

«Prometheus» 22, 1996, 43-59

## OLTRE LA VIOLAZIONE DELLA *PIETAS FAMILIARIS* NEL *TIESTE* DI SENECA

Nell'orizzonte tragico del *Thyestes* di Seneca, la violazione della *pietas familiaris*, schema consueto nella tragedia senecana per rappresentare la valenza negativa del *regnum*<sup>1</sup>, si arricchisce di un nuovo elemento: nell'empia vicenda di Atreo e Tieste, alla trasgressione dei legami di sangue, che si attua con l'eccidio dei nipoti da parte di Atreo e con l'imbandigione delle loro carni, si affianca il ribaltamento della funzione tutelare del *lar familiaris*<sup>2</sup>: l'ombra di Tantalo, invitata nel prologo a manifestare la propria *vis* con rituali ed onori degni di un "*genius generis parens*"<sup>3</sup>, dovrà rivelarsi, nella realtà e negli intenti di chi la evoca, come un'Erinni della stirpe<sup>4</sup>.

D'altro canto, gli stessi contenuti racchiusi nel mito di Tantalo esprimono già di per sé un elevato potere sovversivo nei confronti della pietà familiare e conferiscono al personaggio una valenza paradigmatica altamente negativa: Tantalo è l'autore di un empio banchetto con il quale, infrangendo le regole dei legami di sangue e quelle che delineano il limite tra umano e divino, offrì agli dei il figlioletto Pelope, fondando un patrimonio genetico che elegge,

<sup>1</sup> A questo proposito cito il valido studio di G. Petrone, *Potere e parentela nelle Phoenissae di Seneca*, "QCTC" 6-7, 1988-1989, 243-61, incentrato sull'analisi del rapporto tra la violazione della *pietas familiaris* realizzatasi nell'incesto e negli *odia fraterna*.

<sup>2</sup> Il *lar familiaris* è il padre più ideale che reale della stirpe (cfr. Hild, *Genius e Lares*, in Daremberg-Saglio 2.2, 1488-94 e 3.2, 937-49), che finisce per coincidere con il *genius parens*, rappresentante in origine quella divinità che sin dalla nascita si prendeva cura di un singolo uomo (cfr. Cens. *De die nat.* 3.1) e che in seguito viene a designare anche lo spirito di un uomo dopo la morte. È in questo senso che il termine si ritrova negli epitafi (cfr. H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin [rist.1954-55], 8049, 8050, 8051), unito a *manes* o *di manes*. In un passo di Apuleio (*De deo Socr.* 15.4.4-5), il *lar familiaris* viene definito come colui che, con nume sereno e benevolo, controlla e domina la casa dei discendenti: *qui posterorum suorum curam sortitus placato et quieto numine domum possidet, lar dicitur familiaris*.

<sup>3</sup> La definizione di Tantalo come *genius generis parens*, spetta a C. Monteleone, *Il "Thyestes" di Seneca. Sentieri ermeneutici*, Bari 1991, 215-7, il quale già ha preso in esame il paradosso che deriva da questo accostamento. L'intento del mio scritto è di approfondire questo punto, analizzandolo anche, oltre che nella prospettiva del prologo e della tragedia, nel suo valore antifrastrico rispetto alla tradizione.

<sup>4</sup> Il paradosso tragico di Tantalo nasce sulla base del culto dei morti come culto degli antenati. Ha sicuramente influito nella creazione di questo complesso simbolo l'influenza della riforma augustea dei *lares compitales*, che consisteva nel venerare sugli altari dei *compita* il genio dell'imperatore e a dare rilievo, nel culto domestico, al *genius patris familias* (cfr. Monteleone 1991, 215-7).

quale comune denominatore, l'autoaffermazione e la conquista del potere tramite un "codice alimentare e parentale trasgressivo"<sup>5</sup>.

Il valore antifrastico di Tantalo quale *lar familiaris*, insieme al paradosso di un rituale familiare sovvertito, si delinea, nel corso della lunga *Jêsiw* della Furia, tramite un linguaggio che procede su piani differenziati, mescolando il sarcasmo a toni ora profetici e allusivi, ora crudamente realistici.

Ai vv. 23b-4 la Furia si rivolge al demone appellandolo *detestabilis umbra* e ne chiarisce la missione con un imperativo che definisce, una volta per tutte, il legame pervertito di questo con il proprio *genus* e con la sfera dei *sacra gentilicia*: *perge, detestabilis / umbra, et penates impios Furiis age*. Il termine *penates*, infatti, da un lato mette in rilievo il profondo vincolo tra avo e progenie, e riconduce quindi alla sfera dei *sacra gentilicia*; dall'altro, in unione con l'aggettivo *impii* e con l'espressione *Furiis age*, fa emergere che quel legame è pervertito: Tantalo viene esortato a sconvolgere i Penati, di per sè già empì, con il furore<sup>6</sup>. Da rilevare che i *Penates impii* sono tali propriamente a causa della macchia impressa *ab initio* dall'avo: si viene così a creare attorno alla figura del demone un vortice inesauribile di male che giunge sino ai suoi più lontani discendenti.

L'epiteto *detestabilis* contribuisce a sua volta a rafforzare la valenza negativa dell'ombra ed al contempo il legame di questa con la sfera sacrale: l'ambito semantico cui il termine afferisce affonda infatti in essa le sue radici. Il verbo *detestari* presenta l'accezione di "maledire chiamando a testimoni gli dei" (cfr. *Th.I.L.* 5.810, 74-76); in un passo di Livio esso risulta per di più connesso strettamente con la sfera sacrale legata alle Furie ed alla loro maledizione: *dira execratio ac furiale carmen detestandae familiae stirpique compositum* (10.41.3)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. G. Mazzoli, *Il cibo del potere: il mito dei Pelopidi ed il Tieste di Seneca*, in *Homo Edens. Regimi miti e pratiche nella civiltà del mediterraneo*, a cura di O. Longo e P. Scarpi, Verona 1989, 335 sgg., al quale rinvio anche per un'analisi del mito di Tantalo (su ciò cfr. anche G. Piccaluga, *Lycaon, Un tema mitico*, Roma 1968, 159-90 [sulle vicende di Atreo e Tieste in particolare, come riproduzione del significato antropologico e religioso contenuto in questo mito, vd. 49 sgg., 159, 166-9, 172, 210 sgg.]; P. Scarpi, *Il picchio e il codice delle api. Itinerari mitici e orizzonte storico culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i misteri di Eleusi e la città di Atene*, Padova, 1984, 99-113; ancora utile J. G. Frazer, *Publi Ovidii Nasonis, Fastorum libri sex. The Fasti of Ovid*. Edited with a Translation and Commentary, London 1929 [rist. Hildesheim-New York 1973], ad 2,627 sgg.). Per la trasmissione dei valori aviti quale patrimonio genetico all'interno del *genus*, rinvio a M. Bettini, *Antropologia e cultura romana: parentela, tempo, immagini dell'anima*, Siena 1986, 117 sgg.

<sup>6</sup> Il termine *Furiae* è metonimia accreditata nel linguaggio poetico per significare il furore.

<sup>7</sup> Nel passo del *Thyestes* l'aggettivo *detestabilis* deve essere inteso come "soggetto a

Ai vv. 52-3 la Furia ribadisce nuovamente l'esortazione, ma con maggiore complessità: *misce penates, odia caedes funera / accerse et imple Tantalo totam domum*. Interessante rilevare nel passo, oltre al ritmo asindetico iniziale, che conferisce un tono altamente drammatico e incalzante alle parole della Furia, l'utilizzo del verbo *miscere* con il significato di "sconvolgere", ricorrente nelle tragedie di Seneca per esprimere lo scompiglio derivato dalla confusione di piani tra loro separati e inconciliabili<sup>8</sup> e, in particolare, la violazione dei vincoli di sangue. In *Phoen.* 342 il termine compare in un contesto sotto certi aspetti simile a quello del *Thyestes*: Edipo, padre dei due *fratres crudeles*, Eteocle e Polinice, esortato dal nunzio ad impedire *pariter et bellum et scelus* (v. 327), maledice la propria progenie, incitandola a compiere ogni sorta di azione sacrilega contro i Penati, la patria, gli dei, in sostanza a *miscere cuncta*. Così: *ferre arma, facibus petite penetrales deos / frugemque flamma metite natalis soli, / miscete cuncta*<sup>9</sup>, *rapite in exitium omnia, / discite passim moenia, in planum date, templis deos obruite, maculatos lares / conflante, ab imo tota considat domus; / urbs concremetur*. (vv. 340-6a).

Per quanto concerne Edipo, si tratta tuttavia più semplicemente del rovesciamento del valore esemplare dell'avo, nella fattispecie del padre rispetto ai figli<sup>10</sup>; nel caso di Tantalo invece il paradosso è ancora più forte, dal mo-

*detestatio*, ovvero a maledizione": *detestabilis umbra* è pertanto traducibile con "ombra maledetta".

<sup>8</sup> Cfr. ad esempio *Ag.* 472 sgg. in cui Euribate descrive l'avvento di una notte innaturale che scompiglia il mare ed il cielo: *nec una nox est: densa tenebras obruit / caligo et omni luce subducta fretum / caelumque miscet*. In questo caso la valenza del verbo *miscere*, essendoci due oggetti diversi, pare più giustificata. Nel passo del *Thyestes* lo scompiglio che deriva dalla confusione di piani tra loro separati e inconciliabili è assorbito dalla valenza generica dell'espressione *misce penates*, in cui viene comunque allusa la violazione ed il ribaltamento dei ruoli parentali (vedi n. 9).

<sup>9</sup> A proposito di questa espressione la Petrone, 1989, 258, commenta che *miscere* è proprio dell'atto incestuoso di Edipo che ha 'mescolato' in sé i ruoli familiari: "incesto e *arma fraterna* ledono la *pietas* e realizzano un'infrazione ai diritti del sangue. Portano al *chaos*, a quello della parentela, l'incesto, a quello del *regnum*, le armi fraterne". Cfr. *Ag.* 35 sg. *avo parentem, pro nefas, patri virum, / gnatis nepotes miscui – nocti diem* in cui il verbo *miscere* designa lo sconvolgimento sia della *pietas familiaris* che del cosmo. Nel caso specifico del *Thyestes*, il contenuto implicito del *misce penates* della Furia, è il sovvertimento dei vincoli di sangue realizzato dall'empio atto di Atreo nei confronti dei nipoti e del fratello.

<sup>10</sup> Frequente nella tragedia senecana è il rapporto di continuità tra i vari membri della stirpe per quanto riguarda la trasmissione del *nefas*, cosa che connota negativamente ogni valore paradigmatico: cfr. ad es. *Phae.* 113-4 in cui l'eroina riconosce nella sua colpa la macchia familiare (*fatale miserae matris agnosco malum: / peccare noster novit in silvis amor*). Talvolta questo fenomeno viene vissuto dagli eroi tragici con una sorta di agonismo

mento che gli si richiede, a lui che è defunto, di giungere dagli inferi nella forma di spirito e, come tale, non di essere nume propiziatorio della stirpe, ma di infondere in essa la propria *vis* criminale<sup>11</sup>. La situazione paradossale è riassunta dallo stesso Tantalo che ai vv. 89-90 esclama: *ducam in horrendum nefas / avus nepotes?*, in cui l'accostamento di due termini designanti parentela, in casi diversi, accresce l'effetto patetico<sup>12</sup>.

Il paradosso si manifesta sempre più chiaramente nelle parole della Furia. Al v. 52 la dea chiude l'esortazione rivolta al demone con una *sententia* di grande efficacia: *imple Tantalo totam domum*. Di particolare rilievo l'uso del verbo *implere*, che sembra giocare sulla possibilità di intendere Tantalo come una divinità: il verbo infatti trova attestazioni per designare la possessione da parte di un dio di qualcuno o di qualcosa, come avviene ad

nei confronti dei loro predecessori, dando luogo, come è stato più volte rilevato, ad un *certamen sceleris* tra le nuove e le vecchie generazioni, tale da negare e ribaltare il consueto *certamen* gentilizio, fondato invece su un progressivo miglioramento morale dei singoli (su cui vedi Bettini 1986, 191 sgg.): cfr. ad es. *Thy.* 18b sgg. in cui Tantalo, con un orrendo presentimento, afferma: *iam nostra subit / e stirpe turba quae suum vincat genus / ac me innocentem faciat et inausa audeat; 272b sgg. vidit infandas domus / Odrysia mensas – fateor, immane est scelus / sed occupatum: maius hoc aliquid dolor / inveniat...; Phae.* 264 sgg.

<sup>11</sup> Anche Edipo tuttavia secondo l'analisi della Petrone 1989, 252 sgg., che sviluppa un suggerimento espresso già da I. Opelt, *Senecas Phoenissae*, in E. Lefèvre (hrsg.), *Senecas Tragödien*, Darmstadt 1972, 276 sgg., può condividere lo statuto dell'ombra di Tantalo, trasformandosi in Furia domestica, per scatenare nella stirpe il *maius scelus*. Questa possibilità, secondo l'affascinante ipotesi della Petrone, nasce sul terreno della doppiezza di Edipo come morto/vivo: “come questi (Tantalo e Tieste) dalle tenebre degli inferi, egli emerge dal buio della cecità per poi ritirarsi, come gli altri nell'Ade, in un nascondiglio minaccioso. Il seguito risulta come una proiezione del suo essere e un prodotto del suo ascolto...”. La Petrone fonda queste sue osservazioni in particolare sui vv. 358b sgg., posti a conclusione di quello che comunemente è definito come il secondo prologo delle *Phoenissae*, in cui Edipo, già cavatosi gli occhi con le mani in seguito alla conoscenza delle proprie nefandezze, quindi cieco – e la cecità è metafora di non vita –, apprende gli *scelera* dei figli e decide di voler *aucupari* i *verba rumoris vagi et saeva fratrum bella*, nascosto *rupis exesae cavo* e con il corpo *abstrusum* ricoperto di *saepe densa*. L'ascolto è, secondo la studiosa, la ripresa del contatto che consente al morto d'essere tra i vivi. L'interpretazione del pur complesso statuto di Edipo, fornito dalla Petrone, è a mio avviso particolarmente interessante anche in funzione di un secondo parallelismo con Tantalo, che permette di gettar luce sulla controversa questione della presenza reale o solo ‘spirituale’ del demone alla *coena Thyestea* (vd. p. 28, n. 59).

<sup>12</sup> Per il ricorso a questa tecnica nelle tragedie di Seneca, si veda A. Borgo, *Lessico parentale in Seneca tragico*, Napoli 1993, 22 sgg., la quale ne rileva la maggiore frequenza nel *Thyestes* (cfr. vv. 247 sg., 778, 1002, 1025 sgg., 1050 sg., 1090 sgg., 1101, 1106 sgg.).

esempio per i profeti ed i poeti<sup>13</sup>.

Il gioco rientra a mio avviso nello stile ironico della Furia e serve a rafforzare l'immagine del demone come appartenente alla schiera dei *di paterni* (da rilevare che è proprio la *domus* l'oggetto di *imple Tantalo*).

La mia opinione tuttavia non è quella di intendere letteralmente l'espressione: *Tantalo* infatti può essere metonimia per *furore Tantalii*<sup>14</sup> ed il verbo *implere* designare l'invasamento della casa ad opera di questa stessa follia<sup>15</sup>.

Le esortazioni della Furia sin qui esaminate hanno un reale risvolto nell'orizzonte della tragedia, a dimostrare la *vis* sovversiva del demone: ai vv. 260-2, nel momento in cui Atreo sente nascere dentro di sé l'impeto del furore – e voglio rilevare come il personaggio lo abbia suscitato in sé facendo ricorso al verbo *implere* (v. 253) – si verificano una serie di *monstra* tra cui alcuni che coinvolgono la *domus* ed i Lari: *ac totis domus / ut fracta crepuit et moti Lares / vertere vultum* (vv. 263b-5a). D'altro canto alcuni dei fenomeni rilevati da Atreo sono anche tipici del rituale riservato ai Mani<sup>16</sup> e ciò rafforza il legame di Tantalo con la sfera dei *sacra gentilicia*. Al v. 775 il messaggero, riferendo l'episodio della cottura delle carni dei figlioletti di Tieste, descrive i Penati assediati da una *nubis deformis* levatasi dal fumo uscente dal rogo<sup>17</sup>.

È soltanto a partire dal v. 54 che si tesse tuttavia la vera e propria trama

<sup>13</sup> Non troviamo attestazioni del verbo adoperato in questo senso, se non posteriori a Seneca (cfr. *Th.I.L.* 7.632.42 sgg.), sebbene, come mi ha suggerito la prof. Rita Degl'Innocenti Pierini, esistano espressioni che richiamano quest'uso: cfr. ad es. *plena deo* della Sibilla virgiliana, ripresa da Ovidio nella *Medea* (*Feror huc illuc plena deo*), come ci attesta Seneca in *Suas.* 3.5 in cui cita una suasoria di Arellio Fusco dove leggiamo *quod tanto numine impleat*.

<sup>14</sup> La difficoltà di intendere il senso di *Tantalo* in quest'espressione è evidente nella lezione, fortemente banale, fornita dalla famiglia A dei codici: *scelere Tantaleam domum*.

<sup>15</sup> Vi sono varie attestazioni del verbo *implere* a significare l'invasamento di qualcuno o qualcosa da parte di una passione (cfr. *Th.I.L.* 7.632.16-7), tra cui cito in particolare Livio 3.69.2 *urbem ira*, e Val. Fl. 2.162-3 *imple /... domum Furiis*.

<sup>16</sup> Cfr. vv. 262-3a *imo mugit e fundo solum, / tonat dies serenus...;* cfr. anche *Oe.* 569b-71 *ter valles cavae / sonuere maestum, tota succusso solo / pulsata tellus*, in cui Creonte narra l'evocazione dell'ombra di Laio in una lunga *lêsiw* (vv. 530 sgg.); cfr. anche Verg. *Aen.* 3.90-2 *vix ea fatus eram: tremere omnia visa repente, / liminaque laurusque dei, totusque moveri / mons circum et mugire adytis cortina reclusis*.

<sup>17</sup> L'aggettivo *deformis*, introducendo il concetto di privo di bellezza, di ordine, di decoro, rinvia all'idea del *chaos* primigenio, in cui l'intero universo del *Thyestes* è destinato a sprofondare, in seguito all'infrazione degli *iura naturae* provocata dal *nefas* di Atreo (cfr. vv. 828 sgg. *trepidant, trepidant pectora magno / percussa metu, ne fatali cuncta ruina / quassata labent iterumque deos / nominesque premat* deforme chaos, *iterum terras et mare cingens / et vaga picti sidera mundi*). La sfera semantica di *nubis deformis*, è dunque la medesima di *miscere*, del v. 52.

di Tantalo come *genius generis parens*: in questo passo infatti (vv. 54-67b), la Furia prescrive una serie di onori per celebrare l'avvento del demone come un *festus dies*, degno di una divinità della famiglia.

I festeggiamenti previsti dalla dea constano essenzialmente di tre fasi:

1) la decorazione della reggia con *laurus*, pianta tradizionalmente legata alla simbologia della festa e ricorrente in occasioni di festività della famiglia come nascite, matrimoni e sacrifici in onore dei *paterni dei*<sup>18</sup> (*ornetur altum columen et lauro fores / laetae virescant*, vv. 54-5a);

2) il sacrificio, la cui immagine è evocata dal termine *ignis* (*dignus adventu tuo / splendescat ignis*, vv. 55b-6a), strettamente connesso alla sfera sacra per la diffusa consuetudine di accendere il fuoco presso gli altari nel corso delle cerimonie religiose<sup>19</sup>;

3) l'allestimento di un banchetto e la libagione (*ignibus iam subditis / spument aena, membra per partes eant / discerpta... / epulae instruantur – non novi sceleris tibi / conviva venies... mixtus in Bacchum cruor / spectante te potetur...*, vv. 59b sgg.), elementi che riconducono entrambi alla sfera dei sacrifici<sup>20</sup> in onore dei *paterni dei*, terminanti usualmente con un banchetto a cui queste divinità si immaginavano presenti come *convivae invisibili*<sup>21</sup>.

Il *festus dies* preannunziato dalla Furia – uso il verbo ‘preannunziare’ poiché il tono prescrittivo della  $\rho\eta\sigma\tau\varsigma$  ha in realtà quasi sempre un valore profetico rispetto agli avvenimenti della tragedia<sup>22</sup> –, appare tuttavia forte-

<sup>18</sup> In quest'occasione il Larario, luogo in cui si veneravano le divinità del focolare, veniva festonato di alloro e con esso i sacerdoti e le vittime (cfr. E. Egger – E. Furier, *Corona*, Darmstadt-Saglio 1.22, 1520-37; A. Steier, *Lorbeer* in R.E. 13.2, col. 1441.11, 31-3).

<sup>19</sup> Spesso infatti il termine ricorre come equivalente di sacrificio, cfr. *Th.L.L.* 7.292.16 sgg.; per un'espressione simile a quella del *Thyestes*, cfr. *Her. Oe.* 791b-3 *et largo sacer / splendescat ignis ture / quod Phoebus colens / dives Sabaeis colligit truncis Arabs*.

<sup>20</sup> Che il banchetto cui fa esplicito riferimento la Furia ai vv. 64 sgg., abbia una valenza sacrale, è confermato dall'uso di *dapes* al v. 66, termine che solitamente ricorre per designare una mensa divina contrapposta a quella umana: cfr. Servio *ad Aen.* 3.224 *dapes deorum sunt epulae hominum* e A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étimologique de la langue latine, Histoire des mots*, 1, Paris 1953, (rist. 1964), 164. Il termine *dapes* ricorre ripetutamente nel *Thyestes*, quattro volte al singolare (vv. 894, 973, 983, 1054) e due volte al plurale (v. 66 e 105). In vari autori si trova come sinonimo della *coena Thyestea* (cfr. ad es. Stat. *Theb.* 4.307 *funereae dapes*).

<sup>21</sup> Si tratta di una credenza molto antica per la documentazione della quale rinvio a Monteleone 1991, 206 sgg. Per la nota analogia tra i *manes* e i *di parentes*, questi banchetti erano di frequente dei veri e propri banchetti funebri, cui si immaginava che il defunto partecipasse come ‘convive invisible’.

<sup>22</sup> E ciò, se non permette di definire il prologo del *Thyestes* di natura informativa,

mente antifrastico: e ciò si verifica sia in relazione ai contenuti sin qui esaminati, in base ai quali si evince la natura empia di un Tantalò e l'odio che da questo promana ai discendenti (e viceversa), sia per la struttura interna del passo stesso: si tratta infatti di una trama articolata sull'accostamento di termini, immagini, espressioni simboliche del tutto contrastanti che, in quanto giustapposte, creano un effetto di forte ironia; è in sostanza come se la Furia, creando un procedimento sottile di allusioni interne, volesse definitivamente fornire al lettore<sup>23</sup> gli strumenti per decodificare il linguaggio e le metafore della tragedia.

Il passo merita un più attento esame. Ai vv. 54-5a la Furia prescrive dunque la decorazione della *domus* in onore dell'*adventus* del demone: l'ironia si gioca tutta sullo scarto tra l'atmosfera di festa simbolizzata dall'alloro e la valenza reale dell'ἐπιφάνεια di Tantalò<sup>24</sup>: il *dies festus* dovrà rivelarsi *funestus* e degno quindi di essere celebrato con rami di *cupressus*. Sul piano stilistico l'ironia è messa in rilievo dall'allitterazione in 'enjambement' tra *lauro* (v. 54) e *laetae* (v. 55), che sottolinea il motivo della gioia.

L'ironia del linguaggio della Furia trova puntuale risposta in quello di Atreo che della dea realizzerà, nell'orizzonte della tragedia, sia gli intenti che le azioni. Anche Atreo presenta il ritorno del fratello come *festus dies*, da celebrare in onore di sé, di Tieste e dei *paterni dei*<sup>25</sup>: cfr. vv. 508-9 *fratrem iuvat videre, complexus mihi / redde expetitos*; 524 sgg. *squalidam vestem exue, / oculisque nostris parce, et ornatus cape / pares meis, laetus-*

contribuisce invece a strutturarla come un vero e proprio microcosmo della tragedia. Su questo argomento rinvio a H. Hine, *Structure of Seneca's Thyestes*, "Papers of the Liverpool Seminar" 3, 1981, 259-75; R. J. Tarrant, *Seneca's Thyestes* Edited with Introduction and Commentary, Atlanta 1985.

<sup>23</sup> È proprio per la complessità della tecnica poetica senecana che faccio ricorso al termine 'lettore', il quale implica un ristretto pubblico di 'élite', mentre il termine spettatore, nell'età contemporanea a Seneca, poteva relazionarsi solo alle masse, appagate dagli scarni canovacci del mimo.

<sup>24</sup> Per l'ironia della Furia e per i risvolti che essa manifesta nell'intera tragedia, cito una volta per tutte G. Meltzer, *Dark Wit and Black Humor in Seneca's Thyestes*, "TAPA" 118, 1988, 31-5. Per quanto concerne la simbologia dell'alloro, interessante è l'ipotesi di Monteleone, 1991, 217-8, il quale ritiene che la pianta possa assumere, nella prospettiva senecana, anche un intento polemico in relazione alla *domus augustea*, la cui porta, in base al senato consulto di Ottaviano (27 a.C.) veniva ornata della *corona querna civica* e fiancheggiata da due piante di alloro, uso che si perpetuò con i successori (per le testimonianze rinvio a Monteleone). L'intento polemico sarebbe dunque nei confronti della teologia di Nerone *Palatinus* – *Phoebus* (cfr. Calp. Sic. 4.157 sgg.). Per quanto attraente, l'ipotesi di Monteleone rischia a mio avviso di appesantire il già denso linguaggio della Furia: un intento polemico toglierebbe intensità a quello primario di rappresentare con un'immagine di festa quella che sarà la tragedia.

<sup>25</sup> Sul significato paradossale di questo punto ved. *infra*, p. 57 sgg.

*que fraterni imperi / capesse partem...; 901b-2 turba famularis, fores / templi relaxa, festa patefiat domus; 970-1 festum diem, germane, consensu pari / celebremus*<sup>26</sup>.

Ai vv. 55b-6a il sarcasmo viene rafforzato dall'espressione *dignus adventu tuo* in riferimento a Tantalò: per quanto concerne il termine *dignus*, esso è frequente nel linguaggio ironico di Seneca (come ha notato Tarrant 1985, *ad l.*) e ricorre nello stesso *Thyestes* in bocca ad Atreo quando va-gheggia la vendetta: *dignum est Thyeste facinus et dignum Atreo* (vv. 271-2)<sup>27</sup>; *adventus* invece potrebbe sottendere un'ironia molto sottile, fondata soprattutto su richiami intertestuali. Il termine infatti ricorre sovente per designare l'epifania di una divinità: un esempio tra i più noti nel proemio del *De rerum natura* (Lucr. 1.6 sgg.), dove è rappresentata l'immagine di una natura in rigoglio per l'avvento della dea Venere: *te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli / adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus / summittit flores, tibi rident aequora ponti / placatumque nitet diffuso lumine caelum... / denique per maria ac montis fluviosque rapacis / frondiferasque domos avium camposque virentis / omnibus incutiens blandum per pectora amorem / efficis ut cupide generatim saecula propagent*. Vorrei rilevare come l'epifania di Venere sia del tutto antitetica rispetto a quella di Tantalò, quale essa risulta alla fine del prologo dalle stesse parole della Furia: ai vv. 106b-21 viene descritta come effetto dell'avvento<sup>28</sup> del demone, una natura malata nelle sue più regolari funzioni: le sorgenti d'acqua invertono il loro corso (vv. 107b-8a), il paesaggio manifesta in ogni suo elemento una siccità innaturale (vv. 108b-9 cielo e aria; 111-7a mare, fiumi e paludi; 117b-8 rilievi montuosi); i frutti fuggono dai rami degli alberi che rimangono nudi e ingialliti (vv. 110-1a)<sup>29</sup>; uno sconvolgimento generale insomma che si puntualizza via via in quello del paesaggio familiare ai personaggi del dramma (l'istmo di Corinto,

<sup>26</sup> Qualcosa di simile già in Aesch. Ag. 1590-4.

<sup>27</sup> Cfr. anche *Oe.* 977 *inventa thalamis digna nox tandem meis; Tro.* 863 *est auspice Helena dignus; Pha.* 853 *hospitia digna prorsus inferno hospite* (Teseo); Ag. 33-4 *coacta fatis gnata fert utero gravi / me patre dignum* (l'ombra di Tieste nel prologo), su cui rinvio a R. J. Tarrant, *Seneca's Agamemnon*. Edited with Introduction and Commentary, Cambridge 1976 *ad l.* n. 34.

<sup>28</sup> Degna di nota è a mio avviso la somiglianza tra *Thy.* 84-6 a *inferque tecum proelia et ferri malum / regibus amorem, concute insano ferum / pectus tumultu* e Lucr. 1.19 *omnibus incutiens blandum per pectora amorem*; senonché nel passo di Lucrezio i valori trasmessi da Venere hanno una connotazione positiva (*blandum... amorem*) e garantiscono la propagazione della vita (cfr. v. 20 *efficis ut cupide generatim saecula propagent*), mentre nel passo del *Thyestes* Tantalò trasmette elementi negativi (*proelia, malum... amorem, insano... tumultu*) e distrugge la vita intorno a sè.

<sup>29</sup> Da rilevare che la natura manifesta una patologia analoga a quella subita da Tantalò nell'Ade.



la palude di Lerna, il fiume Inaco e l'Alfeo, vv. 111b-9). Il prologo si chiude definitivamente con l'immagine del giorno nascente che muore (vv. 120-1)<sup>30</sup> e consegna al lettore, una volta per tutte, il vero teatro della tragedia: il *deforme chaos* che ha avuto origine dallo scompiglio e turbamento dei penati.

Al v. 56 è di illuminante efficacia l'utilizzo di *ignis* che, posto in cesura a chiudere l'ironico incitamento (*splendescat ignis*), costituisce la chiave di volta dell'intero passo: all'immagine sacrale evocata dal fuoco, si giustappone immediata quella del *Thracium nefas*<sup>31</sup> il quale, per i contenuti simbolici in esso racchiusi, ci informa sulla natura umana ed empia del sacrificio<sup>32</sup>. In questo contesto lo stesso termine *ignis* che ricompare al v. 59, acquisisce una funzione negativa: esso infatti è il fuoco che, posto sotto la pentola di rame, deve cuocere le carni delle vittime; ed è lo stesso fuoco che, nella descrizione del messaggero *impositas dapes / transiluit e inque trepidantes focos / bis ter regestus et pati iussus moram / invitus ardet* (vv. 767b sgg.); ai

<sup>30</sup> Da rilevare che nelle tragedie la 'scomparsa' del sole in pieno giorno, evento che accompagna la *coena Thyestea*, viene registrato ben quattro volte, dalle diverse prospettive dei personaggi: 1) il messaggero che riporta la narrazione del *nefas*; 2) il coro che ne indaga stupito la causa; 3) Atreo, che da un lato sollecita la notte innaturale in quanto complice del proprio disordine morale, dall'altro desidera squarciare le tenebre per permettere a Tieste di comprendere appieno i suoi mali; 4) Tieste che, compresa l'atrocità del misfatto subito, ricollega ad esso la scomparsa del sole.

<sup>31</sup> L'espressione *Thracium nefas* si riferisce ovviamente alle vicende di Procne che uccise il figlioletto Itys e ne imbandì le carni a Tereo (che era appunto nato in Tracia, ove anche accadde il misfatto), per punirlo dello stupro della di lei sorella Filomela. L'allusione tuttavia è alla vicenda centrale della tragedia, ovvero al delitto perpetrato da Atreo a danno dei nipoti e del fratello. Atreo stesso, nel momento in cui vagheggia la propria immane vendetta, fa riferimento al *nefas* tracio (*vidit infandas domus / Odrysia mensa*, vv. 272b-3a), per concludere che egli dovrà fare qualcosa di più: l'ordine, o la previsione, impartito dalla Furia ai vv. 56b-7a, è infatti quello di rinnovare il misfatto tracio con un numero maggiore di vittime (*Thracium fiat nefas / maiore numero*). Per un esame del parallelismo Atreo-Procne, cfr. Mantovanelli, *La metafora del "Tieste". Il nodo sadomasochistico nella tragedia senecana del potere tirannico*, Verona 1984, 62 sgg.; Mazzoli 1989, 338 sgg.

<sup>32</sup> *Dextra cur patrui vacat? / [nondum Thyestes liberos deflet suos?] ecquando tollet? ignibus iam subditis / spument aena, membra per partes eant / discerpta, patrios pollutant sanguis focos, / epulae instruantur* (vv. 57-62a). È palese in questi versi il riferimento alla *coena Thyestea*, colta persino nei particolari dei preparativi. Non è questo il luogo adatto per discutere i numerosi problemi inerenti soprattutto ai vv. 58-9, creati probabilmente dall'accostamento di un tono ancora allusivo con elementi puntuali, estranei sin qui alla  $\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ . Per l'esegesi del passo rinvio a Tarrant 1985; F. Giancotti, *Seneca. Tieste*, testo criticamente riveduto e annotato, Torino 1988, 13-4; O. Zwierlein, *Kritischer Kommentar zu den Tragödien Senecas*, "Abh. Ak. Wiss. Mainz, Geistes- und Sozial Wiss. Klasse" 6, Stuttgart-Wiesbaden 1986, 294-5.

vv. 772 sgg. il fuoco, trasformandosi in fumo, si eleva *non rectus*, in segno di cattivo auspicio: *piceos ignis in fumos abit; / et ipse fumus, tristis ac nebula gravis, / non rectus exit, seque in excelsum levat*.

Al v. 61 l'empietà del sacrificio in onore di Tantalo viene rilevata dalla giustapposizione di elementi che appartengono a sfere contrastanti: *Patrios polluat sanguis focos*. *Patrios* e *focos* infatti suggeriscono la sfera dei *sacra gentilicia*<sup>33</sup>; *polluere* designa invece la violazione di qualcosa di sacro<sup>34</sup> e suggerisce quindi la profanazione degli stessi *foci* (da rilevare la giustapposizione e l'allitterazione *patrios-polluat*). In questo contesto anche il termine *sanguis*, che di per sé, nell'ambito di un sacrificio, non riveste un valore negativo<sup>35</sup>, lo acquista invece nell'accostamento con *polluat*, suggerendo l'oggetto umano del sacrificio<sup>36</sup>.

In questi versi si attua pienamente il ribaltamento della valenza di Tantalo quale *genius generis parens*: il sacrificio che si celebra in suo onore è eseguito infatti presso i *foci paterni*, come si conviene ad una divinità della fa-

<sup>33</sup> Per *focus* cfr. *Th.I.L.* 1.2989-4 sgg. che riporta la seguente definizione: *intima et sacra pars ubi Larum erat sedes*.

<sup>34</sup> Cfr. Liv. 5.53.1 *apparet pollui omnia nec ullis piaculis expiari posse*; Plin. *Nat.* 15.135 *in profanis usibus pollui laurem et oleam fas non est*; Tac. *Ann.* 14.22 *videbaturque potus sacros et caerimoniam loci corpore loto polluisse*.

<sup>35</sup> Riguardo a *sanguis* è degna di nota l'osservazione della Petrone, 1989, p. 258 n. 21, volta a rilevare come, nel vocabolario della guerra civile l'idea espressa da *miscere* e quella del sangue sono centrali. La studiosa cita come esempio di una metafora assai indicativa Lucr. 3.70 *sanguine civili* e rileva come il passo da cui è tratta la metafora presenti, pochi versi dopo, l'immagine di *crudeles fratris* che *gaudent in tristi funere / et consanguineum mensas odere timentque*, chiara allusione al mito dell'*Atreus* acciano: anche in Lucrezio dunque l'esperienza delle guerre civili si collega all'idea del *sanguis* e questo all'idea della violazione dei vincoli parentali, espressa dagli *odia fraterna* e ricollegantesi alla sfera semantica di *miscere*.

<sup>36</sup> Da rilevare come i vv. 93b-5a, in cui Tantalo esorta i suoi discendenti a non macchiarsi le mani di una strage esecranda e a non bagnare l'altare di un male degno delle Furie, evocano un sacrificio nefando così come quello vagheggiato dalla Furia: *moneo, ne sacra manus / violate caede neve furiali malo / aspergite aras*, in cui l'aggettivo *sacer* unisce la sfera religiosa a quella delittuale (il suo valore è reperibile in una religiosità arcaica per cui chiunque commetta un delitto viene considerato possesso del dio, offerto in sostanza alla divinità cfr. ad es. Liv. 3.55.7 *ut qui tribunus plebis... nocuisset, eius caput Iovi sacrum esset*). In entrambi i passi esiste un voluto contrasto tra l'elemento sacro (*patrios focos, aras*) e quello sacrilego (*polluat, sanguis, furiali malo*). Le parole di Tantalo rivelano che egli ha compreso il messaggio della Furia ed è riuscito ad intravedere gli orrori della *coena Thyestea*. Concordo comunque con Tarrant, 1985 *ad l.*, nell'estendere il raggio dell'esortazione di Tantalo ad un orizzonte più ampio di quello della tragedia: la mancanza di un vocativo come referente dell'esortazione del demone, implica un suo riferirsi genericamente a tutta la stirpe; in particolare poi ai vv. 93b-4a, può essere colto un riferimento al sacrificio di Ifigenia da parte di Agamennone (cfr. Ag. 218-9).

miglia, ma è al contempo empio, come si conviene ad una presenza infera destinata a rinnovare nel *genus* la macchia genetica.

Anche in questo caso la responsione tra ciò che stabilisce la Furia nel prologo e quello che attua Atreo nella tragedia, risulta evidente: Atreo realizzerà effettivamente un sacrificio come atto di devozione agli dei protettori del focolare, turbati dagli *scelera* di Tieste<sup>37</sup>. Nell'atto IV il nunzio descrive la scena della strage perpetrata dallo zio a danno dei nipoti come una cerimonia sacrificale: il luogo è il *penetrabile regni* (v. 652), descritto nell'ampia *loci significatio* (vv. 641 sgg.)<sup>38</sup>, la parte più interna della *domus*, dove solitamente vengono custoditi i *foci* e celebrati i sacrifici alle divinità della famiglia. Il sacerdote del rito è Atreo, l'officiante (vv. 691 sgg. *ipse est sacerdos...*), così come si conviene al capo della *gens*, cui spetta celebrare il culto secondo le tradizioni, nei luoghi consacrati. Atreo attende al rito con scrupolosa attenzione dell'*ordo* e della *pietas*, consacrando la prima vittima all'avo: *primus locus (ne desse pietatem putes) / avo dicatur: Tantalus prima hostia est* (vv. 717-8)<sup>39</sup>. Monteleone 1991, 210 sg., rileva come anche il colore della *vitta* (v. 686) con cui vengono cinte le teste delle vittime sia un elemento spia del valore sacrale legato alla sfera della *gens*: cingere le teste delle vittime con *vitta purpurea* è infatti proprio del rituale del culto dei morti che è profondamente connesso con la venerazione della *vis abdita* della stirpe ed è in definitiva rivolto, dal punto di vista dell'officiante (Atreo), alla santità della famiglia violata da Tieste<sup>40</sup>. Nell'ottica di Atreo dunque, come anche in quella della Furia, si tratta di un appello rivolto agli antenati più significativi,

<sup>37</sup> Va ricordato che l'elemento culturale come componente del *nefas* di Atreo è anche in parte emulazione del delitto archetipico: le *mensae Tantaleae* infatti possono essere interpretate come un'azione sacrificale celebrata con il fine di alimentare gli dei (cfr. *Schol. ad Lyc.* 152 καλήσας τοὺς θεοὺς εἰς εὐωχίαν παρέθηκε τὸν υἱὸν αὐτὸν Πέλοπα θύσας, ἵνα φάγωσι). La tradizione offre svariati elementi che confermano la natura sacrale dell'atto, come ad esempio l'uso che fa Tantalos della μάχαιρα, il coltello sacrificale, per uccidere e fare a pezzi il figlio (cfr. Piccaluga 1968, 389 sgg. che riporta alcune testimonianze). Per altri elementi di culto legati al mito di Tantalos, cfr. ancora Piccaluga 1968, 165 sgg. e n. 37.

<sup>38</sup> Per un esame di questi versi rinvio a G. Picone, *La Fabula e il regno*, Palermo 1984, 94 sgg.; Tarrant 1985, *ad l.*; Monteleone 1991, 209 sgg. Sull'atmosfera avernale che impregna la *loci significatio*, si veda G. Petrone, *Paesaggio dei morti e paesaggio del male: il modello dell'oltretomba virgiliano nelle tragedie di Seneca*, "QCTC" 4-5, 1986-87, 131-43.

<sup>39</sup> Vd. anche vv. 689-90 *servatur omnis ordo, ne tantum nefas / non rite fiat*.

<sup>40</sup> Vd. vv. 234 sgg.: *hunc facinus ingens ausus assumpta in scelus / consorte nostri perfidus thalami avehit. / Hinc omne cladis mutuae fluxit malum: / per regna trepidus exul erravi mea, / pars nulla nostri tuta ab insidiis vacat, / corrupta coniunx, imperi quassa est fides, / domus aegra, dubius sanguis et certi nihil / nisi frater hostis*.

Tantalo e Pelope<sup>41</sup>, con una priorità assoluta concessa a Tantalo.

Nella realtà questo sacrificio dovrà tuttavia costituire una più grave profanazione, non solo della santità della famiglia, poiché fondato sull'offerta di vittime umane legate da vincoli di sangue al 'sacerdote', ma addirittura del divino in generale, poiché l'officiante, sordo ad ogni manifestazione di disappunto degli dei, persevera *immutus* nella propria nefandezza ribadendo, innanzi al disagio divino, la propria convinzione; ai vv. 265b-6, ai Lari che distolgono lo sguardo Atreo risponde: *fiat hoc, fiat nefas / quod, di, timetis*; ed ai vv. 703 sgg. il messaggero dice che *movere cunctos monstra, sed solus sibil immotus Atreus constat, atque ultro deos / terret minantes*.

Alla divinità disorientata e minacciosa Atreo ha sostituito se stesso e la propria ira come destinatario del sacrificio: *sic dirus Atreus capita devota impiae / speculatur irae. Quem prius mactet sibi / dubitat* (vv. 712-4a)<sup>42</sup>. È solo con un rituale ribaltato che Atreo può ammettere di aver riparato i propri violati diritti di *pater familias*, oltre che quelli sul regno: *nunc decora regni teneo, nunc solium patris: / dimitto superos: summa votorum attigi* (887-8).

Nella realizzazione del delitto-sacrificio questi infatti, come la Furia nel prologo, contrappone la più stretta osservanza del rituale sacro ad un'empietà sostanziale di intenti e di azioni. Nel racconto del messaggero (vv. 691 sgg.), figurano ora termini che appartengono alla sfera sacra, ora epiteti che connotano quei termini di un valore assolutamente negativo: al v. 692 Atreo ad esempio, alluso nel verso precedente come *sacerdos*, intona un *letale carmen ore violento*<sup>43</sup>, azione del cantare che ben si inquadra nella prassi della preghiera rituale pronunciata senza errori dal *sacerdos* prima dell'immolazione delle vittime; il canto di Atreo sarà tuttavia di natura letale e verrà intonato con "bocca furiosa"<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. vv. 241b-3 *Tandem incipe / animosque sume: Tantalum et Pelopem aspice; / ad haec malus exempla poscuntur meae*.

<sup>42</sup> Su cui cfr. A. Traina, *Thyest. 713 'Mactet sibi' o 'sibi dubitat'? Un recupero esegetico*, "Maia" 33, 1981, 152-3, che intende *sibi* come il dativo della persona per cui viene officiato il sacrificio; Monteleone 1991, 361 sgg., App. VII.

<sup>43</sup> Il sintagma *ore violento* riecheggia forse Verg. *Aen.* 7.296 *ore cruento*, tanto più che si tratta di un contesto in cui compare il *furor impius*.

<sup>44</sup> È comunque ricorrente nella tragedia senecana rappresentare, con la struttura di un atto cultuale, un assassinio: ricordiamo alcuni passi delle tragedie di Seneca come ad es. *Ag.* 987 sgg. in cui Clitemnestra, nell'atto di uccidere il marito, viene dipinta come una sacerdotessa; cfr. anche vv. 162 sgg. in cui è descritta l'uccisione di Ifigenia (e spec. 166-7 *cum stetit ad aras ore sacrificio pater / quam nuptialis!*); *Tro.* 1184-64 dove si narra del sacrificio di Polissena ai Mani di Achille, e soprattutto 1100 sgg. in cui il messaggero descrive l'uccisione di Astianatte come un vero e proprio *sacrificium*; *Med.* 970-1 in cui l'eroina allude ai propri figli come a vittime sacrificali per placare i Mani del fratello. Su questo aspetto della tragedia di Seneca rinvio a P. Arzani, *La morte di Astianatte in Seneca: aspetti rituali e magici*,

Anche l'immolazione attuata mediante colpo alla gola fa parte di un rito sacrificale, così come la diversa destinazione delle singole parti del corpo delle vittime: in *Thy.* 765-7 Atreo, secondo il racconto del messaggero, ne destina una parte alla cottura ed un'altra agli spiedi: *veribus haerent viscera et lentis data / stillant caminis, illa flammatus latex / candente aeno iactat*, distinzione che appare come elemento fisso in antiche descrizioni di pasti cannibalici e che può avere la sua origine in rituali magici<sup>45</sup>. Essa ricorre ad esempio anche in Accio (fr. XII vv. 220-2 R<sup>3</sup>. *partem vapore flammae veribus in foco / lacerta tribuit*), in Ov. *Met.* 1.228-9, a proposito dell'episodio di Licaone, in Valerio Flacco 8.254. Per quanto concerne Atreo tuttavia si tratta ancora una volta di un'empia solennità, poiché il colpo alla gola è inferto sui corpi dei nipoti fiduciosi, e sono loro le parti destinate ora alla bollitura, ora agli spiedi<sup>46</sup>.

Per tornare al prologo del *Thyestes*, l'intero inciso che illumina sugli eventi della tragedia, si chiude con riferimento alla vicenda culminante: il banchetto (*epulae instruantur*). L'allusione a questo episodio permette alla Furia di tornare a Tantalo direttamente, e questo per due precisi motivi:

1) la cena *Thyestea*, cui alludono chiaramente le *epulae* in questione, è una ripetizione del banchetto cannibalico che Tantalo imbandì agli dei;

2) le *epulae* si inseriscono bene nel contesto dei festeggiamenti in onore del demone.

Solo in apparenza le due valenze risultano tra loro contrastanti: il pubblico infatti sa bene quale sia la natura delle *epulae*<sup>47</sup>.

La Furia può dunque tornare in buon ordine a dare disposizioni sull'ultima fase dei festeggiamenti in onore di Tantalo: il banchetto appunto, e con esso la libagione. Il tono ironico del linguaggio, fondato sull'ormai consueto duplice registro, può d'ora innanzi dispiegarsi liberamente e giocare appieno con i valori simbolici racchiusi nella figura del *genius generis parens*. Ai vv.

"Prometheus" 18, 1992, 173-86.

<sup>45</sup> Cfr. W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Berlin-New York, 1972, trad. it. Torino 1981, 89 sgg., n. 29 e 106-8, che cita l'episodio del *Ciclope* euripideo in cui viene descritta, con cadenza sacrificale, la cottura a puntino tramite arrostitimento e bollitura delle vittime umane; cfr. anche O. Longo, *Fra uomini e leoni: la dieta del Ciclope*, in : *La storia, la terra, gli uomini: Saggi sulla civiltà greca*, Venezia 1987, 63-77.

<sup>46</sup> Nel mito di Dioniso il dio stesso, divenuto vittima sacrificale dei Titani, con un'inversione del rituale viene fatto prima bollire e poi arrostitire (cfr. M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, trad. it. Roma-Bari, 1981, 123-62).

<sup>47</sup> Come rileva Tarrant 1985, *ad l.*, la 'sententia' *epulae instruantur*, posta come apice di una *climax*, cade in realtà senza suscitare una grande emozione (cfr. con Tarrant 1985, Ag. 11 in cui l'ombra di Tieste, dopo aver benevolmente riassunto l'essenza del *vetustum Pelopiae limen domus* [vv. 7-11a], conclude con *hic epulis locus*).

62b-3a la Furia invita Tantalò a banchettare: *non novi sceleris tibi / conviva venies*. L'invito in sé, rivolto ad una divinità della famiglia, fa parte, come accennavo, di un rituale volto a venerare la *pietas familiaris* comune a molte civiltà antiche e ben testimoniato anche nel mondo romano: in Verg. *Aen.* 5.62-3 Enea invita gli dei patrii a banchettare, per onorare l'anniversario della morte del padre: *adhibete*<sup>48</sup> *Penatis / et patrios epulis et quos colit hospes Acestes*. Si tratta di un contesto particolarmente ricco di pia devozione: i Troiani infatti stanno recando con sé le divinità della famiglia (cfr. v. 632) ed è naturale che la stessa cosa faccia anche l'ospite Aceste (come Didone in *Aen.* 1.704 ed Evandro in 8.543).

L'utilizzo di questo passo è chiaramente in funzione antifrastica: al v. 62b la Furia, tramite il nesso allitterante *non novi*, allude alla cena archetipica<sup>49</sup> ed al suo rinnovarsi nella tragedia, rivelando all'interno della stirpe di Tantalò la perdita di ogni valore religioso e familiare. L'ironia della Furia è rafforzata a mio avviso dall'uso di un costrutto appartenente ad un certo stile colloquiale, come *tibi* con *non novus*, poiché esso contrasta con la solennità dell'invito rivolto a Tantalò e con l'atmosfera altamente sacrale, svelando al contempo, tramite l'adesione del linguaggio al contenuto, il 'basso' valore di Tantalò.

L'ironia della Furia prosegue ai versi successivi: *liberum dedimus diem/ tuamque ad istas solvimus mensas famem: / ieiunia exple* (vv. 63b-5a). La *fames* secolare, che la dea esorta a soddisfare, poggia su un terreno denso di significati simbolici: nel *Thyestes* tutto il peccato e la crudeltà dell'opera sono simbolizzati dall'atto del mangiare e la manifestazione del *furor* della stirpe è descritto come appetito fisico<sup>50</sup>. Nelle intenzioni della Furia dunque

<sup>48</sup> Su *adhibere* come verbo per invitare la divinità a banchetto, si veda J. Conington-H. Nettleship, *The Works of Virgil with a Commentary*, 2, London 1884 (rist. Hildesheim 1963), *ad l.*

<sup>49</sup> Su *non novus* come nesso per esprimere un'azione che è stata commessa anche una sola volta, si veda Tarrant 1976, ad 177 ed in particolare F. Leo, *L.A.S. Tragoediae*, I: *Observationes Criticae*, Berolini 1878 (rist. 1963), 149 sgg. Per quanto concerne l'intendimento dell'intera frase sorgono delle difficoltà inerenti all'espressione *sceleris conviva*. "Tu verrai invitato ad una cena nefanda", come traduce G.C. Giardina, ed. Bologna 1966, Torino 1987, sembra essere il senso più plausibile della frase. Tarrant 1985, *ad l.*, sulla base del confronto con Hor. *Carm.* 1.28.7 *conviva deorum*, in cui l'espressione si riferisce a Tantalò (cfr. R. G. M. Nisbet – M. Hubbard, *A Commentary on Horace. Odes*, Book 1, Oxford 1970, 326) e con Liv. 40.10.7 *convivae fratris*, intende *sceleris* come la compagnia di cui godrà il demone al banchetto. Monteleone 1991, 96 suggerisce la possibilità che *conviva sceleris* ricalchi costrutti del tipo *comes alicuius rei* (per es. *sceleris*) traducendo "convitato di un delitto". Un'ulteriore interpretazione potrebbe essere quella di intendere *sceleris* come una metonimia di Tieste, ovvero di colui che compie l'azione.

<sup>50</sup> È lo stesso Tantalò, tormentato dalla fame e dalla sete perenni (per cui cfr. vv. 24b-6a,

il riempimento di Tantalo coincide con quello nefando che Atreo susciterà in Tieste, costringendolo a banchettare con le carni dei figli, dopo averlo suscitato in sé stesso (*iuvat impleri maiore monstro*).

Ai vv. 67b-7a la Furia rinnova l'allusione alla *coena Thyestea* con una *sententia* che sfuma il sarcasmo in paradosso: *inveni dapes/ quas ipse fugeres*: Tantalo è invitato a colmare l'atavica fame con *dapes* talmente nefande che egli stesso, creando una situazione opposta a quella dell'Ade, vorrà sfuggirle. *Epulae nefandae* dunque, per smentire la pia sacralità degli onori rivolti a Tantalo come divinità della famiglia. E con il banchetto, anche la libagione, tappa non meno importante nella celebrazione dei sacrifici ai *paterni dei* e nella realizzazione al contempo del *nefas* della *fabula*, subisce un ribaltamento del proprio valore sacrale.

La Furia invita Tantalo a divenire spettatore di un'atroce *libatio*: *mixtus in Bacchum cruor/ spectante te potetur* (vv. 65b-6a). Se non fosse per quel sangue misto a vino che allude – e neppure troppo velatamente – alla funesta libagione di Tieste, che si verificherà di fatto ai vv. 916-7<sup>51</sup>, l'atto in sé di invitare Tantalo non risulterebbe affatto empio. Come accennavo prima, infatti, è usanza molto antica quella di libare agli dei del focolare e della fami-

68-9, 152-75), a fornire una volta per tutte l'equazione *fames (sitis) = furor*, ai vv. 96-100, quando, dopo aver opposto le ultime insistenti resistenze alla Furia che lo esorta a diffondere la propria follia, scosso dalla dea con il *verber anguineum*, consueto attributo di questa per stimolare il furore, mostra una totale remissione, poiché acceso nelle sue più radicate passioni: *quid famem infixam intimis / agitas medullis? / flagrat incensum siti / cor et perustis flamma visceribus micat. / sequor*. Nell'intero *Thyestes* questo punto si riflette ovunque, ed ovunque il *furor*, che è poi il *furor regni*, si identificherà con l'avidità di cibo. Cito ad esempio i vv. 707 sgg. in cui il messaggero, per esprimere con una similitudine lo *status* di Atreo in procinto di compiere la strage sui nipoti, ed accecato dal furore della vendetta, lo paragona ad una tigre del Gange che, affamata, rimane dubbiosa su quale delle due prede scagliarsi per prima e, nell'incertezza, tiene sospesa la fame (per un'analisi approfondita della similitudine rinvio a A. Primmer, *Die Vergleiche Senecas Dramen*, "Grazer Beiträge" 5, 1976, 229 sgg.; Mantovanelli 1984, 64-5; Traina 1981, 152); ai vv. 732 sgg. ancora una similitudine definisce la ferinità di Atreo, paragonata questa volta a quella di un leone armeno che, *pulsa fame*, non deponde l'ira (per questa similitudine rinvio ancora a Primmer, 229 sgg. e a R. Degl'Innocenti Pierini, *Seneca e Nerone*, in: *Tra Ovidio e Seneca*, Bologna 1990, 271-83). La stessa fame e la stessa sete che tormentano Atreo vengono da questo attribuite anche al fratello: *liberos avidus pater / gaudensque laceret et suos artus edat*. L'avidità di Tieste consiste letteralmente nell'atto con cui questi divora le vivande offertegli da Atreo (che sono a sua insaputa le carni dei figli). Nella realizzazione di tale avidità, Tieste manifesta gli stessi caratteri di bestialità rilevati nell'*appetitus* del fratello (vv. 778b-82). Il risultato di questa ingordigia è uno stato di orribile 'pienezza' che è speculare a quella che Atreo aveva invocato dentro di sé (vv. 252-4b) – pienezza insieme fisica e psichica – facendo ricorso al verbo *implere*.

<sup>51</sup> *Hoc, hoc mensa cludatur scypho / mixtum suorum sanguinem genitor bibat.*

glia e, nei banchetti pubblici, a quelli dello stato, talvolta immaginando la stessa divinità presente alla libagione<sup>52</sup>: lo scopo presumibilmente è, come anche per le *epulae*, quello sì di onorare, ma soprattutto di rendersi propizio il nume del dio o del personaggio defunto<sup>53</sup>. Per quanto concerne il *Thyestes*, il valore antitetico rispetto a questa tradizione si rivela appieno nel corso della *fabula*: ai vv. 982b-3a, nel preciso punto in cui Atreo invita il fratello a bere ancora vino – e sappiamo che è l'orrenda mistura di Bacco e sangue – lo strumento della *libatio* è il *poculum gentile* che, come fa notare Monteleone, fa parte del patrimonio familiare<sup>54</sup>. Ancora una volta dunque mentre si rafforza il legame di un gesto o di una situazione con la sfera dei *sacra gentilicia*, dall'altra si rivela tutta l'empietà che quel gesto o quella situazione contengono o comportano.

Per concludere l'ultimo onore rivolto dalla Furia all'ombra ribadisce, rafforzandoli, tutti i valori antifrastici emersi dalle precedenti analisi: l'invito ad assistere alla libagione quale presenza spirituale e simbolica<sup>55</sup>, ben lungi

<sup>52</sup> Cfr. Servio ad *Aen.* 1.723-737 ed in particolare 730: ... *apud Romanos etiam cena edita sublatisque mensis primis silentium fieri solebat, quoad ea quae de cena libata fuerant ad focum ferrentur et in ignem haberetur tacendo, quae res cum intercessit inter cenandum, Graeci quoque θεῶν παρουσίαν dicunt.*

<sup>53</sup> Cito ancora dall'*Eneide* un passo (3.301 sgg.), in cui la *libatio* è unita alle *dapes* nell'occasione solenne del sacrificio agli dei Mani: *sollemnis cum forte dapes et tristia dona / ... libabat cineri Andromache manisque vocabat / Hectoreum ad tumulum.*

<sup>54</sup> Monteleone, 206-7, cita anche altri esempi in cui lo strumento della *libatio* è una preziosa eredità di famiglia (cfr. Verg. *Aen.* 1.728-30 *gravem gemnis auroque... pateram, quam Belus et omnes / a Belo soliti*; Stat. *Theb.* 1.540-3 *signis perfectam auroque nitentem... pateram... qua Danaus libare deis seniorque Phoroneus / adsueti*).

<sup>55</sup> Concordo pienamente con Monteleone nel conferire un valore simbolico alla presenza di Tantalo al banchetto ed alla libagione. Ciò, oltre a giustificare il senso antifrastico sin qui rilevato dell'ombra come *genius generis parens*, permette di sanare un'altrimenti insolubile questione sorta attorno a Tantalo presente o assente alla cena *Thyestea*. Le indicazioni del testo, ai vv. 65b-6a, sembrano effettivamente suggerire una presenza reale: questo per il valore circostanziale del participio assoluto *spectante te*, che rende simultanea la circostanza "sotto i tuoi occhi" ed il fatto centrale "si beva sangue misto a vino", verificantesi di fatto ai vv. 916-7. Ai vv. 105-6a tuttavia la Furia congeda Tantalo, rinviandolo agli Inferi: *actum est abunde gradere ad infernos specus / amnemque notum*. Non sto a riferire i numerosi tentativi da parte degli studiosi di trovare una soluzione a quella che è solo un'apparente contraddizione, per i quali rinvio a Monteleone 1991, 207 sgg. (si veda anche Hine 1981, 268-9). Una volta convocato dall'Ade, e dopo avere manifestato i propri contenuti simbolici, creando in tal modo il presupposto dell'azione tragica, Tantalo viene congedato dal mondo dei vivi, poiché è consuetudine letteraria che le *umbrae* tornino all'Ade prima dell'alba. La presenza del demone tuttavia continuerà ad essere percepita, nel corso della tragedia, come quella *vis funesta (furore)* che dovrà scuotere la *domus Pelopea*. Pur nella diversità del contesto, si avvicina allo statuto di Tantalo, il già citato Edipo delle *Phoenissae*, il quale condivide, con l'illustre avo di



dall'averne quel valore positivo che ci dovremmo aspettare in base alle testimonianze sopra riportate, avrà invece un esito funesto per la stirpe e susciterà la riluttanza dello stesso Tantalò<sup>56</sup>. La funzione benefica e rasserenatrice del *lar familiaris* viene definitivamente ribaltata, ed in ciò trova adesso valido fondamento l'odio auspicato dalla Furia all'inizio della *Jêsiw*: *certetur omni scelere et alterna vice / stringatur ensis; nec sit irarum modus / pudorve, mentes caecus instiget furor, / rabies parentum duret et longum nefas / eat in nepotes... sintque tam invis omnibus / quam sibi* (vv. 25 sgg.).

Allo stesso modo Atreo realizzerà l'estrema sovversione dei legami di sangue, presentando il proprio odio come fraterno amore, la propria vendetta come atto di devozione ai *sacra gentilia*, la propria lucida follia come pietà; quel giorno infine che costringerà il sole a morire nel pieno del suo percorso, egli lo presenterà come un *festus dies*, celebrando se stesso, sacerdote ed officiante di un empio sacrificio, come un dio che è riuscito a congedare le altre divinità: *aequalis astris gradior et cunctos super, / altum superbo vertice attingens polum ... / dimitto superos: summa votorum attigi* (vv. 885-88).

La violazione ed il ribaltamento della figura del capostipite come nume tutelare della stirpe preclude dunque la via alla regolarità dei rapporti familiari, aprendola invece all'adulterio, all'incesto, al reciproco tradimento tra fratelli, alla negativizzazione della figura del *patruus*, antico baluardo, nella tradizione romana, del buon nome di famiglia conseguito tramite l'assidua e severa vigilanza sulla vita dei nipoti<sup>57</sup>.

EMILIA FERRARO

Atreo e Tieste, la condizione di assente-presente e di morto-vivo (cfr. Petrone 1989, 255).

<sup>56</sup> Al v. 67b, da quanto deduciamo dalle parole della Furia, l'ombra si slancia in un tentativo disperato di fuga da quegli 'onori' prospettati: *siste, quo praeceps ruis?*, fuga subitaneamente confermata dallo stesso Tantalò: *ad stagna et amnes et recedentes aquas...* (vv. 68 sgg.).

<sup>57</sup> Cfr. Bettini 1986, 27 sgg. Per la segnalazione dei passi del *Thyestes* in cui emerge la violazione del rapporto zio-nipote, rinvio alla Borgo 1993, 57 sgg.