

Vengeur? Sauveur? menteur? Apollon aux yeux des ‘trois Electres’*

1.

Qu’elle attende le retour de son frère ou qu’elle passe à l’action à côté de lui, chacune des ‘trois Electres’ possède une façon propre de se rapporter à la divinité. Chacun de ces trois personnages, en particulier, semble se faire une certaine idée d’Apollon et de son oracle. Bien entendu, c’est toujours à Oreste qu’est adressé l’ordre delphique de venger Agamemnon; mais une sorte de relation parallèle semble s’établir aussi bien entre Electre et Apollon. Ce développement est évident chez Euripide, qui le thématise d’une façon explicite; il est moins marqué chez Sophocle, dont l’héroïne formule néanmoins une prière cruciale à l’adresse du dieu; il est effacé en apparence, mais en dernier ressort indispensable, dans le dénouement des *Coéphores* d’Eschyle.

Il ne s’agit pas ici d’étudier la mise en scène d’une théologie, la problématisation des notions de meurtre, vengeance, purification, et responsabilité, ou, encore moins, la psychologie comparée des ‘trois Electres’¹. Cet essai porte sur les modalités employées par chaque auteur pour construire le rapport entre le personnage divin ‘Apollon’ et le personnage humain ‘Electre’ (le rapport ‘Apollon-Oreste’ restant assuré en tout cas de la préminence). En effet, chaque auteur élabore à sa façon ce qu’on peut appeler, au sens étymologique du mot, une ‘religion d’Electre’: chacun d’eux attribue à sa créature, non seulement une certaine manière de se rapporter à la divinité, mais aussi une certaine manière de se représenter ce rapport qu’elle entretient. Ces différentes représentations semblent souvent peu explicites. Bien plus que par des discours suivis, elles s’expriment à la vérité par des attitudes, des gestes ou des cris. En aucun cas, cependant, elles ne sauraient être considérées comme accessoires ou accidentelles pour le déroulement du drame représenté.

2.

Dans toute représentation tragique du mythe d’Oreste, l’oracle d’Apollon est une donnée fondamentale. Il désigne les meurtriers d’Agamemnon au pluriel: il met par conséquent le fils dans l’obligation de tuer sa mère de ses propres mains². C’est l’injonction divine qui inclut le matricide dans la vengeance du sang (la mise à mort d’Egisthe, en principe, ne devant produire ni problèmes ni remords). Chaque auteur utilise cette donnée scandaleuse pour construire, selon son dessein, le renversement

* Version révisée de l’exposé du même titre présenté au XXI Symposium International CorHaLi, *Les Trois Electre*, Université Lille 3, Lille 9-11 juin 2011. Je remercie les éditeurs anonymes de Lexis pour leurs suggestions, et je garde la responsabilité de toute erreur.

¹ De même, le problème du rapport chronologique entre l’*Electre* d’Euripide et l’*Electre* de Sophocle sera ignoré.

² Aesch. *Ch.* 273 (τοῦ πατρὸς τοὺς αἰτίους); Eur. *El.* 89 (φόνον φονεῦσι πατρὸς ἀλλάξων ἐμοῦ); l’Oreste de Sophocle a pour mission de faire justice en accomplissant des meurtres, au pluriel (Soph. *El.* 37: σφαγὰς). Il est donc évident, dans les trois cas, que la vengeance ne pourra pas se limiter à frapper le seul Egisthe.

qui frappera le justicier. L'oracle est donc indispensable pour que, dans la vengeance des fils d'Agamemnon, il y ait à la fois matricide et tragédie³.

Oreste est le destinataire d'un oracle qui ne concerne que lui, et qu'il a reçu pendant son exil. Sa soeur n'est pas censée en connaître l'existence: il faut que son frère l'en informe. A première vue, cette information risquerait de sembler superflue: Electre est en effet représentée, selon les modalités propres à chaque auteur, comme n'ayant pas besoin d'une incitation divine pour déclarer sa détresse, pleurer son père, et s'opposer à sa mère et à Egisthe jusqu'à en souhaiter la mort. Toutefois, à l'intérieur des différentes trames tragiques, trois données constantes permettent de remarquer que la réponse de l'oracle affecte aussi bien la situation et l'action sur scène d'Electre:

a) Sans l'oracle, Oreste et Electre ne se réuniraient pas. C'est le retour du frère qui met fin à l'état de dépossession propre à la soeur. Pour Electre, ce retour reconstitue un milieu familial qui avait été détruit par l'assassinat du père⁴. En même temps, il lui permet de transformer l'hostilité contre sa mère (et contre Egisthe) en acte de vengeance concrète. Oreste, exilé, est autant dépossédé que sa soeur (de son rang, de ses biens); mais ce n'est pas le désir de se réunir à Electre qui le pousse à faire retour, c'est l'impératif d'exécuter les prescriptions du dieu.

b) Lorsque l'action commence, Electre ignore qu'Apollon a apporté sa caution (plus ou moins directe ou impérative, dans chaque différente pièce) à la vengeance à accomplir. C'est toujours Oreste qui, à un moment donné, apprend à sa soeur l'existence et le contenu de l'oracle. Il le fait soit *avant* de commettre le matricide, dans les *Coéphores* (269-97) et l'*Electre* d'Euripide (971 ss.), soit *après* l'avoir commis, dans l'*Electre* de Sophocle (1424 s.). C'est là l'occasion, soit de réaffirmer, soit de mettre en doute le bien-fondé du matricide (à ce sujet, Euripide fait s'engager un débat en pleine forme entre frère et soeur). De toute façon, à partir de ce moment, le prononcement d'Apollon vient s'insérer d'une façon explicite dans les perspectives du personnage d'Electre.

c) L'attitude initiale d'Electre est constante: elle considère que la vengeance qu'elle souhaite a titre à l'appui divin. Le fait d'apprendre qu'un oracle a été donné à son frère à ce sujet ne peut que la confirmer dans ce jugement. Si l'oracle se révèle ambigu, le renversement de perspective pourra être aussi traumatique pour Electre qu'il l'est pour Oreste. Eschyle ne fait aucun cas de cette possibilité dramatique, mais Sophocle ne semble pas l'ignorer et Euripide l'exploite à fond, en l'affichant en pleine lumière.

Chaque auteur module donc à sa façon des données structurelles récurrentes, en différenciant le rôle que l'actant divin Apollon joue vis-à-vis d'Electre. Dans les *Coéphores*, les prières qu'Electre adresse à la divinité semblent recevoir un accueil favorable, sans produire sur elle les retombées désastreuses que subira Oreste, et son comportement docile rend possible l'exécution de la vengeance dans la forme prescrite par le dieu. Euripide, à l'opposé, représente une 'religion d'Electre' qui ne pro-

³ Sur la nécessité tragique de la donnée oraculaire, voir Dupont 2001, 31-52. Dans la seule *Electre* de Sophocle, l'action culmine avec le meurtre d'Egisthe, et non pas avec le matricide: inversion qui «renforce le bien-fondé de la vengeance» selon Jouanna 2007, 439.

⁴ C'est dans ce sens qu'Oreste, une fois réapparu, peut devenir 'père et mère' pour Electre, comme l'écrit Eschyle (Aesch. *Ch.* 239-41).

duit qu'erreur et désastre. Quant à Sophocle, s'il montre le succès sans faille d'une vengeance qu'Oreste a déclaré accomplir 'en purificateur, avec justice, sur l'impulsion des dieux' (Soph. *El.* 69 s.) et sur laquelle Electre a expressément invoqué la protection d'Apollon (*ibid.* 1376-84), c'est bien peut-être pour susciter l'inquiétude du spectateur au moment où la représentation se termine.

3.

La dépossession propre à l'Electre des *Coéphores* va rester un trait constant des drames d'Euripide et de Sophocle. La réduction en esclavage d'Electre au sein de sa propre maison correspond à l'exil auquel Oreste a été contraint⁵. De même, la réunification du frère et de la soeur reconstitue l'*oikos* anéanti par l'assassinat du père. Cette reconstitution demande à être achevée par la vengeance qui permettra à Oreste de récupérer le *kratos* de sa maison.

Eschyle fixe un autre trait qui reste inébranlable: l'oracle d'Apollon ne se soucie nullement de la détresse des enfants d'Agamemnon. Il ne fait qu'ordonner à Oreste de venger son père, sans aucune autre considération ni finalité, et appuie cet ordre sur des menaces qui se réalisent précisément dès qu'Oreste obéit. Ce n'est que successivement, au cours du *kommos* (306 ss.), que le texte des *Coéphores* présente la vengeance, que les mots d'Apollon prescrivaient comme une fin en soi, comme l'instrument permettant la reconstitution de la *timé* d'Agamemnon et la réappropriation de son *oikos* par ses descendants, au nom du principe universel de *Dike*. C'est bien cette perspective qu'évoque Electre, en entrelaçant ses invocations et lamentations à celles de son frère (469-550). Elle l'avait d'ailleurs déjà anticipée dans sa prière initiale (124-51), où elle suivait les indications du Choeur (106-23).

Dans les termes de l'oracle, tels que les cite Oreste, la vengeance est prescrite contre des 'meurtriers' non identifiés (cf. 274: τοῦ πατρὸς τοὺς αἰτίους). Cette indétermination se révèle au moment où Oreste se trouve, l'épée à la main, devant sa mère: c'est à Pylade de lui rappeler que les ordres d'Apollon obligent au matricide (900-3). Il est cependant clair que, quelles que soient les prescriptions du dieu, Electre restera rangée intégralement aux côtés de son frère. Elle en exécute les ordres: rentrer à la maison et cacher (κρύπτειν), en gardant le silence, le projet qu'elle vient de former avec lui:

...τήνδε μὲν στείχειν ἔσω·
αἰνῶ δὲ κρύπτειν τάσδε συνθήκας ἐμάς (554 s.)

Passivité silencieuse, la même qu'Oreste prescrit aux femmes composant le Choeur: se taire et ne dire que ce qui est profitable pour l'exécution de l'attentat, donc, à l'occurrence, mentir:

ὑμῖν δ' ἐπαινῶ γλῶσσαν εὐφημον φέρειν
σιγᾶν θ' ὅπου δεῖ καὶ λέγειν τὰ καίρια· (581 s.)

⁵ Encore que chez Sophocle elle dérive d'un choix délibéré d'Electre (Soph. *El.* 814, 1192).

Ce comportement est précisément celui qui permettra de réaliser le précepte oraculaire fondamental: exécuter la vengeance en tant qu'acte de justice rétributive, qui reproduit, en tant que tel, les modalités matérielles du crime⁶. Par le silence et la dissimulation qu'elle va observer une fois rentrée à l'intérieur, Electre va contribuer à cette tromperie, à ce *dolos*, qui, selon les instructions de la divinité, doivent punir, d'une façon exactement spéculaire, le *dolos* mise en oeuvre par Clytemnestre et Egisthe lors de l'assassinat d'Agamemnon:

ὥς ἂν δόλοι κτείναντες ἄνδρα τίμιον
δόλοι γε καὶ ληφθῶσιν, ἐν ταύτῳ βρόχοι
θανόντες, ἧ καὶ Λοξίας ἐφήμισεν
ἄναξ Ἀπόλλων...

(556-9)

C'est donc l'attitude d'Electre qui rend possible l'application scrupuleuse des ordres d'Apollon. Sur la scène des *Coéphores*, Electre accomplit ce résultat par une action parfaitement féminine: elle s'efface. Pour contribuer à faire justice des meurtriers de son père, il lui suffit de disparaître à l'intérieur du palais et d'y garder le silence. Mais cette complicité objective dans le matricide ne produit aucune conséquence négative. La 'religion' de l'Electre d'Eschyle, en contraste frappant avec le sort qui va affecter Oreste, reste en pleine harmonie avec la divinité.

4.

La détresse de l'Electre d'Euripide s'exprime par le ressentiment. Sa situation absurde de 'mariée-non mariée' et sa marginalisation dans le cadre territorial d'une *polis* centrée sur l'*oikos* qui a été le sien, attestent d'une dépossession que ce personnage accentue par son refus initial de participer au rituel féminin célébrant Héra. La haine de la fille contre la mère (et contre Egisthe) n'admet aucune atténuation⁷.

L'Electre d'Euripide se construit une 'religion' à la mesure de son ressentiment. Elle étend ce sentiment à la divinité elle-même: il serait du ressort des dieux de la secourir, mais, au départ, aucun d'eux ne semble l'écouter (198-200). Toutefois, le retour de son frère semble prouver, finalement, que la divinité se doit d'intervenir dans l'existence des êtres humains, et y rétablir ce que ces derniers dénomment 'la justice'. Comme le dit Oreste, il n'y aurait aucun besoin de croire aux dieux, autrement (ἧ χοῆ μηκέθ' ἠγεῖσθαι θεούς / εἰ τᾶδικ' ἔσται τῆς δίκης ὑπέρτερα: 583 s.).

A mesure qu'ils organisent les modalités pratiques de la vengeance, Oreste et Electre se persuadent que les dieux leur prêtent une coopération bien réelle. Tout fier d'avoir tué Egisthe, Oreste le pose en principe: lorsque l'occasion heureuse de rétablir la justice se présente, les dieux agissent en chefs de file, *archegetai*; les humains sont les auxiliaires, les *hyperetai*:

[Οἴ.] θεοὺς μὲν ἠγοῦ πρότον, Ἡλέκτρα, τύχης

⁶ Oreste mentionne ici cette notion de *kairos* qui deviendra une des pièces maîtresses de la construction dramatique de l'*Electre* de Sophocle (voir le paragraphe 5). Chez Euripide, elle semble plutôt remplir la fonction d'une cheville: cf. Eur. *El.* 588-604.

⁷ Sur cette orientation psychologique de l'Electre d'Euripide, voir notamment Arnott 1981; Zeitlin 1970.

ἀρχηγέτας τῆσδ', εἶτα κᾶμ' ἐπαίνεσον
τὸν τῶν θεῶν τε τῆς τύχης θ' ὑπηρέτην. (890 s.)

Electre a déjà accueilli l'annonce de la mort d'Egiste comme un acte de justice sanctionné par les dieux (cf. 771: ὦ θεοί, Δίκη τε πάνθ' ὀρῶσ', ἦλθές ποτε). Pour le Choeur, cette idée semble aller de soi (cf 957 s., 1189); le Messenger, qui annonce cette mort par les mots: 'Il faut remercier les dieux!' (ἀλλὰ θεοῖσιν εὐχεσθαι χρεών: 764), est apparemment du même avis. Le rétablissement de la justice est bien l'affaire de la divinité, encore qu'il semble taillé sur la mesure des griefs personnels d'Electre. Ce contexte idéologique semble tout approprié à un oracle qui a prescrit à Oreste de rétribuer par le meurtre les meurtriers de son père (cf. 89: φόνον φονεῦσι πατρὸς ἀλλάξων ἐμοῦ).

Avant même qu'Oreste ne lui parle de l'oracle, Electre se dit convaincue que sa mère mérite le même sort, par la même arme dont a péri son père:

[Ορ.] ἦ καὶ μετ' αὐτοῦ μητέρ' ἄν τλαίης κτανεῖν;
[Ηλ.] ταῦτῳ γε πελέκει τῷ πατήρ ἀπόλετο. (278 s.)

Mais au moment de passer au matricide, Oreste soudainement déclare sa répugnance. Le dieu a prophétisé 'une bien grande absurdité', puisque (en essayant de rendre le jeu de mots construit par le texte) il lui a 'donné à faire (cf. ἔχρησας) ce qu'il ne faut pas faire (οὐ χρῆν), tuer sa mère'.

[Ορ.] ὦ Φοῖβε, πολλήν γ' ἀμαθίαν ἐθέσπισας
[.....]
ὅστις μ' ἔχρησας μητέρ', ἦν οὐ χρῆν, κτανεῖν. (971, 973)

Ce n'est qu'à ce moment qu'Electre apprend l'existence de l'oracle. Elle met aussitôt cette découverte au service de sa passion. Elle reconnaît, derrière l'assassinat d'Egiste, l'oeuvre de la *Dike* qui voit tout'. Cette clairvoyance absolue anticipe l'omniscience qu'elle va maintenant attribuer à Apollon (972 ss.). Electre ne manque pas d'arguments à adresser à son frère: il doit absolument punir les assassins du père (974, 976, 978), il ne doit pas être lâche (982), c'est bien Apollon qui lui a parlé (980). Au centre de cette cascade d'exhortations, elle place l'axiome que le dieu ne peut avoir indiqué que ce qu'il est *bien* de faire. 'Si Apollon est un sot, qui sont les sages?'

ὅπου δ' Ἀπόλλων σκαῖός ἦι, τίνες σοφοί; (972)

Electre ose appliquer à Apollon, par l'absurde, le terme de *skaios*: d'une part, l'insensé qui parle pour ne rien dire; et, de l'autre, l'individu qui manque de toute décence. La *sophia* du dieu ne saurait être mise en doute.

Mais Oreste est loin d'être convaincu. Il ne trouve aucune justification à un matricide qui continue à lui répugner. Pressé par sa soeur, il renonce à en trouver: c'est bien, si les dieux en veulent ainsi (986: εἰ θεοῖς δοκεῖ τάδε). L'ironie du dramaturge commence à percer: ce qu'Oreste attribue aux dieux n'est point un savoir inébranlable et évident, mais une *doxa*, une opinion comme peuvent en avoir les êtres humains, subjective et faillible.

Electre proclame qu'Apollon fait du matricide une entreprise légitime, donc vouée au succès. Dorénavant, elle devient exécutrice de l'oracle à part entière: elle organise le meurtre de Clytemnestre (647-51), se charge à chaque fois de prononcer l'acte d'accusation contre les deux criminels. Par la *hybris* verbale qu'elle adresse à la tête retranchée d'Egisthe (dans ce cas, sans aucun souci apparent d'impiété), elle prétend mettre en lumière le caractère odieux du personnage et en justifier *a posteriori* l'exécution (906-56). Quand à la mort que va subir Clytemnestre, elle la justifie par une série violente de reproches directes (1004-146).

Ces reproches sont évidemment dictées par la haine. Ce qui n'empêche pas Electre d'afficher une attitude intellectualiste. Si Egisthe et Clytemnestre sont foncièrement méchants, c'est qu'ils sont foncièrement stupides. Leurs crimes dénotent le manque d'entendement. Egisthe en était arrivé à ce point d'*amathia* qu'il avait forgé le souhait d'épouser précisément une femme déshonorable pour tout mari, telle que Clytemnestre: ἐς τοῦτο δ' ἤλθεσ ἀμαθίας ὅστ' ἤλπισας, etc. (918 ss.); le plus grand piège que l'ignorance lui tendait (cf. 938: ὁ δ' ἠπάτα σε πλεῖστον οὐκ ἐγνωκότα) était de se croire grandi du fait d'être nouveau-riche; c'était un manque total de savoir qui l'empêchait de prévoir qu'il finirait par être démasqué et puni en toute justice (952 s.: ἔρρ', οὐδὲν εἰδὼς ὧν ἐφευρεθεῖς χρόνῳ / δίκην δέδωκας). La culpabilité de Clytemnestre est du même genre: Electre estime que son acte d'accusation doit, au préalable, souligner que ce qui manque à l'accusée est l'intelligence. Si seulement sa mère avait meilleur cerveau!

ἀρχὴ δ' ἦδε μοι προοιμίῳ·
εἶθ' εἶχεσ, ὃ τεκοῦσα, βελτίους φρένας. (1060 s.)

La polysémie de l'expression βελτίους φρένας permet à Electre de reprocher à sa mère un 'déficit' à la fois moral et intellectuel. Les deux aspects pourraient bien être confondus délibérément. Les insultes à l'*amathia* des deux criminels pourraient dans ce cas finir par rappeler le principe qu'énoncera Socrate dans le *Protagoras*: 'l'action fautive, sans connaissance... est commise par ignorance' (ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη προᾶξις ἄνευ ἐπιστήμης... ἀμαθία πρόπτεται: 357d7-e1). Bien entendu, l'Electre d'Euripide n'est pas le Socrate platonicien, ce penseur paradoxal dont la réflexion réduit la faute morale à une erreur de jugement⁸. Elle ne cherche qu'à noircir ses ennemis; c'est pour elle-même qu'elle réserve ses justifications.

Or, en toute ironie, Electre et son frère sont ruinés précisément par le même 'déficit intellectuel' qui, à leurs yeux, rendait coupables les assassins d'Agamemnon. Si Oreste tue sa mère sans bien savoir pourquoi, Electre croit pouvoir lui refuser toute pitié ('c'est trop tard que tu te mets à gémir', déclare-t-elle: ὀψὲ στενάξεις, 1110). Mais l'un et l'autre, en conséquence de tels 'actes de justice', sont assaillis par les

⁸ Cf. *Prot.* 345d9-e3, 352c2-7, *Ap.* 26a1-4 (εἰ δὲ ἄκων διαφθείρω, τῶν τοιούτων ἀμαρτημάτων οὐ δεῦρο νόμος εἰσάγειν ἐστίν, ἀλλὰ ἰδίᾳ λαβόντα διδάσκειν καὶ νοουθετεῖν· δηλον γὰρ ὅτι ἐὰν μάθω, παύσομαι ὃ γε ἄκων ποιῶ: 'si je corromps [la jeunesse] sans le vouloir, pour ces fautes ce n'est pas une sanction légale qu'il faut invoquer, mais il faut me prendre à part, m'éduquer et me faire raisonner; il est évident que, disposant de ce genre de savoir, je cesserai de faire ce que je fais sans le vouloir'). Voir aussi *Gorg.* 468b7-468c8, 509d7-e7, *Men.* 77b6-78b2. Pour une discussion récente de cet trait fondamental (et problématique) de l'éthique du Socrate de Platon, voir Penner 2011.

mêmes remords, imprévus et inextricables (1177-232). Les deux soi-disant justiciers ont donc commis la même erreur qu'ils avaient imputé à l'ignorance des deux criminels: ne pas savoir ce que l'on fait. Oreste a eu tort, en cédant aux insistances d'Electre, de suivre l'oracle d'Apollon: c'est qu'il avait raison lorsque, dans les paroles du dieu, il percevait précisément de l'*amathia*⁹. En appliquant un oracle insensé, frère et soeur ont agi en ignorants; donc, en coupables. Il leur faut expier¹⁰.

Devant ce résultat, il faut que la divinité elle-même, incarnée par les Dioscures qui descendent du ciel, se donne la peine de fournir, à la fois, des solutions pratiques au désastre qui vient de se produire et d'expliquer ce qui l'a causé. Les mots de Castor, d'une part, manipulent des vagues lieux communs qui n'expliquent rien du tout: le destin individuel (*moira*), la force majeure (*ananke*), la ruine irresistible (*ate*), le sort (*potmos*) (1301-7). Ce qui est arrivé devait arriver, ce qui est fait est fait. Mais, en même temps, Castor démolit l'intellectualisme éthique vertueusement affiché par Electre dans sa haine: car il érige en principe cosmique l'idée que l'on peut en même temps *connaître* le bien et *ne pas vouloir* le faire. Le savoir absolu que possède une divinité du rang d'Apollon n'a pas empêché à cette divinité de donner à Oreste des indications dépourvues de toute sagesse: σοφὸς δ' ὢν οὐκ ἔχρησέ σοι σοφά (1246). Ces 'rumeurs insensées de la langue de Phébus', Φοίβου τ' ἄσοφοι γλώσσης ἐνοπαί (1302) sont des 'cris furieux de loin' (ἐνοπαί). Euripide semblerait ne faire du socratisme que pour mieux le réfuter: ici comme ailleurs, il met en scène des personnages dont la raison, toute prétentieuse qu'elle puisse être, n'est que l'instrument de passions incontrôlées¹¹. D'où l'ironie finale: l'acte gratuit de la divinité aboutit à blanchir Oreste: 'le Loxias se chargera de la responsabilité, puisqu'il a prescrit par l'oracle de verser le sang de la mère' (1266 s.: Λοξίας γὰρ αἰτίαν / ἐς αὐτὸν οἴσει, μητέρος χρήσας φόνον), encor que le matricide devra être acquitté par l'Aréopage, et vivra dans un exil perpétuel (1250-75).

A cette explication venant de la bouche d'un être divin, Electre réagit avec violence: 'Mais qu'est donc Apollon pour moi? Quelle sorte d'oracles m'ont apporté d'être couverte du sang de ma mère?'

τίς δ' ἔμ' Ἀπόλλων, ποῖοι χρησμοὶ
φονίαν ἔδοσαν μητρὶ γενέσθαι; (1303 s.)

Voilà une réaction déroutante à première vue. C'est bien Electre qui a réaffirmé l'autorité de l'oracle contre les répugnances de son frère: elle semble maintenant déclarer qu'elle ne s'est jamais sentie concernée par les injonctions d'Apollon. Contradiction voulue? Mais Electre n'est pas en train de clamer son innocence: elle est en train de découvrir que, à la différence de son frère qui s'en est remis à l'opinion des

⁹ Chez Eschyle, Oreste décide finalement le matricide à la suite d'une délibération pondérée (l'alternative étant la poursuite par les Erynie); chez Sophocle, il considère que le matricide est légitime en tant qu'il est justifié par le *kairos* (Kaufman 2012); chez Euripide, il ne peut s'y résoudre qu'après avoir renoncé à toute évaluation rationnelle.

¹⁰ L'ironie est renforcée par la circonstance qu'Oreste a déclaré que seul le *sophos* est exposé à la souffrance, tandis que l'*amathes* est protégé par sa propre ignorance (294-6: ἔνεστι δ' οἴκτος ἀμαθία μὲν οὐδαμοῦ, / σοφοῖσι δ' ἀνδρῶν· καὶ γὰρ οὐδ' ἀζήμιον / γνώμην ἐνεῖναι τοῖς σοφοῖς λίαν σοφῆν).

¹¹ Comme il le fait dans la *Médée* et l'*Hyppolite*: voir Moline 1975; Irwin 1983.

dieux, elle n'a eu aucun besoin de la divinité pour vouloir le matricide. Pour elle, l'oracle n'a servi qu'à confirmer un dessein qu'elle avait déjà adopté, et dont elle a poussé la réalisation, d'une façon décisive, par ses propres forces. Elle n'a pas demandé à Apollon de fournir un support matériel ou moral à son ressentiment: elle s'est empressée d'exploiter ce que le dieu semblait offrir à son frère.

En effet, cette Electre ne prie presque jamais de son initiative. Si elle le fait, c'est sur un ton de condescendance, pour faire plaisir au Vieillard ('D'accord. J'invoque les dieux': ἰδοῦ· καλῶ θεοῦς, 566) ; ou bien pour se joindre à la requête qu'Oreste adresse à Zeus et Héra avant de passer à l'action (672-6). Mais elle n'invoque nommément Apollon qu'une seule fois ('ô Phébus Apollon, je te supplie, ne me laisse pas mourir': ὦ Φοῖβ' Ἄπολλον, προσπίτνω σε μὴ θανεῖν, 221). Des inconnus sont survenus, elle craint pour sa vie; mais le spectateur sait que ce sont Oreste, Pylade et leur suite, qu'il s'agit d'un *qui pro quo* scénique, que cette frayeur est gratuite. Il peut donc constater que la seule prière spontanément lancée par l'Electre d'Euripide n'a aucun sens.

5.

L'Electre de Sophocle, victime de violences (*bia*: 256 – cf. 1992) et d'insultes (*hybris*: 271), réagit par une attitude de refus intransigeant. La contrainte qui l'enserme (*ananke*: 221; 254-6) vanifie les critères de la mesure (*metron*: 236), du bon sens (*sophronein*) et du bon comportement (*eusebein*: cf. 307 s.)¹². A la différence de son homonyme chez Euripide, cette Electre est lucide. Dans son attitude apparemment absurde, il n'y a aucune *amathia*. Au contraire: 'Je suis bien consciente de ce que je fais: des choses inopportunes et qui ne me valent rien', dit-elle:

... μανθάνω δ' ὀθούνεκα
ἔξωρα πράσσω κούκ ἔμοι προσεικότα. (617 s.)

Le choix est délibéré. Cette Electre refuse la valeur qui est dominante pour les autres, l'avantage concret. Pour sa soeur Chrysothémis, en premier lieu (dont on verra l'appel au *chrema*, au v. 390); pour son frère Oreste, aussi. Celui-ci déclare, en ouverture de pièce, que rien de ce qui rapporte du *kerdos*, du gain tangible, ne saurait être mauvais (δοκῶ μὲν, οὐδὲν ῥῆμα σὺν κέρδει κακόν: 61). De même, pour Clytemnestre, la perspective de l'avantage prime sur toute chose. A l'annonce de la mort de son fils, elle entrevoit la possibilité d'un *kerdos*, encore que lourdement payé:

ὦ Ζεῦ, τί ταῦτα, πότερον εὐτυχῆ λέγω,
ἢ δεινὰ μὲν, κέρδη δέ; (766 s.)

Il est vrai que, dans ses plaintes initiales, Electre déplore l'absence de tout conseiller qui puisse lui indiquer *ta kairia*, ce qu'il conviendrait faire (228). Mais les objectifs qu'elle se donne ont tous un caractère utopique: il s'agit de rétablir la justice et la piété par la mort du couple usurpateur; de conquérir la gloire du tyrannicide, exploit qu'elle s'imagine capable de réaliser avec ou sans l'aide de sa soeur (947-89, 1017-

¹² Soph. *El.* 307 s.: ἐν οὖν τοιούτοις οὔτε σοφρονεῖν, φίλαι, οὔτ' εὐσεβεῖν πάρεστιν· ἀλλ' ἐν τοῖς κακοῖς / πολλή 'στ' ἀνάγκη κάπιτηδεύειν κακά.

20). C'est dans cet esprit qu'elle offre sa coopération à Oreste, lorsque celui-ci réapparaît.

Pourtant, le frère et la soeur conçoivent cette coopération chacun à sa manière. Electre est ignorée dans le plan que forme Oreste initialement; même par la suite, celui-ci ne la considère que comme un simple exécutant¹³. Elle n'a même pas à lui relater l'état de la maison, dit-il: le fait de produire des discours rendrait vaine la bonne occasion offerte par le moment: χρόνου γὰρ ἄν σοι καιρὸν ἐξείρωι λόγος (1292). La notion de *kairos*, de ce qu'il faut 'justement' faire (l'ambiguïté est voulue) oriente toute l'entreprise d'Oreste, et le Pédagogue est chargé d'en réaffirmer la primauté (1326 ss.)¹⁴. Mais, le moment venu de passer à l'action, cette notion est ignorée par Electre. Le retour d'Oreste lui ouvre la possibilité de la vengeance: elle désigne cette opportunité d'un terme tout à fait différent, celui de *daimon*.

Ce terme est bivalent, car il désigne l'ensemble des circonstances qui, à tout moment donné, à la fois délimite et rend possible l'action individuelle. Cet ensemble est conçu comme étant 'divin' parce qu'il s'impose aux êtres humains¹⁵. Ceux-ci doivent subir les contraintes imposées ou bien exploiter les possibilités offertes, mais doivent en tout cas l'accepter, au départ, comme une donnée non-modifiable. Chrysothémis, elle, se prévaut précisément de ce terme pour justifier sa passivité¹⁶. En employant une notion aussi bien utilisée par l'Oreste de l'*Electre* d'Euripide, dans le texte de Sophocle Electre se désigne comme l'*hyperetes*, l'adjuvant actif et responsable, du '*daimon* du moment'. Ceci lui permet, encore une fois, de refuser l'avantage immédiat du *kerdos*, pour considérable qu'il puisse sembler:

πρὸς σοῦ λαβοῦσα κοῦκ ἐμὰς ἐκτησάμην.
κοῦδ' ἄν σε λυπήσασα δεξαίμην βραχὺ
αὐτὴ μέγ' εὐρεῖν κέρδος· οὐ γὰρ ἄν καλῶς
ὑπηρετοίην τῷ παρόντι δαίμονι. (1303-6)

La fonction d'*hyperetes* de la divinité, que l'Oreste d'Euripide appliquait à sa soeur et à soi-même (cf. Eur.*El.* 890-2), évoque d'emblée, non pas la passivité d'un esclave ou d'un instrument, mais la collaboration volontaire et responsable (le terme *hyperesia* peut désigner la partie de l'équipage du navire militaire qui est l'indispensable auxiliaire des rameurs, formée en principe par des citoyens libres): si l'Electre de Sophocle collabore avec Oreste, c'est que tel est son choix¹⁷.

¹³ La donnée qu'Oreste revient à Mycènes, non pas pour secourir Electre mais pour réaliser sa vengeance selon l'oracle, est soulignée dès le début par le Pédagogue, qui impose de ne faire aucun cas des cris de détresse de la soeur (82-5).

¹⁴ Voir Smith 1990; et Kaufman 2012. Il s'agit en tout cas d'une notion stratégique: dans le langage médical contemporain, elle sert à marquer le moment crucial dans l'évolution d'une maladie qui offrira à l'intervention du médecin l'occasion de provoquer la guérison: Lloyd 1987, 129.

¹⁵ Pour cette notion, il suffira de renvoyer ici à Burkert 1985, 179-81.

¹⁶ Voir Soph. *El.* 915 s.: τοῖς αὐτοῖσι τοι / οὐχ αὐτὸς αἰεὶ δαμώνων παραστατεῖ; 999 s.: δαίμων δὲ τοῖς μὲν εὐτυχῆς καθ' ἡμέραν, / ἡμῖν δ' ἀπορρεῖ κάπτι μηδὲν ἔρχεται; 1156 s.: ἀλλὰ ταῦθ' ὁ δυστυχῆς / δαίμων ὁ σὸς τε κάμὸς ἐξαφείλετο.

¹⁷ Cfr par ex. Thuc. 1.143.1; Xen. *Cyrop.* 2.4.4; Aristoph. *Av.* 1186. Voir l'analyse fondamentale de Wildberg 2002, 97-111, qui estime toutefois que la notion garderait un sens fondamentalement neutre chez Sophocle (pour l'*Electre*, voir p. 99 n. 25) tandis qu'elle prendrait un sens clairement positif chez Euripide, où elle devient «eine Sache des Selbstewußtseins» (p. 101); c'est dans ce

Electre met donc au centre de sa coopération avec son frère une notion à résonance religieuse, celle de *daimon*, notion que son frère n'utilise jamais. Evidemment, Oreste sait bien que son entreprise jouit d'une sanction divine. Dès le début de l'action, il énonce mot à mot l'oracle d'Apollon:

ἄσκειον αὐτὸν ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ
δόλοισι κλέψαι χειρὸς ἐνδίκου σφαγᾶς. (36 s.)

De cette façon, le texte rend évidentes les deux orientations que devra prendre l'action d'Oreste:

a) son entreprise se réalisera par la fourberie (cf. δόλοισι κλέψαι), non pas par un acte de violence déclarée, telle que l'accomplirait un guerrier muni de son bouclier au sein de son armée: Oreste sera ἄσκειον ... ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ¹⁸;

b) c'est cette déloyauté qui rétablira la justice (cf. ἐνδίκου).

L'oracle mentionne 'des versements de sang' (σφαγᾶς), au pluriel: il laisse ainsi la voie ouverte au matricide. Quant à son interprétation, elle est vite arrêtée: selon Oreste, l'oracle prescrit d'exploiter le *kairos* (cf. 39 ss., 75 ss.). Ce qu'Oreste attend d'Electre correspond, par conséquent, à ce qu'avait déjà décrit Eschyle, l'exécution de la tromperie prescrite par Apollon: que la soeur rentre dans le palais et qu'elle y dissimule la joie que lui cause le retour de son frère. Oreste demande aussi de lui rapporter si l'attentat contre Clytemnestre pourra être exécuté en cachette ou ouvertement¹⁹. Mais il n'est pas étonnant que cette deuxième interrogation, toute pratique, soit satisfaite par l'homme du *kairos*, le pédagogue, qui émerge à l'extérieur en déclarant:

σφῶν δ' ἐννέπω ἄγὼ τοῖν παρεστώτων ὅτι
νῦν καιρὸς ἔρδειν· νῦν Κλυταιμῆστρα μόνη·
νῦν οὔτις ἀνδρῶν ἔνδον· (1367-9)²⁰

D'une façon toute objective (on pourrait dire 'démonique', en extrapolant le langage que lui donne Sophocle), Electre joue un rôle indispensable dans cette justice du sang accomplie par son frère, ainsi que l'a prescrit l'oracle, 'en dissimulant' et 'par la main' (37: δόλοισι κλέψαι χειρὸς ἐνδίκου σφαγᾶς). C'est elle qui a assuré la survie d'Oreste enfant: elle l'a soustrait, toujours 'en dissimulant', des 'propres mains' de Clytemnestre, qui le lui reproche:

dernier sens qu'elle est d'ailleurs utilisée par le Socrate de Platon, lorsqu'il déclare professer l'*hyperesia* de la divinité (*Ap.* 30a7). Toutefois, l'emploi de la notion semble être marqué par une ironie tragique à la fois dans l'*Electre* de Sophocle que, d'une façon sans doute plus évidente, dans celle d'Euripide.

¹⁸ Le rejet de l'action militaire ouverte assorti du choix délibéré du *dolos*, ce dernier étant un trait constant de l'action d'Oreste chez les trois auteurs, appartient à l'idéologie du tyrannicide: voir Jedrkiewicz 2002, 13 s. Les fantaisies tyrannicides d'Electre (967-85) trouvent donc leur anticipation dans les mots de l'oracle.

¹⁹ Soph. *El.* 1293-5: ἄ δ' ἀρμόσει μοι τῶ παρόντι νῦν χρόνῳ / σήμαιν', ὅπου φανέντες ἢ κεκρυμμένοι / γελῶντας ἐχθροὺς παύσομεν τῇ νῦν ὁδῶ.

²⁰ Lorsque le Pédagogue tance Electre et Oreste pour ce qu'il appelle leur bavardage inconscient, il les traite de sots et d'écervelés (1326: ὃ πλείστα μῶροι καὶ φρενῶν τητόμενοι): c'est bien la stupidité qui fait obstacle à l'exploitation du *kairos*.

ἦτις ἐκ χειρῶν
κλέψασ' Ὀρέστην τῶν ἐμῶν ὑπεξέθου. (296 s.)

Le pédagogue, à qui elle a remis Oreste jadis, lui apparaît maintenant comme un homme ‘aux mains très chères’ (ὃ φίλταται μὲν χεῖρες, 1357). Electre semble ainsi le terme initial d’un projet qui pour ainsi dire passe de main en main.

Vient l’instant où Electre appelle Apollon à l’aide (1376-83). Oreste et Pylade sont sur le point de pénétrer dans le palais pour tuer Clytemenestre. Rappelant sa dévotion constante, Electre prie le dieu d’assister les deux, de sorte à confirmer que la divinité punit bien les impies (1380-3). Oreste avait déjà adressé, d’entrée de jeu, sa propre prière à la terre paternelle et à ses dieux (67-72). L’invocation d’Electre suit le modèle de la prière que Clytemnestre avait fait à Apollon dans le but opposé: obtenir qu’Oreste soit éliminé (637-59). La fille imite la mère²¹. Double parallélisme: d’une part, ni la mère ni la fille ne mentionnent ouvertement le meurtre que chacune souhaite; de l’autre, chacune invoque le dieu par deux vers ayant respectivement la même structure métrique et syntaxique²²:

[Κλ.]	ταῦτ', ὃ Λύκει' Ἄπολλον, ἴλεως κλυόν [...]	(655)
[Ηλ.]	νῦν δ', ὃ Λύκει' Ἄπολλον, ἐξ οἴων ἔχω [...]	(1379)

Ici, Electre s’adresse évidemment à Apollon en tant que représentant de la divinité en général. Mais sa prière est superflue: le dieu a déjà donné sa caution à Oreste. Ce n’est que lorsque le matricide a été accompli qu’Electre apprend l’existence de cet oracle, en réponse à sa question: ‘Est-ce que tout va bien, Oreste?’:

[Ηλ.]	Ὀρέστα, πῶς κυρεῖ τάδ'; [Ορ.] ἐν δόμοισι μὲν καλῶς, Ἀπόλλων εἰ καλῶς ἐθέσπισεν.	(1424 s.)
-------	--	-----------

Les lacunes qui suivent dans le texte empêchent malheureusement d’identifier le sens précis de cette scène. La réponse d’Oreste, en effet, admet deux traductions différentes, qui dépendent du sens que l’on donne à εἰ: ‘pour ce qui est de cette maison, nous avons bien achevé le succès, *étant donné* qu’ Apollon a bien donné son oracle’, ou bien ‘*si* Apollon a bien donné son oracle’²³. On peut se demander si Oreste doute du succès qu’il vient de remporter, du matricide qu’il vient d’accomplir. Quelle que

²¹ L’ironie tragique de la pièce consiste en grande partie en ce qu’Electre suit volontiers les mêmes modèles de comportement appliqués par sa mère. Au cours de l’antilogie qui précède la prière de Clytemnestre, Electre se réclame, en tant que justification du meurtre, de la même valeur, Dike, qu’affiche sa mère, et dont la centralité vient d’être évoquée par le Choeur (Choeur: 472-6 et ss., cf. 610 s.; Clytemnestre: en part. 528 s., 551; Electre: 560 s.): voir à ce sujet Winnington-Ingram 1980, 219-23. Contre Chrysothémis, Electre ajoute que la Dike peut se réaliser *malgré* la loi et le bon jugement (1037-42). Les reproches qu’Electre, qui ne se considère que comme ‘fille de son père’, croit pouvoir adresser à sa soeur, qui n’agirait qu’en ‘fille de sa mère’ (341-4, 365-7), sembleraient contribuer à cette ironie.

²² Selon une interprétation traditionnelle, la juxtaposition des paroles d’Electre à celles de Clytemnestre ferait ressortir la sincérité de la fille contre l’hypocrisie de la mère (cf. par ex. Waldock 1951, 188): mais la mère et la fille sont également sincères et passionnées, chacune selon son propre intérêt, dans leur prières respectives.

²³ Sur cette question, voir, entre autres, Di Benedetto 1988, 180; ainsi que Finglass 2007, 520 s.

soit la réponse que l'on choisit de donner, il est clair qu'Electre, elle, n'a aucun doute. Elle vient de contribuer avec passion au meurtre de sa mère, en criant à son frère, de l'extérieur: 'Frappe-la une deuxième fois, si tu en as la force!' (παῖσον, εἰ σθένεις, διπλῆν: 1415). Elle contribue maintenant, en pleine froideur, au guet-apens tendu à Egisthe (1442 ss.), qu'elle achève de duper en déclarant qu'elle a acquis, avec le temps, 'l'intelligence qui consiste à céder aux puissants':

...τῷ γὰρ χρόνῳ
νοῦν ἔσχον, ὥστε συμφέρειν τοῖς κρείσσοσιν. (1464 s.)

Egisthe croit comprendre qu'Electre a renoncé désormais à son insubordination obstinée; ces mots peuvent en effet sonner comme une écho des sages mots de Chrysothemis au v. 340, 'il faut écouter les puissants (τῶν κρατούντων) en tout'²⁴. Mais la locution *hoi kreissones* peut aussi bien désigner 'les dieux' en général²⁵. Electre pourrait donc bien affirmer, à ce moment, qu'elle est en train de 'se rendre utile', de 'porter son aide' (συμφέρειν) aux pouvoirs divins²⁶: en contribuant à faire trouver à Egisthe la mort qu'il mérite, elle agirait en somme en *hyperetes* de la divinité. C'est la divinité qu'elle invoque, au cours de la dernière réplique qu'elle prononce sur scène, incitant Oreste à tuer Egisthe sur-le-champs: 'Ne le laisse plus parler davantage, au nom des dieux!'

...μὴ πέρα λέγειν ἔα,
πρὸς θεῶν, ἀδελφέ, μηδὲ μακύνειν λόγους. (1483 s.)

C'est donc une relation analogue à celle de son frère Oreste, destinataire directe d'un oracle, qu'Electre instaure avec Apollon, personnage incarnant un divin aussi réel qu'abstrait. Par son attitude constante, par la participation volontaire au *dolos* prescrit par le Loxias, Electre finit par se présenter comme la collaboratrice d'une divinité qui rétablit la justice et apporte la délivrance²⁷.

Cette attitude est évidemment unilatérale: à la différence d'Oreste, aucun dieu n'a jamais rien demandé à Electre. Le frère ne semble voir dans l'oracle que le signe anticipateur d'un *kairos* qu'il est juste de saisir. La prière de Clytemnestre allait dans le sens opposé: elle demandait la mort de son fils à Apollon, qu'elle considèrait, en tant que *daimon*, le détenteur d'un savoir absolu (la divinité perçoit les pensées humaines mêmes si celles-ci restent muettes):

τὰ δ' ἄλλα πάντα καὶ σιωπῶσης ἔμοῦ
ἐπαξιῶ σε δαίμον' ὄντ' ἐξειδέναί. (657 s.)

²⁴ D'autres échos des paroles de Chrysothémis dans le discours d'Electre envers Egisthe sont relevées par Knox 1964, 25 s.

²⁵ Notamment, dans la langue d'Eschyle (fr. 10 R.; cf. Ag. 60), d'Euripide (*Ion* 973) et de Platon: cf. *Euthyd.* 291a3; *Soph.* 216b4 (dans les deux cas, avec une ambiguïté voulue).

²⁶ C'est dans ce sens que Chrysothémis emploie le verbe au 946: ξυνοίσω πᾶν ὅσονπερ ἂν σθένω, 'je t'apporterai mon aide dans la mesure de toutes mes forces'.

²⁷ Le Choeur conclut en effet: ὃ σπέρι' Ἀτρῶως, ὡς πολλὰ παθὼν / δι' ἐλευθερίας μόλις ἐξῆλθεσ / τῇ νῦν ὀρμηῇ τελεωθέν (1508-10).

Le spectateur pourra s'interroger sur la valeur respective de ces différentes façons, toutes discordantes, de se mettre en rapport avec le divin. Il pourra se demander s'il est possible que la divinité puisse considérer comme légitime une vengeance à exécuter par la fourberie. Cette contradiction entre le fin et les moyens ne risque-t-elle pas de mettre en question le principe même des *antiphonoi dikai* (les actes de justices qui reproduisent le meurtre), qu'Electre déclare indispensable à l'*aidos* entre les homes et à la *eusebeia* envers les dieux (245-50)²⁸? Ces doutes sont susceptibles d'être suscitées précisément par la dernière interrogation qu'Egisthe adresse à Oreste, qui l'entraîne à l'intérieur du palais: 'si ce que tu fais est bien, pourquoi te faut-il la ténèbre, pourquoi hésites-tu à tuer?':

τί δ' ἐς δόμους ἄγεις με; πῶς, τόδ' εἰ καλὸν
τοῦργον, σκότου δεῖ, κοῦ πρόχειρος εἰ κτανεῖν; (1493 s.)

Mais la question pourra surgir, en même temps, de ce que peut valoir l'appel au principes, assorti de la prédiction des 'maux à venir' (1498), dans la bouche d'un criminel comme Egisthe²⁹.

La dernière suggestion que semble avancer le texte est que ces deux hommes et ces deux femmes se représentent les dieux, ainsi que les valeurs que ceux-ci seraient chargés d'affirmer, selon leurs propres besoins et angoisses. Car, à la différence d'Eschyle (dans le cadre de la trilogie) et d'Euripide, Sophocle ne met sur scène, en présence des spectateurs, aucun agent divin. Son *Electre* n'a pas besoin des théophanies qui sont indispensables au déroulement de l'*Ajax* ou du *Philoctète*: elle s'interdit toute représentation visible de cette divinité à laquelle ses personnages se réfèrent dans les moments cruciaux. A quoi donc valent ces dieux dont on tire le soutien pour les pires comme pour les meilleures intentions humaines, que l'on prie en les croyant à l'écoute, qui en effet donnent des oracles, mais qui ne se manifestent jamais ? Sophocle laisse au spectateur à la fois la question et la réponse.

Stefano Jedrkiewicz

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Arnott 1981 = W.G. Arnott, *Doubling the Vision: A Reading of Euripides' 'Electra'*, G&R 28, 1981, 179-92 (= in I. McAuslan – P. Walcot (eds.), *Greek Tragedy*, Oxford 1993, 204-17).

Burkert 1985 = W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge MA 1985.

Di Benedetto 1988 = V. Di Benedetto, *Sofocle*, Firenze 1988².

²⁸ Sur l'importance qu'acquiert cette notion, de toute évidence 'régressive' et 'anti-politique', lors de la conclusion de la pièce, voir Loraux 1999, 37-41.

²⁹ Si on ne se tient pas au sens strictement littéral des dernières répliques d'Oreste, comme le faisait Wilamowitz 1883 (voir en part. p. 237: «die triviale Moral 'jeder Verbrecher müsste so prompt executirt werden, das Exempel würde gut abschrecken' ist wirklich die einzige Moral, welche aus dieser letzten That sich allenfalls ziehen liess»), le texte de Sophocle, qui pose en réalité la question de la responsabilité de chacun des deux vengeurs, peut devenir encore plus problématique que celui d'Euripide (qui finit par déclarer ouvertement une telle responsabilité).

Vengeur? Saveur? Menteur?

- Dupont 2001 = F. Dupont, *L'insignifiance tragique*, Paris 2001.
- Finglass 2007 = P.J. Finglass, *Sophocles, 'Electra'*, Cambridge 2007.
- Irwin 1983 = T.H. Irwin, *Euripides and Socrates*, CPh 78, 1983, 183-97.
- Jedrkwicz 2002 = S. Jedrkiewicz, *Il tirannicidio nella cultura classica. Hybris tirannica e tirannicidio: realtà e rappresentazione*, in P. Catalano – G. Lobrano (a c. di), *Antichità e Rivoluzioni. Da Roma a Costantinopoli a Mosca*, Rendiconti del XIII Seminario “Da Roma alla Terza Roma”, Campidoglio 21 Aprile 1993, Roma 2002, 3-26.
- Jouanna 2007 = J. Jouanna, *Sophocle*, Paris 2007.
- Kaufman 2012 = D. Kaufman, *Reaching the καὶρός in Sophocles' 'Electra'*, *Lexis* 30, 2012, 253-60.
- Knox 1964 = B.M.W. Knox, *The Heroic Temper*, Berkeley-Los Angeles-London 1964.
- Lloyd 1987 = G.E.R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom*, Berkeley-Los Angeles-London 1987.
- Loroux 1999 = N. Loroux, *La voix endeuillée*, Paris 1999.
- Moline 1975 = J. Moline, *Euripides, Socrates and Virtue*, *Hermes* 103, 1975, 45-67.
- Penner 2011 = T. Penner, *Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action: a Philosophical Framework*, in D.R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge 2011, 260-92.
- Smith 1990 = C.S. Smith, *The Meanings of Καὶρός in Sophocles' 'Electra'*, *CJ* 85, 1990, 341-3.
- Waldock 1951 = A.J.A. Waldock, *Sophocles the Dramatist*, Cambridge 1951.
- Wilamowitz 1883 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die beiden Elektren*, *Hermes* 18, 1883, 214-63.
- Wildberg 2002 = C. Wildberg, *Hyperesie und Epiphanie. Ein Versuch über die Bedeutung des Götter in den Dramen Euripides*, München 2002.
- Winnington-Ingram 1980 = R.P. Winnington-Ingram, *Sophocles: An Interpretation*, Cambridge 1980.
- Zeitlin 1970 = F. Zeitlin, *The Argive Festival of Zeus and Euripides' 'Electra'*, *TAPhA* 101, 1970, 645-9 (= in J. Mossman (ed.), *Euripides*, Oxford 2003, 261-84).

Abstract: This essay tries to elucidate the kind of (either implicit or explicit) relation that the three different Electras, respectively created by Aeschylus, Sophocles, and Euripides, are described to hold with the divine character Apollo. This relation is usually ignored, or obfuscated by the parallel relation of Orestes with the oracular god. However, in particular by the two latter authors, it may be considered as an important element contributing to the overall construction of Electra as a tragic character and to the dramatic development of the respective tragedies.

Keywords: Electra, Apollo, tragedy, Aeschylus, Sophocles, Euripides.