

Tratti culturali egiziani nell' *Elena* di Euripide

L' *Elena*, una delle tragedie più intriganti di Euripide anche a causa dell' assunto, costituito dalla riabilitazione della Tindaride che solo tre anni prima, nelle *Troiane*, era stata lumeggiata – seguendo la tradizione – in modo opposto, non ha mancato di sollecitare le più svariate interpretazioni e bene si presta ad essere considerata emblematica della “sperimentazione” che caratterizza l' autore¹. Giova ricordare altresì come la critica abbia spesso posto in evidenza i numerosi punti di contatto, sia scenografici che contenutistici, tra la tragedia in questione e l' *Ifigenia Taurica* anche alla luce dell' ambientazione esotica che connota entrambe². Al di là delle innegabili analogie, si è tuttavia opportunamente osservato come l' *Elena* si distingua e si qualifichi anche per uno spazio scenico più articolato – nell' ambito del quale grande importanza è riservata alla monumentale tomba di Proteo – per la scomparsa degli elementi orrifici, per la presenza di tratti scenici e di “elementi” che hanno qualcosa di prodigioso, contribuendo a creare “un' atmosfera di fiaba” alla quale “fa da sottofondo ideologico la concezione secondo cui nulla c' è di certo, e non è possibile indagare la vera natura della divinità e delle vicende che coinvolgono gli uomini”³, conclusione questa più che collaudata quando si esamini la storia degli studi relativa all' orizzonte ideologico-religioso di Euripide.

In questa tragedia “nuova” (Ar. *Thesm.* 850) non pare illecito arrovellarsi sulla natura e la consistenza delle “novità”.

Un primo dato: il “luogo” dell' azione, terra straniera sì, lontana ed esotica ma, a differenza della sperduta terra dei Tauri, evocatrice di valori “culturali” di tutto rispetto. Sul “luogo” scenico hanno incentrato il proprio interesse egittologi e non, valutando l' entità ed il rilievo attribuito nella tragedia a tratti di civiltà e di religione peculiarmente egiziani; dall' esame complessivo di tali studi si evince l' impressione che l' Egitto resti tutto sommato sullo sfondo e che quando pure inferenze “locali” vengano colte, esse non siano valorizzate a sufficienza, portando così a concludere che prevalgano senz' altro nell' opera elementi squisitamente greci,

¹ Un' utile rassegna bibliografica è presente in EURIPIDE, *Elena*, a cura di C. BARONE, Firenze 1995, pp. 9-35.

² F. JESI, *L' Egitto infero nell' Elena di Euripide*, «Aegyptus» 45, 1965, pp. 56ss.

³ V. DI BENEDETTO – E. MEDDA, *La tragedia sulla scena*, Torino, 1997, pp. 141s.

nel convincimento che la civiltà e la religione egiziane non abbiano incuriosito e/o influenzato Euripide a tal punto da lasciare tracce significative in situazioni e personaggi. E' sulla versione insolita, sperimentale dell'intrigo, secondo la *communis opinio*, che l'autore avrebbe concentrato la propria attenzione e vorrebbe che lo fosse quella del pubblico. La terra di Proteo assume dunque nella storia degli studi sulla tragedia il ruolo di una nota di colore, un'*allure* esotica o poco più.

In un contributo ormai datato ma rappresentativo si è sostenuto, ad esempio, che anche i personaggi egiziani dell'*Elena* “sont Greques de nom, de langue il va de soi et même de culte. La prophétesse Théonoé adhore les Olyimpiens, et ne connaît pas d'autres dieux” e così la scenografia, coi suoi arredi e costumi, coi suoi a volte eclatanti espedienti, quali il corteo delle portatrici di torce che accompagnano l'ingresso in scena di Teonoe sono “pompes d'opéra, rien de plus”: nel continuo susseguirsi di “surprises ... quiproquos ... paradoxes ... le lieu de la scène, l'Egypte, n'a pas grande importance en toute cela”. L'unico significativo debito pagato dall'*Elena* alla terra in cui è ambientata sarebbe, alla fine, quello “d'une familiarité extrême des vivants avec les morts”.⁴

Nel prosieguo del tempo, si è detto, le posizioni non hanno conosciuto rilevanti mutamenti.

Il desiderio dell'autore di conciliare due tradizioni contrastanti, favorevole e negativa, invalse presso i Greci nei confronti dell'Egitto, viene ipotizzato in uno studio di poco posteriore a quello di Goossens, studio cui va peraltro riconosciuto il merito di aver evocato delle suggestive analogie fra il personaggio di Teonoe – personaggio singolare ed importante “tramite” con il “divino” – e presenze di non poco momento nella storia e nella religione egiziane, quelle delle “divine adoratrici”⁵: si tratta di figure sacerdotali cui pare fare riferimento anche Erodoto (II 181) e che per un lungo periodo – dall'VIII al VI secolo a. C. – hanno svolto un ruolo importantissimo nell'ambito del culto di Ammone a Tebe. Dell'esistenza di queste vergini-principesse dedite al mantenimento del patto tra l'Egitto ed il suo dio, non desta eccessiva meraviglia che Euripide fosse a conoscenza⁶.

L'accostamento tra Teonoe e ben note, storiche, figure “locali” è un tassello che può non risultare secondario qualora ci si ponga, riguardo a tale personaggio, un interrogativo del tutto lecito: “pourquoi l'avoir introduite dans une pièce où son absence ne changerait rien?”⁷.

Una prima constatazione sarebbe dunque legittima, accettando le analogie di cui si è detto e dando loro il debito rilievo: Teonoe non è, o non è solo, la vergine profetessa dai connotati

⁴ R. GOOSSENS, *L'Égypte dans l'Hélène d'Euripide*, «ChrÉg» 20, 1935, pp. 243-253.

⁵ P. GILBERT, *Souvenirs de l'Égypte dans l'Hélène d'Euripide*, «AC» 18, 1949, pp.79-84.

⁶ GILBERT, *Souvenirs* cit. , p. 82.

⁷ G. RONNET, *Le cas de conscience de Théonoé ou Euripide et la sophistique face à l'idée de la Justice*, «RPh» 53, 1979, pp.251ss.

squisitamente greci di cui parlava Goossens ma, evocando con i suoi atti (e forse – vedremo – con le sue parole) precisi “tratti” indigeni, finisce con il consolidare e rendere pregnante la “presenza egiziana” che assume quindi uno spessore meno labile, meno aleatorio. Coi che esorta Elena e Menelao a supplicare Cipride ed Era (vv. 1025-1026) presenta, fin dal suo ingresso, innegabili aspetti “locali”: “Esce dal palazzo col suo sacro corteggio ... un santuario vivente, nella profusione del lusso egiziano, una semi-dea, una maga avanza lentamente, solennemente: ordina alle ancelle strani cerimoniali di fuoco”⁸. Ecco dunque che già in questa *entrée* così originale, così ieratica, è possibile cogliere uno di quegli spunti che, secondo Albin, consentono “più di una chiave di lettura” della tragedia.

Spettacolare e sontuosa è l'apparizione di Teonoe, e sembra francamente limitante sostenere, come si è fatto, che si tratta di una spettacolarità generica, fine a se stessa o al più all'insegna del sensazionalismo, volta cioè a colpire sul piano epidermico il pubblico. Si provi a “leggere” Teonoe in chiave non greca ma egiziana: lusso, splendore, “pompa”, possono bene essere considerati attributi non esteriori ma qualificanti delle figure sacerdotali femminili di cui si è detto, quelle “reines vierges” che “avaient recueilli tout l'héritage rituel des anciens pharaons thébains” e che, come i faraoni, hanno tratti divini, essendo in stretto rapporto con quella entità che evoca l'idea di Verità e Giustizia insieme, la Mâat, sulla quale si fonda l'ordine cosmico: “Comme les Ramsès la divine adoratrice offre Mâat pour recevoir Mâat. Elle vit de la Vérité-Justice que lui délègue le dieu, et le dieu vit de la Vérité-Justice qu'elle lui consacre”⁹.

Giustizia quale emblematica prerogativa di regali e divine figure egiziane quindi, ma quella di giustizia è, bisogna ricordarlo, anche nozione costantemente associata, con diverse accezioni, da Euripide all'idea del divino¹⁰.

Un'altra osservazione si impone. Non è difficile rilevare come, nell'ambito di una visione intellettualistica, razionale del mito, frequente bersaglio della critica euripidea siano gli indovini: un icastico esempio si trova proprio nell'*Elena*, laddove il Messaggero commenta: “Ora mi rendo conto di come le profezie degli indovini siano inconsistenti e piene di menzogne ... non c'è nulla di buono nel trarre vaticini dalle lingue di fuoco o dal canto degli uccelli” (vv. 744ss.). Ebbene, una eccezione è costituita proprio da Teonoe, profetessa così difforme dai *manteis* tradizionali¹¹. Non pare fuori luogo chiedersi quali siano le ragioni: Chapouthier motiva la “simpatia” tributata al personaggio con la mantica di tipo intuitivo che lo connota, affermazione un po' troppo generica o che per lo meno merita di essere argomentata e

⁸ U. ALBINI, *Miracolo e avventura nell'Elena*, «PP» 152, 1973, p. 337.

⁹ GILBERT, *Souvenirs* cit., p. 82.

¹⁰ F. CHAPOUTHIER, *Euripide et l'accueil du divine*, in «Entretiens sur l'antiquité classique» 6, pp.215-218.

¹¹ CHAPOUTHIER, *Euripide* cit., p. 213; V. DI BENEDETTO, *Euripide. Teatro e società*, Torino 1971, p.288.

svilupata, se non altro perché, motivatamente, le riflessioni della vergine profetessa hanno stimolato le più disparate interpretazioni, da quelle in chiave religiosa a quelle di matrice “filosofica”, scorgendovi, ad esempio, ora l’influsso orfico, ora quello di Anassagora o quello di Diogene di Apollonia¹².

Al di là delle diverse posizioni relative al passo in cui Euripide dà voce alla principessa egiziana, appare difficile non condividere l’opinione secondo la quale egli “pone l’accento sul valore morale della decisione di Teonoe, basata su solidi principi di giustizia, in contrasto con la volubile fatuità degli immortali” e che anche altrove, nella tragedia, si coglie “un’insopprimibile tensione verso un’entità superiore nella quale fidare a dispetto della sua imperscrutabilità”¹³.

Un interessante contributo alla *vexata quaestio* è quello di Furio Jesi che vede nell’Egitto l’ipostasi del “paese dei morti” sostenendo che l’autore attribuisce all’“intelletto dei defunti”, penetrato nell’etere immortale, richiamato dalle parole di Teonoe, un “immortale senso di giustizia” più che una semplice “coscienza immortale”, giustizia in nome della quale Proteo restituirebbe Elena a Menelao e alla quale Teonoe si attiene¹⁴. La figlia del re “giusto”, che con orgoglio regale sottolinea la sua condizione (vv. 998-999 “Per mia natura e perché lo voglio io venero gli dei, ho amore per me stessa e non macchierei mai il nome di mio padre”), lucida e non folle, pacata e non scomposta, questa figlia che pare vivere un rapporto simbiotico col padre morto proprio in nome del comune ossequio della Giustizia, pare incarnare anche grazie a questa entità da lei di sovente evocata, delle peculiarità che possono suggerire ascendenze specifiche.

“Precedimi, portando la fiaccola splendente e purifica con lo zolfo, secondo il rito, le profondità dell’etere perché sia incorrotta l’aria che respiro, e tu purifica con le fiamme la via, se mai l’abbia contaminata un uomo impuro, e scuoti davanti a me, dove passo, la torcia di pino” (vv. 865 ss.): sono queste le prime parole di Teonoe, che descrive il “suo rito” (v. 871), suggestive e variamente interpretate.

In questa tragedia ambientata in Egitto, troppo forte è la tentazione di richiamare alla memoria la prassi tipicamente egiziana del cosiddetto “culto giornaliero” di Ammone: “Avant de s’approcher du saint des saints, l’officiant devait se purifier et revêtir des habits sacerdotaux ... ainsi débarassé de toutes ses impuretés physiques, prépare l’encensoir et s’avance en purifiant avec la fumée de l’encense les lieux q’il traverse”¹⁵. L’accostamento tra i versi euripidei e le

¹² RONNET, *Le cas de conscience* cit., p. 251; BARONE, cit., pp. 25 e 82-83.

¹³ BARONE, cit., pp. 25-26.

¹⁴ JESI, *L’Egitto infero* cit., p.65.

¹⁵ J. VANDIER, *La religion égyptienne*, Paris 1949, p.176.

pratiche purificatorie egizie è forse meno causale o improduttivamente finalizzato ad un generico esotismo di quanto si ritenga anche da chi lo ha evocato¹⁶.

Nel commentare la *peinture* ed il ruolo della profetessa, non sono mancati quanti le hanno tributato gratificanti giudizi. Significativa, ad esempio, l'opinione di Chapoutier, secondo il quale anche attraverso il nome che sostituisce quello tradizionale di Eidotea, il poeta vuole delineare “un état d'âme original: la possession normale et continue de l'intelligence divine”, perciò, più che ad una “curiosité d'exotisme” la figura risponderebbe ad un “désire de spiritualité”¹⁷.

Né solo accattivante ma generica creatura esotica, né solo incarnazione di una sofferta pulsione verso una “depurata” spiritualità è forse possibile scorgere in Teonoe.

Alla “splendida Eidò”, vanto della madre fin dall'infanzia “il nome è mutato, giunta in età da marito, in Teonoe, mente divina, perché conosce tutti i misteri celesti, presenti e futuri” (vv. 10-14). La preveggenza è quindi dote peculiare della figlia di Proteo; interessante il particolare che il cambiamento di nome avviene in un preciso momento, nell'età in cui la giovane principessa si potrebbe sposare. Pare quasi che, sottolineando il mancato matrimonio, con tutta la fisicità implicata dall'evento, si voglia enfatizzare l'aspetto sacrale di questa vergine totalmente dedicata al divino ed alla giustizia che si è incarnata in lei che, si sottolinea, “conosce tutta la verità” (v. 530). “Per mia natura e per mia scelta venero gli dei ... ho consacrato nel mio spirito un tempio grande alla giustizia” (vv. 999s.), sono le parole che la *mantis* rivolge a Menelao. Perché questa devozione assoluta alla giustizia e che connotati assume qui questa entità? Verità e giustizia sono doti qualificanti di Teonoe, ma Verità e Giustizia sono un'endiadi di non poco conto all'interno dell'orizzonte religioso e cosmologico egiziano: è questa considerazione che potrebbe indurre ad interrogarsi su un eventuale significato più profondo e recondito di questi versi, integrando così il valore di “immagine topica di antica tradizione” loro attribuito¹⁸.

Per una più completa analisi del passo specifico e quindi della scena che vede protagonista Teonoe, un aiuto ci viene offerto forse dall'evidenza documentaria.

In un recente studio, molto significativo per una in parte “nuova” lettura, si è dato conto di alcuni papiri di età tolemaica e romana di indubbio interesse egittologico, in quanto testimonianza e ricordo di antichi rituali¹⁹. Tra i reperti ve ne sono due che riportano inventari templari e che assumono particolare rilevanza perché, si vedrà, potrebbero corroborare la tesi di

¹⁶ GOOSSENS, *L'Égypte* cit., p. 250.

¹⁷ CHAPOUTIER, *Euripide* cit., p. 221

¹⁸ EURIPIDE, *Elena*, a cura di M. FUSILLO, Milano 1999, p. 134.

¹⁹ F. CREVATIN, *Questioni minori di lingua e cultura egiziana*, «IncLing» 22, 1999, p.202, cui si rinvia per più specifici dettagli “tecnici”.

un Euripide più “ricettivo” e sensibile nei confronti delle peculiarità egiziane di quanto si sia finora ipotizzato.

Un papiro Leidense che conserva un inventario di oggetti culturali, elenca, tra gli altri, una “Giustizia” di cui l’editore non comprende il significato: a tale proposito è apparso chiaro il riferimento ad una statuetta della dea Mâat, la dea della Verità-Giustizia che veniva con regolarità offerta simbolicamente nel rituale templare. La traduzione Mâat = *Dikaiosunē* si avvince peraltro anche da un altro papiro (*BGU* 5, 1, 195) in cui si parla di profeti che devono portare l’emblema della Giustizia, ossia la piuma di struzzo.

E’ non solo l’osservanza, ma l’adesione totale al culto della Giustizia, che si è incarnata in lei che ne è divenuta una sorta di santuario vivente, il tratto fondamentale che qualifica Teonoe, insieme alle sue doti profetiche. Un’altra endiadi significativa è dunque quella di profezia e Giustizia che rimanda, come quella divine adoratrici-Mâat, ad antiche tradizioni egizie²⁰. “Tu sei una profetessa ... che tu conosca i misteri divini ... e non conosca la giustizia è una grave vergogna” (vv. 919-922), è l’apostrofe di Elena. Di nuovo troppo forte è la tentazione di apparentare il personaggio euripideo a figure egizie quali quelle profetiche oltre che, si è detto, a quelle delle “divine adoratrici” che “vivono di Mâat”, in nome di un sincretismo tra “culture” greca ed egiziana che nello sperimentatore Euripide risulterebbe non troppo funambolico. Figure “divine” sia per l’orizzonte religioso greco che egizio, quelle profetiche, corredate da tratti evocatori di personaggi storici, sarebbero dunque ricordate per preparare un adeguato terreno all’esaltazione della giustizia ed alla sua dimensione ultraterrena. Che alla Giustizia (*Dikē*) sia dato forte risalto a livello lessicale e contenutistico nella scena che vede indiscussa quanto per taluni aspetti enigmatica protagonista Teonoe, è l’assunto dello studio del Ronnet²¹. Un perspicuo esame del significato attribuito all’idea di *Dikē* a partire da Omero, ha consentito all’autore di rilevare come, da Esiodo in poi, ad essa sia costantemente associato il valore di “norma morale”. Proprio per cimentarsi virtuosisticamente con questa valenza etica universalmente accettata, il sofista Antifonte (*P.Oxy.* XV, 120, col.1), dimostrando abilità dialettica tipicamente “sofistica”, si produce nell’impresa di stravolgere il valore assoluto della nozione di giustizia, giungendo alla paradossale conclusione che, in certe situazioni, il rispetto della *dikē* può portare ad *adikein tina*, a commettere ingiustizia verso qualcuno che non ne ha commessa nei nostri confronti. Quello che in Antifonte è un gioco, diviene, secondo Ronnet, all’interno di una situazione drammatica, un “caso di coscienza” in Euripide che nel personaggio di Teonoe incarna l’angoscia di chi, avido di giustizia, è costretto a scegliere tra due condotte ugualmente “colpevoli”. L’angoscioso dilemma sarebbe risolto dal tragico facendo

²⁰ GILBERT, *Souvenirs* cit., p. 82.

si che sia riattribuita alla *Dikē* l'antica trascendenza, per cui la giustizia non consiste nel non far torto a nessuno, colpevole o innocente, in quanto “elle est une absolue qui transcende les individus”: ecco che essa diviene un'entità religiosa cui viene tributato una sorta di nuovo culto che ha “son temple dans le coeur de Théonoé, qui apparait ainsi comme sa prêtresse”, una sacerdotessa ispirata nella sua azione da un'entità divina, l'etere immortale, con evidente richiamo alle teorie di Anassagora o di Diogene di Apollonia. L'originalità di Euripide consisterebbe nel “montrer les consequences morales des théories nouvelles”, legando l'idea di giustizia all'immortalità dello spirito e dell'etere.

E' una visione spiritualista che non manca di una sua suggestione: nell'*Elena* il “sofista” Euripide si contrapporrebbe ai sofisti e ai sofismi all'interno di una nuova o rinnovata visione della Giustizia. Si tratterebbe naturalmente di una presa di distanza da collocare esclusivamente sul piano filosofico-morale, perché nulla è più “sofistico” della rivalutazione del personaggio di Elena che è alla base della tragedia. Resta il fatto che l'ottica secondo la quale vengono elaborate le considerazioni e le conclusioni di Ronnet rimane, come negli altri casi, esclusivamente greca: Euripide recupera il valore tradizionale di *Dikē* per risolvere un problema di coscienza che dal seno stesso della cultura greca era sorto. Ma in questa tragedia che mette in scena personaggi “altri”, uomini e donne esponenti di una cultura “altra”, è lecito relegare questa “cultura altra” sullo sfondo, nella convinzione che ben poco di essa sia filtrato nell'elaborazione di una vicenda mitica “altra”? Se, e nel caso di Euripide in particolare sarebbe forse un dovere, non solo una possibilità farlo, ci si libera di una visione grecocentrica ecco che i riti di purificazione che accompagnano l'ingresso della sacerdotessa *mantis* non sono interpretabili unicamente come un tributo a quell' “etere divino” che Diogene di Apollonia teorizza e Aristofane ridicolizza, non si prestano unicamente ad evocare un innato senso morale, immortale e puro, così come la sua condotta non è ascrivibile unicamente ad un recuperato valore trascendente della giustizia di esiodea memoria. Il richiamo alla purezza, i reiterati inviti a giudicare secondo giustizia, il riferimento alla “mente dei morti” (v. 1014) che fa pensare ad un mondo alternativo rispetto alla dimensione della “mente dei mortali” (Eur. *Tro.* 884), possono acquistare una dimensione “altra” divenendo elementi–simbolo della interazione tra due *Weltanschauung*.

C'è un altro particolare che attiene sia all'aspetto scenografico che a quello contenutistico della tragedia, fulcro della scena e dell'azione, una “maison d'éternité”²² che è un vero e proprio altare (vv. 800-801), difesa dei supplici, evocazione costante – materializzata sulla scena – di una dimensione ultraterrena che sacralizza determinati valori: la tomba di Proteo. Una stretta

²¹ RONNET, *Le cas de conscience* cit., pp. 252ss.

correlazione pare istituita tra giustizia e morte: il re morto, venerato come un dio con “sacrifici di fuoco” (v. 547) è lì ad esigere che ad un suo tratto peculiare, la giustizia, sia tributato l’adeguato ossequio in modo che questo tratto continui a “vivere”. In nome del padre anche o soprattutto perché morto, in nome della giustizia paterna che attraverso la morte riceve quasi una consacrazione, Elena supplica Teonoe (vv. 957-959); direttamente al morto Proteo si rivolge Menelao “Vecchio, che abiti in questo sepolcro di marmo restituiscimi, ti prego, mia moglie. So che, essendo morto, non puoi essere tu a restituirmela, ma tua figlia non riterrà giusto che il padre che io invoco dagli inferi debba essere disonorato, tutto dipende da lei” (vv. 962-968). Implorata nel nome del padre che materialmente non può agire ma che indirettamente agisce, la figlia prende posizione: si è parlato di “responsabilità morale” identificando in ciò, si è detto, l’apporto euripideo all’idea di Giustizia. Non pare tuttavia opportuno sottovalutare il fatto che di “responsabilità morale”, di un “jugement fondé sur une conception morale” si possa parlare anche in termini egiziani²³: l’idea di “responsabilità morale” ha antica ascendenza, a partire da quando, dalla fine della VI dinastia, invalse l’abitudine di scolpire nelle tombe una minaccia nei confronti di eventuali violatori, minaccia redatta sotto forma di appello al “giudice supremo”. Il male subito dal morto, osserva Vandier, non è sentito tanto come commesso contro l’individuo quanto come colpa nei confronti della divinità. E’ il momento in cui viene istituito un rapporto tra la divinità, la nozione di giustizia ed il peccato: è il momento in cui nasce il sentimento morale. Certo, è una giustizia dai tratti particolari che “se confonde avec l’ordre générale du monde, et le péché n’est plus q’une revolte contre cette ordre”.

Ferme restando le note, ovvie ed insanabili lacune relative alla conoscenza che i Greci di età classica ed il pur intellettuale Euripide avevano della civiltà egiziana, le puntualizzazioni cui si è accennato non paiono superflue in quanto consentirebbero di interpretare le parole ed il ruolo di Teonoe come un tributo all’Egitto più cospicuo di quanto d’abitudine avvenga.

L’*Elena* è un dramma che testimonia – si è detto a ragione “la più completa indifferenza e insofferenza per il mito”²⁴ e quindi, si potrebbe per estensione aggiungere, per quanto di sacrale e peculiarmente ellenico è ad esso connesso, è un dramma che pone il problema teologico della giustizia divina, che può essere insomma considerato per vari aspetti un laboratorio sperimentale. Ecco perché la possibile correlazione dell’idea di giustizia con quell’“intraducibile” entità dal valore sia etico che metafisico che è Mâat²⁵ che va al di là della nozione di “coscienza morale” prospettando un orizzonte per così dire cosmico, ecco perché l’evocazione attraverso il personaggio di Teonoe delle “divine adoratrici”, alla Mâat

²² GOOSSENS, *L’Égypte* cit., p. 225.

²³ VANDIER, *La religion égyptienne* cit., pp. 134s.

²⁴ ALBINI, *Miracolo* cit., p.327.

strettamente associate, il legame fra profezia e Giustizia attestato in Egitto dall'evidenza documentaria e presente nella tragedia, la pregnante rilevanza assunta, attraverso la tomba di Proteo, dalla morte che non è morte definitiva, sono particolari importanti.

Un contributo egizio potrebbe essere rilevante – prefigurando che una sorta di sopravvivenza cosmica dell'entità individuale si sposi all'idea di giustizia cosmica – nell'interpretazione dei celebri, criptici versi “C'è un castigo per chi si macchia di simili colpe, sia per i vivi che per i morti. L'intelletto dei defunti non vive più, ma, entrato nell'etere immortale, acquista immortale facoltà di intendimento” (vv. 1013-1016). Sono versi da porre in stretta relazione, forse, con la parte conclusiva – così patetica dal punto di vista formale e contenutistico – del discorso della veggente egiziana, all'interno di una visione escatologica nella quale trovano ospitalità sia l'idea egizia di giustizia, cosmico-religiosa ed etica insieme, la Mâat, che non conosce morte, sia quella tipicamente greca di *eusebeia*: “E tu, padre, che sei morto, per quanto sta in me, non avrai mai fama di empio, tu che in vita sei stato così pio” (vv. 1028-1029).

UNIVERSITÀ DI TRIESTE

PATRIZIA PUPPINI

²⁵ H. FRANKFORT, *La religione dell'antico Egitto*, trad. it. Torino 1957, pp.65ss.