

L'ORESTES DI PACUVIO: ALCUNE IPOTESI DI RICOSTRUZIONE*

Le vicende di Oreste sceneggiate nelle *Eumenides* di Eschilo – la persecuzione da parte delle Erinni, il processo e l'assoluzione ad Atene – costituiscono l'oggetto di due tragedie romane arcaiche delle quali si conserva notizia: le *Eumenides* di Ennio e l'*Orestes* di Pacuvio¹. Del primo dramma restano alcuni frammenti che ne dimostrano con sicurezza la derivazione dall'opera eschilea: per ciascuno di essi si individua infatti senza difficoltà il referente nella tragedia attica². Nonostante questi espliciti indizi di fedeltà al modello, sulla base dei pochi frustoli di testo rimasti non è possibile stabilire con sicurezza se Ennio riproducesse la peculiare struttura drammatica delle *Eumenides* di Eschilo, che non rispetta né l'unità di tempo né l'unità di luogo (la scena infatti si sposta dal tempio di Apollo a Delfi al santuario di Atena sull'acropoli di Atene e infine sull'Areopago). I frammenti enniani appartengono tutti alla sezione ateniese della vicenda, il che porta a credere che fossero conservate le scene collocate nel tempio di Atena e sull'Areopago; se si accetta, come appare probabile, l'attribuzione alle *Eumenides* del fr. inc. inc. LXXII R.³, si può ritenere che Ennio riprendesse anche il finale della tragedia attica³. La mancanza di frammenti relativi alla

*) Ringrazio Gesine Manuwald per aver discusso con me questo lavoro.

1) Dall'*hypothesis* di Aristofane di Bisanzio alle *Eumenides* di Eschilo (παρ' οὐδετέρῳ κείται ἡ μυθοποιία) risulta che questo segmento mitico non è stato trattato né da Sofocle né da Euripide; non si può escludere che si trovasse in tragedie successive, ma non ne resta alcuna testimonianza.

2) Si tratta di quattro frammenti citati da Nonio con la dicitura *Ennius Eumenidibus* (fr. LXIII–LXVI Jocelyn); a questi si possono aggiungere due frammenti citati da Cicerone – l'uno (fr. inc. CLXVI J.) sotto il nome di Ennio, l'altro (fr. inc. inc. LXXII Ribbeck³) senza l'indicazione dell'autore – che sembrano da ascrivere alle *Eumenides* proprio per la vicinanza a passi della tragedia eschilea. Il frammento fortemente corrotto di Ennio citato da Varrone (fr. inc. CXCII J.) è probabile che appartenga alle *Eumenides*, ma la menzione degli *Areopagitae* è l'unica informazione certa che rechi.

3) Di questo non è convinto H. D. Jocelyn (*The Tragedies of Ennius*, Cambridge²1969, 285), ma cf. in part. le utili considerazioni di B. Zimmermann (*Laudes Atheniensium in der römischen Tragödie der republikanischen Zeit?*, in: G. Manu-

sezione ambientata a Delfi non consente invece di stabilire se Ennio avesse conservato la scena iniziale del modello eschileo.

La situazione testimoniale dell'*Orestes* di Pacuvio è, in un certo senso, opposta: non se ne conservano frammenti, ma si hanno alcune testimonianze che consentono di ricostruirne la struttura drammatica. Le fonti relative a questa tragedia, già parzialmente note alla critica, non sempre sono state ben interpretate (al punto che l'esistenza stessa dell'opera è tuttora messa in dubbio)⁴: di qui la necessità di riprendere in esame la questione, integrando lo studio delle fonti finora conosciute con altre nuove testimonianze che ci consentono di formulare alcune ipotesi ricostruttive.

1. Le testimonianze già note relative all'*Orestes* di Pacuvio

L'esistenza della tragedia è argomentata efficacemente da D'Anna⁵ tramite la combinazione di due testimonianze. La prima è costituita da un passo di Diomede (GLK I 490,10 = T 7 Schierl)⁶ incluso per la prima volta in un'edizione dei tragici latini arcaici da Klotz⁷; il grammatico riporta, come esempi di *fabulae togatae* il cui titolo deriva dal nome di personaggi mitici, due drammi di Pacuvio, il *Chryses*, di cui ci sono giunti alcuni frammenti, e, per l'appunto, l'*Orestes: togata praetextata a tragoedia differt, quod in tragoedia*

wald [Hrsg.], *Identität und Alterität in der frühromischen Tragödie*, Würzburg 2000, 277–284: 280–283; Id., «Graecia capta ferum victorem cepit». Überlegungen zum Verhältnis der römischen republikanischen zur griechischen Tragödie, in: J. Fugmann et al. [Hrsg.], *Theater, Theaterpraxis, Theaterkritik im kaiserzeitlichen Rom*, München 2004, 13–24: 19–23).

4) È incline a negarne l'esistenza, ad esempio, P. Schierl, curatrice della più recente edizione di Pacuvio (*Die Tragödien des Pacuvius*, Berlin 2006); per una discussione delle posizioni degli editori precedenti in merito alla questione cf. le pp. 6–8.

5) Cf. G. D'Anna, Pacuvio ha scritto un «*Orestes*»? *StudUrb* 39, 1965, 47–69, il cui contenuto è ripreso nella sua edizione commentata di Pacuvio (*M. Pacuvii fragmenta*, Roma 1967, 161–163) e ribadito in *Precisazioni pacuviane*, *RCCM* 16, 1974, 311–19: 317 ss.; differenti argomenti in sostegno di questa tesi sono stati portati da R. Reggiani, Pacuvio, forse, ha davvero scritto un «*Orestes*», *QCTC* 8, 1990, 21–32. L'esistenza di questa tragedia è accolta da G. Manuwald, *Pacuvius «summus tragicus poeta»*. *Zum dramatischen Profil seiner Tragödien*, München 2003, 24–25.

6) Le testimonianze (T) e i frammenti (fr.) di Pacuvio sono citati secondo la numerazione della Schierl.

7) A. Klotz, *Scaenicorum Romanorum Fragmenta*, vol. I: *Tragicorum Fragmenta*, Monachii 1953, 370.

heroes inducuntur, ut Pacuvius tragoedias nominibus heroicis scripsit, Orestem Chrysen et his similia, item Attius. Poiché dell'*Orestes* non possediamo nessun'altra menzione, si è supposto che Diomede con il titolo di *Orestes* indicasse in realtà il *Dulorestes*⁸, la tragedia di Pacuvio di cui abbiamo il maggior numero di frammenti, e che, come ha dimostrato Jahn⁹, trattava il segmento mitico corrispondente alle *Coefore* di Eschilo. Non abbiamo però elementi per ritenere che *Orestes* fosse un titolo alternativo per *Dulorestes*, dato che tutte le fonti che ne citano frammenti (in gran parte Nonio, ma anche Festo e Prisciano) riportano sempre come titolo *Dulorestes* (con la sola variante *Dolorestes*)¹⁰. Si dovrebbe allora pensare a un'imprecisione di Diomede, ma non vi sono fondati motivi per dubitare dell'attendibilità della sua testimonianza: il grammatico dimostra infatti di conoscere anche altre tragedie di Pacuvio e ne riporta frammenti con il titolo corretto (*Medus, Antiopa ed Hermiona*); è inoltre l'unico, con Porfirione, ad attestare l'esistenza di *saturae* di Pacuvio (cf. GLK I 485,30 = T 14 S.). La sua informazione relativa all'*Orestes* sembra quindi ragionevolmente attendibile.

La seconda testimonianza è data dal commento di Servio a un passo del IV libro dell'*Eneide*, in cui Virgilio, descrivendo i sogni agitati di Didone, paragona l'eroina ai personaggi tragici di Penteo e Oreste:

*agit ipse furem
in somnis ferus Aeneas, semperque relinqui
sola sibi, semper longam incommitata uidetur
ire uiam et Tyrios deserta quaerere terra,
Eumenidum ueluti demens uidet agmina Pentheus
et solem geminum et duplices se ostendere Thebas,
aut Agamemnonius scaenis agitatus Orestes,
armatam facibus matrem et serpentibus atris
cum fugit ultricesque sedent in limine Dirae.*

(Verg. Aen. 4,465–473)

8) Cf. I. Mariotti, Introduzione a Pacuvio, Urbino 1960, 47; anche Klotz (come n. 7) esprimeva dubbi circa l'attendibilità della testimonianza nell'inserirla tra i *Testimonia tragoediarum dubia vel spuria* (ma mostrava anche di averne frainteso il contenuto nell'attribuirle il titolo *Pacuvii et Accii Orestes*).

9) O. Jahn, *Satura*, *Hermes* 2, 1867, 225–251: 229–233.

10) Schierl (come n. 4) 240.

L'espressione *scaenis agitated* del v. 471 indica in modo esplicito che, per quanto riguarda Oreste, Virgilio si sta qui rifacendo a un modello drammatico¹¹, da cui trae suggestioni per la rappresentazione dello stato di Didone. La scena che Virgilio sembra suggerire rappresenta Oreste perseguitato dallo spettro di Clitemnestra (quest'ultima descritta secondo il modello iconografico tipico dell'Erinni), mentre le Furie «siedono sulla soglia». La rappresentazione delle Furie nell'atto di stazionare sulla soglia (o nel vestibolo) dell'Oltretomba o delle case da loro infestate è un topos letterario¹². In questo caso, tuttavia, trattandosi di un esplicito riferimento a una scena teatrale, l'espressione virgiliana *sedent in limine Dirae* suggerisce che le Erinni fossero concretamente presenti in scena e sedessero sulla soglia dell'edificio scenico (per quanto riguarda lo spettro di Clitemnestra, la questione è più complessa e verrà trattata in seguito)¹³.

11) Il participio *agitated* si presta a una duplice interpretazione (rilevata già nel commento di Servio): come descrizione dello stato di Oreste, «perseguitato» dalle Erinni e dallo spettro della madre (sullo stesso piano di *demens* riferito a Penteo al v. 469), oppure legato a *scaenis* con il significato di «portato frequentemente sulle scene». A. S. Pease (Publi Vergili Maronis Aeneidos liber quartus, Cambridge, Mass. 1935, 384) ritiene possibili entrambe le interpretazioni, mentre R. G. Austin (P. Vergili Maronis Aeneidos liber quartus, Oxford 1963, 139) propende per la seconda soluzione.

12) Cf., nella stessa *Eneide*, 6,279–280 e 555–556, in riferimento all'Oltretomba, e 7,343, in riferimento ad Alletto che colpisce la regina Amata; cf. anche Ov. Met. 4,451–453 e 485–486; [Sen.] HO 609; Stat. Theb. 5,67–69. Per maggiori dettagli su questo tema cf. in part. J. Henry, *Aeneidea or Critical, Exegetical, and Aes-the-tical Remarks on the Aeneis*, II, Dublin 1878, 757–759, Pease (come n. 11) 384–385 e R. J. Edgeworth, *The Dirae of Aeneid XII*, *Eranos* 84, 1986, 133–143: 141 ss.

13) Alcuni studiosi (cf. Jocelyn [come n. 3] 187 n. 1; Schierl [come n. 4] 7 n. 37) ritengono che lo spettro di Clitemnestra e le Erinni non fossero reali presenze sceniche nella tragedia a cui fa riferimento Virgilio, ma solo frutto dell'allucinazione di Oreste, come in Aesch. Ch. 1048–1062 ed Eur. Or. 253–276; in nessuno di questi casi, però, Oreste crede, nel suo delirio, di essere inseguito dalla madre (in Eur. Or. 255 c'è solo un'invocazione alla madre, ma dal v. 257 si capisce che Oreste è aggredito dalle Erinni). Oreste vede la madre, portata in braccio da un'Erinni, nell'attacco di follia narrato dal bovaro – e non rappresentato in scena – in Eur. IT 281 ss. (cf. i vv. 288–90). Nessuna di queste tragedie, quindi, può essere il referente di Virgilio in questo passo. Comunque, il quadro tracciato da Virgilio suggerisce che le Furie siano il prodotto di un'allucinazione per quanto riguarda Penteo (come i due soli e le due Tebi): non a caso Virgilio usa il verbo *uidet*, che va inteso – come precisa lo scolio danielino – *putat se uidere*. Nel caso di Oreste è invece chiaro che le Erinni sono entità concrete, dato che Virgilio dice *sedent in limine Dirae*, e non che Oreste le «vede» sedute sulla soglia: e questo fatto è ribadito dalla nota di Servio, riportata infra.

La tragedia che ha ispirato Virgilio in questo passo presenta elementi di somiglianza con le *Eumenides* di Eschilo (per la presenza delle Erinni e del fantasma di Clitemnestra), ma non può trattarsi di questa stessa opera. Nel dramma eschileo, infatti, lo spettro di Clitemnestra ha solo la funzione di svegliare le Erinni addormentate, ed entra in scena quando Oreste, per ordine di Apollo, è già fuggito, accompagnato da Hermes. Quanto alle *Eumenides* di Ennio, i frammenti rimasti mostrano una notevole fedeltà al modello eschileo, ma non consentono di ricostruire lo sviluppo drammatico, e dunque non ci offrono qui utili indicazioni.

In questo caso è il commento di Servio a informarci che in entrambi i paragoni (Penteo e Oreste) Virgilio fa riferimento a tragedie di Pacuvio¹⁴:

469. AGMINA PENTHEVS aut impetus: aut secundum Vrbanum agmina serpentium. Pentheus autem secundum tragoediam Pacuuii furuit etiam ipse. AGMINA PENTHEVS aut impetus aut secundum quosdam, quoniam habitus earum et sibila serpentium faciem agminis praebent: uel quia plures furiae putantur: uel quia furiosis pro tribus plures uidentur. et bene 'uidet agmina' expressit furentem, cum ait 'uidet', non 'existimat', sed 'putat se uidere'. Pentheum autem furuisse traditur secundum tragoediam Pacuuii. de quo fabula talis est: [...]

473. SEDENT IN LIMINE DIRAE a Pacuio Orestes inducitur Pyladis admonitu propter uitandas furias ingressus Apollinis templum: unde cum uellet exire, inuadebatur a furis. hinc ergo est 'sedent in limine dirae'. alii dicunt quia [quia Thylo: qui F: qui (...)] Daniel: quod Commelinus]¹⁵, cum absolutus in templo Mineruae de iudicio exiret, a furis conreptus est.

Per quanto riguarda Penteo, alcuni elementi della descrizione di Virgilio sono presenti anche nelle *Baccanti* di Euripide (per lo stato di follia di Penteo cf. i vv. 642–976; per la visione dei due soli e delle due Tebi cf. i vv. 918–919), mentre non vi trova riscontro il fatto che Penteo veda le Furie, particolare che doveva invece figurare, insieme ai precedenti, nella tragedia di Pacuvio. A tale dramma fanno riferimento sia Servio sia lo scolio danielino, che ne riferisce la trama¹⁶, ma nessuno dei due ne riporta il titolo. Anche se di questa

14) Adotto la convenzione di indicare in corsivo gli *Scholia Danielis*.

15) A favore della correzione *quod* va il fatto che l'espressione *alii dicunt* è di norma seguita da un'infinitiva o da una completiva introdotta da *quod* + indicativo: negli *Scholia Danielis* cf. ad Aen. 2,201; 3,321; ad Ecl. 4,62; in Servio cf. ad Aen. 2,506; 3,551; 4,620; 11,264.

16) Riguardo al riassunto fornito dallo scolio danielino cf. Manuwald (come n. 5) 46–47 n. 7; Schierl (come n. 4) 419–420.

tragedia non si ha nessun'altra notizia (essa viene convenzionalmente intitolata *Pentheus uel Bacchae*), non è mai stata messa in dubbio la sua esistenza. Come rileva D'Anna¹⁷, è significativo che di questa tragedia Nonio, che è di gran lunga la principale fonte di frammenti di Pacuvio, non citi alcun verso: questo dimostra che il grammatico (e le sue fonti) non attingeva all'intera produzione di Pacuvio. La stessa situazione si riscontra per l'*Orestes*.

Per quanto riguarda Oreste, nella nota al v. 473 Servio fa riferimento a una tragedia di Pacuvio, della quale descrive una scena a suo giudizio qui ripresa da Virgilio: Oreste, rifugiatosi nel tempio di Apollo, su consiglio di Pilade, per sfuggire alle Erinni, viene da queste aggredito nel momento in cui tenta di uscire. Nonostante una scena di questo tipo rimandi immediatamente a una tragedia corrispondente al segmento mitico trattato dalle *Eumenides* di Eschilo e di Ennio, Ribbeck¹⁸ – che non conosceva il riferimento di Diomede all'*Orestes*¹⁹ – attribuì la testimonianza di Servio all'*Hermiona* di Pacuvio, con argomenti tutt'altro che decisivi²⁰; l'autorevolezza dello studioso, tuttavia, fece sì che la sua tesi, pur in sé debole, venisse accolta da alcuni studiosi successivi²¹. Al *Chryses* pensava invece Robert, la cui ipotesi è stata recentemente ripresa, seppur in modo

17) Cf. Pacuvii fragmenta 136.

18) Cf. O. Ribbeck, *Die Römische Tragödie im Zeitalter der Republik*, Leipzig 1875, 262–263 e 267.

19) Come si è detto supra, il passo di Diomede è stato stampato come testimonianza relativa a Pacuvio per la prima volta da Klotz (come n. 7).

20) Sulle difficoltà di questa attribuzione si è espresso efficacemente D'Anna (come n. 5), le cui argomentazioni non sono state, a mio giudizio, indebolite dagli interventi successivi in proposito. Il punto più fragile dell'argomentazione di Ribbeck sta in primo luogo nell'assunto di base: infatti l'attribuzione di questa testimonianza all'*Hermiona* si fonda essenzialmente su un altro passo dell'*Eneide*, in cui Andromaca accenna all'uccisione di Neottolema da parte di Oreste (3,330–332 *ast illum ereptae magno flammatus amore / coniugis et scelerum furius agitatus Orestes / excipit incautum patriasque obruncat ad aras*), dato che non si ha nessun'altra connessione di questo delitto di Oreste con la sua non avvenuta purificazione. Ma in questo caso né Virgilio né Servio menzionano un riferimento a una tragedia specifica, ed è da escludere che Virgilio riprenda qui una versione pacuviana del mito, in quanto dal fr. 134 S. (*currum liquit, clamide contorta astu clupeat braccium*), riferito concordemente dagli editori all'assassinio di Neottolema, risulta che nell'*Hermiona* di Pacuvio l'eroe viene assalito in un luogo aperto, mentre è sul carro, e non, come in Virgilio, mentre è presso un altare, intento a un sacrificio.

21) Cf. E. H. Warmington, *Remains of Old Latin*, II, London / Cambridge, Mass. 1936, 226–227; R. Argenio, *Marco Pacuvio. I frammenti dei drammi*, Torino 1959, 20–26; M. Valsa, *Marcus Pacuvius poète tragique*, Paris 1957, 65 n. 172.

dubitativo, dalla Schierl²²: in tal caso l'*Apollinis templum* nominato da Servio sarebbe quello di Sminte, in cui Crise *iunior* è sacerdote; è tuttavia alquanto improbabile che Servio, senza specificarne la collocazione, intenda riferirsi a un tempio di Apollo diverso da quello di Delfi, tradizionalmente connesso con la vicenda di Oreste²³.

2. Lo scolio danielino ad Aen. 4,473

Ad ampliare le nostre conoscenze relative all'*Orestes* di Pacuvio contribuisce a mio parere un'ulteriore importante testimonianza: lo scolio danielino, che fa seguito alla nota di Servio ed è a essa legato, un passo che finora non è stato preso in considerazione nella letteratura critica relativa a Pacuvio. Come è noto, gli *Scholia Danielis* sono una fonte non meno attendibile di Servio; anzi, per quanto riguarda i riferimenti ai perduti testi dell'età repubblicana, sono proprio gli *Scholia Danielis* a essere assai più ricchi di citazioni di frammenti²⁴, come è provato da dati particolarmente eloquenti per quanto riguarda Pacuvio e Accio²⁵.

22) C. Robert, Iphigeneia in Tauris, *Archäologische Zeitung* 33, 1876, 133–148: 134 n. 3 e Schierl (come n. 4) 200–201.

23) Contro l'attribuzione della testimonianza al *Chryses* cf. D'Anna, *Orestes* (come n. 5) 51–53.

24) Le differenze tra Servio e gli *Scholia Danielis* nella quantità e qualità delle citazioni degli autori di età repubblicana sono state studiate in particolare da R. B. Lloyd, *Republican Authors in Servius and the Scholia Danielis*, *HSPH* 65, 1961, 291–341, che rileva come negli *Scholia Danielis* le citazioni di frammenti siano significativamente più numerose, più lunghe e di un numero maggiore di autori (cf. il prospetto riassuntivo a p. 298). Le stesse differenze si riscontrano più o meno per tutti gli autori dell'età repubblicana, tranne Terenzio, del quale Servio riporta molte più citazioni rispetto agli *Scholia Danielis*: la spiegazione di questo fatto data da Lloyd, a mio parere convincente, è che il commento di Servio, essendo ad uso scolastico, mostra un interesse particolare per Terenzio, che era letto nelle scuole, mentre il commento a cui attingono gli *Scholia Danielis* in queste parti doveva essere di livello più elevato, per certi aspetti quasi «scientifico» in senso moderno (interessato cioè ai modelli di Virgilio): da qui l'ipotesi che si trattasse del commento di Elio Donato. Alle stesse conclusioni era giunto H. T. Rowell, *Aelius Donatus and the D scholia on the Bellum Punicum* of Naevius, *YCLS* 15, 1957, 113–119, prendendo in considerazione l'eclatante differenza tra Servio e gli *Scholia Danielis* in riferimento a Nevio (il poeta arcaico non è mai menzionato da Servio, mentre è citato nove volte negli *Scholia Danielis*).

25) Pacuvio: Servio riporta 7 testimonianze (senza mai indicare i titoli delle tragedie), di cui le più precise sono ad Aen. 2,557 (variante mitica relativa alla morte di Priamo) e le due già citate (ad Aen. 4,469.473); le altre sono costituite da generici riferimenti a usi linguistici o prosodici in comune con Ennio (ad Aen. 2,651; 4,9;

Dunque anche nel caso in questione la testimonianza dello scolio danielino va a mio parere attentamente valutata. Il commentatore propone qui, come referente per Virgilio, una scena diversa rispetto a quella registrata da Servio a proposito di Pacuvio: una scena appartenente a una tragedia di cui non cita né autore né titolo; la sua nota è introdotta dall'espressione formulare *alii dicunt*²⁶. Dato che le aggiunte degli *Scholium Danielis* introdotte da *alii* sono di norma strettamente legate a quanto precede e sono concepite come un'integrazione a quanto già detto da Servio²⁷, nulla osta a ritenere che l'informazione fornita dallo scolio danielino riguardi la medesima tragedia a cui fa riferimento Servio²⁸.

12,298), o a varianti mitiche (ad Aen. 7,320). Servio cita solo un frammento di Pacuvio (ad Aen. 11,259), senza indicare la tragedia da cui è tratto. Gli *Scholium Danielis*, invece, riportano le due testimonianze già citate (ad Aen. 4,469.473) e ben 9 frammenti, indicando per lo più il titolo della tragedia: ad Aen. 1,55 (= fr. 293 Schierl); 1,87 (= fr. 241 S.); 5,28 (= fr. 195 S.); 5,40 (= fr. 135 S.); 9,664 (= fr. 241 S.); 11,169 (= fr. 130 S.); 11,543 (= fr. 174 S.); 12,605 (= fr. 15 S.); Georg. 4,436 (= fr. 292 S.).

Accio: Servio riporta una sola testimonianza (ad Aen. 4,404), senza indicare il titolo della tragedia, e non cita alcun frammento. Gli *Scholium Danielis* riportano una testimonianza (ad Aen. 8,130, relativa all'*Atrous*) e citano 10 frammenti, indicando nella maggior parte dei casi il titolo della tragedia: ad Aen. 1,42; 1,44 (*Clytemestra*); 1,88 (*Clytemestra*); 1,122; 1,179 (*Troades*); 2,17 (*Deiphobus*); 4,641; 5,40 (*Pelopidi*); 9,619 (*Philoctetes*); 12,605 (*Bacchae*).

26) Cf. ad Aen. 1,67.108.726; 2,166.201; 3,14.249.252.321.553; 4,58.694; 5,73; 6,14; 8,361; ad Ecl. 4,62; 10,50. Oltre ad *alii dicunt*, espressioni frequenti che introducono le aggiunte degli *Scholium Danielis* sono *alii legunt* (per proporre una diversa lezione), *alii intellegunt* (per riferire una differente interpretazione del testo).

27) Così avviene, per esempio, in tutti i passi citati nella n. 26.

28) Un esempio analogo al nostro, in cui sia Servio sia lo scolio danielino fanno riferimento al modello di una medesima tragedia, ma affermandone cose diverse (e l'aggiunta dello scolio danielino è introdotta con l'espressione *alii dicunt*), è dato dal commento ad Aen. 4,694 (Giunone invia Iris a recidere il capello a Didone moriente): *IRIN DEMITTIT OLYMPO ut et supra diximus, trahit hoc de Alcesti Euripidis, qui inducit Mercurium ei comam secantem, quia fato peribat mariti. alii dicunt Euripidem Orcum in scenam inducere, gladium ferentem quo crimem Alcesti absceidat, et Euripidem hoc a Phrynicho [congettura di Jahn per il tradito *Phenico*], antiquo tragico, mutuatum. In questo caso, però, possiamo verificare che l'informazione data dallo scolio danielino è corretta (cf. Eur. Alc. 74 ss.: con *Orcus* si intende Θάνατος; la stessa notizia è fornita, in termini molto simili, da Macrobio in Sat. 5,19,1-5, che cita per esteso i versi euripidei), mentre l'informazione data da Servio è erronea (è forse dovuta alla sovrapposizione dell'immagine di Hermes ψυχοποιός). Lo scolio danielino contiene inoltre la notizia che Euripide, a sua volta, riprendeva l'*Alcesti* di Frinico (il nome del tragediografo è restituito dalla pressoché certa correzione di Jahn del tradito *Phenico*; cf. Frinico, *Alcesti* fr. 3 Snell, TrGF I 73), e si dimostra quindi anche in questo caso fondato su una documentazione più approfondita.*

3. *Informazioni ricavate dalla nota di Servio
e dallo scolio danielino ad Aen. 4,473*

Nell'*Orestes* di Pacuvio, come si deduce dalla nota di commento presa nella sua interezza, erano portate in scena le vicende di Oreste dopo il matricidio e in particolare venivano drammatizzati temi, quali la persecuzione ad opera delle Erinni e l'assoluzione, affini a quelli svolti nelle *Eumenides* di Eschilo e di Ennio. Nello specifico, nella nota del *Servius auctus* sono visualizzate due situazioni sceniche distinte della tragedia di Pacuvio, accomunate dal motivo dell'aggressione delle Furie subita da Oreste: l'una presso il tempio di Apollo e l'altra presso il tempio di Minerva. Non essendo specificate le città in cui si trovano questi templi, è lecito supporre che siano le più ovvie, Delfi e Atene. In tal caso, proprio come nelle *Eumenides* di Eschilo, non risulterebbe rispettata l'unità di luogo, in quanto si verifica un cambio di scena dal tempio di Apollo a Delfi al tempio di Minerva ad Atene. Le Erinni, che compaiono in entrambe le scene, sembrano costituire una parte importante dell'azione drammatica: è molto probabile che formino il Coro (i due momenti in cui si avventano contro Oreste potrebbero coincidere con due intermezzi corali)²⁹.

Dalla testimonianza di Servio possiamo ricavare qualche indizio circa il contenuto della parte iniziale della tragedia. Servio dice infatti che Oreste è entrato nel tempio di Apollo, per sfuggire alle Erinni, su consiglio di Pilade. Dalle sue parole non si può evincere con certezza se Oreste sia entrato nel tempio nel corso dell'azione scenica oppure precedentemente, come nelle *Eumenides* di Eschilo, ma propendo per la prima possibilità, in quanto sembra meno probabile che Servio intendesse esplicitare un mero antefatto, peraltro del tutto inutile all'esegesi del passo virgiliano: la specificazione di Servio, che Oreste è entrato nel tempio per consiglio di Pilade, sembra suggerire la presenza di una scena in cui Oreste e Pilade dialogano, senza che siano ancora in scena le Erinni, e Pilade consiglia a Oreste di rifugiarsi nel tempio di Apollo. Ne risulta quindi che

29) I verbi impiegati per esprimere l'aggressione delle Erinni (*inuadebatur e conreptus est*) sono molto forti, e almeno il secondo sembra suggerire un contatto fisico. In Eschilo Oreste non è mai minacciato fisicamente dalle Erinni sulla scena; nelle *Eumenides* di Ennio, invece, il fr. LXIV 145 Jocelyn (... *dico uicisse Orestem. uos ab hoc facessite*) sembra presupporre che nel momento dell'assoluzione le Erinni circondassero Oreste.

Pilade figura tra i personaggi, con un'innovazione rispetto alle *Eumenides* di Eschilo (di una presenza di Pilade non c'è traccia nemmeno nei frammenti delle *Eumenides* di Ennio), forse dovuta all'influenza di Euripide. Pilade affianca l'amico nell'*Orestes* e nell'*Ifigenia in Tauride*, mentre nell'*Elettra* è personaggio muto; si veda in particolare il dialogo tra Oreste e Pilade nel prologo dell'*Ifigenia in Tauride* (vv. 67–122), che ha la funzione di illustrare gli antefatti e delineare la psicologia dei personaggi: Oreste è snervato dalle traversie subite (cf. le accuse rivolte ad Apollo e i riferimenti alla persecuzione delle Erinni ai vv. 77 ss.) e vorrebbe abbandonare subito l'impresa (vv. 102–103); Pilade interviene a infondere coraggio e a dare consigli all'amico (cf. i vv. 104–115, in cui Pilade suggerisce di nascondersi in una grotta vicino al mare). Anche nel nostro caso, se, come credo, le Erinni formano il coro, la miglior collocazione del dialogo tra Oreste e Pilade è proprio il prologo: Oreste illustra la propria condizione e parla dell'inseguimento delle Erinni, Pilade gli consiglia di rifugiarsi nel tempio di Apollo. Al termine del dialogo Oreste entra nel tempio e solo successivamente, sulle tracce del matricida, appare in scena il coro delle Erinni.

Nello scolio danielino si trova un'informazione anomala rispetto alla tradizione del mito: Oreste viene assolto *in templo Minervae*. La versione secondo cui il processo è tenuto nel tempio di Atena non è altrove attestata: a partire da Eschilo, il processo si svolge sempre sull'Areopago (pur con variazioni circa gli accusatori, i giudici e le modalità)³⁰. Per quanto riguarda Ennio, la menzione degli *Areopagitae* nel fr. inc. CXCII 364 Jocelyn induce a ritenere che fosse mantenuta la collocazione sull'Areopago. È dunque fortemente innovativa la scelta di Pacuvio di ambientare il

30) Non ci sono attestazioni del processo di Oreste presso l'Areopago prima di Eschilo. A partire da questa considerazione Jacoby sostiene che Eschilo sia l'inventore di questa versione mitica: cf. la sua elaborata argomentazione in FGrHist IIIb (Suppl.) 1,24–25, con le relative note in IIIb (Suppl.) 2,20–29. La posizione di Jacoby, però, è rimasta sostanzialmente isolata; la maggior parte degli studiosi (fra cui A. H. Sommerstein, *Aeschylus. Eumenides*, Cambridge 1989, 5) ritiene, invece, che sia più antica la tradizione, riportata negli attidografi del V sec. e attestata da numerose altre fonti, secondo la quale il processo di Oreste è il quarto in una serie di processi per omicidio tenutisi nell'Areopago in età mitica, quando i giudici erano ancora gli dei (su questo punto cf. infra). È invece di sicuro invenzione eschilea il fatto che l'Areopago sia stato fondato da Atena specificamente per Oreste. Per una raccolta delle diverse tradizioni relative al processo di Oreste cf. le sopra citate pagine di Jacoby e il più agevole prospetto riassuntivo di Sommerstein 4–5.

giudizio *in templo Minervae*: scelta evidentemente legata al fatto che non interessava più la proiezione nel mito dell'istituzione ateniese dell'Areopago³¹. Dato lo spostamento della sede del processo, è poco probabile che in Pacuvio i giudici fossero gli Areopagiti. È il caso di ricordare che esiste una diversa tradizione, testimoniata, tra gli altri, da Euripide nell'*Orestes* (vv. 1650–1652), secondo la quale i giudici che si riuniscono nell'Areopago per giudicare Oreste non sono uomini, ma dei³²: Pacuvio potrebbe forse aver seguito questa versione mitica, pur innovando per quanto riguarda la sede del processo.

Lo spostamento del processo non è l'unica innovazione di Pacuvio rispetto alla versione eschilea. Nella testimonianza dello scolio danielino colpisce il fatto che Oreste venga assalito dalle Erinni dopo essere stato assolto³³. Il poeta latino sembra qui ispirarsi alla variante seguita da Euripide nell'*Ifigenia in Tauride* (la quale a sua volta costituisce il presupposto dell'intreccio del *Chryses* di Pacuvio)³⁴. Nel dialogo con Ifigenia (in IT 939ss.), Oreste narra alla sorella tutta la sua storia, a partire dal matricidio, com-

31) Il significato eziologico della vicenda narrata da Eschilo era legato a precise contingenze storiche: gli studiosi sono concordi nell'interpretarlo in relazione alla riforma di Efialte del 462–461, che aveva limitato la funzione dell'Areopago a tribunale per reati di sangue (cf. Arist. Pol. 25,2), anche se divergono nel definire la posizione politica di Eschilo in proposito (riformista oppure conservatrice); per una storia del dibattito cf. in particolare M. Braun, *Die Eumeniden des Aischylos und der Areopag*, Tübingen 1998, 105 ss. e per un'equilibrata valutazione della questione cfr. recentemente B. Manuwald, *Zur Dialektik von <alt> und <neu> in der griechischen Tragödie*, A&A 46, 2000, 76–92: 77–84.

32) Più precisamente οἱ δώδεκα θεοί, come afferma Demostene in or. 23,66. Per maggiori dettagli riguardo ai riferimenti di Euripide a questa versione mitica si veda B. Manuwald (come n. 31) 77 n. 5. La tradizione mitica secondo cui Oreste è giudicato nell'Areopago dagli dei è probabilmente più antica della variante eschilea (cf. supra, n. 30), e, comunque, nelle testimonianze posteriori a Eschilo appare come la versione dominante.

33) Nella tragedia di Pacuvio la violenta reazione delle Erinni potrebbe corrispondere al momento scenico delle *Eumenides* eschilee (vv. 778ss.) in cui le Erinni, all'annuncio della vittoria di Oreste, hanno un'esplosione di collera. In Eschilo, però, le Erinni non attaccano più Oreste, dopo che è stato assolto, ma rivolgono l'ira e i feroci propositi di vendetta contro la terra di Atene; lo scopo di questa «coda» della vicenda è quello di inserire un secondo mito eziologico ateniese: per placare le Erinni, Atena promette loro che saranno venerate in eterno dai suoi cittadini, e istituisce a tal fine un culto e un santuario a loro dedicato sul colle dell'Areopago, accanto al tribunale.

34) Per il collegamento tra queste sezioni del mito di Oreste cf. Hyg. Fab. 120 e 121.

prese le vicende di Atene. Ai vv. 968 ss. Euripide in parte riprende, in parte varia la versione eschilea del mito: immagina infatti che alcune delle Erinni accettino la sentenza e la proposta di avere un culto ad Atene, secondo quanto narrato da Eschilo, ma una parte non rispetti la sentenza e continui a perseguire Oreste³⁵. Il tragediografo latino mantiene il processo, ormai talmente radicato nella vicenda mitica da essere ineludibile, ma ne annulla la valenza totalmente risolutoria che caratterizzava la drammaturgia eschilea, proprio come Euripide aveva fatto nell'*Ifigenia in Tauride*. La soluzione data ai tormenti di Oreste è però differente rispetto a quella euripidea³⁶, anche per ovvi motivi drammaturgici: è infatti necessario che il dramma contenga in sé anche lo scioglimento³⁷, e la soluzione prospettata da Euripide poteva solo essere narrata nel discorso di un *deus ex machina*, con scarso effetto scenico.

4. *Stat. Theb. 12,511 e il relativo scolio di Lattanzio Placido*

Un'altra testimonianza relativa alla persecuzione delle Erinni dopo l'assoluzione di Oreste, finora non presa in esame nella letteratura critica relativa a Pacuvio, è offerta da una nota del commento alla *Thebaide* di Stazio che va sotto il nome di Lattanzio Placido³⁸. Si tratta del passo (*Theb. 12,481 ss.*) che descrive l'*ara Clementiae* di Atene, presso cui si rifugiano come supplici le donne argive per chiedere la sepoltura dei caduti in guerra. Questo altare esisteva realmente ad Atene: era il βωμὸς Ἐλεῖου, che aveva funzione di asilo

35) Nelle profezie degli *dei ex machina* nei finali dell'*Elettra* e dell'*Orestes* di Euripide si prevede invece che la liberazione di Oreste sarà data in modo definitivo dal giudizio dell'Areopago (cf. *El. 1258–1272* e *Or. 1648–1652*).

36) Apollo impone a Oreste di rubare dalla Tauride il simulacro di Artemide e portarlo ad Atene; se compirà questa nuova prova sarà liberato dai tormenti.

37) Le *Coefores* di Eschilo potevano concludersi con Oreste che esce di scena fuggendo dalle Erinni, che vede nella sua allucinazione, solo perché la tragedia è concepita come parte di una trilogia unitaria.

38) Si tratta di una silloge scoliastica ampiamente stratificata, il cui nucleo originario è probabilmente opera di un grammatico di cultura neoplatonica del IV–V sec., che, sulla base della testimonianza di alcuni manoscritti, viene chiamato tradizionalmente Lattanzio Placido. Questa attribuzione è accolta dal più recente editore, R. D. Sweeney (*Lactantii Placidi in Statii Thebaida commentum. Anonymi in Statii Achilleida commentum. Fulgentii ut fingitur Planciadis super Thebaiden commentariolum*, Stuttgart 1997), mentre è negata da R. Jakobi, *Versprengungen in den Statius-Scholien*, *Hermes* 120, 1992, 364–374: 364 n. 1.

ed era collocato, secondo la testimonianza di Pausania (1,17,1), nell'ἄγορά³⁹. Di questo altare si fa menzione nella letteratura soltanto a partire dall'età ellenistica, quando diviene un topos retorico comprovante la celebre *humanitas* degli Ateniesi⁴⁰. Secondo una tradizione mitica diffusa nella letteratura scoliastica, l'altare era stato il rifugio degli Eraclidi, perseguitati da Euristeo⁴¹; Stazio aggiunge che grazie ad esso trovarono pace dai loro tormenti anche altri personaggi mitici, fra cui Edipo e Oreste⁴²:

*mox hospita sedes
uicit et Oedipodae Furias et funus † Olynthi⁴³
textit et a misero matrem summouit Oreste.*
(Stat. Theb. 12,509–511)

Stazio segue qui una versione mitica anomala, secondo la quale la liberazione di Oreste è legata all'Ara della Clemenza ad Atene. È

39) Per una discussione delle fonti storiche relative a questo altare cf. infra, n. 65. La descrizione di Stazio è stata impiegata per ricostruire l'aspetto del luogo alla fine del I sec. d. C. (cf. in part. H. A. Thompson, *The Altar of Pity in the Athenian Agora*, Hesperia 21, 1952, 47–82).

40) Cf. la raccolta delle testimonianze relative al βωμὸς Ἐλεῖου in R. E. Wycherley, *The Athenian Agora*, vol. III: *Literary and Epigraphical Testimonia*, Princeton / New Jersey 1957, 67–74.

41) Cf. Ps.-Apollod. 2,167; Schol. Aristoph. Eq. 1151; Zenob. 2,61; Philostrat. *Vitae sophistarum* 2,1,5. Stazio ai vv. 497 ss. allude alla variante secondo la quale l'altare fu fondato dagli stessi Eraclidi: cf. Serv. ad Verg. Aen. 2,761; Lact. ad Stat. Theb. 12,497; Philostrat. Ep. 39. La tradizione che lega gli Eraclidi al βωμὸς Ἐλεῖου non è attestata nella letteratura greca di età classica: nella tragedia euripidea gli Eraclidi si rifugiano nel tempio di Zeus a Maratona (e nelle *Supplices* le vedove argive si recano a un altare di Demetra e Kore a Eleusi).

42) In base alle tradizioni mitiche più note, Edipo e Oreste, l'uno patricida l'altro matricida, vengono entrambi accolti come supplici ad Atene e ivi liberati dai tormenti che li affliggono; non è però testimoniata la versione qui seguita da Stazio, secondo la quale essi si rifugiano presso l'altare di Ἐλεος. A questo proposito si può tuttavia ricordare che gli *exempla* mitici di Edipo e Oreste costituiscono un topos retorico spesso impiegato nelle declamazioni a proposito del tema della clemenza degli Ateniesi: cf. in part. i riferimenti di Libanio in Decl. 15,31 e 16,47, dove si fa al contempo menzione del fatto che gli Ateniesi sono gli unici a venerare Ἐλεος come una divinità.

43) La città di Olinto fu conquistata da Filippo il Macedone nel 348 a. C. e i suoi abitanti furono ridotti in schiavitù, ma in parte si rifugiarono ad Atene. L'inserimento anacronistico di un fatto storico ha destato sospetti: cf. l'esposizione del problema e le proposte di emendamento in K. F. L. Pollmann, *Statius, Thebaid* 12, Paderborn 2004, 210.

improbabile che questa variante del mito sia un'invenzione di Stazio, il quale si limita a citarla di sfuggita, come cosa nota; è verosimile che essa fosse sviluppata in un'opera per noi perduta. Lo scolio di Lattanzio Placido al v. 511 dà ulteriori informazioni:

(A MISERO MATREM) SVMMOVIT ORESTE quia Orestes post absolutionem cum fureret ad hanc aram Pylade amico trahente confugit et respuit. 'matrem' autem 'summovit' Vergiliane. nam sibi imminere non Furia, sed mater uidebatur occisa (Aen. 4,472-473) 'armatam facibus matrem et serpentibus atris cum fugit ultricesque sedent in limine Dirae'. 'summovit' ait, quasi sequentis matris umbram religio arae summovierit. illic enim, ut supra dictum est, furore purgatus est.

Lattanzio spiega il passo di Stazio (nello specifico, la menzione della madre come persecutrice) tramite il riferimento a Verg. Aen. 4,472-473⁴⁴, ma servendosi anche di un'altra fonte, da cui ricava l'informazione – per noi preziosa – che Oreste ha un attacco di follia dopo l'assoluzione. La concordanza con lo scolio danielino su questo particolare di una tradizione assolutamente peregrina non può essere casuale; è assai verosimile che Lattanzio reperisse la notizia in un commento al passo di Virgilio che lui stesso cita: lo stesso commento che è la fonte dello scolio danielino.

Il commento di Lattanzio in molti luoghi mostra di dipendere dal commento virgiliano che è la fonte degli *Scholia Danielis* (e talvolta anche dello stesso Servio). Un intero filone degli studi dedicati ai commentatori virgiliani si è servito delle frequenti coincidenze tra Macrobio, Servio, gli *Scholia Danielis*, Lattanzio Placido (e altri autori) per dimostrare la dipendenza di tutti questi da una fonte comune, identificata con il commento a Virgilio di Elio Donato⁴⁵. Per quanto riguarda, nello specifico, le corrispondenze tra

44) La specificazione *nam sibi imminere non Furia, sed mater uidebatur occisa* è chiaramente una parafrasi del passo virgiliano, riportato subito dopo, che Lattanzio ritiene modello di quel verso della *Tebaide*. Il commentatore vuole cioè dire che Stazio – nel formulare il v. 511, che contiene il riferimento alla persecuzione dell'ombra della madre e non, come è più consueto, delle Erinni – si ispira a Virgilio (ma la menzione della madre per Oreste è motivata anche dal fatto che le *Furiae* sono state associate ad Edipo). Si noti l'uso del verbo *uidebatur*: Lattanzio interpreta la scena allusa da Virgilio come un'allucinazione di Oreste (su questo punto cf. infra).

45) Il confronto più produttivo è quello tra Macrobio, Servio e gli *Scholia Danielis*: cf. in part. i passi raccolti da A. Santoro, Il «Servio Danielino» è Donato, SIFC (N.S.) 20, 1943, 79-104 e N. Marinone, Elio Donato, Macrobio e Servio commentatori di Virgilio, in: *Analecta Graecolatina*, Bologna 1990, 193-264. La tesi

gli *Scholia Danielis* e Lattanzio si vedano gli studi di Funaioli e di van de Woestijne⁴⁶.

Un caso analogo a quello che stiamo esaminando si trova in Lact. Plac. ad Theb. 2,595, da confrontare con Schol. Dan. ad Aen. 10,567: Lattanzio, per spiegare un passo di Stazio, cita un verso di Virgilio e riporta al contempo informazioni ricavate dal commento a quel passo di Virgilio. La similitudine di Tideo con Briareo in Theb. 2,595 ss. riprende la similitudine virgiliana di Enea con lo stesso personaggio mitico (chiamato con l'altro nome, Egeone) in Aen. 10,565 ss. Virgilio segue una versione mitica diversa da quella omerica, secondo la quale Briareo / Egeone era alleato di Zeus nella Gigantomachia (cf. Hom. Il. 1,401–406); lo scolio danielino a Aen. 10,567 cerca di sanare la contraddizione, proponendo una particolare interpretazione dell'avverbio *contra*, supportata da un parallelo di Terenzio. La stessa variante mitica è seguita da Stazio; Lattanzio rileva la ripresa da Virgilio e adatta al passo della *Tebaide* la spiegazione del commento virgiliano, riportando anche il parallelo di Terenzio.

Si consideri inoltre il confronto tra Lact. Plac. ad Theb. 6,1–3 e Schol. Dan. ad Ecl. 6,68: si può dedurre che Lattanzio riprende un commento più ampio di quello rappresentato per noi dagli *Scholia Danielis* (lo prova la presenza soltanto in Lattanzio del segmento *a nutrice derelictum esse*).

In altri casi Lattanzio riporta informazioni che si trovano nella nota di Servio e dello scolio danielino, ma evidentemente non riprende il complesso del *Servius auctus*, così come è a noi giunto,

secondo cui gli *Scholia Danielis* derivano dal commento di Donato è stata sostenuta in particolare dai curatori dell'incompiuta *Editio Harvardiana*, E. K. Rand, J. J. Savage, G. B. Waldrop. Più probabilmente, il compilatore degli *Scholia Danielis* attingeva a un compendio del commento di Donato (cfr. A. H. Travis, *Donatus and the Scholia Danielis: A Stylistic Comparison*, HSPh 53, 1942, 157–169; id., *Addendum* to «Donatus and the Scholia Danielis», CPh 45, 1950, 38–39); sulla questione cf., più recentemente, Ch. Murgia, *The truth about Vergil's commentators*, in: R. Rees (ed.), *Romane memento. Vergil in the Fourth Century*, London 2004, 189–200: 192, e, per una posizione scettica nei confronti di questa teoria, G. Ramires, *Per una nuova edizione di Servio*, RFIC 124, 1996, 318–329: 318–319. Anche se il tentativo di ricostruire la perduta opera di Donato può essere considerato utopistico, resta indubbio che le tradizioni scolastiche sopracitate conservano materiale proveniente da quel prezioso commento.

46) G. Funaioli, *Esegesi virgiliana antica. Prolegomeni alla edizione del commento di Giunio Filargio e di Tito Gallo*, Milano 1930, 478 ss.; P. van de Woestijne, *Les scolies a la Thébaïde de Stace. Remarques et suggestions*, AClass 19, 1950, 149–163 (cf. in part. 154 ss.).

bensì un commento che è a monte degli *Scholia Danielis* e che è fonte dello stesso Servio: lo mostra con chiarezza il confronto, già analizzato da Funaioli⁴⁷, tra Serv. + Schol. Dan. ad Aen. 11,133; Lact. Plac. ad Theb. 7,542; Isid. Etim. 10,260; Gell. 20,11,3.

È dunque probabile che le informazioni presenti in Lattanzio – ma non nella nota di Servio e dello scolio danielino – si riferiscano alla medesima opera citata dal commento virgiliano, cioè quella tragedia di Pacuvio alla quale noi diamo, attraverso Diomede, il titolo di *Orestes*. E, in effetti, si ha una singolare coincidenza: compare Pilade, che, dalla nota di Servio, sapevamo già essere fra i personaggi (si noti che in entrambi i casi il riferimento a Pilade è del tutto inutile all'esegesi del passo commentato: non può dunque essere casuale). Un'ulteriore conferma alla mia ipotesi viene dal fatto che le medesime informazioni (Oreste è risanato presso l'*asylum* degli Eraclidi e vi è stato condotto da Pilade) si trovano nel cosiddetto Mitografo Vaticano II, uno dei tre *fabularia* medievali scoperti da Angelo Mai presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (riporto il testo secondo l'edizione di Kulcsár)⁴⁸:

Fabula 193: De asylo nepotum Herculis
Postquam Hercules migravit e terris, filii nepotesque eius insidias, quas ipse avus conflixerat, timentes Athenis sibi primi asylum, hoc est templum refugii, fecerunt hac lege consecratum ut quocumque crimine reus ad id confugeret, ab omni noxa liber esset nullusque eum inde abducere uel ledere auderet. Vbi et Orestes extremo amico Pilade trabente resipuit. Dictum autem uolunt asylum quasi antetrahendo [a non trahendo M, Bode] spoliium. Hoc autem religionis ius non inest omnibus templis sed quibus concessum est lege consecrationis.

Come accade molto spesso nel testo dei Mitografi Vaticani, questa *fabula* si presenta come un «collage»⁴⁹ quasi letterale di due distinte note del commento di Servio: ad Aen. 8,342 per la parte *postquam ... templo*⁵⁰, e ad Aen. 2,761 per la parte *hoc ... consecrationis*. L'osservazione *dictum ... spoliium* riproduce invece il senso di

47) Cf. Funaioli (come n. 46) 479–481.

48) P. Kulcsár, *Mythographi Vaticani I et II*, Turnhout 1987 (Corpus Christianorum. Series Latina XC1c).

49) Cf. Ph. Dain, *Mythographe du Vatican II*, Besançon 2000, 28–30.

50) Questa nota di Servio è riprodotta quasi alla lettera in *Myth. Vat. I* 60 con la variante *templum Mineruae* e in *schol. ad Luc. 1,97* con la variante *locum refugii* (cf. il *templum refugii* di *Myth. Vat. II* 193), al posto della lezione *templum Misericordiae* dei codici serviani (che sembra quella originaria).

Schol. Dan. ad Aen. 2,761 *alii 'asylum' ideo dictum ... quod fugienti illuc spolia non detraherentur* (si noti in entrambi la posizione immediatamente precedente a *hoc ... consecrationis*).

Da nessuno di questi due passi, però, il mitografo poteva ricavare l'informazione *ubi et Orestes extremo amico Pilade trahente resipuit*, che presenta invece significative consonanze verbali con il sopracitato scolio di Lattanzio a Stat. Theb. 12,511: *Orestes post absolutionem cum fureret ad hanc aram Pylade amico trahente confugit et resipuit*. Gli scoli a Stazio sono in effetti una delle principali fonti, insieme a Servio, dei Mitografi Vaticani. Si noti, però, nella formulazione del Mitografo, una piccola aggiunta rispetto al testo di Lattanzio: l'avverbio *extremo* («alla fine»). Questa specificazione temporale suona piuttosto strana all'interno della *fabula* del Mitografo, mentre si spiegherebbe benissimo in un testo che esponesse anche le vicende di Oreste immediatamente precedenti. Sarebbe stata fuori luogo anche nello scolio di Lattanzio, che inizia con il riferimento all'altare (e, non a caso, il commentatore l'ha omessa). È quindi da escludere la possibilità che il mitografo abbia di persona integrato il commento virgiliano (Servio + scolio danielino) con questa singola notizia tratta dallo scolio di Lattanzio; è invece plausibile che dipenda da una fonte comune a tutti e tre gli autori, che contenesse anche l'informazione relativa al legame di Oreste con l'altare degli Eraclidi⁵¹.

51) La situazione qui rilevata concorda con le conclusioni a cui è giunto F. Keseling (*De Mythographi Vaticani Secundi Fontibus*, Halle 1908): lo studioso argomenta, con l'ausilio di numerosi confronti (cf. pp. 84–98), che in molti casi le somiglianze tra il testo del Mitografo Vaticano II e gli scoli del Servio Danielino e di altri autori si possono spiegare solo postulando la dipendenza da fonti comuni, costituite da perduti commenti a Virgilio (cf. p. 84); Keseling ritiene infatti che il Mitografo Vaticano II riprenda il commento virgiliano di Servio, ma non gli *Scholia Danielis* nella forma in cui sono a noi giunti (cf. pp. 9–11). Anche nel caso dei Mitografi Vaticani, così come del Servio Danielino, è stato indicato come fonte il commento di Donato a Virgilio (tesi sostenuta a proposito del Mitografo Vaticano I da R. Schulz, *De Mythographi Vaticani Primi Fontibus*, Halle 1905). Questi studi di ricostruzione del perduto commento di Donato, propri della temperie culturale della Quellenforschung, devono essere in larga misura ridimensionati, in quanto non tengono conto delle fonti intermedie medievali (cfr. le critiche alla tesi di Schulz svolte nell'introduzione all'edizione Budé del Mitografo Vaticano I: *Le premier mythographe du Vatican, texte établi par N. Zorzetti et traduit par J. Berlioz*, Paris 1995, XX ss.). Tuttavia, anche se è da escludere che il compilatore del *fabularius* medievale avesse diretto accesso al commento di Donato, appare probabile che attinga da esso materiale attraverso passaggi intermedi di compendi, non sempre identificabili. Per un riassunto aggiornato relativo alla questione delle fonti del Mitografo Vaticano II si veda Dain (come n. 49) 14–18.

In conclusione, dall'unione di quattro fonti scoliastiche (Servio e Schol. Dan. a Verg. Aen. 4,473; Lattanzio Placido a Stat. Theb. 12,511; Myth. Vat. II 193), che attingono il proprio materiale a una fonte comune perduta, ricaviamo il contenuto di un commento al passo virgiliano più esteso di quello conservato dalla tradizione del *Servius auctus*, in cui era riportato un maggior numero di informazioni relativamente alla tragedia di Pacuvio ritenuta dal commentatore il referente di Virgilio in quel passo.

È possibile ricostruire, almeno in parte, le modalità con cui Servio e il compilatore degli *Scholia Danielis* utilizzano la fonte comune tramite il confronto delle loro note di commento al v. 469, in riferimento alla tragedia pacuviana relativa a Penteo (il testo è riportato supra). Le due note derivano chiaramente da una medesima fonte, che è riportata in modo più esteso dallo scolio danielino; cf. la spiegazione del termine *agmina*: ad *aut impetus aut secundum Vrbanum agmina serpentium* di Servio corrisponde *aut impetus aut secundum quosdam, quoniam habitus earum et sibila serpentium faciem agminis praebent* dello scolio danielino (Servio è nettamente più succinto, ma conserva il nome di *Vrbanus*, che nello scolio danielino è sostituito da *secundum quosdam*). Per quanto riguarda la tragedia di Pacuvio relativa a Penteo, Servio mantiene solamente il nudo riferimento (*Pentheus autem secundum tragoediam Pacuuii furuit etiam ipse*), mentre lo scolio danielino ne riporta anche il riassunto, che introduce con le seguenti parole: *Pentheum autem furuisse traditur secundum tragoediam Pacuuii. de quo fabula talis est*. In questo caso è chiaro che lo scolio danielino integra Servio servendosi della stessa fonte già impiegata da questi, e, poiché Servio era stato estremamente succinto, riporta (quasi) per intero la nota della fonte, senza curarsi che in piccola parte ripete quanto già detto da Servio. Di conseguenza, in questo passo lo scolio danielino conserva più fedelmente la *facies* del commento perduto.

La nota al v. 473 di questa fonte comune, riguardante la tragedia di Pacuvio relativa ad Oreste, era probabilmente strutturata in modo simile: al riferimento al dramma doveva seguire la narrazione della *fabula*, della quale si possono ricostruire alcuni elementi tramite la congiunzione di Servio, scolio danielino, Lattanzio Placido e Mitografo Vaticano II. Oreste su consiglio di Pilade, per sfuggire alle Furie, si rifugia nel tempio di Apollo, dal quale non può più uscire, perché «assediato» da queste, che stazionano sulla

soglia del tempio. La scena si sposta nel tempio di Minerva: Oreste viene sottoposto a processo ed è assolto. Non cessa tuttavia la persecuzione delle Furie, a cui si aggiunge quella dell'ombra della madre⁵². Alla fine (cf. *postremo* del Myth. Vat. II) Oreste, trascinato da Pilade, si rifugia presso il *templum Misericordiae* (il βωμὸς Ἐλέου, chiamato *ara Clementiae* da Stazio), dove è risanato (*resipuit*). In questo caso Servio conserva una sezione del racconto (che corrisponde alla parte iniziale della tragedia), quella che a suo giudizio descrive la scena a cui allude Virgilio. Il compilatore degli *Scholia Danielis*, andando a integrare la nota di Servio, rileva una discrepanza tra l'informazione riportata da Servio e ciò che ricava dall'altra fonte; aggiunge quindi un succinto riferimento a un'altra scena che può costituire il referente di Virgilio, legandolo alla nota di Servio tramite l'espressione *alii dicunt*⁵³.

5. Il finale della tragedia

Tramite la congiunzione di queste testimonianze, ricaviamo informazioni anche sullo scioglimento dell'azione drammatica. Pacuvio segue una versione mitica – la cui unica attestazione in un testo letterario conservato è data da Stat. Theb. 12,511 – secondo la quale Oreste viene liberato dai tormenti presso il βωμὸς Ἐλέου di Atene. È ben nota la predilezione del *doctus* Pacuvio per le varianti rare ed erudite⁵⁴: nel caso specifico si tratta o di un'invenzione del

52) Lo scolio di Lattanzio Placido colloca la persecuzione della madre dopo l'assoluzione (*quia Orestes post absolutionem cum fureret ad hanc aram Pylade amico trahente confugit et resipuit ... 'summovit' ait, quasi sequentis matris umbram religio arae summovet*), ma non si può escludere che fosse presente anche prima.

53) L'autore dello scolio danielino forse nota l'imprecisione del riferimento di Servio proprio in relazione alla presenza di Clitemnestra; si noti infatti che Servio spiega il *sedent in limine Dirae*, non il fatto che Oreste fugga lo spettro di Clitemnestra. Stupisce, però, che nemmeno lo scolio danielino menzioni Clitemnestra. Si verifica qui lo stesso fatto singolare che si ha nella nota al v. 469, relativa a Penteo: nel riassunto dello scolio danielino non figura la scena della follia di Penteo, nonostante sia il punto di maggior interesse per l'interpretazione del passo di Virgilio.

54) Di questo tema si è occupato in particolare D'Anna (La «doctrina» di Marco Pacuvio, in: *Problemi di letteratura latina arcaica*, Roma 1976, 173–197): cf. le considerazioni svolte dallo studioso intorno al *Dulorestes* e alla versione relativa alla morte di Priamo, casi in cui, a fronte di tradizioni mitiche molto diffuse, Pacuvio sceglie varianti rare o affatto sconosciute.

tragediografo latino o di una tradizione ellenistica non altrimenti nota⁵⁵.

Ci si può dunque chiedere come Pacuvio traducesse il nome della divinità cui l'altare era dedicato. Stazio la chiama *clementia*, ma la più comune traduzione del greco ἔλεος è *misericordia*, e il sacello ateniese è generalmente chiamato negli autori latini *ara Misericordiae* (cf. Sen. rhet. Contr. 10,5,10; Panegyrici 9,7,1; Serv. ad Aen. 8,342; Lact. ad Theb. 12,481.497.510; vi alludono anche Quint. 5,11,38 e Apul. Met. 11,15). La scelta del termine *clementia* da parte di Stazio è dovuta, se non altro, a necessità metriche (*mīserīcordia* non può entrare in un esametro)⁵⁶, ma tale preclusione non riguarda un testo drammatico.

La collocazione dello scioglimento dell'azione presso il βωμὸς Ἐλέου è di grande importanza per definire la struttura drammatica della tragedia. È infatti accertata la presenza di un primo cambio

55) Mi limito a segnalare un elemento che potrebbe avere attinenza con la rielaborazione del mito operata da Pacuvio. Si tratta della possibilità che negli *Aetia* di Callimaco fosse trattato un mito eziologico relativo all'altare ateniese di Ἐλεος. Quest'ipotesi è stata formulata da R. Pfeiffer (*Callimachus*, vol. I: *Fragmenta*, Oxford 1949, 58) sulla base di due scoli all'*Edipo a Colono* di Sofocle, ai vv. 258 e 260. Commentando il riferimento di Edipo all'«unicità» dell'*humanitas* ateniese, lo scoliasta richiama a confronto un verso di Callimaco (fr. 51 Pfeiffer = 60 Massimilla), affermando che si tratta del verso conclusivo del libro II degli *Aetia* (schol. ad Oed. Col. 258). Lo scolio immediatamente successivo (ad Oed. Col. 260), come per avvalorare questa fama di Atene, menziona l'esistenza nella città dell'altare di Ἐλεος. Congiungendo queste due testimonianze Pfeiffer ipotizza che questo soggetto fosse trattato da Callimaco alla fine del libro II degli *Aetia*; quanto, poi, al contenuto del racconto eziologico, lo studioso pensa al mito della fondazione da parte degli Eraclidi, dato che è quello più diffuso, ma gli scoli sopra citati non ne fanno menzione. Dal momento che i riferimenti a Callimaco e all'altare sono disgiunti, l'esistenza stessa di una sezione relativa all'altare di Ἐλεος negli *Aetia* di Callimaco rimane solo ipotetica (cf. G. Massimilla, *Aitia libri primo e secondo*, Pisa 1996, 371). Se però si accoglie la proposta di Pfeiffer, si può pensare che l'opera di Callimaco sia stata un referente di Pacuvio. Fondandosi sull'ipotesi di Pfeiffer, Ch. McNelis (*Stattius' Thebaid and the poetics of civil war*, Cambridge 2007, 165–166) suggerisce che Stazio abbia come modello Callimaco: in tal caso, aggiungerei, l'*Orestes* di Pacuvio potrebbe essere stato un modello intermedio (su questo aspetto cf. infra).

56) Più articolate spiegazioni della scelta del termine *clementia* da parte di Stazio, e del significato di tale scelta, sono state date da J. F. Burgess, *Stattius' Altar of Mercy*, CQ 22, 1972, 339–349: 347–348; S. Morton Braund, *Ending epic: Statius, Theseus and a merciful release*, PCPhS 42, 1996, 1–23: 9–12; F. Delarue, *Stace, poète épique. Originalité et cohérence*, Louvain 2000, 162–165; McNelis (come n. 55) 163 ss. (in relazione in part. alla distinzione di Seneca tra *clementia* e *misericordia* e della visione della *clementia* come virtù propria dell'imperatore ideale).

di scena dal tempio di Apollo a Delfi al tempio di Minerva ad Atene, come avviene anche nelle *Eumenides* di Eschilo. Nella tragedia eschilea c'era poi un secondo spostamento, che portava la scena sull'Areopago, nel tribunale fondato, secondo Eschilo, in quell'occasione. In Pacuvio il processo si svolgeva nel tempio di Minerva (non era pertanto necessario un cambio di scena), ma l'assoluzione, diversamente che in Eschilo, non portava alla liberazione di Oreste: anche nel testo di Pacuvio la scena si spostava dunque una seconda volta, ma nella direzione del βωμὸς Ἐλέου, che, secondo quanto apprendiamo da Pausania, era situato nell'ἀγορά. Questo cambiamento rispetto alla versione eschilea, come si può ricostruire attraverso Stazio (con il βωμὸς Ἐλέου che, di fatto, assolve alla funzione risolutiva dell'Areopago), dà un significato complessivo alla rielaborazione del mito operata da Pacuvio.

A questo proposito è interessante rilevare una serie di corrispondenze tra il passo staziano relativo all'*ara Clementiae* e le *Eumenides* di Eschilo⁵⁷. La riflessione di Stazio sul valore dell'istituto dell'Altare della Clemenza (Theb. 12,497–505)⁵⁸ presenta singolari affinità con i concetti espressi da Atena nel suo discorso di fondazione dell'Areopago (Aesch. Eum. 681ss.): in comune ci sono in particolare i temi della giustizia e della difesa degli uomini e l'idea dell'unicità dell'istituto ateniese (cf. in part. Eum. 700–706)⁵⁹. In relazione alla vicenda di Oreste, l'Areopago e l'Ara della Clemenza assolvono sostanzialmente alla medesima funzione, ma con uno slittamento di significato. Eschilo pone l'accento sull'inflessibilità della giustizia, che si serve della paura come proprio strumento d'azione, come emerge chiaramente dalle parole di Atena in Eum.

57) Altri argomenti che vanno in questa direzione sono stati portati da Th. Baier, *L'Ara Clementiae nella Tebaide di Stazio* (XII 481–518), *Aevum* 81, 2007, 159–170: 169.

58) *Fama est defensus acie post busta paterni / numinis Herculeos sedem fundasse nepotes. / fama minor factis: ipsos nam credere dignum / caelicolas, tellus quibus hospita semper Athenae, / ceu leges hominemque nouum ritusque sacrorum / seminaeque in uacuas hinc descendunt terras, / sic sacrasse loco commune animantibus aegris / confugium, unde procul starent iraeque minaeque / regnaeque, et a iustis Fortuna recederet aris.*

59) *Τοιόνδε τοι ταρβούντες ἐνδίκως σέβας / ἔρυμα [τε] χάρας καὶ πόλεως σωτήριον / ἔχοιτ' ἄν, οἷον οὔτις ἀνθρώπων ἔχει, / οὔτ' ἐν Σκύθησιν οὔτε Πέλοπος ἐν τόποις. / κερδῶν ἄθικτον τοῦτο βουλευτήριον, / αἰδοῖον, ὀξύθυμον, εὐδόντων ὑπερ / ἐρηγορὸς φρούρημα γῆς καθίσταμαι.*

690–692 e 698–699⁶⁰; a questo scopo vengono integrate tra i culti cittadini le Erinni stesse, con la funzione di «dispensatrici di giustizia» (cf. l'osservazione di Atena ai vv. 990–991: ἐκ τῶν φοβερῶν τῶνδε προσώπων / μέγα κέρδος ὀρῶ τοῖσδε πολίταις)⁶¹. L'istituzione del βωμὸς Ἑλέου presuppone invece un concetto di giustizia mite, che opera con clemenza. Questo slittamento ideologico ben si accorda con l'immagine di Atene come centro di φιλανθρωπία per antonomasia, di cui il βωμὸς Ἑλέου assurge a simbolo⁶². Nei testi letterari, i riferimenti all'altare s'accompagnano spesso alla sottolineatura del carattere di unicità di quest'istituzione ateniese: si ricordi in particolare il riferimento di Pausania, che su tale osservazione costruisce un elogio della città, con concetti in parte affini a quelli formulati nel passo di Stazio⁶³. Il medesimo carattere di unicità è sottolineato in relazione all'Areopago nel discorso di fondazione di Atena (cf. Aesch. Eum. 702–703). Questo parallelismo / contrasto dell'altare di Ἑλεος rispetto all'Areopago, quale si può intravedere nei concetti espressi da Stazio, avrebbe un profondo significato ideologico nell'*Orestes* di Pacuvio, dove la funzione drammaturgica dell'Areopago era svolta dall'altare di Ἑλεος. Si può quindi ipotizzare che i temi svolti da Stazio in relazione all'*ara Clementiae* fossero ispirati dalla tragedia di Pacuvio.

Un'ulteriore osservazione di Stazio può infine suggerire un'ipotesi circa la versione mitica adottata da Pacuvio. Nei versi che introducono il passo relativo al valore dell'*ara Clementiae* (Theb.

60) Eum. 690–692 ἐν δὲ τῷ σέβας / ἄστῶν φόβος τε ζυγγενῆς τὸ μὴ ἀδικεῖν / σχήσει τό τ' ἡμᾶρ καὶ κατ' εὐφρόνην ὁμῶς; 698–699 καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν. / τίς γὰρ δεδουκῶς μῆδὲν ἔνδικος βροτῶν;

61) Su questo tema cf. recentemente H. H. Bacon, *The Furies' Homecoming*, CPh 96, 2001, 48–59: 58.

62) A partire dall'età ellenistica il riferimento al βωμὸς Ἑλέου diviene un topos retorico comprovante l'*humanitas* di Atene (e proprio in quanto topos questo argomento è consigliato nei manuali di retorica, sia greci che romani: cfr. Apsin. *Ars Rhetorica* 10,16 Dilts / Kennedy e Quint. *Inst.* 5,11,38). In merito a questo tema cf. in part. E. J. Stafford, *Eleos: the Athenian «Altar of Pity» and its god*, in: H. van Wees (ed.), *Worshipping virtues: personification and the divine in ancient Greece*, London 2000, 199–225.

63) Paus. 1,17,1 Ἀθηναίους δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ἄλλα ἐστὶν οὐκ ἐς ἅπαντας ἐπίσημα καὶ Ἑλέου βωμὸς, ὃ μάλιστα θεῶν ἐς ἀνθρώπινον βίον καὶ μεταβολὰς πραγμάτων ὄντι ὠφελίμῳ μόνον τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. τούτοις δὲ οὐ τὰ ἐς φιλανθρωπίαν μόνον καθέστηκεν, ἀλλὰ καὶ θεοὺς εὐσεβοῦσιν ἄλλων πλέον, καὶ γὰρ Αἰδοῦς σφίσι βωμὸς ἐστὶ καὶ Φήμης καὶ Ὀρμῆς· δῆλὰ τε ἐναργῶς, ὅσοις πλέον τι ἐτέρων εὐσεβείας μέτεστιν, ἴσον σφίσι παρὸν τύχης χρηστής.

12,497 ss., riportato supra, nella n. 58), Stazio critica la tradizione mitica (*fama*) secondo cui l'altare fu fondato dagli Eraclidi⁶⁴ e afferma che in realtà (*factis*) fu istituito dagli dei stessi. Per approfondire questo aspetto, è opportuno ricordare che il βωμός Ἐλέου, menzionato nelle fonti letterarie a partire dall'età ellenistica, è da identificare con il più antico βωμός τῶν δώδεκα θεῶν, fondato alla fine del VI sec. a. C., anch'esso collocato nell'ἀγορά e avente funzione di asilo⁶⁵. L'identificazione del βωμός Ἐλέου con

64) Per le attestazioni di questa tradizione mitica cf. n. 41 e riguardo all'ipotesi che fosse trattata da Callimaco cf. n. 55.

65) L'identificazione fu proposta per la prima volta da U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aus Kydathen*, in: *Philologische Untersuchungen*, I, Berlin 1880, 201 n. 4. Dell'Altare dei Dodici Dei sono stati trovati resti nel 1934 negli scavi dell'ἀγορά condotti dall'American School of Classical Studies at Athens. Il primo studio approfondito al riguardo è quello di M. Crosby, *The Altar of the Twelve Gods in Athens*, *Hesperia Suppl.* 8, 1949, 82–103, che sostiene l'identificazione proposta da Wilamowitz (cf. in part. pp. 102–103); ulteriori argomentazioni in suo supporto si trovano in Thompson (come n. 39) 49ss.; per uno studio archeologico più esaustivo cf. L. M. Gadberty, *The Sanctuary of the Twelve Gods in the Athenian Agora: a Revised View*, *Hesperia*, 61, 1992, 447–489. Sappiamo da Tucidide (6,54,6–7) che l'Altare dei Dodici Dei nell'ἀγορά fu fondato da Pisistrato il Giovane (figlio del tiranno Ippia) durante il suo arcantonato intorno al 522/521 a. C. Da numerose altre fonti si evince che questo altare aveva funzione di asilo: la prima attestazione storica di questo ruolo è data da Herod. 6,108,4, in relazione ad avvenimenti del 519 a. C.; altri riferimenti all'Altare dei Dodici Dei come asilo si trovano in Diodoro (12,39,1: evento del 431 a. C.) e Licurgo (*In Leocratem* 93: fatto avvenuto intorno al 355 a. C.). I riferimenti all'Altare dei Dodici Dei come asilo cessano con la metà del IV sec. a. C., più o meno contemporaneamente a quando cominciano i riferimenti all'Altare di Ἐλεος, che svolgeva la medesima funzione (cf. le testimonianze raccolte in Wycherley [come n. 40] 67–74). I riferimenti più antichi si trovano negli scoli ad alcuni autori classici (cf. in part. gli scoli all'*Edipo a Colono* di Sofocle, citati nella n. 55). Nell'età ellenistica e romana è sempre menzionato il βωμός Ἐλέου come luogo d'asilo ad Atene (Pausania non nomina l'Altare dei Dodici Dei). La continuità di funzione fa pensare che con βωμός τῶν δώδεκα θεῶν e βωμός Ἐλέου si indichi il medesimo luogo nell'ἀγορά di Atene. Una conferma sembra data da Philostr. *Epist.* 39 (70), che parla dell'Altare di Ἐλεος come dedicato dagli Ateniesi a una «tredicesima divinità» (Ἀθηναῖοι... τὸν Ἐλέου ἐστήσαντο βωμόν, ὡς τρισκαίδεκάτου θεοῦ). Come osserva Crosby 103, «the simplest explanation of the text would seem to be that Pity was added to the Twelve Gods in Athens in some physical sense, by sharing their sanctuary either through the addition of a second altar or through a gradual usurpation of the name. Essentially the Altar of the Twelve Gods was an altar of Pity». Il fatto che gli Ateniesi venerassero realmente Ἐλεος come una divinità, secondo quanto è affermato nelle fonti letterarie, resta tuttavia in dubbio: alcuni studiosi propendono per il ritenere che il tema dell'unicità del culto ateniese di Ἐλεος sia un topos retorico, assunto a simbolo dell'*humanitas* di Atene, e non faccia riferimento a un culto praticato nel concreto (questa tesi è sostenuta di recente da Stafford, come n. 62).

il βωμὸς τῶν δώδεκα θεῶν illumina, a mio parere, l'osservazione di Stazio (e, allo stesso tempo, trae da essa conferma): la sua correzione della tradizione mitica sembra essere stata suggerita proprio dalla consapevolezza che in precedenza l'altare era dedicato ai Dodici Dei⁶⁶. Ci si può chiedere allora se Stazio inventasse la variante della fondazione da parte degli dei oppure la desumesse da un'opera letteraria anteriore. Si può ipotizzare che questa variante si trovasse nell'*Orestes* di Pacuvio. Come si è detto, in relazione al processo ad Oreste è plausibile che Pacuvio seguisse la versione mitica secondo la quale i giudici sono gli dei⁶⁷; secondo questa tradizione l'Areopago è stato fondato dai dodici dei (οἱ δώδεκα θεοί, come afferma Demosth. 23,66), che si riunirono per la prima volta sul colle ateniese per giudicare un delitto di sangue commesso da Ares (e da questo fatto il colle – e quindi il tribunale – prese il nome di Areopago, «colle di Ares»). Pacuvio elimina l'Areopago (il processo si svolge nel tempio di Minerva) e lo sostituisce, nella sua funzione drammaturgica di risoluzione della vicenda, con il βωμὸς Ἑλέου, che coincide storicamente con il βωμὸς τῶν δώδεκα θεῶν. All'Areopago, fondato dai Dodici Dei, si contrappone l'altare di Ἑλεος, che, secondo Stazio, fu fondato in realtà dagli dei, e non dagli Eraclidi, come vuole la tradizione. Si potrebbe trattare, naturalmente, di una semplice coincidenza, ma, alla luce delle corrispondenze tra l'altare di Ἑλεος e l'Areopago, è suggestivo ipotizzare che Stazio faccia riferimento a Pacuvio: il tragediografo romano potrebbe aver inserito nel finale del suo dramma un mito eziologico relativo a quel luogo simbolico di Atene, e aver accreditato la versione secondo la quale sono gli dei stessi a volere la fondazione dell'altare di Ἑλεος. Secondo quest'ipotesi, Pacuvio proietterebbe nel mito, nella forma di una rielaborazione letteraria, il reale mutamento di un'istituzione ateniese (il βωμὸς τῶν δώδεκα θεῶν che diviene βωμὸς Ἑλέου)⁶⁸, mettendo in atto un procedimento simile a quello che aveva svolto Eschilo in relazione all'Areopago⁶⁹. Diffe-

66) La scelta di valorizzare questa diversa tradizione mitica veicola un profondo significato ideologico all'interno del poema: cf. in part. le considerazioni di D. Feeney, *The Gods in Epic*, Oxford 1991, 390–391.

67) La questione è discussa nel §3; sul problema relativo alle varianti mitiche del processo di Oreste e alla loro antichità, cf. in part. nn. 30 e 32.

68) Cf. quanto detto nella n. 65.

69) A proposito della relazione tra le *Eumenides* di Eschilo e la riforma di Efialte, cf. n. 31.

renza di fondo tra i due autori resta però il fatto che il mito eziologico introdotto da Eschilo faceva riferimento al contesto politico a lui contemporaneo, mentre nel caso di Pacuvio si tratterebbe di una scelta di carattere più propriamente letterario ed erudito⁷⁰.

6. Il personaggio di Pilade

Da Lattanzio e dal Mitografo Vaticano II si apprende che è Pilade a «trascinare» Oreste all'*ara Clementiae*: evidentemente egli sta al fianco di Oreste per tutta la tragedia⁷¹. Il verbo utilizzato in entrambe le testimonianze (*trahente*) suggerisce uno stato di completa prostrazione di Oreste. Il rapporto tra i due amici appare, anche in questo caso, simile a quello delineato nell'*Orestes* e nell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, nonché nel *Chryses* di Pacuvio⁷². Il duplice intervento di Pilade, in due momenti critici del dramma, con funzione di conforto e consiglio, è presente nell'*Orestes* di Euripide. Nei vv. 725 ss. di questa tragedia Pilade, che sopraggiunge dopo che si è spenta l'ultima speranza di salvezza per Oreste (Menelao ha di fatto negato il suo aiuto), consiglia all'amico di presentarsi di fronte all'assemblea degli Argivi, che deve giudicarlo, per discoltarsi, gli infonde la speranza che possa in questo modo salvarsi (cf. i vv. 780ss.) e lo conduce al luogo del processo, sostenendolo fisicamente. Si vedano, in particolare, i vv. 800–802: περιβαλὼν πλευροῖς ἑμοῖσι πλευρὰ νωχελῆ νόσφ' / ὡς ἐγὼ δι' ἄστεώς σε, σμικρὰ φροντίζων ὄχλου, / οὐδὲν αἰσχυνθεὶς ὀρήσω. Pilade porta quasi di peso Oreste attraverso la città: si tratta precisamen-

70) A questo riguardo, si ricordi l'ipotesi di Pfeiffer secondo cui Callimaco possa aver trattato negli *Aetia* un mito eziologico relativo all'altare ateniese di Ἑλεος (cf. n. 55); lo studioso pensava al mito di fondazione più diffuso, connesso con gli Eraclidi, nonostante questo non sia in realtà affermato nelle testimonianze su cui si fonda la sua ipotesi. Non è dunque prudente avventurarsi in ulteriori speculazioni: mi limito a segnalare il fatto che gli *Aetia* di Callimaco sono un modello a cui Pacuvio potrebbe essersi ispirato, eventualmente anche per proporre versioni eziologiche alternative rispetto a quelle svolte dal poeta greco.

71) Si ricordi che, come si ricava da Servio, all'inizio del dramma Pilade consiglia a Oreste di rifugiarsi nel tempio di Apollo (cf. la discussione della testimonianza svolta nel § 3).

72) Cf. Manuwald (come n. 5) 68. Appartiene al *Chryses* di Pacuvio la celebre scena, citata più volte da Cicerone (Lael. 7,24; Fin. 5,22,63), in cui i due amici si offrono di morire l'uno per l'altro.

te dell'immagine suggerita dall'espressione di Lattanzio *Pylade amico trahente*. Dopo che l'assemblea li ha condannati a morte, Oreste ed Elettra, in preda alla disperazione, decidono di togliersi la vita; a questo punto interviene nuovamente Pilade (vv. 1085 ss.), che, con la lucidità progettuale che lo caratterizza, escogita il piano spietato la cui attuazione occupa il finale della tragedia (vv. 1172–1176). Anche nell'*Ifigenia in Tauride* Pilade ha un ruolo fondamentale: nel prologo, come si è già ricordato nel § 3, Pilade infonde coraggio in Oreste, snervato dalla persecuzione delle Erinni e ridotto a uno stato di inerzia, e gli consiglia come agire. Nel seguito della tragedia, interventi significativi di Pilade si trovano ai vv. 674–685 (in cui egli rifiuta la possibilità di aver salva la vita, offerta da Ifigenia, mentre Oreste appare destinato a essere sacrificato⁷³; ai vv. 719–722 si dichiara fiducioso in un rivolgimento che li possa salvare entrambi), e ai vv. 902–908, una battuta molto interessante per definire la psicologia del personaggio. Dopo il riconoscimento, Oreste e Ifigenia si abbandonano a un'espressione lirica di gioia e insieme di paura per il pericolo in cui si trovano; Pilade interviene a fermare l'effusione dei loro sentimenti («ma basta coi lamenti», v. 904) e a richiamarli alla necessità di escogitare un piano per fuggire dalla Tauride. La rappresentazione della personalità di Pilade in queste due tragedie di Euripide appare dunque coerente e unitaria: Pilade interviene sempre in momenti critici, con la funzione di infondere speranza e dispensare consigli; la sua lucidità progettuale e il suo ottimismo si contrappongono sistematicamente alla condizione di snervamento, quasi abulia, che contraddistingue Oreste. Questa caratterizzazione del personaggio di Pilade si adatta pienamente al ruolo che sembra svolgere nella tragedia di Pacuvio.

7. Lo spettro di Clitemnestra

Sia Virgilio (*fugit*, v. 473) sia il commento di Lattanzio a Stazio (*'summouit' ait, quasi sequentis matris umbram religio arae summouerit*) fanno riferimento a un inseguimento di Oreste da parte dello spettro della madre (che, secondo la descrizione di Virgilio, è armata di fiaccole e cinta di serpenti, secondo l'immagine topica

73) Si tratta del passo che, secondo Wilamowitz (come n. 65), ha ispirato la scena del *Chryses* di Pacuvio sopra menzionata.

dell'Erinni). Il contesto della similitudine virgiliana suggerisce che si tratti di un sogno di Oreste, sulla base della fitta rete di corrispondenze tra *illustrans* e *illustrandum*. Dopo il tradimento di Enea, Didone si trova in uno stato di *furor* (cf. v. 465 *furentem* e v. 474 *ergo ubi concepit furias euicta dolore*); da sveglia ha allucinazioni (cf. i vv. 460–461 *hinc exaudiri uoces et uerba uocantis / uisa uiri*) e mentre dorme ha incubi (cf. i vv. 465–468). I due personaggi mitici della similitudine sono entrambi in preda al *furor*, e pertanto ad entrambi sono associate le *Furiae* in quanto divinità (mentre al v. 474 a Didone sono riferite le *Furiae* in quanto sentimento). Il turbamento che affligge specificamente Penteo, «vedere due soli e due Tebi», corrisponde a ciò che Didone prova ai vv. 460–461: si tratta di una percezione distorta della realtà, in quanto i sensi (sia Penteo che Didone sono svegli) vengono influenzati dal tormento interiore. Gli incubi di Didone, invece, hanno precise corrispondenze con i patimenti di Oreste e nessuna attinenza con le vicende di Penteo. Didone è perseguitata in sogno dal *ferus Aeneas* come Oreste è incalzato dalla madre; in entrambi i casi si tratta di spettri del passato che rimandano a sensi di colpa (per Didone si tratta naturalmente del tradimento della memoria del primo marito: cf. i vv. 460–461). Didone sogna di procedere sola per una lunga via, in una terra deserta, cercando i compatrioti; rivive, stravolta in forma di incubo, l'esperienza che ha provato nel fuggire, esule, dalla patria, in cerca di un luogo ospitale. Oreste, dopo il matricidio, è costretto a vagabondare a lungo, esule e solo⁷⁴: probabilmente è proprio questo l'elemento che motiva la scelta di Oreste come termine di paragone.

Per quanto riguarda la tragedia di Pacuvio si pone il seguente problema: l'ombra di Clitemnestra era solo un prodotto dell'allucinazione di Oreste (e non era quindi visibile agli spettatori) oppure compariva in scena e inseguiva materialmente Oreste? In riferimento al passo di Virgilio, Lattanzio opta sicuramente per la prima inter-

74) In Aesch. Eum. 240 Oreste dichiara di aver vagato per terre e per mari, al v. 249 le Erinni dicono di aver percorso addirittura ogni angolo della terra e varcato il mare, inseguendo Oreste; cf. anche la predizione dei vagabondaggi di Oreste in Eur. El. 1253. In questi casi le peregrinazioni precedono il processo. Nell'*Ifigenia in Tauride* di Euripide, invece, la medesima condizione è attribuita a Oreste dopo il processo: cf. i vv. 970–971 ὄσα δ' Ἐρινύων οὐκ ἐπέισθησαν νόμῳ / δρόμοις ἀνιδρύτοισιν ἡλάστρον μ' αἶε, dove l'aggettivo ἀν-ιδρύτος (da ἰδρύω) può voler dire «senza posa», ma suggerisce anche l'idea dell'andare errando. È assai probabile che questo aspetto fosse tematizzato anche nella tragedia di Pacuvio, sia prima sia dopo l'assoluzione.

pretazione, come dimostra la scelta del verbo (*uidebatur*), ma è probabile che si basi unicamente sul testo di Virgilio e sui relativi commenti, senza conoscere direttamente l'opera di Pacuvio. D'altra parte è ben possibile che l'ombra di Clitemnestra comparisse in scena, dato che così avveniva nelle *Eumenides* di Eschilo. C'è tuttavia una possibilità di conciliare le due interpretazioni, suggerita proprio dal contesto virgiliano. In Eschilo lo spettro di Clitemnestra è senza dubbio visibile sulla scena (ai vv. 94–139), ma si presenta come un'immagine di sogno che appare alle Erinni addormentate nel tempio di Apollo: nel dichiarare la propria identità Clitemnestra si definisce un ὄναρ (cf. v. 116 ὄναρ γὰρ ὑμᾶς νῦν Κλυταμῆστρα καλῶ); nell'invitare le Erinni a guardare le sue ferite, chiarisce che esse non possono vederla con gli occhi (vv. 103–105 ὄρα δὲ πληγὰς τὰσδε καρδίᾳ σέθεν· / εὐδουσα γὰρ φρήν ὄμμασιν λαμπρύνεται, / [ἐν ἡμέρᾳ δὲ μοῖρ' ἀπρόσκοπος βροτῶν])⁷⁵. La rappresentazione eschilea presuppone dunque che le Erinni vedano in sogno Clitemnestra, allo stesso modo in cui sognano di inseguire Oreste, come è rivelato dai loro mugolii (v. 130 λαβὲ λαβὲ λαβὲ λαβέ, φράζου) e dall'osservazione di Clitemnestra (vv. 131–132 ὄναρ διώκεις θῆρα, κλαγγαίνεις δ' ἄπερ / κύων μέριμναν οὔποτ' ἐκλείπων πόνου). Eschilo sembra quindi suggerire agli spettatori che lo spettro di Clitemnestra, anche se visibile sulla scena, non è concepito come un'entità concreta, ma solo come visualizzazione del sogno delle Erinni. In Virgilio la similitudine con Oreste è riferita proprio agli incubi di Didone: la coincidenza potrebbe non essere casuale. È possibile formulare l'ipotesi che Pacuvio abbia ripreso da Eschilo la presenza in scena dello spettro di Clitemnestra come sogno, ma con una variazione: apparirebbe a Oreste e non alle Erinni. Come le Erinni sognavano di inseguire Oreste e di essere rimproverate da Clitemnestra per non aver svolto bene il loro compito, così Oreste potrebbe sognare di essere inseguito dallo spettro della madre (e non mancherebbe nemmeno un parallelo per il sonno di Oreste: il personaggio è addormentato in scena in tutta la parte iniziale dell'*Orestes* di Euripide, fino al v. 210). È difficile stabilire dove potesse essere collocata tale scena, ma in base alla testimonianza fornita da Stazio, Theb. 12,511 e dal relativo scolio di Lattanzio si può forse riferire all'attacco di follia di Oreste dopo l'assoluzione.

75) Il v. 105 è ritenuto interpolato dagli editori; è probabile che serva a spiegare che lo spettro di Clitemnestra, anche se visibile sulla scena, non deve essere concepito dagli spettatori come un'entità concreta.

8. *Prospetto riassuntivo*

Per comodità del lettore, riporto qui di seguito gli elementi dell'*Orestes* di Pacuvio di cui ho proposto la ricostruzione sulla base dell'analisi incrociata delle testimonianze erudite e letterarie sopra discusse:

– Tre distinte ambientazioni sceniche: l'azione drammatica inizia a Delfi, presso il tempio di Apollo, e successivamente si sposta ad Atene, prima presso il tempio di Atena e poi presso il βωμὸς Ἑλέου. La tripartizione coincide con la struttura delle *Eumenides* di Eschilo, ma all'Areopago è sostituito il βωμὸς Ἑλέου.

– Personaggi di cui si ha notizia: Oreste, Pilade, le Erinni (coro), forse lo spettro di Clitemnestra; a questi è plausibile che vadano aggiunti, anche se non esplicitamente menzionati nelle fonti, Apollo e Atena.

– Scene che si possono ricostruire in base alle testimonianze:

a) un dialogo tra Oreste e Pilade in cui questi consiglia al protagonista di rifugiarsi nel tempio di Apollo (da collocarsi probabilmente nel prologo, in modo simile all'*Ifigenia in Tauride* di Euripide);

b) un primo assalto delle Erinni, mentre Oreste esce dal tempio di Apollo;

c) il processo nel tempio di Atena, in cui forse i giudici sono dei (come in Eur. Or. 1650–1652);

d) una seconda occasione in cui Oreste, a sorpresa, è aggredito dalle Erinni dopo l'assoluzione, mentre esce dal tempio di Atena;

e) un sogno / allucinazione di Oreste, che crede di essere inseguito dalla madre: forse lo spettro di Clitemnestra compare in scena quale figura puramente onirica, come accade nelle *Eumenides* di Eschilo;

f) una scena in cui Pilade trascina Oreste – in modo simile a quanto avviene in Eur. Or. 800–802 – presso il βωμὸς Ἑλέου, dove il protagonista viene definitivamente risanato.