

METra 1

Epica e tragedia greca: una mappatura

a cura di Andrea Rodighiero, Giacomo Scavello, Anna Maganuco

Basta chiedere?

Forme, lessico e rituale della preghiera in Aesch. *Cho.* 1-3

Andrea Taddei

Università di Pisa, Italia

Abstract Taking as its starting point the analysis of the prayer that opens Aeschylus' *Libation Bearers*, this paper explores the relations between the forms and gestures of this prayer addressed to Hermes Khthonios and further invocations used within the same tragedy, by Orestes, Electra and the Chorus, addressed also to Agamemnon and Zeus. Through a reconstruction of the religious context contemporary to the representation of the tragedy, and considering epic antecedents, textual as well as gestural elements are analysed to understand dramatic strategies used by Aeschylus to shape the characters and build the plot of the drama.

Keywords Aeschylus. *Libation Bearers*. Prayer. Hermes Khthonios. Epic antecedents.

Sommario 1 Ricostruire una preghiera sulla scena. – 2 *To get the god into focus.* – 3 Basta chiedere? – 4 «A me che te lo chiedo». – 5 Te lo chiedo ufficialmente.



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 11

e-ISSN 2724-3362 | ISSN 2210-8866

ISBN [ebook] 978-886-969-654-1 | ISBN [print] 978-886-969-655-8

Peer review | Open access

Submitted 2022-03-15 | Accepted 2022-05-28 | Published 2022-13-12

© 2022 Taddei | © 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-654-1/008

181

1 Ricostruire una preghiera sulla scena

Se siamo in grado di leggere i primi tre versi delle *Coefore* è solo grazie alla citazione che ne fa Aristofane nelle *Rane*, quando il personaggio di Euripide dà avvio ad una critica serrata di alcuni prologhi eschilei, iniziando proprio da quello delle *Coefore*, nei primi tre versi del quale egli si dice in grado di trovare «almeno una ventina di errori» (*Cho.* 1-3):¹

Ἑρμῆ χθόνιε, πατρῷ' ἐποπτεύων κράτη,
σωτήρ γενοῦ μοι ξύμμαχος τ' αἰτουμένω·
ἦκω γὰρ ἐς γῆν τήνδε καὶ κατέρχομαι.

Per il ragionamento che vorrei svolgere in questa sede, può non essere inutile richiamare rapidamente alcune delle difficoltà interpretative e delle critiche manifestate dall'Euripide aristofaneo, non tanto per discuterle² (non è questo lo scopo del lavoro), quanto per considerarne le possibili implicazioni nell'analisi della preghiera che dà avvio alla tragedia.

È pertinente l'epiclesi χθόνιε con cui viene invocato Hermes? A cosa si riferisce l'espressione πατρῷ' ἐποπτεύων κράτη? È davvero sovrabbondante – come sostiene il personaggio di Euripide – l'espressione ἦκω ... καὶ κατέρχομαι? I problemi sollevati in Aristofane vanno oltre la comprensione del testo, e finiscono per determinare questioni connesse con la struttura, la finalità e le funzioni della preghiera pronunciata da Oreste.

Ancora grazie alle *Rane* conosciamo anche due versi successivi della medesima preghiera, indicati nelle edizioni come i vv. 4-5:

τύμβου δ' ἐπ' ὄχθω τῷδε κηρύσσω πατρὶ
κλύειν, ἀκοῦσαι...

5

Da un punto di vista strutturale, nulla ci autorizza a escludere (né a postulare) che la preghiera avviata ai vv. 1-3 contenesse ulteriori versi prima, oppure dopo, i vv. 4-5 nei quali si fa riferimento al tumulo sul quale (τύμβου δ' ἐπ' ὄχθω) Oreste formula in modo solenne (v. 4 κηρύσσω)³ al padre una richiesta di ascolto accompagnata da un'offerta di una ciocca di capelli (v. 6 πλόκαμον θρεπτήριον) al fiume Inaco.⁴

¹ Aristoph. *Ran.* 1129 (πλεῖν ἢ δώδεκα). I primi tre versi delle *Coefore* (ἔξ Ὁρεσείας, v. 1124) sono citati ai vv. 1126-8 delle *Rane*, recitati dal personaggio di Eschilo. Una recente ricostruzione del panorama critico intorno a questi versi si può leggere in Brown 2018, 165-9.

² Cf. Aristoph. *Ran.* 1135-70. Si vedano in proposito Dover 1993, 331-5 e l'utile contributo di Nieddu 2000.

³ Torneremo più avanti su questo verbo, cf. *infra* § 5.

⁴ La specificità rituale di questa offerta di capelli al fiume è stata da tempo osservata da Louis Gernet in un lavoro del 1928 apparso sulla *REG*, e poi confluito nella *Anthro-*

Non è da escludere che della preghiera facessero parte i versi 6-7 e, probabilmente, anche versi 8 e 9:⁵

πλόκαμον Ἰνάχῳ θρεπτήριον.	6
τὸν δεύτερον δὲ τόνδε πενθητήριον	
.....	
οὐ γὰρ παρῶν ᾤμωξα σόν, πάτερ, μόρον	8
οὐδ' ἐξέτεινα χεῖρ' ἐπ' ἐκφορᾷ νεκροῦ.	

In queste due coppie di versi, il complesso delle azioni rituali sino a quel punto svolte è posto in relazione (ce lo ricorda il γάρ al v. 8) con la esplicitazione di consapevolezza di un'azione rituale mancata durante l'ἐκφορά del defunto sovrano (v. 9 ἐπ' ἐκφορᾷ νεκροῦ): tra i gesti necessari al cordoglio, infatti, il lamento non è stato eseguito (v. 8 οὐ γὰρ παρῶν ᾤμωξα)⁶ e la mano non è stata distesa (v. 9 οὐδ' ἐξέτεινα χεῖρ').⁷

A meno, dunque, di voler integrare ulteriori trimetri la cui plausibilità risiede però tutta nell'opera d'ingegno degli editori,⁸ dobbiamo considerare un dato di parzialità che è, ad un tempo, limite e stimolo per l'avvio dell'indagine. Tenendo conto degli elementi tradizionali, rintracciabili nell'epica arcaica, presupposti e talvolta variati da Eschilo, intendo approfondire la realizzazione drammaturgica di questa preghiera a Hermes e illustrare i rapporti che essa intreccia, da una parte, con altre preghiere pronunciate nelle *Coefore* e,

poologie de la Grèce antique (cf. Gernet 1968, 41-2): celeberrimo è il caso dell'offerta di Achille allo Spercheo (*Il.* 23.140-1). I fiumi sono assai di frequente luogo di culto, spesso associato alle Ninfe (si veda in proposito Larson 2001, 98-100; 2007, 152-4), o connesso con la procreazione (cf. Eur. *Pho.* 347 e *schol. Hom. Il.* 23.142, Paus. 7.22). L'importanza dell'offerta della ciocca di capelli lascia traccia nella *κουρεῶτις ἡμέρα*, il giorno delle Apaturie in cui i giovani erano ammessi nella fratria (cf. Gernet 1968, 38-9). Sulla connessione tra offerta di capelli e riti funerari restano assai utili le osservazioni di Hertz 1907, 233-4. Assai più di recente, cf. Bromberger 2008 con bibliografia ulteriore.

5 Cf. Brown 2018, 169-71. Leggiamo i vv. 6-7 grazie a uno scolio alla Quarta *Pitica* di Pindaro (4.145) e i vv. 8-9 grazie alla citazione contenuta in uno scolio al v. 768 dell'*Alcesti* di Euripide. I versi 8-9 potrebbero anche essere parte di una lamentazione funebre eseguita da Oreste prima dell'incontro con la sorella. Ringrazio l'anonimo *referee* per aver fatto soffermare la mia attenzione su questo punto. Sulla cultura del lamento funebre in Grecia antica, cf. Palmisciano 2017 (di particolare rilievo per il ragionamento qui condotto sono le pp. 58-76).

6 È di Dindorf la correzione a *παρῶμωξα* che si legge nello scolio a Eur. *Alc.* 768. Al v. 1014 Oreste potrà sostanzialmente dire di avere ripristinato la corretta esecuzione del rituale, affermando: *ἀποιμῶζω παρῶν* (cf. anche v. 511 *τίμημα τύμβου τῆς ἀνοιμῶκτου τύχης*). Si vedano anche, in proposito, le osservazioni di Garvie 1986, 333.

7 Sulla gestualità in occasione del funerale si vedano Alexiou 2002; Parker 2005, 9-36 e, con particolare riferimento alla documentazione iconografica, Pedrina 2001; Oakley 2004. Sul lamento rituale resta fondamentale de Martino 1958, (in particolare 182-3). Più di recente, molto utile è Palmisciano 2017, con bibliografia ulteriore.

8 Cf. West 1991, 1-3 e le osservazioni di Brown 2018, 166-8.

dall'altra, con forme di pensiero e forme della realtà che determinano la fisionomia della forma e del lessico utilizzati dal tragediografo.

Considero presupposto per l'analisi che intendo condurre un elemento sul quale gli interpreti hanno da molto tempo soffermato l'attenzione. Quando uno spettatore vedeva rappresentata, agita ovvero oggetto di allusione, un'azione sacra sulla scena o nell'orchestra, riconosceva singoli elementi o combinazioni di elementi che appartenevano alla quotidianità della sua vita relazionale ordinaria, nella sfera dell'agire sociale che noi qualifichiamo come 'religiosa'.⁹

2 *To get the god into focus*

Tra le possibili funzioni e le numerose epiclesi associate a Hermes,¹⁰ la preghiera con cui Oreste dà avvio alla tragedia menziona quella (v. 1 γθόvιε) che dovremmo etimologicamente dire legata alla terra, ma certo meglio descriveremmo come connessa con il mondo dei defunti, in quanto è sotto la terra che questi ultimi si trovano.¹¹

Ad essere in gioco non è tanto, perciò, un'opposizione tra dei 'olimpi' e dei 'ctoni' (una polarizzazione che finisce per semplificare una realtà più articolata),¹² ma piuttosto l'identificazione e l'attribuzione delle funzioni divine e la definizione delle cosiddette 'prerogative' di un dio. È un tema sul quale J.-P. Vernant ha scritto, quasi sessant'anni fa, pagine molto importanti, che qui vorrei limitarmi a richiamare:¹³ dio al maschile della mobilità, delle transizioni e dei passaggi (e dunque opposto alla centralità e stabilità femminile di Estia), Hermes favorisce la comunicazione tra il mondo dei vivi e quello dei morti, accompagnando le ψυχάι verso l'Ade e, all'occorrenza, anche in direzione opposta.¹⁴

⁹ Cf. Di Donato 2001, 17-91 e 2010. Sul rapporto tra azioni sacre rappresentate sulla scena e competenza rituale degli spettatori, sia consentito rinviare a Taddei 2020a, 17-37 con bibliografia ulteriore.

¹⁰ Si può consultare un elenco delle epiclesi di Hermes (e di altre divinità) nella *Base de données des épicleses grecques* diretta da K. Karila-Cohen, S. Lebreton presso l'Université de Rennes 2 e consultabile alla URL <https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/>. Cf. Sieber 1990 e, con specifico riferimento alla tragedia, Sieber 2005.

¹¹ L'epiclesi non è specifica di Hermes, ma può riferirsi anche ad altri dei (Demetra, Ghe, Ecate, Zeus, quest'ultimo sin da Omero) e tende ad applicarsi a figure divine che possono essere connesse tanto con ciò che sta sopra quanto con ciò che si trova sotto la terra. Cf. Parker 2005, 423-6.

¹² Si vedano in proposito le osservazioni di Parker 2012.

¹³ Mi riferisco, ovviamente, a Vernant 1965a.

¹⁴ In *Od.* 24.1-10 Hermes conduce, guidandole (v. 5 ἄγῃ; v. 11 ἦρχῃ) nell'Ade, le ψυχάι dei pretendenti, che lo seguono lamentandosi (ταῖ δὲ τρίζουσαι ἔποντο). In *Od.* 11.626 Eracle racconta a Odisseo di quando Hermes aveva, con Atena, accompagnato (πέμπω) il verbo usato in Omero) l'eroe che aveva portato a termine l'impresa di condurre Cer-

Ancora più importante della realizzazione di mobilità tra gli spazi, pare rilevante la funzione, esercitata proprio da Hermes, di controllare le forme, la sostanza e i limiti dei contatti tra vivi e morti e le modalità di accesso di questi ultimi al mondo dei vivi.

Può forse non essere inutile ricordare che molti tra gli spettatori i quali, verso la metà di Elafebolione del 458, stavano assistendo alla rappresentazione della tragedia, avevano partecipato, esattamente un mese prima, ad un'importante e articolata *έορτή* di tre giorni, l'ultimo dei quali si svolgeva in onore di Hermes Ctonio.¹⁵ A quest'ultimo si dedicavano infatti offerte durante il terzo giorno (i *Χῦτροι*) delle Antesterie, quando al dio veniva offerta una *πανσπερμία* all'interno di recipienti (*χῦτροι*) la cui funzione originaria doveva essere quella di versare libagioni, come l'etimologia lascia intendere.¹⁶ Come è noto, durante il terzo giorno delle Antesterie i morti erano ritenuti aggirarsi per la città e coesistere con i vivi fino a quando non venivano da questi ultimi allontanati, al termine della festa.¹⁷

Non sto ovviamente sostenendo che sia qui in gioco un'allusione, né diretta né indiretta, alla festa delle Antesterie (sarebbe non solo sbagliato, ma assurdo). Mi limito invece a ricordare quanto il dato della comunicazione tra vivi e morti, e soprattutto lo stabilimento di limiti all'interno di quest'ultima, facesse parte dell'immaginario condiviso dal pubblico e trovasse una sua ritualizzazione nel ritmo che le feste conferivano alla vita politica.¹⁸

Le offerte a Hermes Ctonio («a lui e a nessun altro», come si legge in Teopompo)¹⁹ erano preparate da ogni famiglia ateniese e facevano parte di questo ritmo al pari delle molte altre feste, ivi comprese le Dionisie urbane. Anche nel caso dei *Χῦτροι* la funzione di Hermes

bero fuori dall'Ade (*ἦγαγον ἐξ Ἄϊδᾶο*, v. 625). Analoga funzione è svolta da Hermes in *Hymn. Hom. Dem.* 377, quando il dio accompagna Persefone da Demetra.

15 Mi riferisco ovviamente alle Antesterie, la festa in onore di Dioniso (ma si vedano le osservazioni di Humphreys 2004, 223-75 e Parker 2005, 297) che si svolgeva tra l'undicesimo e il tredicesimo giorno di Antesterione, il mese che dalla festa prendeva il nome. Su questa festa si vedano Larson 2007, 130-2, Parker 2005, 290-316.

16 Cf. Chantraine 1968 s.v. «*χέω*» e Farnell 1896-1909, vol. V 219. Cf. Theophr. *HP* 4.11.8; *Hdt.* 7.176.3. Si vedano in proposito le osservazioni di Calame 1995, 330.

17 Cf. Phot. s.v. «*μιαρὰ ἡμέρα*» e «*θύραζε Κάρες*». Fondamentale, a questo proposito, la discussione in Parker 2005, 293-6. D'altra parte, che fosse immaginabile – almeno a livello di cultura popolare (*ὡςπερ λέγεται*) – la presenza di *ψυχαί* del morto che si aggirano nei pressi della tomba (*περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένην*) è testimoniato anche da un celebre passo platonico (*Phaedo*, 88 c10-d1).

18 Cf. *supra*, nota 9.

19 Teopompo (*FGrH* 115 F347 a-b) è per noi la principale fonte di conoscenza sullo svolgimento della giornata dei *χῦτροι*. Ricostruiamo il brano di Teopompo grazie a una parafrasi presente in uno scolio alle *Rane*. In particolare, per l'offerta a Hermes Ctonio, cf. *schol. Ar. Ran.* 216: *θύειν αὐτοῖς ἔθος ἔχουσι τῶν μὲν Ὀλυμπίων θεῶν οὐδενὶ τὸ παράπαν, Ἑρμῆ δὲ Χθονίωι.*

appare quella di disciplinare le forme della transizione tra il mondo di coloro che stanno sopra, e la dimensione di coloro che stanno sotto, la terra.²⁰

Pensare alla invocazione di Hermes come a quella di un «dio dei morti, che si trovano sotto terra» rischia forse, dunque, di risultare impreciso, non perché il dato sia scorretto, ma forse in ragione della sua eccessiva puntualità. Il dio appare qui invocato nella sua capacità di mettere in relazione e controllare il passaggio tra le due dimensioni e le relative possibilità comunicative (κηρύσσω, v. 4) tra il mondo di chi ancora vive e quello di chi è stato ucciso *in un modo indegno di un sovrano*, come Agamennone è descritto al v. 479 (πάτερ, τρόποισιν οὐ τυραννικοῖς θανόν).

«When approaching the god with a request, worshippers want, as it were, to get the god into focus: they wish to pick out the function relevant to their question, and to exclude the rest», ha scritto R. Parker in un lavoro dedicato agli epiteti culturali.²¹ La formulazione dello storico oxoniense ha il pregio dell'efficacia nel ricondurre il fenomeno della preghiera alla sua componente umana, connessa con la necessità di stabilire una specifica relazione di reciprocità, finalizzata ad ottenere dalla divinità una precisa controprestazione in cambio di ciò che l'orante ha fatto o promette di fare. Va d'altra parte aggiunto che la «messa a fuoco» del dio e l'esclusione di altre funzioni rischia di offuscare la possibilità che, entro la medesima preghiera, più funzioni possano essere evocate o coesistere.²²

Nel caso della preghiera pronunciata da Oreste, l'evocazione di una epiclesi divina comporta, implica e trascina con sé la richiesta di differenti ed ulteriori funzioni del dio. Se infatti χθόνιος è l'epiteto che mette in evidenza (uso l'espressione nel senso algebrico) quali siano lo *status* e la funzione di Hermes 'selezionati', messi a fuoco, con l'invocazione, σύμμαχος è invece la funzione con la quale al v. 2, il figlio di Agamennone chiede al dio di manifestarsi, facendosi per questa via anche suo σωτήρ (v. 2).

20 Parker 2005, 296: «Hermes Chthonios is not a god of the dead, but the god who presides over passages between this world and that below». Cf. Farnell 1896-1909, 5: 11-15 e Sourvinou-Inwood 1996, 304-56.

21 Parker 2003, 175.

22 Più funzioni coesistevano del resto in rapporto a una specifica divinità: anche su questo ha scritto pagine molto importanti e molto conosciute J.P. Vernant (Vernant 1965b). Per capire a fondo lo studio di Vernant (che era stato presentato al convegno su *Problèmes de la Personne* il 29.9.1960, organizzato da I. Meyerson) bisogna leggere Di Donato 2013, 209-21 e, soprattutto, 223-37. Un agile panorama del dibattito critico si può vedere in Pirenne Delforge, Pironti 2009, 39-42.

Se è vero che quest'ultima è un'epiclesi solitamente – e tuttavia non in modo esclusivo – attribuita a Zeus²³ pare a me che il ruolo del dio non abbia in questo passaggio il rilievo cui si allude talvolta nei commenti, perché qui è a Hermes che la preghiera è rivolta, ed è quest'ultimo il dio intorno al quale viene costruita l'invocazione. È, questo, un primo elemento di realtà di cui tenere conto, prima di osservare la preghiera un po' più dall'alto.

3 Basta chiedere?

Per quanto ci è dato giudicare dalla porzione di testo che leggiamo, l'invocazione di Oreste ha una struttura per così dire 'condensata' rispetto alla canonica classificazione tripartita in *invocatio*, *epica pars*, *petitio* proposta da K. Ausfeld nel 1903 e poi ripresa dagli interpreti successivi.²⁴ Oreste non dice cioè sulla base di quali presupposti egli rivolga la sua richiesta. Si passa cioè dalla *invocatio* del v. 1 – in cui sono isolate l'epiclesi di Hermes e la funzione del dio nel sorvegliare il potere di Agamennone – alla *petitio*, nell'ambito della quale egli chiede (v. 2 αἰτουμένῳ) a Hermes di farsi salvatore e alleato: come se bastasse chiedere, per ottenere.

Cercando di spostarsi dalla mera analisi delle forme, verso una più organica indagine intorno alle relazioni tra forme dell'espressione, forme di pensiero e forme della realtà, diremmo forse meglio che manca l'elenco delle ragioni in nome delle quali la relazione di reciprocità verticale,²⁵ in corso di instaurazione mediante la preghiera, può condurre l'orante ad avanzare la sua specifica richiesta. È infatti una relazione di reciprocità rivendicante quella che si instaura quando, nella Grecia di età arcaica e classica, un individuo rivolge una richiesta ad un dio: è cioè la nozione maussiana di etica del dono²⁶ che deve essere evocata, accanto a quella delle tripartizioni

²³ Cf. Garvie 1986, 49 e Brown 2018, 168. Sulla istituzione del culto di Zeus Σωτήρ e sui riti con questo connessi sia consentito rinviare a quanto ho scritto in Taddei 2020b, 64-5.

²⁴ Pure con qualche elemento di discussione sul modo di denominare e intendere la seconda parte: cf. Ausfeld 1903 e le osservazioni di I. Bremmer in Furley, Bremer 2001, 50-63.

²⁵ Per richiamare un esempio celebre ed incipitario in senso proprio, se Crise nel primo libro dell'*Iliade* può esprimere l'auspicio (τὸ δέ μοι κρήνην ἐέλδωρ) che i Danaï paghino le sue lacrime con le frecce di Apollo (*Il.* 1.42: τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσι), è perché al dio (le cui prerogative sono enunciate in apertura della sua preghiera: *Il.* 1.40-1) egli ha costruito un tempio e fatto gli opportuni sacrifici (v. 39: la costruzione di un tempio, vv. 40-1: l'esecuzione di sacrifici). Si veda la discussione in Di Donato 2001, 153-71. Per la nozione di reciprocità verticale e orizzontale: Scheid-Tissinier 1994 (si veda Di Donato 2006, 28-33).

²⁶ Cf. Mauss 1925.

formali, che paiono utili descrizioni *a posteriori* più che reali strumenti interpretativi utili a comprendere la relazione tra quelle forme dell'espressione e le corrispondenti forme di pensiero e società.

Per aggiungere un ulteriore elemento al nostro ragionamento, è utile considerare la gestualità e il rapporto con lo spazio presupposti dalle parole pronunciate da Oreste al verso 4 e, in una certa misura, anche nei versi successivi, quando il figlio di Agamennone si recide il ricciolo da offrire al padre.

Salendo sulla tomba del padre (v. 4 τύμβου ἐπ' ὄχθῳ), Oreste stabilisce un legame di legittimazione alla vendetta e al recupero di una sovranità che è analogo e contrario alla gestualità dissacrante messa in scena da Euripide nell'*Elettra*, quando Egisto spinge il proprio oltraggio fino a saltare sulla tomba del sovrano ucciso.²⁷ Pronunciare un'invocazione sulla tomba implica una sequenza di azioni che attinge al medesimo immaginario formale che lascia traccia in alcune procedure del diritto ateniese di età classica²⁸ e che ha rapporto, ad un tempo, con la legittima rivendicazione di un diritto (per esempio di proprietà: ἐμβάτευσις) e con la legittimazione all'esercizio della vendetta giudiziaria (ἐπίσκηψις).²⁹

È in qualità di intermediario tra Oreste e suo padre,³⁰ che Hermes viene evocato: il dio sorveglia infatti il κράτος di Agamennone, almeno fino a quando il potere non venga recuperato - attraverso una vicenda che ha i tratti della rivendicazione giudiziaria e, ad un tempo, della vendetta - da parte di chi è legittimato ad esercitarlo sulla casa degli Atridi, come Oreste afferma ai vv. 479-80 che più avanti prenderemo in considerazione.

27 Cf. Eur. *El.* 327 (ἐνθρόσκει τάφῳ). In Euripide Egisto non si limita a saltare sulla tomba, ma contro quest'ultima scaglia anche delle pietre (v. 328). Cf. *Il.* 4.177.

28 Cf. [Dem.] 47.69-71. Si tratta di un gesto sul quale ha soffermato l'attenzione Louis Gernet: cf. Gernet 1968, 175-260. Per il nostro ragionamento sono particolarmente importanti le pagine 223-4.

29 Sulle due procedure cf. Harrison 1971, 192-5 e Todd 1993, 220-3. Sulla ἐπίσκηψις e i valori simbolici di questa procedura sia permesso rinviare a Taddei 2017. Sulla richiesta di collaborazione attiva del morto alla propria vendetta si vedano le osservazioni di Palmisciano 2017, 19-20 con utili riferimenti alla pratica del μασχαλισμός (cf. *Cho.* 439: ἐμασχάλισθη), sul quale si vedano Dunn 2018, D'Alfonso 2018 e, più di recente, Cusumano 2021.

30 Nel suo recente commento alla tragedia, A. Brown avverte l'esigenza - giusta, a mio avviso - di precisare che il participio αἰτουμένῳ deve essere inteso come «*I pray you*» e «*Not 'as I pray' (to Agamemnon)*». La puntualizzazione di Brown è importante, perché l'identificazione del destinatario della preghiera con Agamennone comporterebbe un vero corto circuito argomentativo, e un'obliterazione delle funzioni di cui abbiamo sinora parlato.

4 «A me che te lo chiedo»

Tratteniamo, dunque, il dato relativo alla necessità di recupero del potere e torniamo a considerare il rapporto tra il participio αἰτουμένω e la parte rimanente della preghiera contenuta nei versi iniziali delle *Coefore*.

Tre delle cinque occorrenze di questa specifica forma in età arcaica e classica³¹ sono attestate nelle *Coefore*, dove il participio presente medio di αἰτέομαι³² torna, ancora al dativo singolare, in altri due contesti, entrambi di preghiera.

Il primo di questi si trova dopo il lungo κομμός (vv. 306-478) composto, tra le molte altre cose, anche di lamenti sulla tomba (v. 334-5 ἐπιτύμβιος θρήνος; v. 342 ἐπιτύμβιδίων θρήνων) di Agamennone, il quale è detto avere vissuto nell'esercizio di una sovranità (v. 360 βασιλεύς γὰρ ἦν, ὄφρ' ἔζη) poi usurpata da Egisto e Clitemestra. Nei confronti di questi ultimi viene dichiarata una vendetta (v. 400 νόμος... φονίας σταγόνας χυμένας ἐς πέδον ἄλλο προσαιτεῖν αἶμα) connessa tanto con l'uccisione del padre di Oreste, quanto con la distorta esecuzione del rituale funebre (non) tributato al sovrano (vv. 430-4).

Verso la fine del κομμός Oreste ed Elettra si rivolgono al padre in modo congiunto, ma con distinte funzioni (vv. 456 σέ τοι λέγω...; v. 457 ἐγὼ δ' ἐπιφθέγομαι κεκλαυμένα),³³ chiedendo ad Agamennone di portare soccorso ai suoi φίλοι (v. 456 Ξυγγενοῦ, πάτερ, φίλοις). Quando il coro ha concluso di cantare, Oreste dà poi avvio a una lunga invocazione, con parole alle quali abbiamo già accennato, e sulle quali ora conviene soffermarsi:

πάτερ, τρόποισιν οὐ τυραννικοῖς θανάων,
αἰτουμένω μοι δὸς κράτος τῶν σῶν δόμων.

31 La forma al dativo ricorre in *Cho.* 2, 480, 783 (παραιτουμένω), *Sept.* 260 (Eteocle prega il coro - che sta pregando Zeus - di tacere) e *Soph. Phil.* 63 (Neottolema chiede legittimamente, κυρίως, le armi di Aiace). Tucker 1901, 9, osserva che la forma «might offer a rather weak addition but v. 478 [i.e. 480] and *Sept.* 246 [i.e. 260] tend to show that the word was part of the formula in earnest appeals and = the paratactics oro, 'I beseech you'». Sono utili a questo proposito le osservazioni e l'elenco di esempi greci in Nisbet, Hubbard 1970, 360 (a proposito di *poscimur* in *Hor. Od.* 1.32.1).

32 La forma media di αἰτέω è propria secondo Tzetzēs del dialetto attico ed è adatta ai casi in cui si chieda qualcosa che può tornare indietro (*schol* in *Ran.* 1152: "αἰτέω" ἐπὶ ἀναποδοτῶν καὶ μὴ ἀντιστροφόμενων λέγεται, "αἰτούμαι" δὲ ἐπὶ ἀντιστροφόμενων, ὡς τὸ οὐ πῦρ αἰτέω οὐδὲ λοπάδι αἰτούμαι. νῦν δὲ παραχρηστικῶς εἶπεν ἄμα καὶ ἀπικτικῶς <"αἰτουμένω"> ἀντὶ τοῦ "αἰτοῦντι"). Nello scolio si fa riferimento al fr. 365 K.A. di Menandro). Cf. l'uso in *Aristoph. Nub.* 1136, dove Strepsiade usa αἰτουμένω per simulare di avanzare richieste moderate (μέτρια) e fondate sulla giustizia (δίκαια). Si vedano anche i casi di *Soph. El.* 656 (δὸς πᾶσιν ἡμῖν ὡσπερ ἐξαιτούμεθα) ed *Eur. El.* 675 (νίκην δὸς ἡμῖν, εἰ δίκαι' ἐξαιτούμεθα), dove l'uso del medio si accompagna all'imperativi di δίδωμι, su cui si veda *infra*, nota 36.

33 Oreste specifica il destinatario della sua invocazione (casi analoghi in *Soph. OC* 1578, *Aristoph. Ran.* 171): cf. Sier 1988, 171. Elettra, che pure si unisce (vv. 481; 486: καὶ γὼ) alla invocazione, lo fa associandosi con il suo pianto (v. 457 κεκλαυμένα) e con specifiche azioni rituali sulle quali tornerò in conclusione.

Anche in questo caso siamo di fronte a una struttura che potremmo descrivere – pur con i limiti di cui si è detto – come condensata. Le prerogative del destinatario (πάτερ), inserite nella *invocatio*, corrispondono alla sua morte violenta e indegna di un sovrano (v. 479 τρόποισιν οὐ τυραννικοῖς θανάων) e sono seguite immediatamente dalla richiesta (αἰτουμένω μοι δός) di ottenere l'esercizio della sovranità che Agamennone aveva esercitato in vita e che Oreste sta cercando di riconquistare, aiutato da Elettra, pronta subito ad unirsi alle parole del fratello (v. 481 καγώ, πάτερ, τοιάνδε).

Vorrei soffermare l'attenzione sulla prima parte del v. 480. È tutt'altro che insolito, nelle preghiere, l'uso dell'imperativo aoristo di δίδωμι, seguito da un sostantivo o completato da un infinito.³⁴ La prima costruzione è quella che ricorre al v. 480 (δός κράτος), ed è più frequente in tragedia di quanto non accada nell'*epos*, dove prevale invece la costruzione con l'infinito.³⁵

L'unico caso omerico in cui l'imperativo δός sia seguito da un sostantivo è per noi significativo perché viene coinvolta la medesima nozione – quella di κράτος – che ricorre anche nel passo di cui ci stiamo occupando.

Al termine del canto XVI dell'*Iliade*, Glauco, ferito da Teucro, rivolge una preghiera ad Apollo, al quale il licio descrive lungamente la propria situazione di infermità (vv. 516-21) prima di chiedere al dio di guarire, con lo scopo di recuperare il comando e proteggere il cadavere del cugino Sarpedone:

ἀλλὰ σύ πέρ μοι ἄναξ τόδε καρτερὸν ἔλκος ἄκεσσαι,
κοίμησον δ' ὀδύνας, δός δὲ κράτος, ὄφρ' ἐτάροισι 525
κεκλόμενος Λυκίοισιν ἐποτρύνω πολεμίζειν,
αὐτός τ' ἄμφι νέκυνι κατατεθνηῶτι μάχωμαι.

Al v. 525 Glauco chiede al dio di recuperare il proprio κράτος – più che la mera forza fisica direi l'autorità necessaria (che della forza è espressione)³⁶ – per sollecitare (ὄφρ' ἐποτρύνω) i compagni al combattimento, e lo fa con un nesso (v. 525 δός κράτος) che Eschilo recupera dunque dall'epica greca arcaica, ma attraverso un arricchimento e una torsione significativi.³⁷

³⁴ Pulleyn 1997, 218. Meno frequente è l'imperativo del presente δίδου: *Od.* 3.58, *Hymn. Hom.* 15.9, *CEG* 326 e 426.

³⁵ Cf. per esempio il caso degli ὄρκια iliadici (*Il.* 3.351 Ζεῦ ἄνα δός τίσασθαι) in cui Menelao prega Zeus di ottenere vendetta su Alessandro. La formulazione omerica è ripresa nelle *Coefore* (cf. nota 44).

³⁶ Si veda in proposito Marrucci 2010, 40-3, con discussione e bibliografia ulteriore.

³⁷ Il nesso δός κράτος ricorre anche al v. 490, ed è Elettra a pronunciare queste parole accompagnate, nel suo caso, dall'aggettivo εὔμορφος (sull'espressione si vedano le discussioni in Garvie 1986, 178 e Brown 2018, 301) che anticipa il tema della necessità,

Se nelle società aristocratiche di cui l'*epos* omerico è espressione il κράτος è qualcosa che si dà e si riceve indipendentemente dalle coordinate spaziali, mai per azione collettiva e di solito per derivazione divina,³⁸ nel dramma il contesto è mutato ed il κράτος si politicizza: la nozione si svincola cioè dalla relazione personale di derivazione divina che lo caratterizza in Omero e si esercita invece all'interno di un limite definito da uno spazio.³⁹

Pur utilizzando un nesso già epico, la richiesta avanzata da Oreste al padre va esattamente in questa direzione.

Nella tragedia non è più Zeus (oppure Apollo, nel caso di Glauco) a dare il κράτος, ma è Agamennone a trasmetterlo al figlio, il quale glielo chiede sulla tomba, nel quadro di un lento processo di recupero di una sovranità che era stata oggetto di usurpazione. E il κράτος non è più un elemento relazionale astratto, svincolato dalla dimensione spaziale, ma si esercita su uno spazio preciso, definito nell'invocazione di Oreste mediante il genitivo di δόμος (v. 280 δὸς κράτος τῶν σῶν δόμων).

Prima di tornare a concentrarci sull'uso dell'imperativo aoristo διδώμι nella preghiera da cui siamo partiti, consideriamo l'ulteriore occorrenza del participio presente al dativo di αἰτέομαι nelle *Coefore*, leggermente diversa dalle due precedenti già analizzate, perché attestata al femminile e nella forma con preverbo, derivata quindi da παραἰτέομαι.

Anche in questa circostanza il contesto è quello di un'invocazione, pronunciata in questo caso nell'orchestra. È infatti il coro che, mentre dà inizio al secondo stasimo, intona ai vv. 783-92 una preghiera indirizzata a Zeus, in un luogo testuale di comprensione tutt'altro che agile, che ha determinato interventi di rilievo e *cruces desperationis*.⁴⁰

per la sorella di Oreste, di sposarsi per acquisire la sua parte di sovranità (cf. *infra*). Sul nesso δίδοναι κράτος si vedano le osservazioni di Marrucci 2010, 38-42.

38 Cf. Marrucci 2010, 13-35 (in particolare 21-3. Si veda anche Stoevesand 2015, 241-2). Il nesso δοῦναι κράτος/κάρτος ricorre anche a *Il.* 11.319 (Diomedee combatte dopo l'esortazione di Odisseo, ma sa che dopo poco Zeus concederà il κράτος ai Troiani); *Il.* 13.743 (Polidamante rimprovera Ettore e consiglia di valutare bene se attaccare le navi - sperando che un dio conceda κράτος - o ritirarsi); *Il.* 15.216 (Poseidone rivendica la propria parte di potere, e si adirerà se Zeus pensa di fare vincere gli Argivi dando loro κράτος); *Il.* 17.562 (Menelao è sollecitato da Atena travestita da Fenice a combattere contro Ettore, e Fenice si augura che Atena gli dia il κράτος necessario); *Il.* 20.121 (Apollo sollecita gli dei a dare κράτος a Achille contro Enea). Anche nel caso di Glauco è ad una divinità che viene chiesto di dare il κράτος, nell'ambito di un rapporto di tipo personale tra l'orante e il dio, in una relazione di reciprocità che Glauco ritiene Zeus abbia colpevolmente violato, non proteggendo suo figlio Sarpedone (v. 522).

39 «Quasi a metà strada fra la 'tradizionale' nozione di *kratos* relazionale e quella, nuova, di un *kratos* 'locale': Marrucci 2010, 52. Cf. anche p. 42 per una discussione sull'espressione δήμου κρατούσα χεῖρ di Aesch. *Suppl.* 604. Per il ragionamento qui svolto seguo da vicino il saggio appena citato (soprattutto le pp. 38-59, alle quali rimando per ulteriori dettagli e più ampia bibliografia).

40 «It is, for no apparent reason, the most corrupt part of the play, corrupt already when most of the scholia were written» (Garvie 1986, 255). Si vedano le discussioni in Garvie 1986, 255-7; Sier 1988, 246-50; Brown 2018, 372-5.

νῦν παραιτουμένα μοι, πάτερ
 Ζεῦ θεῶν Ὀλυμπίων,
 δὸς ἴτυχὰς τυχεῖν δε μοι
 κυρίως τὰ σῶφροσυνευ †
 μαιομένοις ἰδεῖν.
 διὰ δίκας ἔπος ἅπαν ἔλακον, ὦ
 Ζεῦ, σύ νιν φυλάσσοις.

785

Sulla sostanza della preghiera non possiamo dire molto, se non riconoscere in questi versi un generico desiderio del compimento di giustizia e una costruzione che associa la necessità di concedere (δός) qualcosa a chi la sta chiedendo (παραιτουμένα μοι), secondo una formulazione che qui vede con buona probabilità la presenza di un infinito (v. 785 τυχεῖν?), un nesso sul quale vale la pena spendere qualche parola.

Tra le non numerose occorrenze tragiche della costruzione δός + infinito⁴¹ è da registrare anche quella che troviamo nei versi iniziali delle *Coefore*, pochi versi dopo la preghiera a Hermes dalla quale siamo partiti.

Dopo avere descritto l'arrivo delle portatrici di libagioni e di Elettra, Oreste introduce infatti al v. 18 una nuova invocazione inserendola, per così dire, in via di discorso.⁴²

...καὶ γὰρ Ἡλέκτραν δοκῶ
 στείχειν ἀδελφὴν τὴν ἐμὴν πένθει λυγρῶ
 πρέπουσαν. ὦ Ζεῦ, δός με τείσασθαι μόνον
 πατρός, γενοῦ δὲ σύμμαχος θέλων ἐμοί.
 Πυλάδη, σταθῶμεν ἐκποδῶν, ὡς ἂν σαφῶς
 μάθω γυναικῶν ἥτις ἦδε προστροπή.

20

Mentre accompagna lo sguardo degli spettatori a soffermarsi sull'arrivo del gruppo di donne e verso il luogo nel quale egli si nasconderà insieme a Pilade (v. 20),⁴³ Oreste introduce cioè un'invocazione immediatamente seguita da δός, ma soprattutto accompagnata dalla iterazione della richiesta di alleanza (γενοῦ δὲ σύμμαχος), identica a quella rivolta a Hermes, collocata nella medesima sede metrica, ma in questo caso indirizzata a Zeus: è con quest'ultimo che - a questo punto - egli chiede di realizzare un'alleanza, necessaria per esercitare la vendetta.⁴⁴

⁴¹ Il nesso ricorre, sempre in contesti di invocazione e preghiera, in Soph. *El.* 646, 656; Eur. *Hec.* 540; *El.* 675; *Pho.* 85, 1367, 1374; *IA* 1575.

⁴² Quattro delle otto attestazioni tragiche sono all'inizio del verso (Soph. *El.* 656; Eur. *El.* 675; *Pho.* 1367, 1374; *IA* 1575) e quattro all'interno o alla fine del verso (Soph. *El.* 646; Eur. *El.* 676; *Hec.* 540; *Pho.* 85).

⁴³ Cf. Marshall 2017, 28-33.

⁴⁴ Sulla richiesta ad un dio di farsi σύμμαχος dell'orante, cf. Arch. fr. 108.1 W.² (Efesto); Sapph. 1.27 V. (Afrodite). Come è stato rilevato da tutti gli interpreti, la formula-

5 Te lo chiedo ufficialmente

Per richiamare l'inizio del nostro ragionamento, vale ora la pena riprendere rapidamente i termini della discussione intorno all'epiteo $\chi\theta\acute{o}\nu\iota\omicron\varsigma$. Abbiamo sottolineato come la funzione di Hermes debba essere considerata, ad un tempo, in termini di stabilimento di comunicazione e di definizione dei limiti di quest'ultima.

Padre di *Keryx*, il capostipite del $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ che tanta parte giocava nel rituale eleusino,⁴⁵ antenato dei $\kappa\acute{\eta}\rho\nu\kappa\epsilon\varsigma$, portatori della parola autorevole sin dall'epica,⁴⁶ Hermes stabilisce un legame diretto con la funzione comunicativa ancora in età classica quando gli ambasciatori svolgevano un ruolo di responsabilità e, al tempo stesso, di privilegio: ci sono zone – afferma Demostene – dalle quali è impensabile uscire vivi se non si è muniti del $\kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\kappa\epsilon\iota\omicron\nu$.⁴⁷

È tenendo questi dati in mente che, avviandomi a concludere, vorrei riprendere i versi iniziali e soffermare l'attenzione sul verbo $\kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\sigma\omega$ usato al verso 4 da Oreste, per indicare la forma di comunicazione che egli intende instaurare con suo padre, sfruttando la mediazione di Hermes.

Avendo assunto una posizione della cui gestualità si è già detto,⁴⁸ Oreste non si limita a rivolgersi al padre *dicendogli* qualcosa, come accade invece al v. 456. Collocandosi sulla tomba del padre egli «proclama in modo solenne» una richiesta di ascolto, descritta nelle due modalità del ruolo di ricezione uditiva, consueto nelle preghiere ($\kappa\lambda\acute{\upsilon}\omega$),⁴⁹ e dell'ascolto vero e proprio ($\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\omega$).

τύμβου δ' ἐπ' ὄχθῳ τῷδε κηρύσσω πατρὶ
κλίειν, ἀκούσαι...

4

zione del v. 18 ($\delta\acute{o}\varsigma \mu\epsilon \tau\acute{\epsilon}\iota\sigma\sigma\theta\alpha$) riprende l'emistichio omerico di *Il.* 3.351 ($Z\epsilon\upsilon \acute{\alpha}\nu\alpha \delta\acute{o}\varsigma \tau\acute{\epsilon}\iota\sigma\sigma\theta\alpha\iota$) cui si è già fatto cenno *supra* nota 35. Notevole è anche il fatto che al dio sia chiesto di accordare la sua volontà su quella del richiedente: Zeus non deve limitarsi a fare quel che gli viene chiesto, deve farlo *volentieri* ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega\nu$, v. 19). Il dato non è isolato e meriterebbe approfondimento maggiore di quanto non sia possibile fare in questa sede: me ne occupo in un lavoro in corso di stampa.

⁴⁵ Cf. Parker 1996, 300-2, da completare con quanto si legge a 293-7 (s.v. «Eumolpidai»). Cf. anche Kearns 1989, 121.

⁴⁶ Cf. *Il.* 1.320-44, *Od.* 8.423-5.

⁴⁷ Dem. 14.13, 5-6.

⁴⁸ Cf. *supra* nota 28. Sia consentito rinviare a quanto ho scritto, in proposito, in Taddei 1998 a proposito di [Dem.] 47.68-71.

⁴⁹ Su $\kappa\lambda\acute{\upsilon}\omega$ come «*vox propria* for prayers» e sui suoi usi, cf. Pulleyn 1997, 147-8. Sui verbi di ascolto nella preghiera cf. pp. 134-6. Cf. Aesch. *PV* 448: $\kappa\lambda\acute{\upsilon}\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \omicron\upsilon\kappa \eta\kappa\omicron\upsilon\omicron\nu$, e si vedano le osservazioni di Dover 1993, 335. Sulla forza efficace degli «speech acts» il riferimento è a Austin 1962.

È una sorta di ‘richiesta ufficiale’ quella che egli rivolge al padre, usando un verbo che tornerà alla fine della tragedia, quando Oreste non si limita a comunicare, ma – per così dire – «proclama» (v. 1026 ἔως δ’ ἔτ’ ἔμφρων εἰμί κηρύσσω φίλοις) ai suoi φίλοι di avere ucciso la madre «non senza giustizia» (v. 1027 οὐκ ἄνευ δίκης).

Per concludere il nostro ragionamento è necessario un ultimo, decisamente più rapido, riferimento ad una preghiera differente, eppure strettamente collegata a quella dalla quale siamo partiti.

Si tratta della lunga invocazione pronunciata da Elettra ai versi 124a-151, della quale ci interessa qui soprattutto la parte iniziale, che mostra un evidente richiamo delle parole pronunciate da Oreste in apertura del dramma:

κῆρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω,	124a
<ἀρηξον,> Ἑρμῆ χθόνιε, κηρύξας ἔμοι	124b
τοὺς γῆς ἔνερθε δαίμονας κλύειν ἔμας	
εὐχάς, πατρῶων δωμάτων ἐπισκόπους,	
καὶ γαῖαν αὐτήν, ἧ τὰ πάντα τίκτεται	
θρέψασά τ’ αὐθις τῶνδε κύμα λαμβάνει·	

La ripresa tra i due segmenti di testo non è ovviamente sfuggita ai commentatori.

Brown ha per esempio sottolineato come gli «obvious echoes» tra i versi 1-3 e i versi che stiamo ora considerando «show how events, guided by the gods, are moving in their favour». ⁵⁰ Accanto al ruolo degli dei nella guida delle azioni, ritengo utile soffermare l’attenzione anche sulla funzione propulsiva esercitata dalle azioni compiute dai due mortali, un fratello e una sorella che – su basi diverse e distinte prerogative – si attivano per recuperare ciascuno la propria forma e porzione di sovranità. ⁵¹

In questo caso è il versante della figlia di Agamennone ad essere in gioco.

Come già aveva fatto Oreste, anche Elettra ‘isola’ l’epiclesi di χθόνιος (v. 124 Ἑρμῆ χθόνιε), facendola precedere dalla esplicitazione, quasi didascalica, della funzione comunicativa propria del dio (v. 124a κῆρυξ). ⁵² A differenza del fratello, è al padre che Elettra indirizza la sua preghiera (v. 130 λέγω καλοῦσα πατέρα), pur costruendo un’invocazione che ha Hermes come destinatario iniziale.

⁵⁰ Brown 2018, 198.

⁵¹ Per una discussione intorno alle possibili correzioni del tràdito πῶς ἀνάξομεν (v. 130) cf. Battezzati 1992, 64-9, dove si propone – a mio avviso, con ottimi argomenti – di leggere ὡς ἀνάξωμεν (cf. *Od.* 1.402) proposti da Pauw e Blass. Si veda anche la discussione in Brown 2018, 200-1.

⁵² Hermes che viene evocato in una funzione mediatrice anche negli Ψυχαγωγοί: cf. Aesch. fr. 273a R., 7-10.

Al dio Elettra chiede infatti tanto di aiutarla⁵³ quanto di svolgere la sua funzione di intermediario, esercitata a vantaggio dell'orante (v. 124 κηρύξας ἔμοι).⁵⁴ A Hermes viene chiesto di «proclamare una richiesta solenne», indirizzata alle figure divine che si trovano sotto terra (v. 125 τοὺς γῆς ἔνερθε δαίμονας), affinché queste ascoltino le sue preghiere. Sono queste ultime, infatti, a controllare la casa di suo padre (πατρῶν δωμάτων ἐπισκόπους) e il potere che su di essa viene esercitato, un potere che è cruciale recuperare.

Entrambe le preghiere cercano una evidente legittimazione all'esercizio della vendetta che verrà portata avanti nel resto del dramma. Accanto a questo elemento esiste tuttavia anche un livello di recupero della parte di sovranità che compete a ciascuno dei due fratelli.

Si è già detto dell'importanza del passaggio (vv. 479-80) nel quale Oreste chiede al padre di «dargli il *kratos*», vale a dire un potere da esercitare nei limiti, attraverso, e a partire dagli spazi della dimora ancora occupata da chi, di quel potere, sta abusando.⁵⁵ Questo medesimo passaggio è ora utile per osservare e meglio apprezzare, per così dire, il versante femminile della questione. L'invocazione pronunciata da Oreste ai vv. 479-80 si accompagna infatti, in una sezione che approda presto alla sticomitia, a quella di Elettra,⁵⁶ che qui ci interessa per quanto la figlia di Agamennone dice ai vv. 486-8.

Dopo che Oreste ha promesso ad Agamennone la futura consacrazione di offerte in suo onore (vv. 483-4) durante l'esecuzione di feste in cui si fanno sacrifici per via ctonia,⁵⁷ Elettra rivolge al padre parole che introducono l'unica via attraverso la quale ella potrà tornare a integrarsi alla comunità, vale a dire quella del matrimonio:

{Ηλ.} κάγω χοάς σοι τῆς ἑμῆς παγκληρίας 486
οἴσω πατρῶν ἐκ δόμων γαμηλίους
πάντων δὲ πρῶτον τόνδε πρεσβεύσω τάφον.

La parte di libagioni (v. 486 χοάς) che Elettra promette di portare (v. 487 οἴσω) presuppone una riconquista degli spazi domestici sui quali il fratello eserciterà il potere. Si tratta infatti di libagioni che sono parte della dote ereditaria (v. 486 παγκληρία) che le spetterà

⁵³ Secondo l'integrazione <ἄρηξον>, proposta da Klausen.

⁵⁴ Su questo uso sintattico, cf. Battezzato 1992, 63-4.

⁵⁵ Si ricordi il v. 480 αἰτουμένῳ μοι δὸς κράτος τῶν σῶν δόμων.

⁵⁶ Cf. πᾶτερ del v. 481 pronunciato da Elettra, corrispondente al πᾶτερ che apre l'invocazione di Oreste al v. 479. Un fenomeno analogo si può osservare tra il v. 315 (ὦ πᾶτερ, pronunciato da Oreste) e il v. 332 (formulazione identica, pronunciata da Elettra).

⁵⁷ E forse possibile ipotizzare un contesto festivo (Γενέσια?). Si veda la ricostruzione del dibattito in Brown 2018, 300, anche a proposito della proposta avanzata in Sommerstein 2008, 274 nota 106. Sui Γενέσια si vedano le osservazioni di Parker 2005, 27-8.

in occasione dei riti matrimoniali (v. 486 γαμηλίους) e che proviene πατρῶων⁵⁸ ἐκ δόμων, dalla casa del padre che ora anch'ella ha necessità - in un certo senso - di riconquistare, proprio come il fratello.

Sono molteplici i livelli che si incrociano nella preghiera di *Cho.* 1-3, e molti di essi costruiscono percorsi all'interno del dramma e della trilogia, in una complessa rete fondata su gesti connessi con la preghiera dalla quale siamo partiti in questo lavoro. Spingersi fino a tradurre il participio αἰτουμένων del verso attribuendogli un significato causale sarebbe eccessivo, e probabilmente anche sbagliato. Senza arrivare a questo estremo, è bene tuttavia considerare che Oreste è legittimato ad avanzare la sua richiesta solo perché - c'è un γάρ a ricordarcelo al v. 3 - egli è finalmente arrivato (ἦκω) ed è rientrato dal lungo esilio (κατέρχομαι),⁵⁹ con buona pace della critica di Aristofane sulla ridondanza tra i due verbi.

Quella del ritorno, dell'essere tornati, è in realtà la condizione necessaria perché la preghiera possa essere articolata, e perché la tragedia possa svolgersi.

Bibliografia

- Alexiou, M. (2002). *The Ritual Lament in Greek Tradition*. 2nd ed. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Ausfeld, C. (1903). *De Graecorum precationibus quaestiones*. Leipzig: Teubner.
- Austin, C. (1962). *How to Do Thing with Words*. Oxford: Oxford University Press. [Trad. it. *Come fare le cose con le parole*. Bologna: Marietti, 2008].
- Battezzato, L. (1992). «Note critico-testuali alle *Coefore* di Eschilo». *SCO*, 42, 63-94.
- Bromberger, C. (2008). «Hair: From the West to the Middle East through the Mediterranean». *The Journal of American Folklore*, 121, 379-99.
- Brown, A. (2018). *Aeschylus' "Libation Bearers"*. Liverpool: Aris & Phillips.
- Calame, C. (1995). *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*. Lausanne: Payot.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Cusumano, N. (2021). «Pettazzoni e Rohde su Agamennone e Clitemestra il "maschalismòs" e l'opzione comparativa». Bonanno, D.; Buttitta, I. (a cura di), *Narrazioni e rappresentazioni del sacro femminile = Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Giuseppe Martorana* (Palermo, 15-16 novembre 2018). Palermo: Edizioni Museo Pasqualino: 229-43.
- D'Alfonso, F. (2018) «Il μασχαλισμός di Agamennone e l'«oath-sacrifice». *JHR*, 11, 1-31.

58 Sull'uso tecnico di πατρῶα cf. Gernet 1955, 144 e Harrison 1968, 125, in particolare la nota 1. Tà πατρῶα sono i beni ereditati, e sono distinti da τὰ ἐπικτητὰ. Cf. Harrison 1968, 125-6. Sulla γαμηλία Harrison 1968, 7.

59 Cf. Ag. 1647 con la nota di Medda 2017, 2: 441. Cf. anche Garvie 1986, 50.

- de Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Milano: Feltrinelli.
- Di Donato, R. (1990). *Per una antropologia storica del mondo antico*. Firenze: La Nuova Italia.
- Di Donato, R. (2001). *Hierà. Prolegomena a uno studio storico-antropologico della religione greca*. Pisa: Pisa University Press.
- Di Donato, R. (2006). *Aristeuein. Premesse antropologiche ad Omero*. Pisa: ETS.
- Di Donato, R. (2010). «Ritualità e teatro nei Persiani». *Lexis*, 28, 59-66.
- Di Donato, R. (2013). *Per una storia culturale dell'antico*. Pisa: ETS.
- Dover, K. (1993). *Aristophanes "Frogs"*. Edited with introduction and commentary. Oxford: Oxford University Press.
- Dunn, F. (2018). «The Mutilation of Agamemnon (A. Ch. 439 and S. El. 445)». *Mnemosyne*, 71, 195-208.
- Farnell, L.R. (1896-1909). *The Cults of Greek States*. 5 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Furley, W.; Bremer, J. (2001). *Greek Hymns*, vol. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Garvie, A.F. (1986). *Aeschylus. Choephoroi*. Oxford: Oxford University Press.
- Gernet, L. (1968). *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: François Maspero.
- Harrison, A.R.W. (1968). *The Laws of Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, A.R.W. (1971). *The Law of Athens*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press [Trad. it. a cura di P. Cobetto Ghiggia. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2001].
- Hertz, R. (1907). «Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort». *AS*, 10, 48-137 (= *Oeuvres publiées*, ed. C. Isnart, 39-124).
- Humphreys, S. (2004). *The Strangeness of Gods*. Oxford: Oxford University Press.
- Kearns, E. (1989). *The Heroes of Attica*. London: Institute of Classical Studies.
- Larson, J. (2001). *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*. Oxford: Oxford University Press.
- Larson, J. (2007). *Ancient Greek Cults. A Guide*. New York: Routledge.
- Marrucci, L. (2010). *Kratos e Arché. Funzioni drammatiche del potere*. Amsterdam: Hakkert.
- Marshall, C.W. (2017). *Aeschylus: Libation Bearers*. London: Bloomsbury.
- Mauss, M. (1925). «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques». *AS*, n.s. 1, 30-186 [Trad. it. in *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino: Einaudi, 1965, 156-292; e ora in *Saggio sul dono*, a cura di M. Aime. Torino: Einaudi, 2002].
- Medda, E. (2017). *Eschilo. Agamennone*. 3 voll. Roma: Bardi.
- Nieddu, G. (2000). «Eschilo interprete di sé stesso (Ar. *Ran.* 1126s e 1138-50)». *Eikasmós*, 11, 97-106.
- Nisbet, R.G.M.; Hubbard, M. (1970). *A Commentary on Horace: "Odes" Book 1*. Oxford: Oxford University Press.
- Oakley, J.H. (2004). *Picturing Death in Classical Athens. The Evidence of the White Lekythoi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmisciano, R. (2017). *Dialoghi per voce sola. La cultura del lamento funebre in Grecia antica*. Roma: Quasar.
- Parker, R. (1996). *Athenian Religion. A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Parker, R. (2003). «The Problem of the Greek Cult Epithet». *OA*, 28, 173-83.
- Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.

- Parker, R. (2012). s.v. «Chtonian Gods». Hornblower, S.; Spawforth, A.; Eidinow, E. (eds), *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 316.
- Pedrina, M. (2001). *I gesti del dolore nella ceramica attica nella ceramica attica (VI-V secolo a. C.)*. Per un'analisi della comunicazione non verbale nel mondo greco. Vicenza: Istituto Veneto di Scienze.
- Pirenne Delforge, V.; Pironti, G. (2009). «Many vs One». Eidinow, E.; Kindt, J. (eds), *Oxford Handbook of Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Pulleyn, S. (1997). *Prayer in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheid-Tissinier, E. (1994). *Les usages du don chez Homère*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy.
- Sieber, G. (1990). «Hermès». *LIMC*, 5(1), 285-387.
- Sieber, G. (2005). «Nommer Hermès dans la tragédie grecque». Belayche, N. et al. (éds), *Nommer les dieux: Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*. Turnhout: Brepols: 263-9.
- Sier, K. (1988). *Die lyrischen Partien der Choephoron des Aischylos. Text, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Sourvinou-Inwood, C. (1996). *Reading Greek Death to the End of Classical Period*. Oxford: Oxford University Press.
- Stoebesand, M. (2015). *Homer's "Iliad" Book VI*. Berlin; München; Boston: De Gruyter.
- Taddei, A. (1998). «Diritto e prediritto in casa del Trierarca. [Dem.] XLVII 68-73». *SCO*, 46(3), 833-44.
- Taddei, A. (2017). «Vendetta e parte del morto. ἐπίσκηψις e ἐπισκῆπτειν tra Omero e gli oratori attici». ὄρμος - *Ricerche di Storia Antica*, n.s. 9, 346-66.
- Taddei, A. (2020a). *Heortè. Azioni sacre sulla scena tragica euripidea*. Pisa: ETS.
- Taddei, A. (2020b). «Miti e riti nei tribunali di Atene. Il caso della *Contro Leocrate* di Licurgo». *Ricerche Ellenistiche*, n.s. 1, 59-74.
- Todd, S. (1993). *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Tucker, T.G. (1901). *The "Choephoroi" of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vernant, J.-P. (1965a). «Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs». Vernant 1965c, 155-201 [Trad. it. 147-200].
- Vernant, J.-P. (1965b). «Aspects de la personne dans la religion grecque». Vernant 1965c, 79-94 [Trad. it. 361-79].
- Vernant, J.-P. (éd.) (1965c). *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspéro [Trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*. Torino: Einaudi, 1974].
- West, M. (1991). *Aeschylus. "Choephoroe"*. Stuttgart: Teubner.