

LUCA PUCCI

### *Mito e identità civica: Agamennone e Oreste a Sparta\**

Il presente contributo ha come obiettivo la ricostruzione, l'analisi e l'interpretazione di alcune tappe e di alcuni aspetti della definizione e dell'evoluzione dell'identità civica di Sparta nel corso dell'epoca arcaica e classica. Tale processo si concretizza nel tempo, tra i molteplici fattori, attraverso l'elaborazione e la manipolazione di tradizioni su Agamennone e Oreste e tramite il confronto con i patrimoni mitici dell'Argolide, dell'Arcadia e dell'Attica. A partire almeno dal VII sec. a.C. è possibile individuare infatti degli atti di costruzione identitaria da parte di Sparta che hanno un triplice scopo: proiettare le origini della comunità nel passato mitico di Troia e dei suoi eroi, con il chiaro obiettivo di costruire un retaggio acheo-miceneo per i Dori della comunità; attraverso la specifica figura di Oreste, dichiarare la posizione di Sparta rispetto a questioni socialmente rilevanti, come quelle della vendetta nei delitti di sangue, della contaminazione e della purificazione; infine definire la posizione della comunità sul piano politico e culturale in relazione, spesso oppositiva, a quello di altre particolarmente antiche o autorevoli.

Trattando di patrimoni mitici, memoria collettiva e identità etnica è necessario chiarire, seppur brevemente, i presupposti metodologici e l'orizzonte di studi in cui si intende collocare tale analisi. Come da tempo dimostrato, in Grecia antica i miti sono racconti tradizionali, incentrati su storie di dei ed eroi, storie percepite come avvenimenti di un lontano passato (che per i moderni corrisponde a età micenea e secoli bui) e le cui conseguenze sono avvertite dai Greci come reali e contingenti in molti aspetti della vita quotidiana<sup>1</sup>. La pratica del raccontare vicende divine ed eroiche è un fenomeno sociale e religioso che si inserisce spesso in un contesto civico e rituale più ampio, quale ad esempio un'agone ginnico, la processione per un dio, la condivisione a simposio o in un *thiasos*,

\* Le pagine a seguire sono state in parte presentate e discusse in occasione del convegno *Mythos. Costruzione e Percezione dei Racconti Tradizionali nel Mediterraneo Antico*, che si è tenuto a Velletri dal 9 al 13 giugno 2015. A Igor Baglioni va il ringraziamento per avermi concesso di pubblicare parte del contributo in questa sede. Desidero inoltre mostrare la mia riconoscenza ai proff. Manuela Giordano e Andrea Ercolani, nonché agli anonimi *referees* della rivista, che hanno contribuito a migliorare queste pagine in diversi punti.

<sup>1</sup> Sui miti come racconti tradizionali cf. i canonici KIRK (1980, 17-55; 1973; 1984, 5-22 *et passim*); BURKERT (1987, 3-11); GRAF (1997, 1-7). Ereditano e ampliano tale definizione, tra gli altri, BREMMER (1987, 1-6; 2002, 95-96); BUXTON (1997, 18-20); EDMUNDS (1990, 15); CLARK (2012, 2-4). In parte indipendentemente da questi studi cf. anche BRELICH (2002, 95). Sul valore religioso e sociale cf. almeno PARKER (2011, 20-31); LÓPEZ EIRE – VELASCO LÓPEZ (2012, 31).

occasioni comunitarie a cui la collettività, intera o in parte, partecipa attivamente<sup>2</sup>. I miti possono avere funzione normativa, esemplificativa, eziologica: definiscono, ad esempio, gli onori da tributare alle divinità, ricordano le origini fondative della comunità, offrono modelli di comportamento sociale, impongono norme restrittive, definiscono le relazioni sociali e le gerarchie, permettono a un sovrano o a una comunità di giustificare le proprie rivendicazioni territoriali o di sottolineare l'identità etnica della propria comunità, rifacendosi al passato eroico.

Da un punto di vista contenutistico è possibile dunque considerare i miti come parte integrante della memoria collettiva, strumenti per la definizione identitaria e quindi vettori del patrimonio culturale della comunità che li custodisce<sup>3</sup>. Per un verso essi costituiscono il passato eroico e divino, che si presenta in forma cristallizzata e autorevole al pubblico, un passato che fornisce norme e indicazioni per il vivere sociale su più livelli; per altro verso invece modificano quel passato tradizionale, registrando, in forma di aggiornamenti, le variazioni culturali realizzatesi nel corso del tempo. Tale funzione trasmissiva a livello culturale è garantita dalla loro stessa struttura formale. I miti hanno una naturale predisposizione alla variazione nella forma dell'aggiornamento e della ri-contestualizzazione<sup>4</sup>. In quanto parte della memoria collettiva, i racconti mitici funzionano secondo il modello di "invenzione della tradizione" elaborato dall'antropologia inglese<sup>5</sup>. A partire da un patrimonio trasmesso le comunità greche, nella persona di specifici individui (cantori, politici, filosofi ecc.), creano nuovi racconti adatti alle circostanze, rafforzando nella riproposizione, ampliando e aggiornando il patrimonio stesso. L'atto di creazione è autorevole nel momento in cui attinge a un patrimonio esistente, in cui trova l'antecedente; è inoltre innovativo perché lo amplia, contribuendo a fornire nuovo materiale per ulteriori creazioni.

L'aspetto che qui interessa evidenziare è lo stretto legame che esiste tra miti e identità civica<sup>6</sup>. La "definizione identitaria" per una data comunità è un processo, più o meno in-

2 Tale pratica è parte integrante di quel sistema che Sourvinou-Inwood (SOURVINOU-INWOOD [1988; 1990]) chiama "*polis religion*" (GIORDANO [2006] efficacemente parla di "religione civica"), una realtà in cui la prassi religiosa e quella sociale sono "interconnesse", non esiste un rapporto privato e personale con il divino, di tipo intimistico, né la politica ha impronta laica; al contrario l'intera comunità partecipa collettivamente e secondo ruoli specifici a pratiche rituali che mirano a saldare, modificare e perpetuare i valori della comunità stessa. Esiste anche una pratica 'privata' del racconto, come quella femminile con balie come narratrici. Per i contesti in cui raccontare miti cf. BUXTON (1997).

3 Sulla memoria collettiva cf. HALBWACHS (2001); più di recente e.g. PROIETTI (2012).

4 Cf. e.g. CALAME (1988).

5 Cf. e.g. HOBBSAWM – RANGER (1987).

6 Cf. almeno DOUGHERTY (1993; 2001); GIANGIULIO (2001); HÖLSCHER (2011); MAC SWEENEY (2014).

tenzionale, di invenzione e definizione di un bagaglio di racconti mitici e pratiche rituali che, contribuendo a formare la memoria storica di un gruppo, hanno lo scopo sul piano ideologico e culturale di fornire una precisa immagine di una comunità e di sedimentare specifiche norme, che spesso riguardano questioni sociali particolarmente rilevanti<sup>7</sup>. Tale immagine si costruisce attraverso una duplice relazione: il richiamo a un più generale passato, spesso acheo-miceneo, contribuisce a costruire l'antichità della comunità, mentre il legame con lo specifico presente storico delle altre comunità greche tende a circoscrivere il ruolo civico della comunità in questione rispetto alle altre in momenti storici peculiari. Questo processo identitario, significativo e operativo dal punto di vista religioso, sociale e politico, va inteso come un processo *in fieri*, che si costruisce nel tempo, e non come una condizione immodificabile e data una volta e per sempre.

### 1. Sparta e la costruzione di un passato acheo/miceneo

A livello archeologico l'acropoli di Sparta e le parti a essa adiacenti non sembrano essere state occupate stabilmente prima del X sec. a.C., quando la comunità dorica, secondo gli studiosi, nasce per sinecismo attraverso l'unificazione di quattro villaggi (Limnai, Pitane, Mesoa e Kynosoura), a cui si aggiunge Amicle probabilmente a metà VIII sec. a.C.<sup>8</sup> L'assenza nella zona in questione di materiale miceneo significativo induce a supporre che lo spazio geografico conosciuto come Sparta in età arcaica non abbia avuto una storia micenea, che invece è attestata altrove, in particolare sulla sponda orientale dell'Europa, come dimostrano Terapne con il *Menelaion*, Amicle, Pellana o l'odierna Ayios Vasilios<sup>9</sup>. La scarsa rilevanza di Sparta nell'epica omerica, in particolare nel *Catalogo delle navi* dell'*Iliade*, sembrerebbe confermare l'evidenza archeologica<sup>10</sup>.

Alcune tavolette micenee rinvenute a Tebe attestano tuttavia l'esistenza dell'etnico *ra-ke-da-mi-ni-jo* (Λακεδαιμόνιος) e *ra-ke-da-mo-ni-jo<-jo>-u-jo* (Λακεδαιμονίου υἱός)<sup>11</sup>, che è

7 Per gli studi sull'identità etnica in Grecia cf. HALL (1997; 2002); LURAGHI (2014).

8 PAUS. III 19, 6. Cf. CARTLEDGE (2002, 80); WELWEI (2004a, 23-24). Sull'annessione successiva di Amicle cf. CARTLEDGE (2002, 90-93); CHRISTIEN – RUZÉ (2007, 16-21).

9 CARTLEDGE (2002, 52-64); WELWEI (2004a, 12-20). Sugli insediamenti micenei in Laconia e nei pressi di Sparta cf. HOPE SIMPSON (2009).

10 MARCOZZI (1999, 246). È significativo in questo senso che in *Il. II*, nella sezione relativa al contingente laconico (vv. 581-590), Amicle sia citata accanto a Sparta, indicazione di una fase in cui una delle *obai* è chiaramente distinta dal centro dorico.

11 ARAVANTINOS *et alii* (1995, 809-845, in part. 826, 004; 2001, 214-215). Gli studiosi ritengono che le tavolette recanti l'antroponimo, spesso in associazione al nome della farina, possano essere inquadrabili all'interno di feste organizzate dal palazzo di Cadmo in onore delle divinità tebane, in particolare la Madre Terra, a cui partecipavano delegati delle varie città all'epoca conosciute (ARAVANTINOS *et alii* [2001, 358]). Ulteriori deduzioni sull'identità del Λακεδαιμόνιος restano sup-

diretto antecedente del termine *Λακεδαίμων*, con cui da età arcaica in poi si può indicare Sparta e anche l'intera Laconia<sup>12</sup>. La presenza nelle tavolette di altri etnici del tipo *mi-ra-ti-jo* ("l'uomo di Mileto"), sebbene non con assoluta certezza, lascia ipotizzare con buona verosimiglianza che l'etnico laconico possa indicare un gruppo specifico, e forse non già una regione più ampia, come pensano alcuni studiosi, di cui però resta difficile l'individuazione<sup>13</sup>.

A livello storico questi dati non consentono di esprimersi con sicurezza su quanto è accaduto tra età micenea e arcaismo in Laconia<sup>14</sup>. Tra gli scenari ipotizzabili, è possibile che un gruppo etnico preesistente, ricostruibile dal toponimo delle tavolette di Tebe, sia stato "inglobato" alla fine dell'età del Bronzo dai Dori, che ne hanno mutuato il toponimo, senza per questo riuscire a identificare la tipologia di gruppo, la sua collocazione geografica e le eventuali modalità di integrazione. Sul piano identitario però i dati sembrano mostrare, significativamente, una prima "manovra" etnica da parte della neonata Sparta rispetto al passato miceneo. Appropriandosi di un toponimo attestato a metà del secondo millennio a.C. la città sembra voler proiettare all'indietro le sue origini, in epoca micenea, e fornire di sé l'immagine di erede della tradizione achea, che coesiste e non si oppone a quella di neo-fondazione dorica, come lascerebbe intendere l'etimologia di Sparta (*σπείρω*, "seminare")<sup>15</sup>.

È possibile, come sottolineato da alcuni studiosi, che questo dato sia riflesso di precise volontà politiche di dominazione da parte di Sparta sulle zone periferiche all'interno della Laconia. Secondo Hall il toponimo *Λακεδαίμων* avrebbe indicato un insediamento miceneo, mentre l'etnico *Λακεδαίμονιοι* in origine avrebbe identificato quelli che saranno per Sparta in epoca arcaica i perieci. La città dorica avrebbe inteso fornire dunque l'immagine di un modello di potere monocentrico basato sul dominio di Sparta sulle popolazioni perieciche<sup>16</sup>. Sul piano della memoria collettiva tale adozione toponimica può essere interpretata come il primo tassello di un processo di "invenzione" di un patrimonio acheo che inserisce Sparta in un solco di tradizioni mitiche particolarmente au-

positivi (ARAVANTINOS *et alii* [2001, 215]). Contro l'ipotesi che il termine indichi un più semplice patronimico cf. le osservazioni di HALL (2000, 85-84).

12 Sull'occorrenza del termine nell'epica cf. *Lfgre s.v. Λακεδαίμων*; più in generale nelle altre fonti cf. *IACP, s.v. Λακεδαίμων*, 587-589.

13 ARAVANTINOS *et alii* (2001, 357-358). *Λακεδαίμων* micenea è identificata con il *Menelaion* da CATLING (2009). Cf. anche HALL (2000, 86); con Pellana da Spyropoulos (cf. CHAPIN – HITCHCOCK [2007, 258 e n. 28]); con Ayios Vasilios da VASSILOGAMVROU – ARAVANTINOS. Cf. HOPE SIMPSON (2009, 315 n. 1).

14 Sull'argomento cf. *e.g.* CARTLEDGE (2002, 52-87).

15 HALL (2000, 86-89). Cf. anche LUPI (2007, 369-370); KENNEL (2010, 10).

16 HALL (2000, 87-88).

torevole, quale quello delle vicende di Troia. Tale operazione continuerà nel corso dell'età arcaica e classica con alcune tappe significativamente esplicite, che confermano e rafforzano il legame della comunità con alcuni eroi troiani e i loro figli.

## 2. Culti eroici e tradizioni mitiche troiane

A VII-VI sec. a.C. risalgono le prime testimonianze, con iscrizioni, di un culto congiunto di Menelao ed Elena a Terapne e di Agamennone e Cassandra/Alessandra ad Amicle<sup>17</sup>. Il primo conferma a livello culturale il legame tra Menelao e Sparta attestato sin dall'epica omerica<sup>18</sup>. Il culto invece di Agamennone e Cassandra, proprio in relazione ai racconti epici, sembra costituire agli occhi degli studiosi una novità, perché Agamennone in Omero sembrerebbe regnare solo a Micene/Argo<sup>19</sup>. Del santuario di Agamennone e Alessandra/Cassandra (oggi sulla collina di Hagia Paraskevi), di cui reca attestazione Pausania, sono stati rinvenuti i depositi votivi e ampio materiale ceramico<sup>20</sup>. Secondo Salapata ci si trova dinanzi a un culto di natura eroica, in cui è venerata la coppia Agamennone-Alessandra/Cassandra, sulla base della tradizione mitica del loro ritorno da Troia, attestata nei poemi omerici (e.g. *Od.* XI 422-423)<sup>21</sup>. A livello iconografico, secondo la studiosa, molti elementi ricondurrebbero a questa coppia e a un loro culto eroico<sup>22</sup>.

17 Sul *Menelaion* cf. RATINAUD-LACHKAR (2000, 250-253); COUDIN (2009, 60-61); CATLING (2009). Sul santuario di Amicle cf. da ultimo SALAPATA (2014).

18 E.g. *Od.* IV.

19 Cf. e.g. *Il.* II 569; IV 376; VII 180; IX 44; XI 46.

20 Paus. III 19, 6. Benché il santuario non sia stato ancora ritrovato, l'appartenenza dei depositi votivi al contesto culturale descritto da Pausania è garantita da due evidenze: il rinvenimento di alcune iscrizioni su vaso di fine VI sec. a.C., che riportano i nomi di Agamennone e Alessandra al dativo associati con il verbo ἀνέθηκε; la scoperta di due monumenti di età ellenistica vicino ai depositi, un trono di marmo con una dedica ad Alessandra e una stele contenente un decreto onorario di II-I sec. a.C. che include l'obbligo di porre il medesimo nel santuario della stessa eroina. Sul materiale cf. SALAPATA (2014).

21 SALAPATA (1997, 257; 2002, 150-151; 2009, 337; 2011, 30 *et passim*; 2014, 22-28). Su Cassandra in generale cf. MAZZOLDI 2001.

22 Le figure sedute che ricorrono su alcune terrecotte, ritratte come un uomo in posa regale, assiso su un trono mentre beve da una coppa, e una donna che gli è accanto, nella veste della sua consorte, potrebbero rappresentare la coppia regale dedicataria delle offerte (SALAPATA [1993, 194; 2011, 50]); la rappresentazione del guerriero accompagnato da un serpente, che sarebbe in accordo con l'importanza militare della figura dell'Atride e il suo statuto eroico (SALAPATA [1997, 249-252, 255-257, in particolare 257; 2014, 132-138]); la rappresentazione di tre donne accompagnate da serpenti, che potrebbe indicare il gruppo delle Erinni, pertinenti alla vicenda della coppia uccisa violentemente da Egisto e Clitemestra e reclamante vendetta (SALAPATA [2009, 335-337; 2011, 53; 2014, 182]).

Con tutte le precauzioni del caso, anche se le immagini votive della coppia regale sono al più databili all'inizio del VII sec. a.C. e le iscrizioni recanti i nomi di Alessandra e Agamennone solo all'ultimo quarto del VI sec. a.C., non è da escludere, secondo la studiosa, che il culto congiunto delle due figure possa risalire a prima di VII sec. a.C., «as part of a wider tendency to worship heroes of the past that occurred throughout Greece from the late eighth century BC onward»<sup>23</sup>.

L'interpretazione di tali dati non è univoca tra gli studiosi, alcuni dei quali tendono ad abbassare la datazione del culto congiunto<sup>24</sup>. Tuttavia una serie di indizi esterni alle testimonianze amiclee sembrano confermare la presenza di Agamennone in Laconia già prima del VII-VI sec. a.C. Alcuni passi dell'*Iliade* lasciano ipotizzare un'estensione del territorio dell'Atride maggiore oltre Micene<sup>25</sup>. Più significativamente una serie di luoghi nell'*Odissea* (III 247-252; 255-261; 309-312; IV 95-99; 391-393; 512-527; 543-547) e del *Catalogo delle donne* esiodeo (fr. 197, 4

23 SALAPATA (2011, 52; 2014, 44-45). Un dato che potrebbe contribuire a datare a VIII sec. a.C. l'origine della venerazione della coppia può essere rintracciato nell'esistenza a Taranto, colonia spartana fondata nel 706 a.C., del culto per Atridi e Agamemnonidi, testimoniato da Aristotele (*de mir. ausc.* 840a 6). NAFISSI (1992, 419-420) e SALAPATA (2011, 46-47) ritengono che esso sia indipendente da quello della madrepatria, nato dopo la fondazione della colonia e istituito a legittimare l'alleanza con Alessandro il Molosso. ASHERI (1988, 310) ritiene invece che non sia da escludere un'esistenza del culto già da VIII sec. a.C. e una sua influenza su quello della colonia. È utile ricordare che Antioco di Siracusa, storico di V sec. a.C. (*FGrHist* 555 F 13), parlando della fondazione di Taranto, collega a tale vicenda proprio Amicle. La rivolta dei Parteni avrebbe avuto luogo durante le feste in onore di Giacinto nell'*Amyklaion* e forse alcuni Parteni furono proprio amiclei. Inoltre Taranto, definita spesso da poeti arcaizzanti, *Amyklaion*, reca tracce proprio di Giacinto in molti tipi monetali (cf. MALKIN (1999, 138-140); MARCOZZI [1999, 257]). Per ZUNINO (1997, 264) il culto amicleo potrebbe riflettere una presenza micenea o una colonizzazione attribuita dai Greci successivi al periodo dei *Nostoi*.

24 Sulle altre ipotesi cf. SALAPATA (2014, 25-26). FINGLASS (2007, 103), ad esempio, ritiene che in origine il culto ad Amicle fosse tributato a Zeus e Alessandra, e che poi Agamennone abbia preso il posto del primo e Cassandra quello della seconda, fenomeno che spiegherebbe, secondo lo studioso, il sorgere del tardo culto di Zeus-Agamennone attestato dalle fonti tarde (Licofrone *et alia*). HALL (1997, 89-93; 1999; 2007, 333-336), riprendendo e ampliando WEST (1985, 109-112), ritiene che in origine Agamennone fosse legato alla Laconia e che solo successivamente sia stato integrato tra i miti argivi, dove la presenza dei discendenti di Perseo sarebbe stata più antica e pervasiva. Lo seguono KULLMANN (1999) e MALKIN (1999, 41-50).

25 In *Il. II* 108 il potere dell'Atride si estende su molte isole e su Argo tutta; in *Il. IX* 149-153, attraverso la menzione delle città promesse in dono ad Achille per il suo rientro in battaglia, esso sembra allargarsi piuttosto in direzione dei regni di Menelao e Nestore; in *Il. II* 569-577 esso sarebbe circoscritto alla parte a nord di Argo, città che invece, insieme a Tirinto, è sotto il dominio di Diomede. Il quadro geografico delineabile, già di per sé molto variegato, è ulteriormente articolato dal fatto che in Omero, come anche in altre fonti arcaiche, il toponimo Ἄργος ha un ampio spettro di significati e può indicare la città, la regione, tutto il Peloponneso o la Grecia intera. Cf. *LfggrE s.v. Ἄργος*.

s. M. – W.) lascia ipotizzare una coabitazione tra i due fratelli quanto meno in due zone vicine, in un orizzonte topografico non specificato, ma verosimilmente collocabile nel basso Peloponneso (forse proprio in Laconia)<sup>26</sup>. In *Od.* IV 514-518, nel più generale contesto del viaggio di ritorno di Agamennone da Troia, si parla di un passaggio del condottiero da Capo Malea, spiegabile, sul piano delle tradizioni mitiche, solo ammettendo l'esistenza di una versione che prevedeva la sua permanenza *in loco*<sup>27</sup>. A questo si può aggiungere che, stando a Pausania, il poeta epico Cinetone di Sparta (VII-VI sec. a.C.) sembrerebbe conoscere una versione del mito che collocava Oreste a Sparta<sup>28</sup>.

Considerando che *Illiade* e *Odissea*, per come sono giunte ai moderni, sono un prodotto scritto con una storia orale e aurale alle spalle molto più articolata di quanto non traspaia dai versi (risalente almeno a VIII sec. a.C.), e che il ciclo epico sembra organizzare in poemi chiusi materiale orale ben più antico di VII-VI sec. a.C., è lecito ipotizzare che una versione mitica su Agamennone e famiglia ambientata in Laconia fosse già diffusa, se non consolidata, in area locale e che, in virtù della natura stratificata dei poemi, essa vi sia confluita in modi e occasioni generalmente legati all'oralità dell'epica, ma difficilmente ricostruibili in maniera specifica<sup>29</sup>. Sembra opportuno qui ricordare che, stando ad alcune testimonianze, il legislatore spartano Licurgo introdusse la poesia epica in area peloponnesiaca, lasciando ipotizzare «un passaggio del testo sotto il controllo delle autorità politiche spartane»<sup>30</sup>. Nonostante i dubbi e le difficoltà nell'identificazione e collocazione cronologica di Licurgo, il dato resta significativo di per sé per l'età arcaica, perché testimonia la trasmissione e la manipolazione dei patrimoni mitici nelle varie regioni greche.

26 Dei versi del frammento esiodeo (ἀλλ' Ἀγαμέμνων/γαμβρὸς ἐὼν ἐμῶτο κασιγνήτῳ Μενελάῳ), in cui è l'Atride Agamennone a richiedere la mano di Elena per conto di Menelao, CINGANO (2005, 135-140) da invece una lettura contestuale all'opera, senza desumerne informazioni su una tradizione alternativa che lega i due Atridi in Laconia: «the mention of Agamemnon should not be considered as the proper entry of him wooing on behalf of Menelaus, but rather as a short coda intended to emphasize the wealth of the unnamed suitor in the proceeding lines by contrasting him with Menelaus, therefore anticipating the outcome of the contest».

27 Cf. varie ipotesi in BRILLANTE (2005; 2006) e WEST (2013, 265-267). Tale versione mitica è stata verosimilmente integrata con quella maggiormente seguita nel poema (Agamennone a Micene/Argo), che ne conserverebbe dunque solo scarse tracce.

28 Paus. II 18, 6 (= Cinaetho, *fr.* 4 Bernabé). Nel passo si legge che Oreste da Ermione, figlia di Menelao, ha come figlio Tisameno, che ne eredita il potere, mentre da Erigone, figlia di Egisto, ha Pentilo, che parteciperà, secondo alcune fonti (e.g. Strab. XIII 1, 3), alla fondazione di Tenedo da Amicle, in Laconia appunto (e.g. Pind. *Nem.* XI 33-38; Hellanic. *FGrHist* 4 F 32).

29 Sulla circolazione dei poemi omerici e più in generale di materiale epico a Sparta cf. JANNI 1970. Sulla formazione del ciclo epico cf. di recente SBARDELLA (2012, 139-247).

30 ERCOLANI (2006, 95). Per le fonti cf. Aristot. *fr.* 611, 10 Rose; Aelian. *Var. Hist.* XIII 14; Plut. *Lyc.* IV 4-6.

Una delle possibili ragioni dell'esistenza e della circolazione di tradizioni su Agamennone a Sparta con Menelao potrebbe essere quella di stabilire una continuità, culturalmente e politicamente significativa, tra tradizione achea e dorica sull'istituto della diarchia regale, proiettando quest'ultima sul piano mitico attraverso un regno condiviso tra i due Atridi<sup>31</sup>. Sbardella, partendo da *Od.* IV 512-527 in cui è ricordato il già citato passaggio di Agamennone da Capo Malea, sottolinea opportunamente come la diarchia spartana, che aveva una dimensione militare e sacerdotale, trovasse un perfetto parallelo nella coppia Agamennone / Menelao che «funzionava nel complesso mitico della saga iliadica come un perfetto esempio di diarchia militare, prima ancora che territoriale»<sup>32</sup>. Lo studioso si spinge anche oltre ipotizzando che nei luoghi dell'*Odissea* prima citati (III 247-252; 255-261; 309-312; IV 95-99; 391-393; 512-527; 543-547), compresi appieno da un pubblico in maniera privilegiata spartano, possano essere presenti, attraverso la figura di Egisto come sovvertitore dell'ordine regale, dei riferimenti alla realtà del dominio spartano, «in particolare alla condizione dei perieci, fra la seconda metà dell'VIII e l'inizio del VII sec. a.C. (...) quando Sparta si trovò a far fronte alle prime pericolose rivolte dei Messeni»<sup>33</sup>.

### 3. Stesicoro, Simonide e Pindaro

L'insieme dei dati precedentemente esaminati testimonia, con buon grado di verosimiglianza, l'esistenza sin da VIII-VII sec. a.C. di versioni mitiche su Agamennone e Oreste alternative, che oscillano per l'ambientazione delle vicende tra l'Argolide e la Laconia. A partire da fine VII-inizi VI sec. a.C. le tradizioni sui due eroi si dimostrano radicate profondamente in territorio spartano, cresciute su se stesse e con ogni verosimiglianza molto diffuse oltre i confini della Laconia. Stesicoro, poeta Imerese di VII-VI sec. a.C., compone infatti un'*Orestea* (*frr.* 171-181b D. – F.) ambientata ἐν Λακεδαίμονι (*fr.* 177 D. – F.) e incentrata sull'assassinio di Agamennone e la vendetta da parte del figlio Oreste, con l'intervento di Apollo<sup>34</sup>.

Sebbene i frammenti pervenuti non consentano di stabilire con certezza né la festività occasionale (con ogni probabilità apollinea), né la città di destinazione (Sparta, Taranto, Locri Epizefirii), né il significato generale che tale racconto mitico potesse avere per una specifica comunità, emergono tre elementi significativi<sup>35</sup>. L'intera vicenda è localizzata in

31 Sulla diarchia a Sparta cf. CHRISTIEN – RUZÉ (2007, 58-69); MARRUCCI (2005, 105-126); LÉVY (2006, 121-143).

32 SBARDELLA (2005, 101).

33 SBARDELLA (2005, 102).

34 In generale sul poemetto cf. DAVIES – FINGLASS (2014, 482-511 *et passim*).

35 Sui possibili contesti performativi (in particolare le *Giacinzie* a Sparta) e la valenza sociale della vicenda mitica dell'*Orestea* cf. PUCCI (2015).

territorio spartano, e non è da escludere che più precisamente sia ambientata ad Amicle, dove è attestato il santuario in onore di Agamennone e Cassandra e dove è presente il culto di Apollo armato di arco (cf. Paus. III 19,2), immagine che ricorre significativamente nel poemetto stesicoreo (*fr.* 181a-b D. – F.)<sup>36</sup>. Tale versione mitica conferma e approfondisce il dato della presenza della sede regale di Agamennone in Laconia insieme a quella del fratello Menelao, presente già nell'*Odissea*<sup>37</sup>.

La narrazione estesa dell'uccisione di Agamennone e della sua vendetta per mano di Oreste con l'omicidio di Clitemestra, solo accennato nei poemi omerici, ma verosimilmente più ampiamente trattato nei poemi ciclici (cf. *Nostoi*, *arg.* 17-19 Bernabé), mostra l'evoluzione delle tradizioni epicoriche, che si ampliano con l'approfondimento di questioni socialmente rilevanti come quella della vendetta. A prescindere dalla specifica destinazione cittadina del canto stesicoreo, il poemetto solleva il problema del trattamento degli assassini, e ne fornisce un *exemplum* contingente per la Sparta di VII-VI sec. a.C. Per quanto è lecito desumere dai frammenti, non è da escludere che Oreste, protetto da Apollo (cf. *fr.* 178, II. 14-24 D. – F.) restasse come erede del trono paterno, senza alcuna ritorsione per il gesto compiuto<sup>38</sup>. Oreste potrebbe dunque aver rappresentato il difensore dei diritti della casa regnante<sup>39</sup>. Se questa ipotesi è verisimile, è possibile supporre che tale versione riflettesse una posizione omerica sul tema delle vendette, intesa nel suo valore eroico e priva di riferimenti alla contaminazione (μίασμα) a seguito del sangue versato<sup>40</sup>.

La variante stesicorea, quantomeno nella sua ambientazione, è confermata anche da Simonide (V sec. a.C.) in uno scarno frammento (*fr.* 276 P.), che ribadisce la risonanza della versione, se a cantarla fu un poeta che, originario delle Cicladi, soggiornò ad Atene, Tessaglia e Sicilia. La diffusione e l'efficacia di tale racconto è testimoniata poi ampiamente da Pindaro (VI-V sec. a.C.), che ne fa uso nella *Pitica* XI, nella *Nemea* XI e indirettamente anche nella *Nemea* VIII<sup>41</sup>. Il primo epinicio è cantato a Tebe, forse in una *Daphnephoria*, in occasione della vincita del cittadino Trasideo, molto probabilmente nel 474 a.C., nella corsa semplice<sup>42</sup>. La vicenda mitica di Agamennone e Oreste è ambientata specificamente

36 Più approfonditamente su questi dati cf. Pucci (2015, 21-27).

37 Per l'esiguità dei frammenti non è possibile ricostruire la natura di questa relazione, anche se non è improbabile ipotizzare una coregenza in due dimore vicine, in area spartana.

38 Su Oreste come sovrano spartano cf. Paus. II 18, 6.

39 Cf. le osservazioni di NESCHKE (1986, 298-301).

40 Sul *miasma* e la sua "storia" nella cultura greca cf. di recente le importanti pagine di GIORDANO (2014a).

41 Cf. *Nem.* VIII 12, dove Pindaro parla di οἱ τ' ἀνὰ Σπάρταν Πελοπηιάδαι, intendendo con ogni verosimiglianza non solo Menelao, ma anche Agamennone e Oreste.

42 Sull'ode cf. GENTILI *et alii* (2000, 283-305, 647-670); FINGLASS (2007).

ad Amicle e si nutre di profondi legami con la storia locale di Tebe, in particolare con gli Egeidi tebani che contribuirono, secondo una specifica tradizione locale, all'annessione di Amicle a Sparta<sup>43</sup>.

Per il pubblico tebano tale versione ha un significato attuale. Il gesto assassino di Clitemestra ed Egisto ai danni di Agamennone è il simbolo della sovversione tirannica del potere e trova eco, come opportunamente sottolineato da Gentili e Péron, negli eventi politici contingenti di Tebe della prima metà del V sec. a.C.<sup>44</sup>. In questo orizzonte di significato Oreste rappresenta la giustizia che ristabilisce l'equilibrio venuto meno, ma al contempo il carattere deprecabile di ogni assassinio. L'assenza di riferimenti alla macchia a seguito del matricidio fa del racconto mitico in questione il vettore di alcuni aspetti sociali e comunitari condivisi tra Sparta e Tebe, comunità in cui con ogni verosimiglianza la vendetta si mostra ancora nella forma di una necessità sociale che non implica contaminazione, quindi che non innesca ritorsioni familiari o cittadine<sup>45</sup>.

Con la *Nemea XI*, cantata per il nobile Aristagora di Tenedo in occasione del suo insediamento come pritano della città, la versione mitica su Oreste mostra la sua produttività sul piano dei rapporti di fondazione tra Amicle e Tenedo<sup>46</sup>. L'eroe è qui indicato come ecista, insieme a altri che partirono da Amicle per fondare Tenedo<sup>47</sup>. Queste tradizioni vanno interpretate come parte di un patrimonio tradizionale più grande di legami consolidati tra mondo eolico d'Asia (in particolare Lesbo) e Sparta, che data a epoca arcaica e dei quali abbiamo traccia ad esempio nella presenza e nell'attività di Terpandro di Lesbo in Laconia<sup>48</sup>. L'eroe assassino si allontana dal luogo in cui ha compiuto l'omicidio (Amicle) e, spostandosi, crea un nuovo segmento narrativo, che fornisce materiale mitico per

43 Cf. Pind. *Pyth.* VII 17-22 e scolî; Aristot. *fr.* 532 Rose. Sul tema cfr. tra gli altri NAFISSI (1991, 322-327, 365-369); MARCOZZI (1999, 250-255); KÔIV (2003, 80-100).

44 GENTILI (1979, 154): «La storia di Tebe dagli anni della guerra persiana fino al 474 presenta rivolgimenti politici che offrono una sicura chiave interpretativa. Sappiamo da Tuciddide (III 62, 3) che, al tempo della seconda guerra persiana, si impose a Tebe un'oligarchia di tipo *non isonomico*, ristretta ad un manipolo di aristocratici, che esercitarono un potere *tirannico* e trascinarono la città a fianco del persiano. Ma, dopo la battaglia di Platea, la componente filo persiana della nobiltà, che aveva esercitato la tirannide, fu eliminata e subentrò un regime diverso, probabilmente democratico». Cf. anche PÉRON (1986).

45 Ciò sembra essere confermato dall'assenza di riferimenti alle Erinni. Sebbene la versione mitica non racconti gli eventi successivi alla vendetta, Oreste nell'immaginario collettivo della comunità che ascolta la storia succede al padre come erede al trono. Per la vendetta in Grecia cf. da ultimo GIORDANO (2014b).

46 Sull'ode cf. VERDENIUS (1988, 96-118); HENRY (2005, 19-133).

47 Per Oreste e la migrazione eolica cf. ANGELI BERNARDINI (1997).

48 Cf. GOSTOLI (1990, IX-XVI).

la comunità che accoglie l'eroe. Per la comunità che la custodisce, questa nuova versione è indicativa della volontà dei cittadini di ricordare e confermare lo stretto legame con il basso Peloponneso, consolidare il rapporto genetico con Sparta, un legame che non mancherà di essere tuttavia reinventato nel V sec. a.C. con la versione di fondazione legata all'ecista Tenne, riconducibile invece a tradizioni attiche<sup>49</sup>.

Le versioni pindariche mostrano che i miti viaggiano e vengono ricontestualizzati nei nuovi spazi civici in cui giungono, perché essi servono alla comunità per raccontare la propria storia. I due epinici offrono il punto di vista di Tebe e Tenedo sulla vicenda, ma a partire da tradizioni spartane radicate nell'immaginario collettivo. Essi ne illustrano l'ampliamento nel corso del tempo, legando il personaggio di Oreste alle vicende di altre città e approfondendo alcuni aspetti della sua vicenda mitica.

#### **4. La traslazione delle ossa di Oreste da Tegea a Sparta**

Le tradizioni mitiche e culturali su Agamennone e Oreste ad Amicle e Sparta, sul piano della funzione identitaria ed etnica per la comunità laconica, sembrano rispondere sostanzialmente a due obiettivi: da una parte riacciarsi a un passato eroico acheo/miceneo che la città dorica storicamente non possiede, unitamente alla sua volontà di supremazia in Laconia; dall'altra creare, diffondere e difendere un proprio patrimonio tradizionale, concorrente rispetto a quello argivo, dove i due eroi sono ampiamente radicati<sup>50</sup>.

Al VI sec. a.C. risalgono tuttavia alcune testimonianze che dimostrano che Sparta opera anche in altra direzione, cercando di definire la propria identità e il proprio ruolo politico-egemonico rispetto alle altre regioni del Peloponneso, in particolare all'Arcadia. E assolve a ciò attraverso la figura di Oreste e di Agamennone al di là della storia del matricidio e della vendetta paterna. Erodoto, in un più generale quadro di storia spartana (I 65-68), racconta che in una prima spedizione contro i Tegeati, sotto Leone ed Egesicle (prima metà VI sec. a.C.), gli Spartani vennero sconfitti, e che solo in una seconda spedizione, sotto Anassandrida e Aristone (metà VI sec. a.C.), essi furono vittoriosi grazie al recupero delle ossa di Oreste, localizzate a Tegea nella fucina di un fabbro<sup>51</sup>. Dopo la conquista,

49 Come ha argomentato POLITO (2005), questa nuova versione può essere interpretata quale strumento di Atene, ad esempio in occasione della rivolta ionica di Mitilene (428/427 a.C.), per avvicinare i Tenedi staccandoli da Lesbo e da Sparta, dal momento che non disponeva di tradizioni che legassero l'isola a sé.

50 BOWRA (1934) parla, forse eccessivamente, di processo di screditamento delle tradizioni argive.

51 Per gli studi cf. tra gli altri PARKE – WORMELL (1956, 95-98); BOEDEKER (1993); MALKIN (1999, 41-46); PHILLIPS (2003); WELWEI (2004b); COPPOLA (2008, 80-84); NERI (2010, 18-41); CAMASSA (2011).

stando a Pausania (III 11, 10-11), le ossa dell'eroe sarebbero state collocate nell'*agorà* cittadina, come simbolo dell'avvenuta sottomissione di Tegea.

Questa tradizione mitica è stata recentemente analizzata da Nafissi in tutti i suoi aspetti: legami con le guerre di Sparta contro Tegea, nascita degli oracoli, problema della schiavitù, formazione della tradizione nel VI sec. a.C. e sua evoluzione nel corso del V sec. a.C.<sup>52</sup>. Essa ha sollevato svariati interrogativi tra gli studiosi, ora relativi all'esistenza di una versione arcadica, che vuole Oreste morto e sepolto a Tegea, ora relativi al valore simbolico della traslazione, inteso da alcuni come l'atto di arrivo ufficiale dell'eroe nel patrimonio mitico spartano<sup>53</sup>. La critica ha per altro ricostruito i possibili intenti propagandistici di Sparta, che nel VI sec. a.C. cerca di definire la propria posizione di potere in relazione ora alla politica estera, nel Peloponneso, specificatamente nei confronti dell'Arcadia, ora a quella interna<sup>54</sup>.

La presenza di Oreste in Arcadia è certificata da una pluralità di testimonianze che sembrano ricostruire una sua appartenenza radicata, quasi genetica, alla regione<sup>55</sup>. I centri custodi sono tuttavia collegati alla piana di Megalopoli, piuttosto che a Tegea, e la natura delle fonti impedisce di datare tale appartenenza a epoca alta, cioè più antica o quanto meno contemporanea alle testimonianze sulla presenza di Oreste in Argolide (al più, V sec. a.C. con Ferecide di Atene). Non è certo da escludere che la tradizione di Tegea sia esistita con un'eco fondamentalmente locale. Tuttavia non sarebbe inverosimile che Sparta abbia "inventato" una versione mitica su Oreste a Tegea a posteriori, dopo la con-

52 NAFISSI (2014).

53 Per SCHWARTZ (1901) e CAMASSA (e.g. 2011), la traslazione delle ossa di Oreste da Tegea sarebbe un diretto appropriarsi di un patrimonio arcadico senza alcun intermediario e sarebbe concomitante a un altro processo, quale quello della separazione di Agamennone da Menelao, prima coabitanti in Laconia e poi rispettivamente sovrani di Argo e Sparta

54 La conquista spartana di Tegea è stata diversamente interpretata dagli studiosi: in politica estera avrebbe segnato il passaggio per la città laconica da una fase di conquista sistematica di territori a una di alleanze, dalle quali finirà poi per svilupparsi la lega del Peloponneso (e.g. PRETZLER [1999, 96, 116]); in politica interna invece avrebbe segnato la fine delle distribuzioni di nuove terre ai cittadini (secondo una logica conservativa di fronte al pericolo ilota) e al contempo un limite all'arricchimento individuale (nella forma della conquista militare) e al prestigio dei sovrani (e.g. NAFISSI [1999, 141, 143]), ovvero avrebbe permesso di diffondere l'immagine di una Sparta sede di 'Eguali' (BOEDEKER [1993]). Conferme più o meno cogenti a queste ipotesi derivano dall'interpretazione della localizzazione effettiva della tomba di Oreste a Sparta ai tempi di Pausania: vicino alla statua di Polidoro, un benefattore della città, la tomba attesterebbe l'approvazione della politica filo-achea da parte degli Egeidi (HUXLEY [1962, 69]); vicina alla sede dell'eforato testimonierebbe invece la spinta della nuova politica spartana all'omologazione e alla moderazione, che politicamente e giuridicamente si esprimono attraverso gli efori (NAFISSI [1991, 141 n. 179, 144]).

55 E.g. Pherecyd. *FGrHist* 3 F 135; Eur. *El.* 1273-1276; *Or.* 1643-1647; Paus. VIII 34, 1-4.

quista della città arcadica, legando l'evento politico a un eroe oramai radicato in territorio laconico e molto conosciuto anche altrove<sup>56</sup>.

A prescindere dalle varie interpretazioni, il trasferimento del cadavere di Oreste dalla città arcadica e la sua nuova collocazione nell'*agorà* spartana sono simbolo efficace di due aspetti: mettersi in relazione con i patrimoni mitici arcadici e manipolarli per testimoniare la supremazia della città sulla regione; illuminare su alcune credenze relative al trattamento degli assassini, un dato ampiamente attestato, come dimostra anche il caso Edipo a Colono, in cui il corpo dell'eroe resta ad Atene a proteggere la terra che lo ospita.

## 5. Agamennone sovrano spartano e i Taltibiadi

La storiografia classica attesta ulteriori tappe nell'accrescimento e definizione del patrimonio mitico su Agamennone a Sparta, interpretabili come segnale della persistente volontà della comunità di mantenere viva e rinsaldare la continuità rispetto al passato acheo in funzione politica. La comunità, attraverso specifiche voci narranti, persegue questo obiettivo attraverso alcune tradizioni che vedono nell'Atride il perfetto condottiero spartano, unico capace di muovere contro il nemico panellenico. Senofonte (*Hell.* III 4, 3-4) e Plutarco (*Ages.* VI 4-6) parlano della campagna di Agesilao contro l'Asia minore, in cui il condottiero riproduce le tappe della spedizione dell'Atride contro Troia quasi filologicamente: partenza, sosta in Aulide e sacrificio in onore di Artemide<sup>57</sup>. Erodoto (VII 134) attesta anche la presenza a Sparta dei Taltibiadi, ovvero i discendenti di Taltibio, araldo di Agamennone, che dimostra quanto siano radicati oramai nel patrimonio mitico spartano l'immaginario e le prerogative di Agamennone, nonché le vicende della sua famiglia, e come queste tradizioni siano di volta in volta funzionalizzate in base al contesto di pertinenza.

Sempre Erodoto racconta di Siagro, capo spartano della delegazione greca che va a Siracusa in cerca di aiuto contro i Persiani nel 480 a.C., il quale rivendica Agamennone Pelopida come sovrano di Sparta<sup>58</sup>. Emerge dalle parole di Siagro un'immagine del condottiero antica, evanescente, lontana, quella di un sovrano spartano dei tempi mitici, quasi del progenitore e fondatore della *polis*, di un capostipite che conosce la sua città e la difende dall'intrusione di un elemento straniero. La realizzazione di questa distanza temporale, e della conseguente autorevolezza d'immagine che ne deriva, è chiaramente ottenuta tramite l'uso efficacemente retorico del patronimico Πελοπίδης, in sostituzione

<sup>56</sup> NAFISSI (2014, 323-324) afferma che il culto di Oreste nell'*agorà* di Sparta sarebbe stato fondato intorno al VI sec. a.C.

<sup>57</sup> RAGONE (1996) in merito parla di «*Imitatio Agamemnonis*».

<sup>58</sup> Hdt. VII 159 Ἡ κε μέγ' οἰμώξειε ὁ Πελοπίδης Ἀγαμέμνων πυθόμενος Σπαρτιήτας τὴν ἡγεμονίην ἀπαραίρησθαι ὑπὸ Γέλωνός τε καὶ Συρηκοσίων.

del più vicino (e canonico secondo *Illiade*) Ἀτρεΐδης. Esso proietta la figura del condottiero in un passato mitico lontano, quale quello di uno dei primi abitanti del Peloponneso, e in questo modo certifica e amplifica il valore dell'azione di chi si richiama, come Siagro, a questo passato e al suo rappresentante più autorevole<sup>59</sup>.

## 6. Oreste Ifigenia e il culto di Artemide *Orthia*

Una tappa significativa nell'accrescimento del patrimonio spartano e nell'uso delle tradizioni mitiche in funzione identitaria sia verso l'esterno (nel rapporto con le altre comunità greche) sia verso l'interno (in relazione alle strutture sociali e alle loro funzioni per la comunità spartana) è data dal processo di aggiornamento della fondazione del culto di Artemide *Orthia*, centrale nella vita comunitaria spartana, che si può supporre essere avvenuto dopo il V sec. a.C. alla luce delle tradizioni su Oreste e Ifigenia provenienti dalla terra dei Tauri, di origine attica e canonizzate da Euripide. Altrove ho cercato di individuare i segnali e ricostruire le tappe di tale stratificazione<sup>60</sup>. Pausania (III 16, 7-11) presenta una versione della fondazione del culto che, a una lettura attenta del passo, si mostra stratificata, cioè comprendente due racconti indipendenti e successivi. A una versione legata agli eroi locali Astrabaco e Alopeco, verosimilmente la più antica, sembra sovrapporsi infatti quella su Oreste e Ifigenia con la statua di Artemide Taurica. Qui è importante sottolineare che Sparta, attraverso l'aggiornamento del mito di fondazione del santuario e del culto ivi praticato, si inserisce in una vera e propria disputa sulla primazia dell'arrivo degli eroi dalla terra dei Tauri, simbolo di una primazia culturale e rituale estremamente significativa<sup>61</sup>.

59 Il patronimico Πελοπίδης, lungi dall'essere epiteto esornativo, sembra invece ancorare Agamennone alla storia mitica della Laconia, o meglio del basso Peloponneso, e allontanarlo volutamente da quella di Micene, cui lo avrebbe legato invece il patronimico Ἀτρεΐδης. Lo Pseudo-Apollodoro sembra darci un possibile antecedente mitico di tale interpretazione in un passo dell'Epitome Vaticana della *Bibliotheca* (*Epit.* II 9-10), in cui si racconta che Pelope, sposata Ippodamia, si stabilisce nel regno di Enomao nell'Elide dopo aver sottomesso l'Arcadia, e che Atreo e Tieste, suoi figli, si spostano invece a Micene, in base a un oracolo che aveva imposto ai cittadini di Micene di prendere come re un Pelopide. La migrazione geografica dal basso Peloponneso all'Argolide, generazionale tra Pelope e i suoi figli potrebbe recare traccia di una versione che lega gli antenati di Atreo al basso Peloponneso, e non all'Argolide, versione funzionale a Erodoto per rendere efficaci le parole di Siagro.

60 Più nel dettaglio cf. Pucci (2013).

61 I due fratelli con la statua della dea sarebbero arrivati, tra i vari luoghi, in Attica, in particolare a Brauron e Halai (e.g. Eur., *Ifigenia in Tauride* 1446-1467; Pausania, I 23, 7), a Sparta (e.g. Paus. III 16, 7-11), a Reggio e Tindari (e.g. *Anecdoton Estense* 8-9), forse a Rodi ([Apollod.], *Epitome* VI 27), a Komana (e.g. Strab. XII 2, 3) e a Hieropolis-Kastabala (Strab. XII 2, 7), in Cappadocia sul Ponto Eusino (Paus. III 16, 8), a Susa (Paus. III 16, 8) e ad Ariccia (e.g. Strab. IV 1, 4-5).

Questo tipo di aggiornamento mitico ha più valenze. Dal punto di vista strettamente culturale, le figure di Oreste efebo e di Ifigenia sacrificante, i riti cruenti nella terra dei Tauri hanno uno stretto legame tanto con Astrabaco e Apoleco, che sono i primi fondatori locali del culto, sia con i riti dell'*Orthia*, caratterizzati da fustigazione e gare integrabili nel contesto dell'ἄγωγή. Da un punto di vista strutturale, l'aggiornamento rappresenta un appropriarsi delle tradizioni mitiche attiche, quindi un confermare e rafforzare la presenza di Oreste a Sparta, che apparteneva già alla comunità nel momento del matricidio e della morte dell'eroe.

Tale processo di aggiornamento nel V sec. a.C. ha tuttavia un significato estremamente differente da quello che poteva avere l'integrazione di Agamennone in età arcaica. Siamo in piena età classica e Atene, con la sua storia e la sua cultura, domina il panorama internazionale, sia a livello ideologico che politico: crea miti, diventa egemone e costituisce dunque un avversario temibile sia per Sparta che per Argo. Al contempo le figure di Oreste e di Ifigenia, per tante ragioni, si sono intrise di valori aggiunti rispetto al passato, come il legame con la contaminazione, la purificazione e il processo tribunale nel primo caso, o la relazione con la barbara terra dei Tauri e Artemide nel secondo. Aggiornando la storia di fondazione del culto dell'*Orthia* Sparta ha inteso mettersi in concorrenza con Atene e i suoi culti, appropriarsi di tradizioni locali particolarmente rinomate e dense di significato sociale per integrarle nel proprio patrimonio.

## 7. Conclusioni

Come emerge dall'analisi delle fonti, a partire almeno da età arcaica nella storia spartana è possibile individuare alcune tappe di un processo di costruzione identitaria, che la comunità mette in atto attraverso la creazione e la diffusione di miti su Agamennone e Oreste *in loco*, con lo scopo di collocare le proprie origini nel passato acheo e costruire un patrimonio culturale concorrente rispetto a quello di altre città. Si tratta di tappe intenzionali e significative nella loro singolarità, perché ognuna di esse risponde a contingenze storico-culturali specifiche, con risvolti socio-politici differenti: la traslazione delle ossa di Oreste ha un legame profondo con la conquista di Tegea, ma al contempo illumina sul significato attribuibile al cadavere di un assassino; Agamennone sovrano in Laconia illustra il confronto culturale tra Argo e Sparta, ma sembra certificare l'istituto della diarchia. Lette in prospettiva diacronica queste tappe però rivelano una tendenza complessiva di Sparta, ma tipica delle comunità greche in generale, a definire, modificare e aggiornare la propria identità, per propria natura fluida, nel corso del tempo.

Luca Pucci

Università degli Studi della Calabria

## Riferimenti Bibliografici

BERNARDINI 1997

P. Angeli Bernardini, *Oreste, gli Orestidi e il ruolo della Beozia nella migrazione eolica*, in J. Bintliff (ed.), *Recent Developments in the History and Archaeology of Central Greece. Proceedings of the 6<sup>th</sup> International Boeotian Conference*, Oxford, 71-79.

ARAVANTINOS *et alii* 1995

V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, *Sui nuovi testi del Palazzo di Cadmo a Tebe*, «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei. Scienze morali, storiche e filologiche» IX VI/4 809-845.

ARAVANTINOS *et alii* 2001

V. Aravantinos – L. Godart – A. Sacconi, *Thèbes. Fouilles de la Cadmée. I Les tablettes en linéaire B da la Odos Pelopidou. Edition et commentaire*, Pisa – Roma.

ASHERI 1988

D. Asheri, *Erodoto. Le storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano.

BOEDEKER 1993

D. Boedeker, *Hero Cult and Politics in Herodotus. The Bones of Orestes*, in C. Dougherty – L. Kurke (eds.), *Cultural Politics in Archaic Greece Cult, Performance, Politics*, Cambridge, 164-177.

BOWRA 1934

C.M. Bowra, *Stesichorus in the Peloponnese*, «CQ» XXVIII 115-119.

BRELICH 2002

A. Brelich, *Mitologia, Politeismo, Magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, Napoli.

BREMMER 1987

J. Bremmer, *What is a Greek Myth*, in J. Bremmer (ed.), *Interpretation of Greek Mythology*, London.

BREMMER 2002

J. Bremmer, *La religione greca*, Cosenza 2002 (Oxford – New York 1994).

BRILLANTE 2005

C. Brillante, *Il controverso νόστος di Agamennone nell'Odissea (IV 512-522)*, «Aevum(ant)» V 5-25.

BRILLANTE 2006

C. Brillante, *Ancora sul νόστος di Agamennone*, «Aevum(ant)» VI 1-12.

BURKERT 1987

W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari (Berkeley-Los Angeles- London 1979).

BUXTON 1997

R. Buxton, *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, Firenze 1997 (Cambridge 1994).

CALAME 1988

C. Calame (dir.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève 1988.

CAMASSA 2011

G. Camassa, *Oreste fra il Peloponneso e l'Odissea: politica e religione nella Grecia arcaica*, in G. A. Cecconi – C. Gabrielli (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009), Bari, 23-33.

CARTLEDGE 2002

P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300 to 362 BC*, London-New York.

CATLING 2009

H. W. Catling, *Sparta: Menelaion I. The Bronze Age*, London.

CHAPIN – HITCHCOCK 2007

A. P. Chapin – L. A. Hitchcock, *Homer and Lakonian Topography: This Is What the Book Says, and This Is What the Land Tells Us*, in R. Laffineur – S. P. Morris (eds.), *EPOS: Reconsidering Greek Epic and Aegean Bronze Age Archaeology* (Aegaeum 28), Liège – Austin, 255-262.

CHRISTIEN – RUZÉ 2007

J. Christien – F. Ruzé, *Sparte. Géographie, mythes et histoire*, Paris.

CINGANO 2005

E. Cingano, *A catalogue within a catalogue: Helen's suitor in the Hesiodic Catalogue of Women (fr. 196-204)*, in R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, Cambridge, 118-152.

CLARK 2012

M. Clark, *Exploring Greek Myth*, Chichester and Malden, Mass.

COPPOLA 2008

A. Coppola, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia.

COUDIN 2009

F. Coudin, *Les Laconiens et la Méditerranée à l'époque archaïque*, Naples.

DAVIES – FINGLASS 2014

M. Davies – P. J. Finglass, *Stesichorus. The poems*, Cambridge.

DOUGHERTY 1993

C. Dougherty, *The Poetics of Colonization*, Oxford.

DOUGHERTY 2001

C. Dougherty, *The Raft of Odysseus. The ethnographic imagination of Homer's Odyssey*, New York.

EDMUNDS 1990

L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore – London.

ERCOLANI 2006

A. Ercolani, *Omero. Introduzione allo studio dell'epica greca arcaica*, Roma.

FINGLASS 2007

P. J. Finglass, *Pindar. Pythian Eleven*, Cambridge.

GENTILI 1979

B. Gentili, *Polemica antitirannica* (*Pind. Pyth. 11; Aesch. Prom.; Herodt. 3, 80-81; Thuc. 2, 65 ,9*), «QUCC» XXX/1 153-156.

GENTILI *et alii* 2000<sup>3</sup>

B. Gentili – P. Angeli Bernardini – E. Cingano – P. Giannini, *Pindaro. Le Pitiche*, Milano.

GIANGIULIO 2001

M. Giangiulio, *Constructing the Past: Colonial Tradition and the Writing of History. The case of Cyrene*, in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, 116-137.

GIORDANO 2006

M. Giordano-Zecharya, *Ritual Appropriateness in Seven Against Thebes: Civic Religion in a Time of War*, «Mnemosyne» LIX/1 53-74.

GIORDANO 2014a

M. Giordano, *Contamination et vengeance: pour une diachronie du miasma*, «Mètis» XII 291-310.

GIORDANO 2014b

M. Giordano, *Perché ad Atene cessarono le vendette? Dal sistema della vendetta al sistema della pena*, in A. Gostoli – R. Velardi (a cura di), *Mythologiein: mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di G. Cerri*, Pisa – Roma, 444-453.

GOSTOLI 1990

A. Gostoli, *Terpander*, Roma.

GRAF 1997

F. Graf, *Il mito in Grecia*, Roma – Bari 1997 (München – Zürich 1985).

HALBWACHS 2001

M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Milano 2001 (Paris 1968).

HALL 1997

J. M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge.

HALL 1999

J. M. Hall, *Beyond the Polis: the Multilocality of Heroes*, in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult. Proceeding of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History* (Göteborg University, 21-23 April 1995), Stockholm, 49-59.

HALL 2000

J. M. Hall, *Sparta, Lakedaimon and the Nature of Perioikic Dependency*, in P. Flensted-Jensen (eds.), *Further Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, 73-89.

HALL 2002

J. M. Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago.

HALL 2007

J. M. Hall, *Politics and Greek Myth*, in R. D. Woodard (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge, 331-354.

HENRY 2005

W.B. Henry, *Pindar's Nemeans, A Selection. Edition and Commentary*. München – Leipzig.

HOBBSAWM – RANGER 1987

E. J. Hobsbawm – T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino 1987 (Cambridge 1983).

HÖLSCHER 2011

T. Hölscher, *Myths, Images, and the Typology of Identities in Early Greek Art*, in E. S. Gruen (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles, 47-65.

HOPE SIMPSON 2009

R. Hope Simpson, *The Mycenaean Settlements in the Sparta plain and the Ancient Traditions*, in «SMEA» LI 315-335.

HUXLEY 1962

G. Huxley, *Early Sparta*, London.

JANNI 1970

P. Janni, *La cultura di Sparta arcaica. Ricerche II*, Roma.

KENNEL 2010

N. M. Kennell, *Spartans. A New History. Ancient Cultures*, New York – Oxford – Chichester.

KIRK 1973

G. S. Kirk, *On Defining Myths*, «Phronesis» suppl. 1, 61-69

KIRK 1980

G. S. Kirk, *Il mito. Significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*, Napoli (Berkeley – Los Angeles 1970).

KIRK 1984

G. S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Roma – Bari 1984 (Harmondsworth 1974, 1976<sup>2</sup>).

KÔIṼ 2003

M. KôiṼ, *Ancient Tradition and Early Greek History. The Origins of States in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth*, Tallinn.

KULLMANN 1999

W. Kullmann, *Homer and historical memory*, in E. A. Mackay (ed.), *Signs of orality. The oral tradition and its influence in the Greek and Roman World*, Leiden – Boston – Köln, 95-113.

LÉVY 2006

E. Lévy, *Sparta*, Lecce 2006 (Paris 2003).

LÓPEZ EIRE – VELASCO LÓPEZ 2012

A. López Eire – M. Del H. Velasco López, *La mitología griega: lenguaje de dioses y hombres*, Madrid.

LUPI 2007

M. Lupi, *Le origini di Sparta e il Peloponneso arcaico*, in M. Giangiulio (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Volume III: Grecia e Mediterraneo dall'VIII sec. a.C. all'Età delle guerre persiane*, Roma, 363-393.

LURAGHI 2014

N. Luraghi, *The Study of Greek Ethnic Identities*, in J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Malden – MA – Oxford, 213-227.

MAC SWEENEY 2014

N. Mac Sweeney (ed.), *Foundation Myths in Ancient Society. Dialogues and Discourses*, Philadelphia.

MALKIN 1999

I. Malkin, *La Méditerranée Spartiate. Mythe et territoire*, Paris 1999 (Cambridge 1994).

MARCOZZI 1999

D. Marcozzi, *Amicle e le tradizioni sulla Laconia*, «SMEA» XLI/2, 245-258.

MARRUCCI 2005

L. Marrucci, *Sovranità e leggenda. Studio di una funzione antropologica in Erodoto*, Pisa.

MAZZOLDI 2001

S. Mazzoldi, *Cassandra, la vergine e l'indovina. Storia di un personaggio da Omero all'Ellenismo*, Pisa – Roma.

NAFISSI 1991

M. Nafissi, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli.

NAFISSI 1992

M. Nafissi, *Atridi, Eacidi, Agamemnonidi e Achille: religione e politica fra Taranto e i Molossi*, «Atheneum» LXXX/2 401-420.

NAFISSI 2014

M. Nafissi, *Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste*, «SemRom» III/2 295-332.

NERI 2010

F. Neri, *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI-IV sec. a.C.)*, Napoli.

NESCHKE 1986

A. Neschke, *L'Orestie de Stésichore et la tradition littéraire du mythe des Atrides avant Eschyle*, «L'Antiquité Classique» LV 283-301.

PARKE – WORMELL 1956

H. W. Parke – D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, vol. I, Oxford.

PARKER 2011

R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca – NY – London.

PÉRON 1986

J. Péron, *Pindare et la tyrannie d'après la XI<sup>e</sup> Pythique*, «Revue des Études Grecs» IC 1-21.

PHILLIPS 2003

D. Phillips, *The Bones of Orestes and Spartan Foreign Policy*, in G. W. Bakewell – J. P. Sickinger (eds.), *Gesture. Essay in Ancient History, Literature and Philosophy presented to A. L. Boegehold on the Occasion of his Retirement and his Seventy-fifth Birthday*, Oxford, 301-316.

POLITO 2005

M. Polito, *I racconti di fondazione su Tenedo: il τευένδιος πέλεκυς e la Αιολέων στρατιά*, in A. Mele – M. L. Napolitano – A. Visconti (a cura di), *Eoli ed Eolide tra madrepatria e colonie*, Napoli, 187-199.

PRETZLER 1999

M. Pretzler, *Myth and History at Tegea. Local Tradition and Community Identity*, in T. H. Nielsen – J. Roy (eds.), *Defining Ancient Arkadia. Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 6*, Copenhagen, 89-129.

PROIETTI 2012

G. Proietti, *Memoria collettiva e identità etnica. Nuovi programmi teorico-metodologici nella ricerca storica*, in E. Franchi – G. Proietti (a cura di), *Forme della memoria e dinamiche identitarie nell'antichità greco-romana*, Trento, 15-41.

PUCCI 2013

L. Pucci, Oreste, Ifigenia dalla Tauride e la statua di Artemide *Orthia*: tradizioni culturali e aggiornamenti mitici (Pausania, III, 16, 7-11), «Mètis» XI, 265-287.

PUCCI 2015

L. Pucci, *Osservazioni critico-esegetiche su alcuni frammenti dell'Oresteia di Stesicoro (frr. 210, 211, 212 Davies/172, 173, 174 Davies – Finglass)*, «SemRom» IV 15-40.

RAGONE 1996

G. Ragone, *L'imitatio Agamemnonis di Agesilao fra Aulide ed Efeso*, «MGR» XX 21-49.

RATINAUD-LACHKAR 2000

Ratinaud-Lachkar, *Héros homériques et sanctuaires d'époque géométrique*, in V. Pirenne-Delforge – E. Suárez de la Torre (éd.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs. Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid du 26 au 29 mai 1999*, Liège, 247-262.

SALAPATA 1993

G. Salapata, *The lakonian hero reliefs in the light of the terracotta plaques*, in O. Palagia – W. Coulson (eds.), *Sculpture from Arcadia and Laconia*, Oxford, 189-197.

SALAPATA 1997

G. Salapata, *Hero Warriors from Corinth and Lakonia*, «Hesperia» LXVI/2 245-260.

SALAPATA 2002

G. Salapata, *Myth into Cult: Alexandra/Kassandra in Lakonia*, in V. B. Gorman – E. W. Robinson (eds.), *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World. Offered in Honor of A. J. Graham*, Leiden-Boston-Köln, 131-159.

SALAPATA 2009

G. Salapata, *Female triads on Laconian terracotta plaques*, «The Annual of the British School at Athens» LIV 325-340.

SALAPATA 2011

G. Salapata, *The heroic cult of Agamemnon*, «Electra» I 39-60.

SALAPATA 2014

G. Salapata, *Heroic Offerings. The Terracotta Plaques from the Spartan Sanctuary of Agamemnon and Kassandra*, Ann Arbor.

SBARDELLA 2005

L. Sbardella, *Due re per un solo regno: l'epica omerica guarda a Sparta*, «Aevum(Ant)» V 97-102.

SBARDELLA 2012

L. Sbardella, *Cucitori di canti. Studi sulla tradizione epico-rapsodica greca e i suoi itinerari nel VI sec. a.C.*, Roma.

SCHWARTZ 1901

E. Schwartz, *Agamemnon von Sparta und Orestes von Tegea in der Telemachie*, in *Strassburger Festschrift zur XLVI. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, Strassburg, 23-28.

SOURVINOU-INWOOD 1988

C. Sourvinou-Inwood, *Further aspects of polis religion*, «AION(archeol)» X 259-274.

SOURVINOU-INWOOD 1990

C. Sourvinou-Inwood, *What is a polis religion?*, in O. Murray – S. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford, 295-322.

VERDENIUS 1988

W. J. Verdenius, *Commentaries on Pindar. Volume II, Olympian Odes 1, 10, 11, Nemean 11, Isthmian 2*, Leiden – New York – København – Köln.

WELWEI 2004a

K.-W. Welwei, *Sparta. Aufstieg und Niedergang einer antiken Großmacht*, Stuttgart.

WELWEI 2004b

K.-W. Welwei, *Orestes at Sparta: The Political Significance of the Grave of the Hero*, in Th. J. Figuera (ed.), *Spartan Society*, Swansea, 219-230.

WEST 1985

M. L. West (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women*, Oxford.

WEST 2013

M. L. West, *The Epic Cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics*, Oxford.

ZUNINO 1997

M. L. Zunino, *Hiera Messianiaka. La storia religiosa della Messenia dall'età micenea all'età ellenistica*, Udine.