sestito, G. (a cura di), *La Calabria tirrenica nell'antichità. Nuovi documenti e problematiche storiche = Atti del Convegno* (Rende, 23-25 novembre 2000). Soveria Mannelli: Rubbettino, 353-84.
- Ioli, R. (2013). *Gorgia. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*. Roma: Carocci.
- Jacoby, F. (1954). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Teil 3, *Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie)*. B (Suppl.), *A Commentary on the Ancient Historians of Athens*, Bd. 1. Leiden: E. J. Brill.
- Karamanos, G.X. (1980). *Studies in Fourth Century Tragedy*. Athens: Akadēmia Athēnōn.
- Longo, F.; Tofi, M.G. (2010). «L'Areopago e le pendici». Greco, E. (a cura di), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo d. C.*

- Tomo 1: Acropoli – Areopago – Tra Acropoli e Pnice*. Atene; Paestum: Pandemos, 209-48.
- MacDowell, D.M. (1963). *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*. Manchester: Manchester University Press.
- Marchiandi, D. (2011). «Il Santuario di Apollo Delphinios e il Tribunale del Delphinion». Greco 2011, 471-2.
- Marginescu, G. (2010). «Il tribunale dell'Areopago». Greco 2011, 219-21.
- Medda, E. (2001). *Euripide. Oreste*. Milano: Rizzoli.
- Meier, C. (1988). *La nascita della categoria del politico in Grecia*. Bologna: il Mulino [ed. or. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt: Suhrkamp].
- Meinel, F. (2015). *Pollution and Crisis in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CB09781107360570>.
- Mele, A. (2014). *Tra Grecia e Occidente: l'Oresteia di Stesicoro*. Gostoli, A.; Velardi, R. (a cura di), *Mythologeîn. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di G. Cerri*. Pisa; Roma: Fabrizio Serra Editore, 116-27.
- Mitchell-Boyask, R. (2009). *Aeschylus: Eumenides*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781472539595>.
- Monaco, M.C. (2015). *Halirrhothios. Krenai e culti alle pendici meridionali dell'Acropoli di Atene*. Atene; Paestum: Pandemos. SATAA 2.
- Naiden, F.S. (2010). «The Legal (and Other) Trials of Orestes». Harris, E.M.; Leão, D.F.; Rhodes, P.J. (eds), *Law and Drama in Ancient Greece*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 61-7. <https://doi.org/10.5040/9781472539885.ch-003>.
- Nünlist, R. (2009). «The Motif of the Exiled Killer». Walde, C.; Dill, U. (Hrsgg.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen, Konstruktionen*. Berlin; New York: de Gruyter, 628-44. <https://doi.org/10.1515/9783110217247.7.628>.
- Pacelli, V. (2016). *Teodette di Faselide. Framenti Poetici. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Tübingen: Gunter Narr Verlag. DRAMA – Studien zum antiken Drama und seiner Rezeption 19.
- Paga, J. (2020). *Building Democracy in Late Archaic Athens*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190083571.001.0001>.
- Parker, R. (1983). *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198147428.001.0001>.
- Parker, R. (2005). *Polytheism and Society ad Athens*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199216116.001.0001>.
- Pepe, L. (2012). *PHONOS. L'omicidio da Draconte all'età degli oratori*. Milano: Giuffrè.
- Petrovic A.; Petrovic I. (2016). *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Vol. 1, Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198768043.001.0001>.
- Phillips, D.D. (2008). *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. *Historia. Einzelschrift* 202. <https://doi.org/10.25162/9783515095006>.
- Phillips, D.D. (2013). *The Law of Ancient Athens*. Ann Arbor (MI): The University of Michigan Press.
- Plastow, C. (2020). *Homicide in the Attic Orators. Rhetoric, Ideology, and Context*. London; New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429027031>.

- Podlecki, A.J. (1966). *The Political Background of Aeschylean Tragedy*. Ann Arbor (MI): The University of Michigan Press. <https://doi.org/10.5040/9781472540355>.
- Podlecki, A.J. (1989). *Aeschylus. Eumenides*. Warminster: Aris & Phillips.
- Porter, J.R. (1994). *Studies in Euripides' "Orestes"*. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004329249>.
- Pucci, L. (2017). *Fuori da Atene. Miti e tradizioni su Oreste in Grecia antica*. Canterano (RM): Aracne.
- Pucci, L. (2021). «Riflessioni e ipotesi su giustizia retributiva, contaminazione e purificazione nell'*Oresteia* di Stesicoro». *Vichiana*, 58(1), 11-35. DOI: 10.19272/202112801001.
- Pucci, L. (2022). «Un caso di 'invenzione della tradizione' ateniese: l'arrivo di Oreste ad Atene (*schol. Eur. Or. 1648 = Hellenic. fr. 169 Fowler*)». *Lexis*, 40(1), 1-26. <http://doi.org/10.30687/Lexis/2724-1564/2022/01/004>.
- Pucci, L. (2023). «Oreste e il Delfino. Per una rilettura di Dem. 23.74». *Vichiana*, 60(2), 89-104. DOI: 10.19272/202312802006.
- Rhodes, P.J. (2016). *Aristotele. Costituzione degli Ateniesi*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori.
- Roberts, D.H. (1984). *Apollo and His Oracle in the "Oresteia"*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666251764>.
- Robertson, N. (2010). *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*. Oxford: Oxford University Press.
- Rutherford, I. (2014). «Paeans, Italy and Stesichorus». Breglia, L.; Moleti, A. (a cura di), *Hesperia. Tradizione, Rotte, Paesaggi*. Paestum: Pandemos, 131-6.
- Schmitz, W. (2023). *Leges Draconis et Solonis (LegDrSol). Eine neue Edition der Gesetze Dracons und Solons mit Übersetzung und historischer Einordnung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. *Historia. Einzelschrift 280*. <https://doi.org/10.25162/9783515133623>.
- Shear, J.L. (2011). *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidwell, K. (1996a). «Purification and Pollution in Aeschylus' *Eumenides*». *The Classical Quarterly*, 46(1), 44-57. <https://doi.org/10.1093/cq/46.1.44>.
- Sidwell, K. (1996b). «The Politics of Aeschylus' *Eumenides*». *Classics Ireland*, 3, 182-203. <https://doi.org/10.2307/25528298>.
- Sommerstein, A.H. (1989). *Aeschylus. "Eumenides"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sommerstein, A.H. (2008). *Aeschylus. "Oresteia". "Agamemnon", "Libation-Bearers", "Eumenides"*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
- Sommerstein, A.H. (2010). *Aeschylean Tragedy*. 2nd ed. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury.
- Stroud, R.S. (1968). *Drakon's Law on Homicide*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Todd, S.C. (1993). *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198148944.001.0001>.
- Tzanetou, A. (2012). *City of Suppliants. Tragedy and the Athenian Empire*. Austin: University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/737167>.
- Vallet, G. (1958). *Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine*. Paris: Éditions de Boccard.
- Wallace, R.W. (1985). *The Areopagos Council, to 307 B.C.* Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.
- Willink, C.W. (1986). *Euripides. "Orestes"*. Oxford: Clarendon Press.

Zajonz, S. (2022). *Demosthenes, "Gegen Aristokrates". Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*. Berlin; Boston: De Gruyter. Texte und Kommentare: eine altertumswissenschaftliche Reihe 71. <https://doi.org/10.1515/9783110793819>.

