

ANNA PASQUALINI

ORESTE NEL LAZIO: PERCORSO DELLA LEGGENDA E FUNZIONI DEL MITO

Il 2 dicembre del 2005 si svolse alla Facoltà di Lettere e Filosofia di Tor Vergata una bella Giornata di studi dal titolo «Il mito di Ifigenia tra letteratura ed arte». Uno dei relatori era Roberto Pretagostini; mai avrei potuto immaginare allora che quella sarebbe stata per me l'ultima volta che avrei avuto il privilegio di ascoltare l'Amico, il Collega, il Maestro. Con l'animo oppresso dal rimpianto offro ora alla sua memoria queste note riallacciandomi al tema da Lui trattato in quell'occasione e cioè la vicenda tragica e toccante che si dipana intorno ad Oreste ed Ifigenia.

Si tratta di un argomento tra i più studiati e dibattuti nell'ambito dell'antichità classica sul versante letterario, politico, religioso, antropologico e persino medico, ripreso ed adattato in tutte le epoche della civiltà occidentale, ancor oggi attuale per le sue connotazioni di dilacerante modernità. È impossibile quindi in questa sede – né del resto avrebbe senso – affrontare l'argomento nella sua globalità; vorrei soffermarmi, pertanto, sulla presenza del mito di Oreste nel Lazio in età romana, cercando di ripercorrerne l'itinerario e rintracciarne le funzioni.

Secondo una variante del mito, il lunghissimo peregrinare di Oreste dopo il matricidio e la travagliata liberazione dalle Erinni ebbe termine nel cuore del Lazio, nel celebre bosco dedicato a Diana

Aricina. È l'Igino delle *fabulae*¹, riprodotto *ad verbum* in un lungo ed articolato lemma di Servio², a fornire questa inaspettata ed anomala conclusione alla vicenda di un eroe che ha lasciato traccia di sé in numerosi luoghi dell'Ellade e risulta sepolto prima in Arcadia e poi in Laconia³; Igino (Servio) scrive:

CCLXI AGAMEMNON QVI IGNARVS DIANAЕ CERVAM OCCIDIT
Cum de Graecia ad Aulidem Danai uenissent, Agamemnon Dianae ceruam occidit ignarus; unde dea irata flatus uentorum remouit. quare cum nec nauigare possent et pestilentiam sustinerent, consulta oracula dixerunt Agamemnonio sanguine esse placandam Dianam. ergo cum ab Vlyxe per nuptiarum simulationem adducta Iphigenia in eo esset ut immolaretur, numinis miseratione sublata est, et cerua supposita. et translata ad Tauricam ciuitatem regi Thoanti tradita est, sacerdosque facta, **Dictynnae** Dianae (vel ut quidam volunt **Orthiae** Dianae quae Serv. auct.) secundum consuetudinem statutam, humano sanguine numen placaret, cognouit fratrem Orestem. qui accepto oraculo carendi furoris causa, cum amico Pylade Colchos petierat, et cum <his> occiso Thoante simulacrum sustulit, absconditum fasce lignorum: unde et **fascelis** (**Facelitidis** Serv.) dicitur, non tantum a face cum qua pingitur, propter quod et Lucifera dicitur: et Ariciam detulit. sed cum postea Romanis sacrorum crudelitas displiceret, quanquam serui immolarentur, ad Laconas Diana translata, ubi sacrificii consuetudo adolescentum uerberibus seruabatur, qui uocabantur **Bomonicae**, quia aris superpositi contendebant, qui plura posset uerbera sustinere. Orestis uero ossa de Aricia Romam tran-

¹ Hygin. *Fab.* 261. L'Orestea è narrata da Igino in altre *fabulae* (119-123); sull'articolazione originale della narrazione cfr. Grilli 1975. Sembra ormai accertato che l'Igino delle *Fabulae* sia da distinguere dall'omonimo bibliotecario di Augusto (così Marshall 1993, p. ix e p. xii) e che l'operetta sia stata compilata intorno al II sec. d. C.

² Serv. *ad Aen.* 2, 116. Su Servio e la Tauride Montepaone 1999, pp. 65-67, che peraltro ignora il brano di Igino da cui deriva il lemma serviano. Non prende in considerazione la citazione di Servio da Igino favolista Pellizzari 2003.

³ Le peregrinazioni di Oreste sono troppo complesse per essere riassunte in questa sede; un'utilissima sintesi in Graves 1977, pp. 515-557, in particolare pp. 534-539 con fonti. Secondo Apollodoro (*Epit.* 6, 28) Oreste morì in Arcadia ad *Orestasion/Orest(h)eion*, la città da lui fondata, per il morso di un serpente (cfr. Camassa 2003, p. 12). Fu sepolto a Tegea (Paus. 2, 18, 5; 8, 5, 1-3) e in seguito le sue ossa furono traslate a Sparta presso il santuario delle Moire (Paus. 3, 11, 10). Cfr. *infra* note 64 e 68.

slata sunt et condita ante templum Saturni, quod est ante cliuum Capitolinum iuxta Concordiae templum.

Più avanti Servio⁴ ritorna sull'argomento riportando altri dettagli:

Orestes post occisum regem Thoantem in regione Taurica cum sorore Iphigenia, ut supra diximus, fugit et Dianae simulacrum inde sublatum haud longe ab Aricia collocavit. in huius templo post mutatum ritum sacrificiorum fuit arbor quaedam, de qua infringi ramum non licebat. dabatur autem fugitivis potestas, ut si quis exinde ramum potuisset auferre, monomachia cum fugitivo templi sacerdote dimicaret: nam fugitivus illic erat sacerdos ad priscae imaginem fugae. dimicandi autem dabatur facultas quasi ad pristini sacrificii reparationem. nunc ergo istum inde sumpsit colorem.

La tradizione latina recepita dai grammatici⁵, certamente nutrita dalla ricerca antiquaria di matrice ellenistica, indicava come fondatore del santuario aricino Oreste, che aveva portato la statua di culto di Artemide dalla Tauride, cioè a dire dai confini del mondo dove secondo l'immaginario greco imperava la più truce barbarie⁶. La Tau-

⁴ Serv. ad Aen. 6, 136.

⁵ Con leggere varianti la medesima vicenda è narrata anche nei Comm. Bern. Lucani 3, 86, p. 94 Usener: QVA SVBLIME NEMVS SCIT·Q·RD· / cum Orestes iussu oraculi ex Taurica quae regio in Scithia est raptum Athenas pertulisset simulacrum Dianae, traditur propter crudelitatem numinis receptum non esse, et ob hoc deportatum in eam partem Italiae in qua nemus Aricinum est [consecratum]. quod nunc sanguine humano gaudet. nam ibi fugitivi 'reges' tam diu tenent templum, donec a ualentioribus occiduntur, et sic subinde sacerdotium mutatur homicidio. // QVA SVBLIME NEMVS 'nemus' dicit Dianae Scithicae consecratum. // QVA SVBLIME NEMVS S·Q·RD in hac enim silua Scithica Diana colitur. 'regna' ideo dixit, quoniam sacerdotem fugitiuum habet, qui quasi tyrannus in arce, sic ipse in templo eius regnum occupat, donec eum alius fugitivus ad pugnam prouocet et occidat. La variante consiste soprattutto nella menzione della tappa ateniese di Oreste, prima dell'arrivo ad Ariccia. La connessione di Oreste e la Tauropola con Atene è giustificata dal ricco patrimonio religioso attico che fa riferimento alla dea scitica (santuari di Halai e Brauron su cui cfr. Giu-man 1999, pp. 96-182; Montepaone 1999, pp. 13-46). In questo brano sono gli Ateniesi a respingere il rito crudele e non gli Aricini come in Igino. Più che sulla fondazione del santuario nemorense il grammatico si diffonde a descrivere il duello mortale dei reges fugitivi su cui vd. *infra*.

⁶ La Tauride veniva collocata sulle sponde del Caucaso nella penisola del Chersoneso, nello stesso ambiente geografico della Colchide, regno di Medea e mèta del

ropola di Oreste nel brano di Igino (Servio) ha tre epiteti significativi: *Dictynna*, *Orthia* e *Facelitis*, che rimandano ad altrettanti centri cultuali della potente Artemide greco-micenea, rispettivamente Creta, Sparta e Reggio. Tra le dee esotiche menzionate dai grammatici occorre appuntare l'attenzione su Diana *Facelitis*⁷, poiché su di essa abbiamo ulteriori informazioni attraverso lo pseudo-Probo nel commento alle Bucoliche di Virgilio⁸. Il grammatico latino, rielaborando da presso uno scoliasta greco di Teocrito⁹, che a sua volta sembra attingere a Teone d'Alessandria, filologo dell'età augustea¹⁰, dedica un lungo paragrafo dei *prolegomena* alle tre teorie che furono formulate sull'origine del genere letterario bucolico; la versione greca e la latina, pur analoghe, presentano interessanti differenze, su cui, tuttavia, occorre sorvolare perché esulano dal problema specifico¹¹; va però sottolineato che in entrambi i brani, una delle tre *origines* delle bucoliche è connessa con Oreste: negli scoli a Teocrito si dice che il genere letterario fu inventato a Tindari quando la gente del posto cominciò a cantare inni in onore della statua di Artemide che Oreste, proveniente da Reggio, dove si era purificato nei sette fiumi dall'unica sorgente, aveva portato dai Tauri di Scizia; il racconto dello pseudo-Probo è simile ma non identico:

*Orestes post parricidium furens responso didicit, quod deponeret furorem ita demum, si reperta sorore Iphigenia * ablueretur [fluvio, quod septem fluminibus confunderetur]. diu vexatus cum a Taurice Iphigeniam repetisset, venit ad fines Rheginorum ibique invento flumine elutus traiecit in Siciliam et iuxta Syracusas somnio admonitus simulacrum Deae, quod secum de Taurice advexerat, templo posito consecravit quam appellavit **Facelitim**, (sive) * sive quod fasce lignorum tectum de Taurice simulacrum extulisset.*

viaggio degli Argonauti. Sono siti carichi di misteri e sede di atroci rituali che hanno la funzione di fondare la barbarie e di distinguerla nettamente dalla civiltà.

⁷ Sulla *Facelitis* soprattutto Camassa 1993 *passim* e Montepaone 1999, pp. 47-63 con tutta la bibliografia precedente.

⁸ Ps.-Prob. *Comm. in Verg. Buc. et Georg.* 3, pp. 324-326 Hagen.

⁹ Wendel 1914, pp. 2-3.

¹⁰ Wendel 1914, pp. 13-22.

¹¹ Per tutta la problematica Frontisi-Ducroux 1981; Camassa 1993; Montepaone 1999, pp. 51-54 con abbondante bibliografia.

Nella versione latina Oreste, passato in Sicilia da Reggio, invece di fermarsi a Tindari proseguì il suo cammino fino a Siracusa¹² dove innalzò un tempio alla dea che aveva portato dalla Tauride *quam appellavit Facelitim*.

Il contesto generale della narrazione, in cui si inserisce anche la figura di Oreste, ha connotazioni singolari: gli inventori dei canti bucolici sono pastori che appartengono ad un mondo rustico fuori dalla *civilitas*; essi recano otri pieni di vino e pani foggianti in forma di bestie selvagge e fiere; si camuffano da cervi applicando sulla fronte un palco di corna posticce; lo scoliasta greco, aggiunge che essi portano bisacce di pelle di capra piene di semi vari, bastoni da cammino, distribuiscono vino per le libagioni a coloro in cui si imbattono e trasmettono a tutti fortuna e salute da parte della dea¹³. La loro presenza nel mondo civile è giustificata dalla guerra (quella paradigmatica contro i Persiani) o da conflitti politici interni (come a Siracusa), che impediscono il corretto svolgimento dei riti in onore di Artemide provocando l'esclusione delle fanciulle che dovrebbero officiare la cerimonia. Tutto ciò rimanda alle funzioni catartiche dei riti di passaggio, dal selvaggio al civile, dalla guerra alla pace, documentati ampiamente in Grecia e presenti anche in ambito latino.

Come abbiamo visto, prima di passare in Sicilia, Oreste, per comando dell'oracolo, si sarebbe fermato a Reggio per purificarsi dai suoi delitti presso sette fiumi nati da una medesima sorgente. Di questa tappa, se non per l'accento fugace all'epiteto di Artemide (*facelis/Facelitis*) non c'è traccia in Igino (Servio) che allude allo *xoanon* portato da Oreste *absconditum fasce lignorum unde et Facelitis dicitur, non tantum a face, cum qua pingitur, propter quod et Lucifera dicitur*; l'espressione del grammatico rimanda alla *Facelitis* ma non menziona Reggio e al tempo stesso allude apertamente alla Diana latina, la *Lucifera*, dalla natura lunare e ctonia¹⁴; in effetti nella sua versione

¹² Montepaone 1999, pp. 57-60. L'ambientazione siracusana della vicenda si lega alla patria dell'inventore 'storico' del genere bucolico e cioè Teocrito; cfr. anche Camassa 1987, p. 144.

¹³ Si tratta di un evidente rito di integrazione di categorie sociali riconducibili alla dicotomia tradizionale tra città e campagna, tra civico e rustico, tra civile e selvaggio, che è stato acutamente analizzato da Frontisi-Ducroux 1981, pp. 55-56 e *passim*.

¹⁴ Sulla natura di Diana datato ma sempre utile Cesano 1910 in part. sull'epiteto *Lucifera* p. 1743; Dumézil 1977, pp. 355-359.

il percorso oresteo ha due soli riferimenti topografici, la Tauride e il Lazio¹⁵. Eppure della leggenda di Oreste a Reggio erano a conoscenza scrittori autorevoli come Catone e Varrone. È sempre lo pseudo-Probo¹⁶, che, a conclusione della rassegna sull'origine delle bucoliche, arricchisce la sua testimonianza inserendo ben tre citazioni di autori latini, Varrone, Catone e Lucilio¹⁷. Trascrivo per comodità i testi Varrone e Catone:

huius autem fluminis, apud quod purgatus est Orestes, Varro meminit Humanarum XI sic: iuxta Rhegium fluvii sunt continui septem: Latapadon, Micotes, Eugiton, Stracteos, Polie, Molee, Argeades. in his matris nece purgatus dicitur Orestes ibique ahenum eius diu fuisse ensem et ab eo aedificatum Apollinis templum, e cuius luco Rheginos, cum Delphos proficiscerentur, re divina facta lauream decerpere solitos, quam ferrent secum¹⁸.

item Cato Originum III: Thesunti Tauriani vocantur de fluvio, qui propter fluit. id oppidum Aurunci primo possiderunt, inde Achaei Troia domum redeunt. in eorum agro fluvii sunt sex, septimus finem Rheginum atque Taurinum dispescit: fluvii nomen est Pecoli. eo Orestem cum Iphigenia atque Pylade dicunt maternam necem expiatum venisse et non longinqua memoria est, cum in arbore ensem viderint, quem Orestes abiens reliquisse dicitur¹⁹.

Partiamo quindi da Catone. Una precisazione sull'epiteto dei *Thesunti* offre a Catone l'occasione di fornire dettagli sulle memorie orestee di Reggio: esse consistono nel nome del fiume in cui si sarebbe purificato Oreste (*Taurus* da Tauride²⁰), che segna il confine

¹⁵ Negli scolii a Lucano cit. *supra* nota 5 le tappe sono Tauride-Atene-Ariccia.

¹⁶ Cfr. *supra* nota 8.

¹⁷ I versi di Lucilio (102-104 Marx) si riferiscono ai *Facelinae templa Dianae* nei pressi di Milazzo. Cfr. Camassa 1993, p. 144.

¹⁸ Varro, *Rer. Human.* fr. 11 Mirsch.

¹⁹ Cato, *Origines*, fr. 71 Peter = 4 Chassignet = 76 Cugusi-Sblendorio Cugusi.

²⁰ Si tratta evidentemente una paretimologia di origine locale. La connessione tra Reggio e il culto della Tauropola, e di conseguenza l'introduzione del mito di Oreste, ha altri riscontri nella toponomastica locale. Alla testimonianza di Catone sui *Thesunti* che *Tauriani vocantur de fluvio, qui propter fluit* va affiancata quella di Plin. *Nat. Hist.* 3, 73: *in peninsula fluvius Acheron, a quo oppidani Acherontini; Hippo, quod nunc Vibonem Valentiam appellamus; portus Herculis, Metaurus amnis, Tauroentum oppidum, portus Ore-*

tra Reggio e l'*ager* Taurino, e nella spada che egli andandosene avrebbe lasciato infitta nel tronco di un albero. Varrone aggiunge altri elementi alla tradizione raccolta da Catone: egli menziona, oltre alla spada, un tempio fondato dallo stesso Oreste ad Apollo²¹ ed eretto in un bosco sacro dal quale i Reggini, in procinto di recarsi a Delfi per interrogare l'oracolo, spiccavano un ramo d'alloro dopo aver celebrato una cerimonia religiosa. Sia Catone sia Varrone, dunque, conoscono e si interessano alle vicende di Oreste a Reggio, ma nel contempo ignorano – o non recepiscono – la dislocazione aricina del mito.

Se poniamo a confronto l'intera tradizione greca sul mito di Oreste elaborata dai tragici e amplificata dai grammatici (tra cui lo pseudo-Probo) con il versante latino della tradizione erudita rappresentata da Igino e Servio, l'approdo di Oreste (e di Artemide Taurica) ad Ariccia appare incongruo e artificiale, e, tuttavia, poiché ogni tradizione nasce da una «funzione», bisogna chiedersi come e perché sia avvenuto questo passaggio e a quale livello cronologico vada assegnato.

Oreste è il principale, anzi l'unico autore – di Ifigenia a Nemi non sembra esservi traccia²² – della traslazione nel Lazio di un'Artemide avida di sangue straniero, che «apparentemente» nulla ha a che fare con il culto latino di Diana. La Diana latina, come è stato osservato in numerosi ed importanti studi²³, assume in diversi siti, compresa Roma, funzioni politico-federali che, a volte, obliterano o si giustappongono a quelle, diremmo, di carattere sociale che tutelano categorie deboli della popolazione in condizione di liminarità come

stis et Medma. Cfr. Bérard 1963, pp. 264-365; 378 nota 230; Costabile 1979, pp. 528-531; Poccetti 1988, pp. 119-121.

²¹ Sul culto di Apollo a Reggio cfr. Costabile 1979; Lucca 1995.

²² A meno che non si debba riconoscere Ifigenia nella stessa Diana/Ecate (così Pairault 1969, pp. 456-457). Non esiste tuttavia altro indizio letterario, se non il tardissimo *Myth. Vat.* 1, 1, 20, p. 7 Zorzetti-Berlioz, che alluda ad una qualche presenza di Ifigenia a Nemi; cfr. Delcourt 1998, p. 68. Il mitografo vaticano, a differenza dell'intera tradizione sulla vicenda, non si è fatto sfuggire l'occasione di sostituire il nome di Oreste con quello di Ifigenia, tanto più che si trattava della protagonista della tragedia euripidea.

²³ Alföldi 1961; Schilling 1964; Momigliano 1966; Pairault 1969; Dumézil 1977, pp. 355-359; Liou-Gille 1992; Ampolo 1993.

stranieri, fanciulli e fanciulle, donne gravide e schiavi. Questo è il caso, in particolare, del santuario di Diana Nemorensis, di cui Catone ci fa conoscere il fondatore, quell'Egerio Bebion (o Manio Egerio), su cui si è tanto scritto e discusso²⁴. Si tratta dello stesso Catone che, nonostante conosca bene il bosco nemorense tanto da trascriverne addirittura la dedica di fondazione, non sembra recepire, come abbiamo visto, la tradizione secondo la quale Oreste avrebbe già fondato il culto aricino in epoca eroica introducendovi il simulacro di Diana Taurica.

Un *argumentum ex silentio* è sempre ambiguo e deve essere utilizzato con molta cautela, ma in questo caso esso è rafforzato da Varro che nel passo delle *Res humanae* parallelo a quello delle *Origines* di Catone tace o ignora allo stesso modo la dislocazione aricina della vicenda dell'eroe. Anche Cassio Emina parlando di Ariccia ne indica il fondatore in un certo Archiloco siculo²⁵ senza accennare alla saga di Oreste, che peraltro egli sembra utilizzare altrove perché parlando di *Crustumium* ne attribuisce la fondazione ad un «certo Siculo», che aveva una moglie chiamata *Clytemestra*, dalla quale *corrupto nomine Crustumium dictum*.

Ora, noi dipendiamo sempre dalle lacune della documentazione, ma non può non colpire il silenzio dell'annalistica repubblicana, tanto versata nella ricerca erudita di stampo antiquario sulle fondazioni di culti e città²⁶, su una tradizione che avrà tanta fortuna in seguito. Tale osservazione, che può apparire addirittura banale, induce in realtà a ritenere che il sincretismo di Diana con l'Artemide Taurica sia databile ad un'epoca relativamente recente e comunque posteriore a Catone.

Nelle fonti sopra riportate il binomio Artemide-Oreste ad Ariccia appare formulato come un nesso causale, nel senso che Oreste è funzionale ad Artemide e non viceversa. Questo per quanto concerne la Tauropola. Ma non è escluso che di Oreste ci fosse già traccia nel *nemus* da quando le tradizioni religiose legate alla *Trivia* di Cuma

²⁴ Rispettivamente Cato, *Origines*, fr. 58 Peter = 53 Chassignet = 62 Cugusi-Sblendorio Cugusi, e Fest. p. 128 L. su cui cfr. soprattutto Ampolo 1983 e *infra* nota 31.

²⁵ Cass. Hem. fr. 3 Peter = 3 Chassignet = 3 Santini.

²⁶ Cfr. Traina 1993; Massa-Pairault 1999.

(e Reggio?) erano state recepite nel santuario. Le fonti letterarie non lo dicono espressamente ma la presenza dell'eroe può ricavarsi da altri indizi.

È stato ormai esaurientemente dimostrato²⁷ che il santuario di Diana Nemorense fu precocemente ellenizzato – già alla fine del VI secolo – quando la potente tirannia di Cuma si interessò al Lazio e si scontrò con i Romani di Porsenna dopo la caduta dei Tarquini²⁸. Fu in quell'occasione che le forze latine in omaggio alla dea degli alleati, attraverso una sorta di *communio sacrorum*, adottarono la *Trivia*, come poi fu denominata comunemente la Diana/Ecate nemorense, recependone alcuni rituali. Tra questi il più caratterizzante, a mio giudizio, è quello connesso con le fronde spiccate da alberi sacri, molto praticato in ambito greco, e che, nel caso che stiamo trattando, accomuna Cuma e Nemi. Si tratta di un indicatore inequivocabile di culti catartici e ctonii praticati a Cuma, affini a quelli di Reggio²⁹, e importati a Nemi³⁰, dove quella stessa valenza catartica e ctonia sembra emergere dai *Manii* di Ariccia³¹.

²⁷ Ancora insuperate le argomentazioni di Pairault 1969. Cfr. anche l'utilissima sintesi di Ghini 1994 e più di recente Green 2007, pp. 10-22.

²⁸ Sul ruolo di Cuma e il suo rapporto con il Lazio soprattutto Mele 1987; cfr. Pugliese Carratelli 1990, pp. 189-199.

²⁹ Non va sottovalutato il fatto che Cuma è colonia calcidese come Reggio e che le due città dovettero avere in comune riti e costumanze religiose. Cfr. Camassa 1993, pp. 148-149. Virgilio (Aen. 6, 136-148) fece compiere ad Enea approdato a Cuma il rito per il quale bisognava spiccare un ramo (d'oro) dall'albero sacro per essere in grado di penetrare nel mondo ultraterreno. I Reggini in procinto di recarsi a Delfi spiccavano rami di alloro come aveva fatto Oreste; cfr. Varrone cit. *supra* nota 18.

³⁰ Il *rex nemorensis*, immagine del fuggitivo che ha perso patria e onore come Oreste ed Enea, deve spiccare un ramo per ottenere la protezione della divinità; su questo gesto Frazer ha costruito il suo capolavoro.

³¹ Ariccia sembra caratterizzata da un'inconsueta presenza – addirittura proverbiale – di *Mani*, che sono identificati sia con persone fisiche dal gentilizio *Manius* come quel *Manius Egerius*, fondatore del *nemus*, alternativo all'*Egerius Baebius* di Catone, sia, secondo Sennio Capitolino, grammatico d'età augustea, con le *Maniae*, esseri brutti e deformi, da cui prendeva nome un tipo di tessuto fabbricato ad Ariccia (Fest. p. 128 L: *Manius Egerius* lucum> Nemorensem Dianae consecravit, a quo multi et clari viri orti sunt, et per multos annos fuerunt; unde [et] proverbium: «Multi Mani Ariciae». Sennius Capito longe aliter sentit. ait enim turpes et deformes significari, quia Maniae dicuntur deformes personae. et Arici[n]ae genus panni [manici] fieri; quod ¶manici¶ appelletur). Le *Maniae* sono descritte anche dall'illustre erudito, maestro di Varrone, Elio Stilone Preconino come brutte figure antropomorfe fatte di pasta, che richiamano alla mente le figure di ani-

Il livello cronologico dell'impianto del mito oresteo nel Lazio deve essere abbastanza antico. Come ho già accennato, di solito si ritiene che l'eroe sia stato attratto nel bosco dalla *Tauropola* e questa dal rito cruento del *rex nemorensis*. Ciò sarà senz'altro vero, ma non è tutto; probabilmente del «divenire» dell'eroe³² altre valenze presenti nell'acculturazione greca di VI secolo agevolarono già in antico l'ambientazione aricina del mito *prima* delle suggestioni scitiche e, come vedremo, degli interessi di Augusto. Oreste ha un nome che richiama i monti e lo stato selvaggio; da bambino fu avvolto in un manto ricamato con figure di fiere e animali selvaggi e fu nascosto tra i pastori presso un fiume al confine tra Argolide e Laconia. Egli è connesso, come abbiamo visto, con i pastori dei canti bucolici. A Reggio, il fiume, presso il quale si purifica, scorre *ad fines Rheginorum*. La liminarietà e lo stato selvaggio sono indicatori inequivocabili della condizione efebica di Oreste e del suo ruolo nei riti di passaggio³³. L'eroe, attraverso le movenze suggestive dell'affabulazione greca, incarna la «trasformazione» dal selvaggio al civile, dalla separazione all'integrazione. Se applichiamo le valenze orestee al ruolo politico

mali selvatici dei pastori di Siracusa (Ps.-Probo, *Comm. ad Verg. Bucol. et Georg.* 3, p. 325 Hagen: *pastores confluerunt cum ... panibus figuras ferarum vel pecorum referentibus*). Il nome viene infine connesso con i Mani, dèi collettivi del mondo infero (Fest. p. 114 L: *Manias Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellant. manias autem, quas nutrices minitentur parvulis pueris, esse larvas, id est manes deos deasque, quod aut ab inferis ad superos emanant, aut Mania est eorum avia materve. sunt enim utriusque opinionis auctores*). Cfr. Pasqualini 2001.

³² Camassa 2003.

³³ Sull'infanzia di Oreste fonti in Graves 1977, p. 528. Sulla funzione e la valenza dei «culti taurici» come riti di «trasformazione» vedi le considerazioni di Montepaone 1999, pp. 5-6: «Infatti, il nucleo forte delle tradizioni dei vari contesti mitico-culturali dell'Artemis Taurica, traduce, in termini di disagi generazionali, situazioni di piena difficoltà e trasformazione sociale, dove il recupero della «pace sociale» passa per il riconoscimento del culto «straniero», importato dalla «barbara» Tauride da parte della comunità (e di tutte le comunità che rivendicano la priorità sul suo possesso) a cui vengono affidati i rituali di iniziazione della propria classe giovanile. Nell'immaginario greco, dunque, il marchio «taurico» sul modello dei significati dello schema iniziatico, rappresenta la possibilità integratrice del «diverso» nel *kosmos* dato, attraverso il riconoscimento culturale dello spazio artemideo, che designa idealmente, culturalmente e territorialmente tale soglia, il limite oltre il quale è caos, incultura, non ritorno». Sulla condizione taurica (efebica) di Oreste cfr. anche Belpassi 1988.

che svolse il *Nemus* per buona parte della sua storia³⁴ e alla gioventù latina, i *salii* e il *flamen Martialis* documentati ad Ariccia³⁵ recuperano di colpo tutta la loro funzionalità: da un lato i *salii* garantiscono i riti di passaggio dei giovani latini (come tanti Oreste?), dall'altro il *flamen* incarna nella sua persona l'ineffabile presenza del dio della guerra che accoglie le nuove reclute. Allora Oreste è, secondo lo schema illustrato da Dumézil³⁶, il giovane guerriero, primizia e prototipo della gioventù guerriera latina, che alla conclusione dei conflitti, delle *στάσεις*, depone il *furor* accumulato nella marginalità del bosco per non contagiare la purezza della *civitas*; contemporaneamente le fanciulle, addomesticate da Diana (Artemide), si spogliano della «ferinità» virginale e si avviano alla *civilitas* del matrimonio. Maschi e femmine con la grande dea Diana (Artemide), i numi locali (Egeria e Virbio), gli eroi greci (Oreste e Ippolito) e le divinità importate (Esculapio e Iside) saranno per secoli i protagonisti di quell'eterno ciclo esistenziale che è la vita che muore e rinasce, che si trasforma e si rigenera; il teatro non solo metaforico di tali metamorfosi è il sacro e venerando bosco di Nemi³⁷.

Un eterogeneo complesso di motivi provenienti da diverse matrici culturali, soprattutto da Cuma e Reggio, si è impiantato a Nemi formando quel pantheon multiforme che in ultima analisi costituisce i *Mysteries of Diana*. Al patrimonio mitico magno-greco e alle pratiche liturgiche, tra cui quella peculiare del *rex nemorensis*, sulla cui origine e funzione non si finirà mai di discutere³⁸, già consolidati, si giustappose la connotazione scitica del santuario. Ciò poté verificarsi, verosimilmente, quando i Romani sentirono parlare della Tauro-

³⁴ *Supra* nota 28.

³⁵ Rispettivamente CIL XIV 2171 (*salii*); 2169 e 4178c (*flamen Martialis*). Anche a Tuscolo è documentata nel teatro locale la memoria di Oreste e Pilade attraverso due basi iscritte che ne dovevano sostenere le effigi (CIL XIV 2647, 2648). Secondo un'ipotesi che ho avuto modo di avanzare tempo fa (Pasqualini 2000) anche a Tuscolo si sarebbero svolti riti di passaggio tutelati da *salii*.

³⁶ Dumézil 1969, p. 17; cfr. Poucet 1985, pp. 293-295.

³⁷ Cfr. *infra* con nota 51.

³⁸ Da ultimi Scardigli 2003; Malavolta 2006.

pola non solo attraverso la tragedia di Euripide³⁹, ma entrarono in contatto con i luoghi dove veniva ambientata la vicenda dell'Ifigenia in Tauride; allora furono messi in atto meccanismi di sincretismo, che trovarono nel santuario aricino la loro ambientazione più naturale per la marginalità del sito e per la cruenza dei riti. L'operazione fu agevolata dalla grande devozione per Artemide dei generali che si scontrarono con Mitridate VI re del Ponto⁴⁰, molti dei quali erano originari del *Latium vetus*. Fu allora che si «riconobbero» i segni di una fondazione mitica che era in sintonia con la nuova percezione di Diana e si dette lustro ad un eroe già familiare elevandolo a protagonista del culto praticato nel *lucus*.

Questa ricostruzione non contrasta, anzi prende vigore dalla cronologia delle fonti più antiche, segnatamente di epoca augustea, che alludono alla «tauropolizzazione» del santuario; si tratta, in particolare, di Strabone il quale, parlando di Ariccia, aggiunge: τῆς δ' Ἀρικίνης τὸ ἱερὸν λέγουσιν ἀφίδρυμά τι τῆς Ταυροπόλου⁴¹, adducendo come prova della natura scitica del santuario il rito dello schiavo fuggitivo che vi si celebra, e di Ovidio che a proposito di Egeria, vedova del suo Numa, dice *urbe relictā / vallis Aricinae densis latet abdita silvis / sacraque Oresteae gemitu questuque Dianae / inpedit*⁴². Il caso di Ovidio è peraltro complesso: a differenza di altri poeti augustei⁴³, Ovidio menziona spesso Oreste e la sua saga sia nelle opere scritte a Roma⁴⁴ sia soprattutto nelle opere dall'esilio. Com'è noto,

³⁹ Com'è noto fu Euripide ad innovare razionalizzando elementi più antichi di varia origine la vicenda di Ifigenia ambientandola nella Tauride. La tragedia è stata datata al 414/413. Cfr. Privitera-Pretagostini 1997, I, p. 309.

⁴⁰ Coarelli 1987, pp. 165-185; cfr. anche Pasqualini 2006, pp. 34-35.

⁴¹ Strabo 5, 3, 12 (= C 239).

⁴² Ovid. *Met.* 15, 488-489; cfr. 14, 331-332: (*naiades*) *quaeque colunt Scythicae stagnum nemorale Dianae / finitimosque lacus*.

⁴³ Virgilio (*Aen.* 3, 330-332; 4, 471-473), Orazio (*Serm.* 2, 3, 132-141) e Propertio (2, 14-15; 32) alludono solo di sfuggita e in sintonia con le movenze della tragedia greca alla vicenda di Oreste. Per Virgilio cfr. Caviglia 1987; Dewar 1988; per Orazio cfr. Caviglia 1997.

⁴⁴ *Her.* 8, 292; in *Her.* 12, dedicata a Medea e Giasone, viene descritto in un bosco impenetrabile, allusione evidente a quello di Nemi, un simulacro d'oro di Diana (vv. 29-30: *aurea barbarica stat dea facta manu*); più avanti si allude alla Trivia di Nemi (v. 81: *per triplicis vultus arcanaque sacra Dianae*); in *Ars am.* 1, 259-260, il poeta descrive

Ovidio, pur riconoscendosi colpevole dell'*error* (di cui non si conoscerà mai la natura) che gli costò l'esilio, chiede il perdono dell'irremovibile Augusto, lamentandosi a più riprese della durezza della sua condizione, dovuta soprattutto all'asprezza dei luoghi che lo circondano e alla selvatichezza dei suoi abitanti. L'ospitalità della terra dove si trova a vivere è caratterizzata dal rito sanguinoso della Tauride, che verrebbe celebrato nei pressi di Tomi, che egli descrive diffusamente⁴⁵ e del quale torna a parlare nella lettera dal Ponto indirizzata a Messalino⁴⁶: il poeta, che ha imparato la lingua del posto, raccoglie dalla voce di un vecchio Geto il racconto movimentato della vicenda messa in versi sublimi da Euripide nell'*Ifigenia in Tauride*⁴⁷. In nessuno dei due lunghi brani dedicati all'Artemide Taurica e alla sua trafugazione Ovidio accenna espressamente ad Ariccia a differenza di quanto aveva fatto nelle *Metamorfosi*. Allo stesso modo nei *Fasti*, che furono rimaneggiati durante gli anni dell'esilio⁴⁸, là dove evoca le memorie nemorensi il poeta si diffonde a parlare di Egeria e di Ippolito⁴⁹ ma non nomina Oreste. Nei *Fasti* Diana aricina è *Dictynna* (6, 755) con un chiaro rimando all'Artemide cretese e non più *Orestea*, come nelle *Metamorfosi*. Io credo che egli evitò di alludervi perché avendo descritto il rito scitico come barbaro e sanguinario per muovere a compassione Augusto non poteva nel contempo ricordare che esso si era impiantato ad Ariccia, patria della madre dello stesso Augusto.

ancora il tempio di Diana in questi termini: *ecce, suburbanae templum nemorale Dianae / partaque per gladios regna nocente manu.*

⁴⁵ *Tristia* 4, 4, 63-64: *nec procul a nobis locus est, ubi Taurica dira / caede pharetratae spargitur ara deae.* Il poeta coglie l'occasione per narrare il mito della fuga di Oreste e Ifigenia dalla Tauride con il simulacro della dea e si augura che i venti che hanno trasportato Oreste lontano gonfino le sue vele verso il ritorno (vv. 65-88).

⁴⁶ Nei *Tristia*, rivolgendosi ad amici che non lo hanno abbandonato nella disgrazia, il poeta evoca spesso l'esempio di Oreste e Pilade (1, 2, 22; 9, 27; 5, 4, 25). Tra questi amici spicca M. Aurelio Cotta Messalino, destinatario di due *Epistulae ex Ponto* (2, 3; 3, 2), al quale l'esule rivolge parole di accorato ringraziamento perché, come Pilade restò al fianco di Oreste nella pazzia e nel disonore, lo ha sostenuto non negandogli il conforto della sua amicizia.

⁴⁷ *Ep. ex Ponto* 3, 2, 33-95.

⁴⁸ Stok 1999, pp. 14-16.

⁴⁹ *Fasti* 3, 261-275; 6, 737-762.

Alle fonti letterarie si aggiunge anche il celebre rilievo rinvenuto a Nemi, ma non nel santuario, che rappresenta in forme arcaistiche l'uccisione di Egisto da parte di Oreste e che ormai viene datato concordemente ad età augustea⁵⁰.

La connotazione 'scitica' di Diana *Trivia* venne quasi automaticamente – giova ripeterlo – agganciata al rito cruento del *rex nemorensis*, ma tale sincretismo, a mio giudizio, decadde quando decadde il rito. A questo proposito bisogna ancora una volta tornare ad Igino (Servio) nel punto in cui afferma che *cum postea Romanis sacrorum crudelitas displiceret, quanquam serui immolarentur, ad Laconas Diana translata*. È evidente che questa frase allude all'abolizione o alla trasformazione sostanziale del rito connesso all'indecifrabile figura del *rex*⁵¹ – nonostante il rinnovato interesse di Caligola⁵² – e alla decadenza del culto della Tauropola che cedette il passo ad una devozione più conforme alla sensibilità dei Romani; il ricordo della dea scitica, tuttavia, si conservò a livello letterario e grammaticale perché probabilmente consentiva sfoggio d'erudizione e digressioni raffinate. Sotto Nerone Lucano allude in due punti a Diana Scitica⁵³ sottolineandone la crudeltà dei riti. Quando però menziona Ariccia connette sorprendentemente Nemi ad una Diana Micenea riconducibile a Sparta e all'Artemide *Orthia* ma non a quella portata dalla Tauride da Oreste⁵⁴. Sotto Vespasiano Valerio Flacco evoca la crudele Diana

⁵⁰ Hölscher 1990, pp. 165-166; Moltesen 1997, p. 132-133 con la bibl. prec. Il rilievo è stato a lungo datato al V sec. a. C. e considerato di conseguenza una prova incontrovertibile della datazione alta dell'introduzione della Tauropola a Nemi. In tal senso Pairault 1969, pp. 450-454; Heurgon 1969, pp. 28-30 e da ult. Aronen 2000.

⁵¹ Su questo aspetto soprattutto Scardigli 2003. Probabilmente il rito cruento fu addomesticato in forme più accettabili attraverso rievocazioni teatrali del mito di Oreste e Ifigenia e/o giochi gladiatori sostitutivi di riti più antichi; cfr. Morpurgo 1931; Bombardi 2000; Scardigli 2003, p. 96. Per Oreste e Pilade in contesto teatrale a Tuscolo cfr. *supra* nota 35.

⁵² Svet. *Gaius* 35, 2; cfr. Bernardi 1953.

⁵³ *Phars.* 1, 446; 3, 86; cfr. *Comm. Bern. Lucani* 3, 86, p. 94 Usener cit. a nota 5.

⁵⁴ *Phars.* 6, 73-75: *ac tantum saepti vallo sibi vindicat agri [scil. Pompeius], parva Mycenaeae quantum sacrata Dianae / distat ab excelsa nemoralis Aricia Roma*. Sarebbe suggestivo dedurre dalla scelta degli epiteti operata da Lucano un precoce declino della connotazione scitica della Diana Nemorense, e tuttavia ciò non è consentito dalla natura del culto spartano di Artemide *Orthia* che è connesso strettamente all'Artemide Tauropola.

dei Tauri e la connette ad Aricia⁵⁵. Sotto Domiziano Stazio torna a parlare dell'*Aricinum Triviae nemus*⁵⁶.

Oreste, appunto! L'infelice figlio di Agamennone era noto in Italia, soprattutto in Magna Grecia, da quando Stesicoro⁵⁷ e i grandi tragici ne avevano fatto l'oggetto delle loro opere. L'eroe era divenuto presto popolare. Ciò è confermato a livello letterario⁵⁸ ed iconografico⁵⁹, ma, a differenza di altri eroi greci, non sembra che egli sia stato recepito e valorizzato da alcun membro di quei *domi nobiles* che vollero nobilitare le loro origini riallacciandosi all'*epos* greco⁶⁰; eppure seguitando a leggere il racconto di Igino (Servio)

⁵⁵ Val. Flacc. *Argon.* 2, 301-305: *ille procul trunca fugit anxius alno / Taurorumque locos delubraque saeva Dianae / advenit. hic illum tristi, dea, praeficis arae / ense dato: mora nec terris tibi longa cruentis; / iam nemus Egeriae, iam te ciet altus ab Alba / Iuppiter et soli non mitis Aricia regi.*

⁵⁶ Stat. *Silvae* 3, 1, 56.

⁵⁷ Per l'influsso dei poeti, in particolare di Stesicoro, il poeta siciliano interessato all'occidente e innovatore della tradizione omerica (Privitera-Pretagostini 1997, I, p. 139-143 con bibl. a p. 535), sulla tradizione figurata in Occidente cfr. Moret 1980. Della popolarità a Roma di Stesicoro è testimonianza, peraltro controversa, la celebre *Tabula Iliaca* dei Musei capitolini, del I sec. a. C., ma più precisamente d'epoca augustea, che descrive in forme miniaturistiche la *Ἰλίου πέρις κατὰ Στησίχορον* (IG XIV 1248). Si è messo in dubbio, in effetti, che la fonte sia proprio il poeta siciliano perché sono state riscontrate parecchie aderenze a movenze tipiche di Virgilio (Scafoglio 2005 con bibl. precedente). Sul mito di Oreste e l'*Orestea* di Stesicoro cfr. Mazzarino 1966, I pp. 94-97 con note 117-120; 206; Mazzarino si chiede (nota 117 p. 557): «Stesicoro connetteva Ma-tauros con i Tauri di Scizia?». In tal caso la cronologia del mito di Oreste in Magna Grecia risalirebbe addirittura al VII secolo.

⁵⁸ Da Livio Andronico a Nevio, a Ennio, a Pacuvio ad Accio, la produzione teatrale romana ha scelto di rappresentare sotto diversi titoli l'*Orestea*. Cfr. da ult. Arduini 2002 con altra bibl. Secondo Mastrocinque 1988, pp. 17-29, la vicenda di Bruto, narrata nella pretesta omonima da Accio, rielaborata da Calpurnio Pisone Frugi in età graccana e confluita in Livio, sarebbe stata foggata su quella di Oreste cantata da Euripide.

⁵⁹ La più antica attestazione iconografica di Oreste in Italia è costituita da una delle metope dell'*Heraion* alla foce del Sele. Tutta la documentazione in Machaira-Sarian 1994, pp. 70-76, con ampia bibliografia. Plinio (*Nat. Hist.* 35, 144) menziona quadri di Teone di Samo, un pittore degli inizi del III secolo a. C., di cui si ricorda una *Orestis insania* e un *ab Oreste matrem et Aegisthum interfici*. Il naturalista aggiunge che i quadri si trovavano nei portici che furono ristrutturati insieme al tempio di *Hercules Musarum* da Marcio Filippo in età augustea. Cfr. in proposito Ferri 2000, p. 247 *ad locum*, e Coarelli 1997, p. 457.

⁶⁰ Wiseman 1974; Wiseman 1983; Traina 1993; Coppola 1995.

apprendiamo che *Orestis uero ossa de Aricia Romam translata sunt et condita ante templum Saturni, quod est ante cliuum Capitolinum iuxta Concordiae templum*⁶¹. Ed ancora più singolare è la notizia di Servio⁶² secondo la quale *septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: fatus matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia*. È più che verosimile che per ciò che riguarda le «ceneri» di Oreste coloro che elaborarono il canone dei talismani della città⁶³ abbiano preso come modello e riferimento un «precedente» di VI secolo, narrato da Erodoto e da Pausania, e cioè la sottrazione delle ossa di Oreste da parte di Sparta⁶⁴. Così mentre Artemide Tauropola veniva rispedita «al mittente», i resti di colui che l'avrebbe introdotta nei santuari d'Italia erano traslati a Roma e considerati un pegno della sovranità dello stato alla stregua del venerando Palladio o degli *ancilia*, gli scudi di Marte piovuti dal cielo.

A quale scopo? Com'è potuto accadere che Oreste abbia ottenuto sì grande onore?

⁶¹ Cfr. l'espressione quasi identica riportata da Myth. Vat. 2, 245 Kulcsár: *Orestis uero ossa ab Aritia Romam translata ante templum Saturni sunt posita quod est ante Capitolium*.

⁶² Serv. ad Aen. 7, 188. Il lemma, che riporto nella classica edizione di Thilo Hagen, è lacunoso. Esso è stato emendato da Ferri 1957 e Ramires 2003, pp. 30-31, ma la lezione relativa ad Oreste è sicura.

⁶³ Sui *pignora imperii* cfr. Gross 1935; in particolare per Oreste pp. 57-68 (ringrazio il Dott. Giorgio Ferri per la cortese segnalazione). La lista si formò in diversi momenti e occasioni come ha sottolineato con grande dottrina Sordi 1982, p. 75.

⁶⁴ Herod. 1, 67-68; Paus. 3, 3, 5-6. Si tratta di questo: Arcadia e Laconia sono in continua lotta, in particolare Tegea e Sparta; sotto il re spartano Anassandrida (560-550 circa; cfr. Musti-Torelli 1997, p. 174; Camassa 2003, p. 13) un oracolo riportato per esteso da Erodoto indica ai Laconi come superare gli avversari: bisogna impadronirsi delle ossa di Oreste custodite curiosamente nella casa di un fabbro; ciò avviene e Sparta diviene invincibile. Nello stesso brano Pausania (3, 3, 7; cfr. Diod. 4, 62, 4; Plut. *Thes.* 36 e *Cim.* 8) attribuisce la medesima valenza alle ossa di Teseo (cfr. Ampolo 1988, p. 259). La traslazione delle ossa di Oreste da Nemi a Roma viene, peraltro, connessa da Coarelli 1987, p. 169, allo «spostamento del centro della lega latina, o comunque del potere politico da Ariccia a Roma» dopo la battaglia del lago Regillo (499 o 496 a.C.) oppure dopo lo scioglimento della lega latina (338 a.C.). In realtà Ariccia non fu mai a capo della Lega benché ne fosse un membro influente e nell'espressione usata da Igino (Servio) l'accento è posto sul tempio della Concordia. In caso contrario la precisazione non avrebbe senso perché tutti sapevano dove era il tempio di Saturno.

Ho cercato di dimostrare altrove come tutto il patrimonio mitico relativo al bosco di Diana aricina presenti una connotazione «augustea»⁶⁵ e vada riferito nella sua formulazione più articolata al *saeculum Augustum* per via della nota ascendenza aricina della madre di Augusto. Oreste non sembra sfuggire a questa regola, ma con una funzione in più, quella di costituire una sorta di prototipo di vendicatore della morte del padre, in stretto rapporto con la *ultio* di Cesare compiuta da Ottaviano. Si spiega in tal modo la traslazione delle ossa di Oreste da Ariccia a Roma e la loro collocazione simbolica *ante templum Saturni, quod est ante cliuum Capitolinum iuxta Concordiae templum*, lungo la via dei trionfi vicino al tempio della Concordia, nella zona del Foro Romano oggetto di importanti rifacimenti e rinnovamenti edilizi ad opera di Augusto e dei suoi fedelissimi⁶⁶. La *pax Augusta* rinnovando l'età dell'oro ha in Oreste il suo campione; la connessione al tempio della Concordia dimostra che egli è recepito nel solco della tradizione magno-greca come colui che ricompone le *στάσεις*, e quale *στάσις* fu più grande di quella tra Ottaviano e Antonio? I poteri che emanano dalle ossa di Oreste (l'invincibilità a livello collettivo e la legittimazione del possesso della terra⁶⁷) costituiscono un motivo più che sufficiente per il loro inserimento tra i *pignora imperii*, e, tuttavia, la presenza delle ceneri dell'eroe prima ad Ariccia e poi a Roma è in netto e grossolano contrasto con la tradizione che collocava a Tegea la tomba dell'eroe, nota peraltro e presente anche nella cultura augustea⁶⁸; nonostante l'aggancio alla con-

⁶⁵ Pasqualini 2003.

⁶⁶ Cfr. Hölscher 1990, p. 165, sul rilievo di Villa Medici con la rappresentazione di un'urna cineraria (di Oreste?) tra Apollo e Diana e sullo sfondo il tempio di Saturno.

⁶⁷ Camassa 2003, p. 13: «L'eroe assicura il possesso della terra, della propria terra, a chi ne conserva le ossa».

⁶⁸ Per la Tomba di Oreste in Arcadia cfr. note 3 e 64. Ovidio che, come abbiamo visto, s'interessa molto alla saga orestea, fa morire, seguendo la tradizione, Oreste in Arcadia (Ov. *Ibis* 525). Un rapporto speciale doveva esistere tra Tegea e la cultura latina se nella città arcadica, rivale di Sparta, poté elaborarsi un mito (Plut. *Parall. Min.* 16 = 309 D-E) che *mutatis mutandis* risulta essere il calco (o la matrice?) della saga degli Orazi e Curiazi, che si inquadra nella tradizione simbolica dallo scontro tra Roma e i Latini (di Alba). Nella medesima tradizione simbolica e nel processo di assimilazione dei miti greci da parte di Roma, i binomi Tegea-Sparta e Ariccia-Roma, poiché sono i Tegeati a soccombere nella contesa delle osse e a perdere l'invincibilità, porterebbero ad una simmetria di questo tipo: Tegeati = Latini - Spartani = Romani; del resto spes-

tesa delle ossa di Oreste in Grecia smentisse la morte dell'eroe in Italia, l'operazione fu condotta al di là della verosimiglianza per motivi ideologici; pertanto, fu necessario, come già per Enea, «trovare» una tomba da attribuire ad Oreste. Essa, secondo una recente ipotesi, fu «trovata» a Nemi⁶⁹.

Attraverso mille forzature e mille incongruenze la cultura augustea valorizzò la figura di Oreste per obbedire ad un desiderio di appropriazione del mito da parte di colui che come l'eroe greco aveva saputo rendere giustizia all'ombra del padre assassinato a tradimento⁷⁰. E, tuttavia, né Augusto né i letterati potevano ignorare il resto della storia, e cioè che Oreste era un matricida⁷¹ e per questo era divenuto pazzo⁷². Per tradizione egli è il malato, il *furens*, il pazzo, reso

so i Romani vengono paragonati agli Spartani per il tipo di governo collegiale e per la ferrea disciplina militare. Tigerstedt 1965-1978.

⁶⁹ Per Green 2007, p. 46, la tomba di Oreste a Nemi sarebbe stata individuata in una di quelle che conservavano le spoglie dei *reges nemorenses*.

⁷⁰ Su questi aspetti soprattutto Hölscher 1990; cfr. anche Dewar 1988; Dewar 1990; Delcourt 1998. Pausania afferma (2, 17, 3) che una statua di Oreste nel santuario di Era ad Argo recava sulla base un'iscrizione che la identificava come Augusto.

⁷¹ Sebbene vi sia una tradizione confluita esclusivamente in Serv. *ad Aen.* 11, 268, secondo la quale Oreste non avrebbe ucciso Clitennestra, che sembra antica (Graves 1977 p. 530) e doveva senz'altro essere gradita ad Augusto, la saga ruota intorno alla colpa e all'espiazione del matricida. Il matricidio anche in ambito romano resta il tratto distintivo di Oreste. Potrebbe essere spiegata in tal senso la riluttanza a trattare il tema da parte di Seneca (diversamente Arduini 2002, pp. 274-278) mentre non aveva alcuno scrupolo Nerone ad interpretare il personaggio di Oreste, secondo quanto riporta Svetonio (Nero 21: *inter cetera cantavit ... 'Orestem matricidam'*). Dopo il matricidio l'imperatore andava dicendo di essere perseguitato dalle Furie (Svet. Nero 34). Ad Oreste matricida fu assimilato Nerone in epigrammi anonimi diffusi a Roma e riportati sempre da Svetonio (Nero 39), ad es. Νέρων Ὀρέστης Ἀλκμέων μητροκτόνοι.

⁷² La pazzia di Oreste è paradigmatica ed è stata descritta sulla base di sintomatologie reali. Così nell'*Oreste* di Euripide su cui cfr. le interessanti osservazioni di Medda 2001, pp. 5-61 con ampia bibl. Anche in ambito romano Oreste è spesso caratterizzato dalla pazzia omicida, per es. in Hor. *Serm.* 2, 3, 132-141. Ovidio (*Tristia* 2, 395) si rivolge ad Augusto in questi termini: *qui legis Electran et egentem mentis Oresten*. Anche Adriano è collegato ad Oreste in un curioso passo della *Historia Augusta* (*Heliog.* 7, 8-9), in cui si dice che l'imperatore, sul punto di dar sfogo alla sua pazzia mandando a morte molti senatori, fu trattenuto da un oracolo che gli consigliava di *in furiosi aliquis domum vel nomen inreperet*. Adriano obbedì all'oracolo mutando il nome della città di Oresta in Tracia con uno derivato dal suo. Da allora la città si chiamò Adrianopoli. Tutto il passo è sospetto. Si tratta di un'aggiunta, com'è stato osservato (Soverini 1983, I, p. 591 *ad locum*), «in cui si può riconoscere un'allusione alle due grandi battaglie avvenute ad Oresta-Adrianopoli nel 324 e nel 378 d.C.».

tale dalla colpa, dall'omicidio e dalla guerra. Non a caso, come è stato osservato⁷³, Oreste trova ricetto a Nemi dove verosimilmente venivano celebrati riti connessi con la salute fisica (e mentale), tutelata da Esculapio⁷⁴. In tal senso si spiegano alcuni tratti «orestei» di Enea che costituiscono forse l'indizio di un'alternativa latente tra Oreste ed Enea⁷⁵. Non diversamente dal pazzo Oreste si comporta Enea a Cuma quando «sull'orlo delle fauci dell'Orco» vede sfilare tutti i mali del mondo (pianto, affanni, morbi, vecchiaia, paura, fame, miseria, morte, dolore) e quelli peggiori di tutti: il *bellum ferreique Eumenidum thalami* e la *Discordia demens*⁷⁶, dove spicca il richiamo alle Eumenidi e alla folle discordia, analoga alla στάσις composta da Artemide nel mito di fondazione delle *Bucoliche* esaminato sopra; Enea «tremante d'improvviso terrore, afferra la spada, e ne oppone la punta ai venienti, e se l'esperta compagna non lo ammonisse che si tratta di vite che volteggiano tenui, incorporee, fantasmi in cavo sembiante, irromperebbe, e invano col ferro squarcerebbe le ombre»⁷⁷.

Sarebbe suggestivo affiancare questa immagine di Enea a Cuma a quella di Oreste a Reggio, dove questi, ormai purificato e placato, depone la spada, strumento di morte, e si avvia ad un futuro di pace e prosperità.

E tuttavia il matricidio e la pazzia di Oreste erano, comunque, dettagli imbarazzanti che offuscavano la limpidezza della vendetta;

⁷³ Green 2007, pp. 256-279.

⁷⁴ A Nemi è stato rinvenuto un bell'acrolito identificato, sembra definitivamente, con una statua di culto di Asclepio (Blagg 1983, p. 43; Guldager Bilde 1995, pp. 206-213; Moltesen 1997, pp. 129-130); secondo il mito nemorense il semidio guaritore per eccellenza avrebbe resuscitato Ippolito sotto le spoglie di Virbio (su questi aspetti Pasqualini 2003). Non è forse un caso che a Reggio sia documentato un culto di Asclepio e Igea (cfr. Costabile 1979, pp. 531-538; Camassa 1993, p. 151).

⁷⁵ La simmetria tra Oreste ed Enea si coglie anche nel fatto che come il profugo Oreste aveva portato dalla Troade il simulacro di Artemide anche il profugo Enea, secondo la *vulgata*, aveva portato a Lavinio non solo i Penati ma anche il Palladio, dopo averlo ricevuto da Ulisse o Diomede. Anche il Palladio, come le ceneri di Oreste, sarà inserito tra i *pignora imperii* divenendone a seguito della scelta augustea uno dei più venerati cimeli. Per questi aspetti cfr. soprattutto Sordi 1982.

⁷⁶ Verg. *Aen.* 6, 279-280. Su Enea a Cuma ancora utile Merkelbach 1961.

⁷⁷ Verg. *Aen.* 6, 290-294 (trad. di L. Canali). È stato supposto che ciò venga adombrato sia da Virgilio nella chiusa della prima *Georgica* (Dewar 1988) sia molto più tardi da Claudiano nel *de Sextu Consulatu Honorii* (Dewar 1990).

sicché quell'inclinazione augustea verso Oreste fu abbandonata e il novello Augusto preferì riconoscersi non nell'eroe vendicatore ma nel pio profugo indirizzando le origini di Roma e lo stile del suo governo verso gli esiti eneadici che tutti conoscono.

Bibliografia

- A. Alföldi, *Il santuario federale di Diana sull'Aventino e il tempio di Cerere*, «Studi e materiali per la Storia delle Religioni» 32, 1961, pp. 21-39.
- C. Ampolo, *L'Artemide di Marsiglia e la Diana dell'Aventino*, «La Parola del Passato» 25, 1970, pp. 200-210.
- C. Ampolo, *Ricerche sulla Lega Latina. II. La dedica di Egerius Baebius (Cato fr. 58 Peter)*, «La Parola del Passato» 38, 1983, pp. 321-326.
- C. Ampolo, in C. Ampolo - M. Manfredini, *Plutarco, Le vite di Teseo e Romolo*, Milano 1988.
- C. Ampolo, *Boschi sacri e culti federali, l'esempio del Lazio*, in O. de Cazanove-J. Scheid (edd.), *Les bois sacrés*, Actes du Coll. intern. de Naples. Centre J. Bérard (1989), Naples 1993, pp. 159-167.
- P. Arduini, *Il tema di Oreste in Roma antica*, «Studi Classici e Orientali» 47, 2002, pp. 235-288.
- J. Aronen, *Sepulcrum: Orestes*, in E. M. Steinby (ed.) «Lexicon Topographicum Urbis Romae», 6, 2000, pp. 293-294.
- L. Belpassi, *L'Oreste «Taurico» e l'efebia. Alcune considerazioni sui vv. 67-122 della I.T. di Euripide*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 59, 1988, pp. 117-121.
- J. Bérard, *La Magna Grecia. Storia delle colonie greche dell'Italia meridionale*, trad. it. Torino 1963.
- A. Bernardi, *L'interesse di Caligola per la successione del rex nemorensis e l'arcaica regalità nel Lazio*, «Athenaeum» 31, 1953, pp. 273-287.
- T.C.F. Blagg (ed.), *Mysteries of Diana. The Antiquities from Nemi in Nottingham Museums*, Castle Museum Nottingham 1983.
- S. Bombardi, *La funzione degli attori nell'ambito del santuario di Diana Nemorense*, in J.R. Brandt - A.-M. Leander Touati - J. Zahle (edd.), «Nemi status quo». *Recent Research at Nemi and the Sanctuary of Nemi*, Rome 2000, pp. 121-130.
- G. Camassa, *I culti dell'area dello stretto*, in AA.VV., *Lo stretto. Crocevia di culture*, Atti XXVI Convegno di studi sulla Magna Grecia (1987), Taranto 1993, pp. 133-162.
- G. Camassa, *Oreste: Il divenire di un eroe tragico*, in A. Barzanò - C. Bearzot - F. Landucci - L. Prandi - G. Zecchini (edd.), *Modelli eroici dall'antichità alla cultura europea. Alle radici della casa comune europea*, 4, Roma 2003, pp. 11-26.
- F. Caviglia, *Oreste*, in F. Della Corte (a cura di), «Enciclopedia Virgiliana», III, 1987, pp. 880-882.
- F. Caviglia, *Oreste*, in S. Mariotti (a cura di), «Enciclopedia oraziana», II, 1997, pp. 449-451.

- L. Cesano, *Diana*, in E. De Ruggiero (dir.), «Dizionario epigrafico di Antichità Romane», II, Roma 1910, pp. 1728-1752.
- F. Coarelli, *I santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma 1987.
- F. Coarelli, *Il Campo Marzio*, Roma 1997.
- A. Coppola, *Archaïologhia e propaganda. I Greci, Roma e l'Italia*, Roma 1995.
- F. Costabile, *Il culto di Apollo quale testimonianza della tradizione corale e religiosa di Reggio e Messana*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité» 101, 1979, pp. 525-545.
- A. Delcourt, *Entre légende et histoire: Oreste et le prince*, «Les Études Classiques» 66, 1998, pp. 61-72.
- M. Dewar, *Octavian and Orestes in the finale of the first Georgic*, «The Classical Quarterly» n. s. 38, 1988, pp. 563-565.
- M. Dewar, *Octavian and Orestes again*, «The Classical Quarterly» n. s. 40, 1990, pp. 580-582.
- G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, ed. e trad. it. accresciuta e aggiornata a cura di F. Jesi, Milano 1977.
- S. Ferri, *Esigenze archeologiche e ricostruzione del testo. III*, «Studi Classici e Orientali» 6, 1957, pp. 233-234.
- S. Ferri, *Plinio il Vecchio, Storia delle arti antiche* (1946), Milano 2000.
- F. Frontisi-Ducroux, *Artémis bucolique*, «Revue de l'Histoire des Religions» 198, 1981, pp. 29-56.
- G. Ghini, *Il santuario di Diana a Nemi (RM): Nuove Ricerche*, in N. Christie (ed.), *Settlement and Economy in Italy 1500 BC-AD 1500*. Oxford 1992, Papers of the fifth Conference of Italian Archaeology, Oxford 1994, pp. 143-154.
- M. Giuman, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano 1999.
- R. Graves, *I miti greci* (1955), trad. it. Milano 1977.
- C.M.C. Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, Cambridge UK-New York 2007.
- A. Grilli, *La vicenda di Oreste e Ifigenia in Igino (Fab. 120-121)*, «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» 103, 1975, pp. 154-156.
- P.K. Gross, *Die Unterpfänder der römischen Herrschaft*, Berlin 1935.
- P. Guldager Bilde, *The Sanctuary of Diana Nemorensis. The Late Republican Archaic Cult Statues*, «Acta Archaeologica» 66, 1995, pp. 191-217.
- J. Heurgon, *La Magna Grecia e i santuari del Lazio*, in Aa.Vv., *La Magna Grecia e Roma nell'età arcaica*. Atti VIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (1968), Napoli 1969, pp. 9-31.
- T. Hölscher, *Augustus and Orestes*, «Études et Travaux» 15, 1990, 164-168.
- B. Liou-Gille, *Une tentative de reconstitution historique: les cultes fédéraux latins de Diane Aventine et de Diane Nemorensis*, «La Parola del Passato» 47, 1992, pp. 411-438.
- R. Lucca, *Dionigi II e la rifondazione di Reggio*, «Hesperia» 5, 1995, pp. 163-169.

V. Machaira - H. Sarian, *Orestes*, in «Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae» VII 1, 1994, pp. 68-76.

M. Malavolta, *Re del bosco e re della città. Alle origini dei sacra nominis Latini*, «Annali» Archeoclub Aricino-Nemorense (Conferenze 2006 in onore di Renato Lefevre) 1, 2006, pp. 39-51.

P.K. Marshall, *Hygini, Fabulae*, Leipzig 1993.

Fr.-H. Massa-Pairault (ed.), *Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image*, Rome, 1999.

A. Mastrocinque, *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana*, Trento 1988.

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari 1966.

E. Medda, *Euripide. Oreste*, Milano 2001.

A. Mele, *Aristodemo, Cuma e il Lazio*, in M. Cristofani (ed.), *Etruria e Lazio arcaico*, Roma 1987, pp. 155-177.

R. Merkelbach, *Aeneas in Cuma*, «Museum Helveticum» 18, 1961, pp. 83-99.

M. Moltesen (ed.), *I Dianas hellige lund. Fund fra en helligdom i Nemi = In the sacred grove of Diana. Finds from a sanctuary at Nemi*, Ny Carlsberg Glyptotek, København 1997.

A. Momigliano, *Sul dies natalis del santuario federale di Diana sull'Aventino* (1962) = *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 641-648.

C. Montepaone, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.

J.-M. Moret, *A proposito dei «nostoi»: tradizione letteraria e tradizione figurata in Occidente*, in AA.VV., *L'epos greco in Occidente. Atti XIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia* (1979), Taranto 1980, pp. 185-208.

L. Morpurgo, *Nemus Aricinum*, «Mon. Acc. Lincei» 13, 1903, pp. 297-368.

L. Morpurgo, *Nemi ed altri edifici romani in contrada La Valle*, «Notizie degli Scavi di Antichità» n. s. 7, 1931, pp. 237-305.

D. Musti - M. Torelli, *Pausania, Guida della Grecia, II, La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986.

F.-H. Pairault, *Diana nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité» 81, 1969, pp. 425-471.

A. Pasqualini, *Riflessioni su alcuni sacerdozi tuscolani (a proposito di C.I.L. XIV 2580)*, in G. Paci (ed.), *Ἐπιγραφαί. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli 2000, pp. 695-710.

A. Pasqualini, *L'incesto di Silano e il bosco di Diana (Tac. Ann. 12. 8. 1)*, «Analecta Romana Instituti Danici» 27, 2001, pp. 141-149.

A. Pasqualini, *Echi campani di istituti nemorensi: il flamen virbialis*, in A.M. Corda (ed.), *«Cultus splendore»*. Studi in onore di Giovanna Sotgiu, Senorbi 2003, 2, pp. 755-772.

A. Pasqualini, *La latinità di Ariccia e la gremità di Nemi. Istituzioni civili e religiose a confronto*, «Annali» Archeoclub Aricino-Nemorense (Conferenze 2006 in onore di Renato Lefevre) 1, 2006, pp. 29-38.

A. Pellizzari, *Servio. Storia, cultura e istituzioni nell'opera di un grammatico tardo-antico*, Città di Castello 2003.

P. Poccetti, *Lingua e cultura dei Brettii*, in P. Poccetti (ed.), *Per un'identità culturale dei Brettii*, Napoli 1988, pp. 11-158.

J. Poucet, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985.

G.A. Privitera - R. Pretagostini, *Storia e forme della letteratura greca*, Milano 1997.

G. Pugliese Carratelli, *Problemi della storia di Cuma arcaica* (1976) = *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna 1990, pp. 189-199.

G. Ramires, *Servio. Commento al libro VII dell'Eneide di Virgilio con le aggiunte del cosiddetto Servio Danielino*, Bologna 2003.

G. Scafoglio, *Virgilio e Stesicoro. Una ricerca sulla Tabula Iliaca Capitolina*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung» 148, 2005, pp. 113-127.

B. Scardigli, *Rex nemorensis-servus fugitivus*, in M.L. Lazzarini - P. Lombardi (edd.), *L'Italia centro meridionale tra repubblica e primo impero. Alcuni aspetti culturali e istituzionali*, Roma 2003, pp. 93-100.

R. Schilling, *Une victime des vicissitudes politique: la Diane latine*, in M. Renard - R. Schilling (edd.), *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles 1964, pp. 650-657.

R. Sevieri, *Un eroe in cerca di identità: Oreste nella Pitica XI di Pindaro per Trasideo di Tebe*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 43, 1999, pp. 77-110.

M. Sordi, *Lavinio, Roma e il Palladio*, in M. Sordi (ed.), *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*, Milano 1982, pp. 65-78.

P. Soverini, *Scrittori della Storia Augusta*, Torino 1983.

F. Stok, *Opere di Publio Ovidio Nasone, IV, Fasti e frammenti*, Torino 1999.

E.N. Tigerstedt, *The legend of Sparta in classical antiquity*, Stockholm 1965-1978.

G. Traina, *Roma e l'Italia: tradizioni locali e letteratura antiquaria*, «Rendiconti Accademia dei Lincei» s. IX 4, 1993, pp. 585-636.

C. Wendel, *Scholia in Theocritum vetera*, Leipzig 1914.

T.P. Wiseman, *Legendary Genealogies in Late-Republican Rome*, «Greece and Rome» n. s. 21, 1974, pp. 153-164.

T.P. Wiseman, *Domi nobiles and the Roman Cultural élite*, in M. Cebeillac-Gervasoni (éd.), *Les bourgeois municipales italiennes aux IIe et Ier siècles av. J.C.*, Actes du Coll. intern. de Naples. Centre J. Bérard (1981), Paris-Naples 1983, pp. 299-307.