

Elettra alla tomba del padre L'aiuto del morto nelle *Coefore*

Andrea Taddei

Università di Pisa, Italia

Abstract This contribution examines Electra's role at her father's tomb in Aeschylus' *Choephoroi*. Through close analysis of prayers and invocations in ll. 124a-151 and subsequent interventions in the *kommos*, it investigates a dramaturgical line parallel to Orestes', establishing its ritual and symbolic preconditions. Electra's prayers, libations, and distancing from maternal behaviour define an autonomous performative space within her brother's actions. Rather than acting as an autonomous agent of vengeance, she opens the communicative channel to the deceased father, enabling "the dead to kill the living" (l. 886).

Keywords Libation Bearers. Electra. Ritual Lamentation. Prayer. Vengeance.

Sommario 1 Oreste ed Elettra sulla tomba del padre. – 2 Preghiere e riti sulla scena. – 3 Prendere le distanze dalla madre. – 4 Dai fatti alle parole. – 5 Un intreccio di linee. – 6 L'aiuto del morto.

1 Oreste ed Elettra sulla tomba del padre

«Oreste au tombeau de son père» è il titolo di un breve paragrafo del saggio «Droit et prédroit en Grèce ancienne»,¹ nel quale L. Gernet svolgeva un ragionamento utile a mettere in luce il complesso intreccio

1 «Droit et prédroit en Grèce ancienne» è uscito sull'*Année Sociologique* del 1951 ed è poi diventato un capitolo centrale (175-260) di Gernet 1968, la cui traduzione italiana è uscita nel 1983, a cura di R. Di Donato. Su tutto questo, cf. Di Donato 1990, 108-30. Il paragrafo «Oreste au tombeau de son père» è in Gernet 1968, 223-7.

tra la posizione assunta dal figlio di Agamennone all'inizio delle *Coefore* e il dettaglio² sul quale l'attenzione di Eschilo si è poi concentrata per costruire la scena del riconoscimento tra i due fratelli. A essere in gioco – osservava Gernet nel suo articolo poi divenuto centrale nel volume *Anthropologie de la Grèce antique* – era l'assunzione di responsabilità, da parte del vivo, rispetto alla realizzazione di una vendetta la cui legittimità gli giungeva direttamente dal morto. Si tratta di una linea drammaturgica cruciale per lo svolgimento dell'*Oresteia*, che conduce il figlio di Agamennone all'uccisione di Clitemestra lungo un percorso per lui ineludibile.³

In questo lavoro intendo concentrarmi su un versante complementare del percorso che conduce al matricidio, spostando l'attenzione dalla figura di Oreste a quella di Elettra, ancora presso la tomba del padre. Lungi dal configurarsi come semplice duplicazione dell'iniziativa di Oreste, l'intervento di Elettra costruisce una linea rituale e discorsiva specifica, che si innesta su quella del fratello e ne prepara l'efficacia.

Presso la tomba di Agamennone, Elettra agisce infatti come mediatrice privilegiata di un rapporto con il morto fondato non tanto sull'assunzione diretta della vendetta, quanto sulla costruzione delle condizioni simboliche, rituali e identitarie che rendono possibile l'intervento del padre defunto a favore dei figli. Attraverso una sequenza articolata di preghiere, maledizioni e azioni rituali, Elettra contribuisce a stabilire un canale di comunicazione effettivo tra il mondo dei vivi e quello dei morti, ricostruendo al tempo stesso la propria appartenenza patrilinea e prendendo le distanze dalla discendenza materna.

Questo meccanismo prende forma nel quadro della *rhexis* che Elettra avvia al v. 124a, dopo avere chiesto e ottenuto dal coro di schiave le istruzioni rituali su come conciliare la parte verbale e quella gestuale del rito che ella sta svolgendo presso il tumulo.

Elettra si rivolge ad Hermes, per chiedere al dio di farsi latore del messaggio da lei diretto alle divinità che si trovano sotto terra e alla Terra (vv. 124a-29), prima di avviare dal v. 130 una seconda invocazione, indirizzata in due tempi direttamente al padre (vv. 130-2; vv. 139-40) con lo scopo di chiedere a quest'ultimo di far ritornare il fratello (v. 138: ἐλθεῖν δ' Ὀρέστην δεῦρο) dall'esilio cui è stato costretto, privato dei suoi beni (ἐκ δὲ χρημάτων, v. 135).

2 Mi riferisco ovviamente alle impronte dei piedi: Aesch. *Ch.* 205-1. Cf. Eur. *El.* 520-46 e Soph. *El.* 892-919. Per un commento alla scena eschilea, con bibliografia ulteriore, cf. Brown 2018, 219-20, con bibliografia ulteriore. Si veda anche Battezzato 1995, 348-9 nota 31. Per un approfondimento sulla ripresa euripidea di questa scena, cf. Torrence 2011.

3 Sulla 'linea drammaturgica di Oreste' sia consentito rinviare a quanto ho scritto in Taddei 2026.

Tramite la sua articolata preghiera, Elettra avverte cioè l'esigenza di realizzare un contatto mediato con gli inferi, e invece diretto con il padre defunto, del quale ella chiede l'ascolto (v. 139: καὶ σὺ κλυθί), per rivolgergli una seconda e ulteriore serie di richieste fondate su una presa di distanza dalla discendenza matrilinea (vv. 140-1: la figlia chiede di essere diversa da sua madre)⁴ e sul proprio radicamento entro una continuità patrilinea: ad Agamennone Elettra chiede infatti di manifestarsi come «restitutore di equilibrio» (v. 143: τιμάορον) in modo tale che, in conformità con il bilanciamento di giustizia (δίκη, v. 144), chi ha ucciso possa morire a sua volta (ἀντικαταθάνειν, v. 144).

La linea di Elettra incrocia da vicino quella di Oreste, della quale eredita forme e finalità, ovviamente condensate intorno all'idea di «morire in cambio». ⁵ E tuttavia, nel modo in cui Elettra si aggrega al comportamento del fratello, esistono alcune specificità che meritano di essere prese in considerazione.

Per completare questo preliminare quadro generale della *rhesis* che qui esamineremo, ricorderò che la preghiera non si conclude con la lunga e doppia (v. 130: λέγω καλοῦσα πατέρ' [...], v. 139: κλυθί μου πάτερ) invocazione al padre, che di fatto termina al v. 144. Al contrario, essa si completa con un ulteriore passaggio (vv. 145-51) in cui la sorella di Oreste distingue tra l'invocazione da lei articolata fino a quel punto e la κακὴ ἄρ'α scagliata contro gli omicidi (κεῖνοις, v. 1145): è mediante quest'ultima che, ai vv. 147-8, la figlia del sovrano chiede al padre defunto di farsi πομπός di una positiva azione che conduca ad una vittoria nel segno della giustizia (v. 148). Il distico conclusivo (vv. 151-2) contiene infine l'istruzione, rivolta alle schiave, affinché queste ultime intonino il peana, e dunque un canto di vittoria, per il morto.

Come si può osservare, l'intera *rhesis* di Elettra è in buona sostanza composta da preghiere incastonate l'una all'interno dell'altra, e puntellate da una ridotta ma assai significativa serie di azioni rituali da lei svolte e commentate mentre le esegue sulla scena.⁶

⁴ Cf. *infra* § 3.

⁵ La nozione espressa al v. 144 riprende quella già enunciata al v. 121 (ἀνταποκτενεῖ). Cf. anche v. 274 (ἀνταποκτεῖναι). Cf. *supra* nota 3.

⁶ Le azioni svolte da Elettra rispondono con un buon grado di precisione, che lascia traccia anche al livello di riprese verbali, alle indicazioni datele dal coro ai vv. 106-23 in risposta ai dubbi rituali da lei formulati ai vv. 88-105. Vedremo alcuni esempi di queste riprese nel corso dell'argomentazione.

2 Preghiere e riti sulla scena

In un quadro, quello drammaturgico, in cui le azioni rituali rispondono a un universo gestuale e simbolico che deve – deve, se vuole funzionare – risultare perspicuo e riconoscibile almeno per la maggioranza degli spettatori,⁷ la costruzione del rapporto tra Elettra e il coro è fondata in gran parte sulla fiducia riposta dalla figlia del sovrano nella competenza rituale delle schiave, che spiegano (v. 118: ἐξηγουμένη) a lei inesperta (v. 118: ἄπειρον) come articolare il rito e la preghiera che, in gruppo, esse sono venute a svolgere presso il tumulto di Agamennone. Come emerge anche dalle riprese verbali tra la preghiera pronunciata e le indicazioni date dal coro, Elettra segue con scrupolo le istruzioni ricevute e costruisce un’invocazione per così dire geminata, meno strutturata di quanto l’interprete desidererebbe per incasellarla nella partizione proposta da K. Ausfeld (*invocatio, epica pars, petitio*),⁸ ma pur sempre tripartita in sezioni riconoscibili.

Vediamo il testo (vv. 124a-8):⁹

<ΗΛ.> κῆρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω,	124a
Ἑρμῇ χθόνιε, <γένοιτο> κηρύξας ἐμοὶ	124b
τοὺς γῆς ἔνερθε δαίμονας κλύειν ἐμᾶς	
εὐχάς, πατρῶν δωμάτων ἐπισκόπους,	
καὶ Γαῖαν αὐτήν, ἥ τὰ πάντα τίκεται	
θρέψασά τ’ αὖθις τῶνδε κύμα λαμβάνει. ¹⁰	

Araldo potentissimo degli dèi, quelli di sopra e quelli di
[sotto,
Hermes Ctonio, fatti per me araldo, un araldo che annuncia
di ascoltare le mie preghiere alle divinità che stanno
[sotto terra,
loro che sorvegliano il palazzo di mio padre,
ed alla stessa Terra, che genera tutte le cose,
le nutre, e poi ne riprende indietro il germoglio.

Ad Hermes Elettra chiede dunque di svolgere una funzione comunicativa in grado di stabilire un contatto con coloro che si trovano sotto terra, affinché la sequenza verbale che compone l’invocazione (εὐχάς, v. 126) venga da questi ultimi ascoltata (κλύειν). La modalità di svolgimento usuale della preghiera (in cui è

⁷ Sulla nozione di ‘competenza rituale’ degli spettatori, cf. Taddei 2020, 22-30.

⁸ Cf. Ausfeld 1903 e le osservazioni di J. Bremer in Furley, Bremer 2001, 50-63.

⁹ Ove non diversamente specificato, tutte le traduzioni sono dell’Autore.

¹⁰ Sull’assetto testuale di questi versi, cf. Battezzato 1994, 63-4.

il destinatario della preghiera a ricevere direttamente la richiesta) viene cioè qui differita, adagiata su una sorta di addentellato verbale che passa attraverso Hermes (la cui epiclesi di κῆρυξ sostanzia la funzione di κηρύξας al v. 124b) per raggiungere le divinità degli inferi e la stessa Terra,¹¹ descritta nella prerogativa di chiedere indietro (αὐθις) le sue creature dopo averle nutrite.

Alla costruzione di questa comunicazione tra vivi e morto, già avviata da Oreste all'inizio della tragedia, Elettra dà il suo contributo con le azioni rituali che svolge e con le parole che usa. Non si sottolineerà mai abbastanza, d'altra parte, quanto nelle *Coefore* sia in questione la necessità concreta di stabilire un contatto effettivo e per così dire reale con il morto, e quanto cruciale sia la comunicazione tra il mondo dei vivi e quello dei defunti: si tratta di una dimensione tutt'altro che estranea almeno alla componente ateniese del pubblico che, esattamente un mese prima rispetto alle Dionisie urbane aveva partecipato alla celebrazione delle Antesterie, il terzo giorno delle quali (χῦτροι) prevedeva un sacrificio destinato «a nessun altro dio se non Hermes Ctonio»¹² e un'offerta di πανσπερμία per i defunti, immaginati vagare in città.

Per introdurre la parte successiva della sua invocazione, distinta ma complementare rispetto alla prima, Elettra svolge alcune azioni rituali, che ella descrive mentre le sta eseguendo.

κἀγὼ χέουσα τάσδε χέρνιβας νεκροῖς
λέγω καλοῦσα πατέρ'· Ἐποίκτιρόν τ' ἐμέ,
φίλον τ' Ὀρέστιν ὥς ἀνάξωμεν δόμοις.¹³ 130

Anch'io verso per i morti queste libagioni,
e dico invocando mio padre: abbi pena di me,
e del tuo Oreste, affinché riusciamo a regnare nel palazzo.

A proposito di questa sezione, vale la pena rimarcare la linea di continuità che ha condotto Elettra prima ad interrogarsi (τί φῶ χέουσα, v. 87) sulla modalità di svolgimento dell'azione sacra (come

11 Come Sommerstein 2008 e Brown 2018 (ma cf. già Tucker 1901) mi pare preferibile stampare Γαῖαν maiuscolo, personificazione della terra come in Eur. fr. 839, 1-7 (si vedano in proposito Brown 2018, 199 e Collard, Cropp 2008, 467 con bibliografia). Sul culto di Γῆ ad Atene – con particolare riferimento ai Γενέσια – cf. Parker 2005, 27-8. Cf. anche i versi 483-4, con le osservazioni di Brown 2018, 300 a proposito della possibilità di individuare nei Γενέσια un possibile contesto cultuale per le azioni alle quali, in quel passo, fa riferimento Oreste.

12 Si tratta di una citazione di Teopompo (*FrGrHist* 115 F 373) presente in uno scolio alle *Rane* di Aristofane (v. 216). Se ne veda la discussione in Parker 2005, 295-6 (anche per il rapporto tra πανσπερμία e offerte ai defunti).

13 Come è noto, ὥς ἀνάξωμεν è correzione di Pauw rispetto a πῶς ἀνάξωμεν di M. Si veda la discussione in Battezzato 1994, 94-9.

conciliare cioè la parte verbale con quella gestuale), in seguito a chiedere al coro istruzioni su come svolgere il rito (vv. 115-21) e infine ad eseguire e descrivere proprio quel rito.

La figlia del defunto versa le libagioni semiliquide (si tratta di un πελανός: v. 92) nel luogo sul quale, come Oreste, ella si trova in quel momento. Sulla tomba di suo padre (ἐν τύμβῳ, v. 92), Elettra versa (una parte) del liquido usato anche per purificare le mani (χέρνιβας, v. 129)¹⁴ destinandolo ai morti (νεκροῖς, v. 129). Il verbo χέω al v. 129 lascia pensare ad un gesto diverso dall'espressione che normalmente si associa al sostantivo χέρνιψ. Il liquido viene cioè qui abbondantemente¹⁵ versato (e l'uso di χέω nelle *Coefore* non è certo casuale) secondo un modello individuabile già negli ὄρκοι iliadici¹⁶ quando, in luogo della libagione di gocce di vino che sarebbe attesa in quel contesto sacrificale, l'unione dei due liquidi viene appunto versata (χέω) a terra per rendere solenne ed efficace il patto tra gli Achei e i Troiani.

Proseguiamo nell'analisi.

Elettra accompagna le libagioni versate per i morti con la seconda invocazione incastonata nella sua *rhesis*, che si distende su un ampio arco di versi (vv. 130-41), anch'essa geminando in due momenti distinti ma complementari (vv. 130-1, 139-41) separati e, al tempo stesso, congiunti da una sezione in cui ella descrive il comportamento di Clitemestra ed Egisto insieme alla misera condizione vissuta dai due figli del sovrano.

Una volta esplicitato l'elemento di reciprocità che legittima l'enunciazione della richiesta che sta per avanzare¹⁷ (v. 129: le libagioni per i morti), Elettra implora la compassione del padre usando in direzione, per così dire, contraria un verbo che, d'ordinario, si riferisce al sentimento provato da chi è vivo nei confronti di chi

14 Garvie 1986, 77 svolge utili considerazioni sul modo corretto di intendere χέρνιβας in questo passo, considerando il rapporto tra χέρνιψ («usually the lustral water sprinkled over the hands of participants») e il verbo χέω («but χέουσα suggests more than sprinkling»). Probabilmente il senso di χέρνιβας è qui equivalente a χοάς (cf. v. 149, dove si legge il nesso ἐπισπένδω χοάς). Come osserva Parker 1983, 35: «libation to the corpse after burial could be spoken of as χέρνιψ»).

15 Sul significato di χέω, cf. Chantraine 1968, 1255: «ce verbe et son groupe expriment toutes les nuances correspondant à la notion de 'verser, répandre (en abondance)»

16 Cf. *Il.* 3.268-70. Cf. Kirk 1985, 302-3.

17 Sul tema della reciprocità nelle relazioni 'verticali' tra uomini e dèi, cf. Scheid-Tissinier 1994.

è morto.¹⁸ In questo caso, il verbo «di bassa intensità trenodica»¹⁹ οἰκτίρω è invece riferito al defunto, la compassione del quale è oggetto della *petitio* (v. 130: Ἐποίκτηρόν τ' ἐμέ). Ad Agamennone, la figlia chiede per sé e per Oreste una compassione per così dire attiva, finalizzata al comune esercizio della sovranità²⁰ (ὥς ἀνάξωμεν, v. 131) nella dimora paterna (δόμοις).

La sezione corrispondente alla cosiddetta *epica pars*²¹ è costituita dai versi che seguono, nei quali chi prega rende esplicite le ragioni in nome delle quali avanza la sua richiesta, secondo quella che pare un'inversione dell'ordine atteso, con la *petitio* che precede l'*epica pars*,²² e sembra invece essere piuttosto una scelta drammaturgica precisa, come fosse il riempimento di un'intercapedine tra la prima e la seconda parte delle invocazioni.

Un γάρ introduce infatti l'illustrazione dei motivi per i quali Elettra chiede ad Agamennone di compatirla, che riguardano il comportamento di Clitemestra da sola (vv. 133-4) e insieme ad Egisto, oltre che la specifica condizione dei due fratelli: l'esilio reale di Oreste (φεύγων, v. 136) e quello solo fattuale ma non meno importante di Elettra, che si trova ad avere uno status «come quello di una schiava» (ἀντιδουλος). La figlia del sovrano è insomma in esilio in casa propria.

Queste ragioni fungono per così dire da cerniera tra la richiesta di duplice compassione (τ' ἐμέ | φίλον τ' Ὀρέστην) e la nuova invocazione, che si apre con una evidente ripresa verbale dell'indecisione rituale di Elettra da lei espressa al v. 88 (πῶς κατεύξωμαι πατρί;):

κατεύχομαί σοι, καὶ σὺ κλυθί μου, πάτερ·
αὐτῇ τέ μοι δὸς σωφρονεστέραν πολὺ
μητρὸς γενέσθαι χεῖρά τ' εὐσεβεστέραν.
ἡμῖν μὲν εὐχὰς τάσδε, τοῖς δ' ἐναντίοις
λέγω φανῆναί σου, πάτερ, τιμάορον,
καὶ τοὺς κτανόντας ἀντικαθανεῖν δίκη.

140

18 Così, per esempio, nelle epigrafi sepolcrali. Cf. CEG 51: οἰκτίρῳ προσορῶ[v] | παιδὸς τόδε σῆμα | θανόντος e la discussione che se ne fa in Palmisciano 2017, 118-21 (e cf. anche 126-7, con i testi ivi citati). La richiesta al padre di compatire i suoi due figli torna, ancora per bocca di Elettra, al v. 502 οἰκτιρε...πάτερ) nel quadro della ripresa di molti elementi che precedono e seguono il κομμός. Cf. *infra*, p. 127.

19 Palmisciano 2017, 119. A p. 121 il verbo è definito «ad alta intensità emotiva».

20 Sul modo in cui il verbo ἀνάσσω può riferirsi al ruolo di Elettra, cf. Battezzato 1994, 64-9 e anche la discussione in Brown 2018, 200-1. Più in generale, sulle forme di esercizio del potere in tragedia, cf. Marrucci 2010.

21 Questo è un caso in cui sarebbe forse meglio usare la denominazione che, per i casi esterni all'epos, propone W. Furley per la cosiddetta *epica pars*, e cioè *pars media* (si veda la discussione in Furley, Bremer 2001, 50).

22 Una struttura analoga si osserva in Eur. *Her.* 775, su cui cf. Taddei 2020, 61-3.

Ti invio laggiù preghiere, e tu ascoltami, padre:
concedimi di avere la mente più salda di mia madre,
e rispetto a lei una mano più rispettosa del sacro.
Di questo ti prego per noi, e invece per i nemici
ti chiedo che si manifesti qualcuno che ti vendichi,
e secondo giustizia uccida chi ha già ucciso.

Entro questa geminazione e, in parte, frammentazione di preghiere e di invocazioni,²³ Elettra procede qui con un'ulteriore invocazione che è utile contestualizzare.

Dopo aver chiesto a Hermes Ctonio e alla Terra di stabilire il contatto con chi si trova agli inferi, ora Elettra si rivolge direttamente ad Agamennone chiedendone l'ascolto secondo la formula consueta in uso nelle preghiere (κλύθι μου, v. 139)²⁴ e a lui indirizzando una doppia richiesta anch'essa formulata con il lessico tipico delle preghiere (δός, v. 140).²⁵ La seconda (vv. 143-4) di queste richieste assevera il meccanismo vendicatorio che appartiene alla linea di Oreste (un τιμάροον realizzi il principio dell' ἀντικαθάνειν); la prima (vv. 140-1) riguarda l'identità di chi prega, e merita invece un diverso approfondimento.

3 Prendere le distanze dalla madre

Ai vv. 140-1, la figlia di Clitemestra chiede di essere σωφρονεστέρα rispetto alla madre e di avere, rispetto a quest'ultima, una mano più rispettosa del sacro (v. 141: χεῖρά τ' εὐσεβεστέραν). Si tratta, da parte della figlia, di due significative prese di distanza.

Chiedendo al padre di essere σωφρονεστέρα, ed individuando il termine di paragone da lei enunciato (v. 141: μητρός), Elettra fa riferimento alle qualità che pertengono alla dimensione dell'esercizio della sovranità. La figlia di Agamennone non si limita cioè a riferirsi ad elementi comportamentali che hanno rapporto con il freno delle passioni (un freno che Clitemestra ha evidentemente mostrato di non avere), ma introduce una nozione che ha rapporto con le qualità di chi governa: possedere σωφροσύνη è un presupposto,

23 Per riprendere in sintesi: vv. 124a-26 ad Hermes; vv. 126-7: a Γῆ; vv. 130-8: prima invocazione ad Agamennone; vv. 140-2: seconda invocazione ad Agamennone. Si tratta, ovviamente, di una sintesi schematica, che non rende conto della complessa tessitura di una *rhesis* in realtà assai più articolata.

24 Cf. Pulleyn 1997, 134-6 e 147-8.

25 Cf. v. 18. Sulla tipicità dell'uso di δός nelle preghiere, cf. Pulleyn 1997, 218 (meno frequente è l'imperativo del presente di διδωμι).

anche nell'immaginario mitico, necessario proprio per esercitare la sovranità.²⁶

Anche il secondo comparativo, costruito ancora una volta avendo μητρός come termine di paragone, merita qualche parola di commento.

Immediatamente prima della sezione che qui stiamo esaminando (v. 122), Elettra ha domandato alle schiave se si possa considerare εὐσεβής il fatto di chiedere agli dei la realizzazione di un omicidio, ed esse hanno inquadrato il dubbio della loro interlocutrice all'interno di una logica di reciprocità nella quale lei ed il fratello sono vincolati, quasi intrappolati:

<Ηλ.> καὶ ταῦτά μοῦστίν εὐσεβῆ θεῶν πάρα; 122
<Χο.> πῶς δ' οὐ, τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς;

Ed è per me rispettoso chiederlo agli dei?
Ricambiare il male ai nemici potrebbe non esserlo?

A questa dinamica della vendetta il figlio e la figlia del defunto (ciascuno con le proprie specificità) non possono in alcun modo sottrarsi, e i due versi appena citati introdurrebbero un tema, quello appunto della vendetta, sul quale qui non è utile qui soffermarsi perché condurrebbe il discorso oltre l'orizzonte specifico di questo contributo.²⁷ Mi limito solo a ricordare un punto peraltro molto noto, e cioè che nel diritto attico coevo era un dovere (non una possibilità) per i parenti (fino ai cugini) del morto dare avvio alla δίκη φόνου, per non incorrere nella medesima condizione di μῦσμα che caratterizza l'omicida:²⁸ è una giustizia che non risolve, insomma, ma complica le cose.

Ad Agamennone Elettra non chiede cioè - o forse non chiede solo - di essere più casta della madre, ma di fare in modo che le proprie azioni corrispondano al rispetto del sacro, proprio nella realizzazione di quella che noi definiamo vendetta e che per i cittadini ateniesi corrispondeva alla ordinaria modalità di realizzare la giustizia nei casi di omicidio.

Anche la scelta, di parte di Elettra, di riferirsi proprio alla mano ha un suo rilievo.

In un saggio recente, O. Taplin ha infatti insistito sul valore e sull'importanza dei riferimenti alla mano di Clitemestra nell'arco

²⁶ Cf. Gernet 1983, 48-57. Sul saggio inedito di Gernet si vedano le osservazioni di R. Di Donato in Di Donato 1990, 100-7. Sul tema sono tornati, più di recente, D. Bonanno e N. Cusumano (2021).

²⁷ Sulla complessità del tema della vendetta nell'*Orestea* sono molto utili le osservazioni di Stolfi 2022, 41-52 (con bibliografia ulteriore). Una recente messa a punto sul piano storiografico si legge in Fiamingo 2025, 30-54.

²⁸ Cf. Giordano 2014; 2025.

dell'*Oresteia* e sull'attenzione posta da Eschilo a questo dato nel trasferimento del ruolo di esecutore materiale dell'omicidio da Egisto (come accade in Omero)²⁹ alla sposa del sovrano.³⁰ All'interno di un quadro come quello ricostruito da Taplin per l'intera trilogia, anche la mano di Elettra ha una sua importanza nelle *Coefore*, almeno nella misura in cui consente di marcare la distanza da quella – appunto colpevole – di sua madre.

Osservando la questione dal punto di vista della figlia, ed inquadrando i due comparativi (σωφρονεστέρᾳ riferito ad Elettra e εὐσεβεστέρᾳ riferito alla sua mano) all'interno della preghiera, osserviamo che Elettra chiede al padre di aiutarla a costruire un'identità regale (quella della figlia del sovrano) che riconfiguri la discendenza matrilinea. Chiedendo ad Agamennone di avere una mano più εὐσεβής³¹ rispetto a quella materna, Elettra isola insomma un particolare non irrilevante, che riguarda da vicino la responsabilità stessa di Clitemestra, dalla quale la figlia vuole prendere le distanze.

4 Dai fatti alle parole

Se fino a questo momento Elettra ha commentato le proprie azioni rituali, dal v. 142 ella guarda retrospettivamente e, in una certa misura, commenta invece le parole che ha sinora pronunciato.

ἡμῖν μὲν εὐχὰς τάσδε, τοῖς δ' ἐναντίοις 142
λέγω φανῆναί σου, πάτερ, τιμάρορ,
καὶ τοὺς κτανόντας ἀντικαταθεῖν δίκη.
ταῦτ' ἐν μέσῳ τίθημι ἥτης κακῆς ἀράς†, 145
κείνοις λέγουσα τήνδε τὴν κακὴν ἀράν·
ἡμῖν δὲ πομπὸς ἵσθι τῶν ἐσθλῶν ἄνω,
σὺν θεοῖσι καὶ Γῇ καὶ δίκη νικηφόρῳ.
τοιαῖσδ' ἐπ' εὐχαῖς τάσδ' ἐπισπένδω χοάς.

Queste sono le preghiere per noi. Per i nostri nemici, invece, io dico, padre, che appaia un tuo vendicatore,

29 *Od.* 11.423-6.

30 Taplin 2026, dove si presta particolare attenzione all'associazione di χεῖρ con il deittico (con le inevitabili e importanti conseguenze dal punto di vista della performance).

31 Il nesso χεῖρ εὐσεβής occorre anche in *Eur. Hipp.* 83, nel quadro dell'invocazione del protagonista ad Artemide (ancora in un contesto nel quale si menziona il σωφρονεῖν, v. 80).

32 Il testo di M è corrotto. Una discussione e una plausibile proposta di correzione (τῶν κατευγμάτων) si legge in Candio 2010. Per l'espressione ἐν μέσῳ τίθημι (come in un ἔρανος, Tucker 1901, 42) si veda la discussione in Brown 2018, 203.

e chi ha ucciso muoia a sua volta, con giustizia.
E in mezzo a questa io pongo †...†,
pronunciando contro di loro questa maledizione:
fai salire per noi buone cose, scortale.
Con gli dei, con la Terra e con giustizia che porta vittoria.
E poi, in aggiunta alle preghiere verso queste libagioni.

In primo luogo, Elettra distingue con nettezza (μέν...δέ, v. 142) tra le εὐχαί appena pronunciate, che riguardano lei ed il fratello, e la richiesta indirizzata al padre (λέγω, v. 143)³³ affinché si mostri (φανῆναι, v. 143) qualcuno che lo vendichi.

C'è poi un secondo elemento che la sorella di Oreste sottolinea, quando specifica che per questi medesimi nemici (κείνοις, v. 146 ... τοῖς ἐναντίοις, v. 142) ella pronuncia una parola efficace con forza maledittiva (v. 145: τὴν κακὴν ἄράν). A questa forza delle sue parole, Elettra associa una richiesta affinché il padre assuma su di sé una delle funzioni proprie di Hermes, scortando e accompagnando in processione (πομπὸς ἵσθι, v. 147) tutte le buone cose che gli ha chiesto: si tratta, in buona sostanza, di ottenere vittoria nel segno della giustizia (v. 148).

La forza delle parole di Elettra, quindi, completa e crea il fondamento per una linea, quella del fratello, finalizzata all'azione che condurrà al matricidio.

È un aspetto che emerge a più riprese anche durante il grandioso κομμός che si avvia subito dopo il riconoscimento tra fratello e sorella, quando Oreste invita la sorella ad indirizzare altrove le sue preghiere (εὐχου τὰ λοιπά, v. 213) perché ciò che ha chiesto si è finalmente realizzato: egli è infatti tornato.

Durante il θρήνος ἐπιτύμβιος (v. 342) pronunciato dai due fratelli (δίπαις ἐπιτύμβιος, v. 334) sulla tomba del padre, Elettra formula ai vv. 363-71 il desiderio che il padre non fosse mai morto, né in casa né a Troia, con questo distinguendosi dal fratello, il quale aveva appena espresso l'auspicio che fosse la battaglia il luogo in cui Agamennone era morto, e non la sua dimora (vv. 345-53).

Si tratta ovviamente, per entrambi, di un auspicio irrealizzabile. L'impossibilità del desiderio formulato da Elettra è, tra l'altro, sottolineata con chiarezza dal coro, che descrive le parole della giovane come qualcosa di molto prezioso, ma appunto impossibile.

33 Il verbo λέγω è usato in un contesto di preghiera anche al v. 130 (da Elettra, cf. *supra*) e al v. 456 (da Oreste: cf. *infra*, p. 129 nota 40).

<Χο.> ταῦτα μέν, ὦ παῖ, κρείσσονα χρυσοῦ, 372
μεγάλῃς δὲ τύχῃς καὶ ὑπερβορέου
μείζονα φωνεῖς δύνασαι γάρ.
ἀλλὰ διπλῆς γὰρ τῆσδε μαράγνης 375
δοῦπος ἰκνεῖται· τῶν μὲν ἄρωγοι
κατὰ γῆς ἦδη, τῶν δὲ κρατούντων
χέρες οὐχ ὅσαι † στυγερῶν τούτων·
παισὶ δὲ μᾶλλον γεγένηται†.

Queste sono, figlia, cose migliori dell'oro,
tu affermi cose più grandi di una grande fortuna,
[iperborea.
Tu hai la forza per dirle.
Ma il rumore di questa duplice frusta arriva.
Chi può soccorrere gli uni
è ormai sotto terra,
e le mani di chi comanda non sono pure. †[...].†

All'interno di un contesto sostanzialmente perspicuo nel significato generale ma di non facile interpretazione,³⁴ pare a me rilevante il nesso δύνασαι γάρ, usato dal coro al v. 374 per commentare la formulazione di Elettra che, nei versi immediatamente precedenti (vv. 363-71), ha appena concluso un intervento nel quale, come già al v. 145, il lamento sfocia in una maledizione:³⁵ la figlia di Agamennone, infatti, non si è limitata ad esprimere il desiderio inattuabile che il padre non sia mai morto, ma ha aggiunto l'esplicitazione di un desiderio di morte per chi lo ha ucciso.³⁶

Gli interpreti hanno osservato che Eschilo riprende il nesso δύνασαι γάρ da Omero,³⁷ dove esso è riferito all'aiuto che Atena dà a Telemaco. Nell'*Odissea*, tuttavia, l'espressione non contiene il valore sarcastico che alcuni attribuiscono alle parole del coro e che, seppure plausibile e fondato sugli Scolii,³⁸ tenderei a sfumare e orientare in una direzione differente. Ciò che il coro riconosce ad Elettra è infatti

³⁴ Se ne veda la discussione in Garvie 1986, 140-3 e Brown 2018, 267-9.

³⁵ M. Alexiou ha soffermato l'attenzione su alcuni casi di sopravvivenza, nel folklore greco contemporaneo, di lamentazioni che contengono maledizioni, cf. Alexiou 2002, 64-5.

³⁶ Un πάρος al v. 367 marca l'opposizione tra il desiderio, irrealizzabile, di mancata morte del padre e l'augurio che a morire (θανατηφόρον αἶσαν, v.369) siano invece coloro che lo hanno ucciso (οἱ κτανόντες).

³⁷ *Od.* V 25, da confrontare con IV 612 (δύναμαι γάρ), 827 (δύναιται γάρ) e XVI 208 (δύναιται γάρ). Da tutti i passi è assente ogni forma di sarcasmo.

³⁸ Il testo dello scolio al verso eschileo recita: ῥάδιον γάρ τὸ εὔχεσθαι («for that is all you can do about them», come commenta Garvie 1986, 142). Cf. Garvie 1986, 142.

la possibilità insita nelle sue parole, non di fare resuscitare il morto ma di entrare in contatto con lui.

Ed è in questa direzione che paiono orientare i versi che immediatamente seguono, nei quali le schiave sottolineano l'efficacia comunicativa del «rumore della doppia frusta»³⁹ che giunge (ικνεῖται), entro una contrapposizione continuamente ribadita tra chi può concretamente aiutare e si trova sotto terra (κατὰ γῆς) e chi sta esercitando il potere ad Argo, con mani che – a differenza di quelle che Elettra vorrebbe avere – sono il contrario del rispetto del sacro (v. 377-8: τῶν δὲ κρατούντων | χεῖρες οὐχ ὅσαι).

5 Un intreccio di linee

Come è ovvio, la linea di Oreste e quella di Elettra si inseguono, intrecciano e sovrappongono a più riprese nel corso della tragedia. Così accade, per esempio, verso la fine del κομμός, in un caso per noi interessante perché mostra in quale senso la linea della sorella (e, nel caso che subito vedremo, anche quella del coro) sia gregaria rispetto a quella di Oreste, che progressivamente incrementa il peso specifico della sua azione all'interno del dramma.

Mi riferisco ai vv. 456-8 quando, con una formulazione simile a quella usata da Elettra (λέγω) al v. 130 per rivolgersi ad Agamennone,⁴⁰ il figlio si rivolge ora direttamente al padre per chiederne l'aiuto, è in questo seguito dalla sorella e, subito dopo, anche dal coro.

<Op.> σέ τοι λέγω, ξυγγενοῦ, πάτερ, φίλοις.	456
<Ηλ.> ἐγὼ δ' ἐπιφθέγγομαι κεκλαυμένα.	
<Χο.> στάσις δὲ πάγκοινος ἅδ' ἐπιπροθεῖ·	
ἄκουσον ἐς φάος μολῶν,	
Ξὺν δὲ γενοῦ πρὸς ἐχθρούς.	460

<Or> A te ora mi rivolgo: padre, stai dalla parte dei tuoi.

<El> Anche io, in lacrime, aggiungo il mio lamento.

<Co> Anche la nostra schiera, in pieno accordo,
aggiunge il suo grido di approvazione:
presta ascolto venendo verso la luce,
stai dalla nostra parte, contro i nemici.

³⁹ Cf. v. 375. Si tratta di un'espressione dietro la quale si può forse intravedere anche un riferimento al battere per terra che caratterizzava l'evocazione dei morti. Cf. Soph. *El.* 676-8; Eur. *Tro.* 1305-9.

⁴⁰ Cf. *supra*, 127 nota 33.

Elettra, in lacrime (v. 457: *κεκλαυμένα*) si aggrega (*ἐπιφθέγγομαι*) alla richiesta indirizzata con chiarezza (v. 456: *σέ τοι λέγω*) da suo fratello ad Agamennone, affinché il sovrano stia dalla parte dei suoi cari (*Ξυγγενοῦ, πάτερ, φίλοις*), per sostenerli nella lotta contro i nemici (v. 460: *πρὸς ἐχθρούς*), per la quale anche il coro aggiunge il suo grido di approvazione (v. 458: *ᾧδ' ἐπιρροθεῖ*).

Pur svolgendo azioni autonome, insomma, Elettra e il coro si aggiungono (*ἐπιφθέγγομαι... ἐπιρροθεῖ*) ad Oreste nel formulare una richiesta, indirizzata al sovrano, che è prima di tutto comunicativa: si tratta cioè di realizzare un canale tra il mondo dei vivi e il morto, che deve essere nelle condizioni di ascoltare (v. 459: *ἄκουσον*) quello che gli viene chiesto, trovando il modo per manifestare il suo aiuto (*Ξυγγενοῦ... Ξὺν δὲ γενοῦ*) in qualche modo risalendo dal mondo dei morti verso la luce (v. 459: *ἐς φάος μολών*).

Non è tuttavia tanto sulla richiesta d'aiuto del morto⁴¹ che vorrei insistere, quanto piuttosto sull'idea di invocazioni e preghiere che sono pronunciate in aggiunta a (*ἐπί*) quelle già formulate da Oreste, con le battute che sono disposte quasi in ordine di priorità.

Già evidente nella *rhexis* di Elettra, questo incrocio di linee torna a manifestarsi anche dal v. 479, e cioè immediatamente dopo il *κομμός*, quando Oreste rende esplicita, nella sua preghiera 'condensata' dei vv. 478-9,⁴² la richiesta di poter tornare a esercitare il *kratos* nello spazio della dimora finora a lui precluso.⁴³

Per parte sua, Elettra adotta una modalità di invocazione del padre nell'ambito della quale la relazione di reciprocità, propria della preghiera, trova una sostanza tutta femminile nella porzione di offerta che solo la giovane figlia del sovrano può garantire.

<Ηλ.> καγὼ χοάς σοι τῆς ἐμῆς παγκληρίας 486
οἷσιν πατρώων ἐκ δόμων γαμηλίου·
πάντων δὲ πρῶτον τόνδε πρεσβεύσω τάφον.

<El.> E anche io porterò a te dalla dimora paterna
libagioni nuziali, parte dell'eredità che mi spetta:
e prima di tutto, renderò onore a questa tomba.

L'intervento di Elettra è preparato, nei versi che immediatamente precedono (vv. 483-5), da quello di Oreste che ricorda al padre il futuro ruolo giocato dai figli nell'attribuzione di *τιμή* ad Agamennone

⁴¹ Si tratta di una richiesta che il coro ripete anche negli ultimi versi del *κομμός*: cf. vv. 476-8.

⁴² Cf. Taddei 2022, 189-90.

⁴³ Sull'esercizio del *κράτος* in tragedia (con specifico riferimento al passo qui citati), cf. Marrucci 2010, 42-52.

durante i sacrifici (un εἰ δὲ μή al v. 484 marca la contrapposizione tra i δαίτες ἔννομοι e la condizione di ἄτιμος ove non esistano i sacrifici) nei quali gli altri morti ricevano invece correttamente i sacrifici attesi.

Entro questo quadro Elettra promette al padre il dono dell'unica parte di beni dei quali una donna in età classica poteva disporre in relativa autonomia,⁴⁴ quella relativa alla dote (τῆς ἐμῆς παγκληρίας) proveniente, nel suo caso, dallo spazio che i figli del sovrano devono riconquistare (πατρῶων ἐκ δόμων). La parte di sé che Elettra offre al padre è la parte che il padre stesso le aveva destinato come eredità in vista delle future nozze regali che, ovviamente, in questo momento non sono più in vista e simboleggiano il mancato esito dell'identità aristocratica irrealizzata di Elettra.

Come già al termine del κομμός, quando Elettra 'aggiungeva' il suo lamento (ἐπιφθέγγομαι) a quello del fratello, anche qui ella articola una preghiera che, per quanto autonoma nella formulazione, si configura come qualcosa 'in più', che la sorella fa dopo che suo fratello ha già fatto.

Ne è spia il nesso καὶ γὰρ con il quale si apre l'intervento di Elettra dopo che Oreste ha ricordato al padre defunto il futuro ruolo dei figli nei sacrifici per il morto. Come per marcare il ruolo aggiuntivo (piuttosto che subalterno) della propria funzione rituale, Elettra accompagna la propria promessa (οἶσω...χοάς, vv. 486-7) con la precisazione che 'anche lei' verserà le libagioni.

Si tratta di un nesso che Elettra aveva già usato immediatamente prima, al v. 481, ancora una volta aggiungendosi alla preghiera pronunciata dal fratello. In quel caso, la sorella si inserisce nell'invocazione di Oreste ad Agamennone per aggiungere che 'anche lei' ha un'esigenza da dichiarare al padre (v. 481: καὶ γὰρ, πάτερ, τοιάδε σοῦ χρεῖα μ' ἔχει).

Sarà allora ancora più interessante osservare che anche gli altri due, dei quattro totali, usi del nesso καὶ γὰρ nelle *Coefore* sono pronunciati da Elettra, nella *rthesis* da cui siamo partiti, ancora ad indicare qualcosa che la figlia del sovrano fa, oppure è, 'in più', sempre in contesto rituale. Al v. 129 il nesso è infatti spia della subalternità rispetto al coro (già evidente dai versi che precedono la *rthesis*) e al fratello, perché Elettra precisa che 'anche lei' versa le libagioni che ha a disposizione (καὶ γὰρ χέουσα τάσδε χέρνιβας) destinandole ai morti. Poco dopo, infine, ella precisa che 'anche lei', come suo fratello, soffre di una condizione assimilabile a quella di una schiava (v. 135: καὶ γὰρ μὲν ἀντίδουλος).

44 Va da sé che l'autonomia è da intendersi come riferita alla famiglia da cui proviene la donna. Sul rapporto tra dote e appartenenza familiare nella Grecia di età arcaica e classica, cf. Di Donato 1990, 62-78. Cf. anche Gernet 1997.

6 L'aiuto del morto

Risulta quindi quanto meno plausibile che, quando ai vv. 324 ss.,⁴⁵ il coro si rivolge ad Oreste osservando che «la feroce mascella del fuoco non doma la mente del morto», lo fa per sottolineare e per così dire legittimare l'esistenza di comunicazione effettiva tra vivi e morto.

<Χο.> τέκνον, φρόνημα τοῦ θανόντος οὐ δαμά- 324
ζει πυρὸς μαλερὰ γνάθος,
φαίνει δ' ὕστερον ὀργάς
ὅτοτύζεται δ' ὁ θνήσκων,
ἀναφαίνεται δ' ὁ βλάπτων.
πατέρων δὲ καὶ τεκόντων
γὸς ἔνδικος ματεύει, 330
τὸ πᾶν ἀμφιλαφῆς ταραχθεῖς.

Figlio, la feroce mascella del fuoco
non doma la mente del morto,
e alla fine egli mostra la sua rabbia:
Viene pianto chi muore,
si manifesta chi danneggia e vendica.
Lo va a cercare il lamento per i padri e per chi ha generato,
fatto agitare in ogni direzione.

Esiste una connessione tra il lamento destinato al defunto in un preciso contesto rituale di *planctus* (v. 327: ὅτοτύζεται)⁴⁶ e la funzione di vendetta qui indicata da un verbo (βλάπτω, v. 328) che trattiene e lascia ancora trasparire tutta la «puissance religieuse attachée à la vengeance du sang».⁴⁷ Questa forza vendicatrice è finalizzata a ristabilire un equilibrio destinato a piegare subito in un nuovo squilibrio, la cui carica drammaturgica esplode con il matricidio commesso da Oreste, e conduce verso la conclusione della tragedia.

Come si è visto, la linea di Oreste e quella di Elettra non si oppongono, ma si intrecciano secondo una dinamica asimmetrica, nella quale l'iniziativa vendicativa e l'assunzione progressiva della responsabilità spettano al figlio, mentre alla figlia è affidata

⁴⁵ E cioè subito prima delle parole con cui Elettra esprime l'auspicio impossibile che il padre non sia morto e indirizza la sua maledizione contro gli assassini.

⁴⁶ Sull'uso di ὅτοτύζω in contesti di lamentazione (con riferimento specifico alla fase di *planctus*: cf. de Martino 1958) si vedano le osservazioni di Palmisciano 2017, 105-6, 249.

⁴⁷ Gernet 1917, 225. L'intero paragrafo sulla βλάβη contenuto in questo saggio resta ancora un punto di riferimento imprescindibile quando si rifletta su questa nozione (Gernet 1917, 222-6)

la costruzione delle condizioni rituali e simboliche che rendono possibile l'intervento del padre defunto.

Fino al momento della sua uscita di scena,⁴⁸ Elettra svolge un ruolo drammaturgico cruciale non perché agisca come soggetto autonomo della vendetta, ma perché contribuisce in modo decisivo a stabilire un canale di comunicazione effettivo tra il mondo dei vivi e quello dei morti, in particolare con Agamennone. Le sue preghiere, le libagioni, la distinzione tra εὐχαί e κακὴ ἄρα, così come il carattere costantemente 'aggiuntivo' del suo intervento rispetto a quello del fratello, concorrono alla costruzione del personaggio di Agamennone come quella di un morto capace di ascoltare, reagire e in una certa misura di agire.

L'aiuto del morto è infatti necessario, e la complessa serie di azioni rituali compiute anche da Elettra insieme al fratello contribuisce a dare profondità di senso alle parole che il servo pronuncia al verso 886, in risposta alla domanda di Clitemestra, che al v. 885 chiede cosa stia succedendo dentro la casa:

<Κλ.> τί δ' ἐστὶ χρεῖμα; τίνα βοῆν ἴστης δόμοις;
<Οι.> τὸν ζῶντα καίνειν τοὺς τεθνηκότας λέγω.

Cosa succede? Cosa è questo grido che hai levato in casa?
Io dico che i morti uccidono chi è vivo.

La risposta del servo contiene buona parte della sostanza rituale e della forza drammaturgica della tragedia, ed è in grado di riprendere il filo della vendetta di Oreste tessendolo nella direzione della futura discussione sulla responsabilità del matricida, tra il finale delle *Coefore* e l'avvio delle *Eumenidi*.

Bibliografia

- Alexiou, M. [1974¹] (2002). *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Second edition revised by D. Yatromanolakis and P. Roilos. Lanham-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ausfeld, C. (1903). *De Graecorum precatationibus quaestiones*. Leipzig: Teubner.
- Battezzato, L. (1994). «Note critico testuali alle *Coefore* di Eschilo». *SCO*, 42, 63-94.
- Battezzato, L. (1995). *Coefore*. A cura di L. Battezzato. *Eschilo, Oresteia. Agamennone, Coefore, Eumenidi*, a cura di L. Battezzato, E. Medda, M.P. Pattoni. Introduzione di V. Di Benedetto. Milano: Rizzoli.
- Bonanno, D.; Cusumano, N. (1991). «La *sophrosyne* dei Greci», *Anabases*, 34, 2021, 229-40. <https://doi.org/10.4000/anabases.13054>.

48 Elettra esce al v. 584.

- Brown, A. (2018). *Aeschylus. Libation Bearers*. Edited with an introduction, translation and commentary by A. Brown. Liverpool: Liverpool University Press.
- Candio, A. (2010). «Pregare e maledire: Aesch. Ch. 145s». *Lexis*, 32, 119-25.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Collard, C.; Cropp, M. (2008). *Euripides Fragments*. Cambridge (MA): Harvard University Press. Loeb Classical Library 504.
- de Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Di Donato, R. (1990). *Per una antropologia storica del mondo antico*. Firenze: La Nuova Italia.
- Fiamingo, L. (2025). «I riferimenti alla ‘vendetta’ nei casi di ἀνομία e παρανομία: analisi lessicale e prospettive giuridiche nella tragedia greca», in «Dall’Anomia alla Norma. Strategie di codifica dall’antichità ai giorni odierni», special issue, *Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology, and Literature*, 31-54. <https://doi.org/10.13125/rhesis/6310>.
- Furley, W.D.; Bremer, J.M. (2001). *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period. Vol 1, The Texts in Translation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Garvie (1986). *Aeschylus. Choephoroi*. Edited with introduction and commentary by A.F. Garvie. Oxford: Oxford University Press.
- Gernet, L. (1917). *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Etude sémantique*. Paris: Ernest Leroux.
- Gernet, L. (1968). *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Maspero.
- Gernet, L. (1983). *Les Grecs sans miracle. Textes réunis et présentés par R. Di Donato*. Paris: Maspero.
- Gernet, L. (1997). *La famiglia nella Grecia antica*. Roma: Manifesto Libri.
- Giordano, M. (2014). «Perché ad Atene cessarono le vendette? Dal sistema della vendetta al sistema della pena». Gostoli, A.; Velardi, R. (a cura di), *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*. Roma: Fabrizio Serra, 466-74.
- Giordano, M. (2025). «Mediterranean ‘Feuding Societies’ and the Case of Democratic Athens: From the Revenge System to the Court System». *Confluences Méditerranée*, 131, 2024-25, 111-18.
- Kirk, J.S. (1985). *The Iliad. A Commentary*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marrucci, L. (2010). *Kratos e Arché. Funzioni drammatiche del potere*. Amsterdam: Hakkert.
- Parker, R. (1983). *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Parker, R. (2005). *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Puley, 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.
- Sommerstein, A. (2008). *Aeschylus. Oresteia: Agamemnon, Libation Bearers, Eumenides*. Edited and translated by A. Sommerstein. Cambridge (MA): Harvard University Press. Loeb Classical Library 146.
- Stolfi, E. (2022). *La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle*. Roma: Carocci.
- Taddei, A. (2020). *Heortè. Azioni sacre sulla scena euripidea*. Pisa: Edizioni ETS.
- Taddei, A. (2022). «Basta chiedere? Forme, lessico e rituale della preghiera in Aesch. Cho. 1-3». Rodighiero, A.; Scavello, G.; Maganuco, A. (a cura di), *METRA1. Epica e tragedia greca: una mappatura*. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari, 181-98. *Lexis Supplementi* 11. *Studi di Letteratura Greca e Latina* 7. <http://doi.org/10.30687/>

978-886-969-654-1/008.

- Taddei, A. (2026). «ΔΙΚΑΣΤΗΣ Η ΔΙΚΗΦΟΡΟΣ (Aesch. *Cho.* 121) Le maglie della vendetta nelle Coefore». Cozzoli, A. (a cura di), *Eschilo dopo Eschilo. Testo, performance, Nachleben*. Roma: Roma Tre Press, 37-54. Quaderni di Res Publica Litterarum.
- Taplin, O. (2026). «Clytemnestra's Handiwork in Aeschylus and Pindar». Macintosh, F.; Ricks, D. (eds), *Poetry and Poetics, Greek and Beyond: Essays in Honour of M.S. Silk*. London: Routledge, 100-10.
- Torrence, I. (2011). «In the Footprints of Aeschylus. Recognition, Allusion, and Metapoetics in Euripides». *AJPh*, 132, 177-204.
- Tucker, T.G. (1901). *The Choephoroi of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.

