

Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni “Raffaele Pettazzoni”

Diretta da Igor Baglioni

Comitato Scientifico:

Maria Giovanna Biga, Sergio Botta, Ileana Chirassi Colombo,
Sabina Crippa, Emanuela Prinzivalli

© Roma 2013, Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.
via Ajaccio 41-43, 00198 Roma
tel. 0685358444, fax 0685833591
email: qn@edizioniquasar.it

ISBN 978-88-7140-530-8

Monstra
Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e
Mostruose nel Mediterraneo Antico

a cura di Igor Baglioni

Primo volume
(Egitto, Vicino Oriente Antico,
Area Storico-Comparativa)

ESTRATTO

Indice

Primo volume

(Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa)

Presentazione collana	9
Introduzione	11
Abbreviazioni	13

Le entità ibride e mostruose nell'antico Egitto

Ceruti Sabrina, <i>La percezione del mostruoso nell'antico Egitto: il caso della dea-ippopotamo</i>	17
Colazilli Alessandra, <i>La "mostruosità" umana e il divino nell'antico Egitto</i>	29
Colonna Angelo, <i>"Viva Ra, muoia la tartaruga": costruzione, percezione ed evoluzione di un'entità mostruosa nell'antico Egitto</i>	43
Contardi Federico, <i>Il mostruoso e il terrificante nei testi della tomba di un alto dignitario del I millennio a.C.</i>	57
Franci Massimiliano, <i>Considerazioni sull'elemento ibrido nell'iconografia funeraria egizia</i>	63
Sist Loredana, <i>Osservazioni sul sarcofago del Museo del Vicino Oriente della Sapienza decorato con sfilata "demoniaca"</i>	73

Le entità ibride e mostruose nel Vicino Oriente antico

Alivernini Sergio - Grotti Massimiliano, <i>Arma, messaggero e fido consigliere: Šarur nella tradizione letteraria mesopotamica</i>	87
Bellucci Benedetta, <i>Il grifone nel Vicino Oriente e oltre. Alcune riflessioni teorico-generalì sull'entità mostruosa e sul suo utilizzo in ambito storico-religioso e antropologico</i>	99
Frulla Giovanni, <i>Il tentativo di capovolgimento del mito nel racconto di Esodo 1-15: la reinterpretazione del "mostro delle acque"</i>	115
Lo Piccolo Claudia - Zisa Gioele, <i>Quando l'eroe disturba il "mostro". Uno studio comparativo sulla figura del "mostro-custode": Ĥubaba, Ladone e il serpente della Colchide</i>	129
Mander Pietro, <i>I Mischwesen nella religione mesopotamica</i>	149

Verderame Lorenzo, *Osservazioni a margine dei concetti di “ibrido” e “mostro” in Mesopotamia*..... 160

Le entità ibride e mostruose in una prospettiva storico-comparativa

Botta Sergio, *Mostri, uomini e dèi. Appunti per una antropologia mesoamericana* . 175
 Ferrara Marianna, *Teste animali, lingue infuocate, corpi anguiformi. A riguardo di pericoli e rimedi nell'esegesi vedica dei rituali*. 191
 Mazzoleni Gilberto, *Entità mostruose. Le ragioni di una presenza diffusa* 211
 Menicocci Marco, *Il potere degli Spiriti. Visione ed esseri extraumani tra i Crow* . . 215
 Pellizer Ezio, *Il corpo smisurato. Riflessioni su giganti e gigantesse* 227
 Testa Alessandro, *Mascheramenti zoomorfi in età tardo-antica e alto-medievale* . . 235

Appendice

Giusti Sonia, *Il mostruoso nei miti e nelle leggende africane. La raccolta di Raffaele Pettazoni* 255

**Secondo volume
(L'Antichità Classica)**

Introduzione 9
 Abbreviazioni. 11

Le entità ibride e mostruose nell'antica Grecia

Baglioni Igor, *Note alla terminologia e al concetto di “mostruoso” nell'antica Grecia*. 15
 Crippa Sabina, *Mostri politici. La “mostrificazione” di esseri extraumani e non umani nelle tradizioni di fondazione in Grecia antica* 33
 Germanà Bozza Giancarlo, *Il sacro e il “mostruoso” nei santuari della Sicilia sud-orientale durante l'età arcaica*. 39
 Li Causi Pietro, *Mostri propriamente detti e creature paradoxa. Un tentativo di classificazione*. 53
 Pisano Carmine, *Da spauracchio per i bambini a indictio silentii. I “mostri dell'infanzia” nell'antica Grecia* 69
 Viscardi Giuseppina Paola, *L'ibrido addosso. Il marchio del mostruoso sulla “pelle” del potere: l'aspetto terastico del “portatore di egida”*. 79
 Vitellozzi Paolo, *La funzione dell'ibrido e del mostruoso nella glittica greca arcaica* 97

Le entità ibride e mostruose nell'antica Roma e nel Mondo Italoico

D'Alessio Valentina, <i>La componente infera di Faunus</i>	121
Drago Troccoli Luciana, <i>Raffigurazioni "mostruose" nel repertorio iconografico dell'Italia mediotirrenica nella I età del Ferro</i>	129
Maiuri Arduino, <i>Il lessico latino del mostruoso</i>	165
Nocchi Francesca Romana, <i>Entità astratte e personificazioni mostruose</i>	179
Segarra Crespo Diana, <i>L'androgino biforme e la bella Cleopatra. Riflessioni sulla mostruosità a Roma</i>	191

Dall'Antichità "Pagana" al Mondo Cristiano

Arcari Luca, <i>Rappresentazioni paradossali e/o ibride nell'Apocalisse. Metamorfosi tra il Ritual Speech e la Ritual Vision</i>	207
Cosentino Augusto, <i>La divinità dalla testa di gallo e gambe serpentine sulle gemme magico-gnostiche</i>	219
Marone Paola, <i>Agostino e i popoli mostruosi</i>	229
Ramelli Ilaria, <i>Gesù Cristo come entità mostruosa e ibrida nelle rappresentazioni pagane e cristiane tra II e III secolo</i>	239
Tommasi Moreschini Chiara Ombretta, <i>"Esser vorresti uccello? Siam lí: sei pipistrello". Note sull'ambiguo statuto dei chiroterri nella cultura greco-romana</i> . . .	251

Dall'Antichità Classica al Mondo Contemporaneo

Braccini Tommaso, <i>Morti irrequieti o morti mostruosi? Le presunte origini antiche del mito del vampiro</i>	263
Fabbri Lorenzo, <i>La metamorfosi di un mostro. La figura di Lamia dall'antichità all'Ottocento</i>	273

ESTRATTO

Il mostruoso e il terrificante nei testi della tomba di un alto dignitario del I millennio a.C.

Federico Contardi

Una delle caratteristiche più evidenti nell'immaginario religioso egiziano è la presenza di esseri mostruosi ed ibridi che possiedono sia una valenza maligna sia una benigna. Con alcuni di loro l'individuo si confronta nel suo destino *post mortem*. In questa sede, si considera il mostruoso in due prospettive diverse sulla base del programma testuale iscritto sulle pareti della tomba di un alto dignitario del I millennio a.C., Sheshonq, a Tebe (TT 27), studiata e ricostruita dalla missione dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"¹. Da un lato si analizza la relazione che intercorre tra il mostruoso e l'individuo; dall'altro, la relazione tra il tema del mostruoso e la sua ubicazione all'interno dello spazio architettonico della tomba.

Sheshonq visse agli inizi del VI secolo a.C.; deteneva il prestigioso ruolo di "grande intendente della divina adoratrice", la sacerdotessa con la più alta carica all'interno della gerarchia sacerdotale di Tebe e che rendeva direttamente conto al dio Amon-Ra, ideale punto di riferimento dello stato "teocratico" che si estendeva per gran parte dell'Alto Egitto, molto oltre i confini dell'area tebana.

La tomba è un ipogeo di grandi dimensioni, articolato in una sequenza di ambienti, tutti completamente decorati da iscrizioni e, in misura minore, da raffigurazioni (Fig. 1). Molto è andato perduto, ma quel che è rimasto e che è stato recuperato, a seguito dell'opera di studio e di restauro, permette di comprendere la complessità della decorazione originaria. I testi riportati sulle pareti della tomba narrano il viaggio ultraterreno del defunto, il suo processo di rinascita e di trasfigurazione. In essi sono presenti le manifestazioni di forze terrificanti ed esseri mostruosi e, a seconda che siano rivolte contro il defunto o a suo vantaggio, trovano espressione in luoghi diversi della tomba.

La parte ipogea, dal punto di vista architettonico, appare una realtà omogenea, scandita dalla successione di stanze ed ambienti. Vi si accede attraverso una scala (Fig. 1 A) che immette in un vestibolo (Fig. 1 B), seguito da una corte a cielo aperto (Fig. 1 C). Questa conduce a una sala a pilastri (Fig. 1 E), in cui si apre un pozzo che ha funzione rituale di raccordo tra l'immagine del dio dell'oltretomba, Osiride, custodita nella nicchia al fondo della sala a pilastri (Fig. 1 F), e la statua del defunto che, probabilmente, albergava in un ambiente al fondo del pozzo, mai indagato a causa dell'innalzamento della falda acquifera². La sala a pilastri da

1 Per la descrizione della tomba e per un ricco riferimento bibliografico agli studi a essa dedicati si rimanda a Contardi 2010: 81-137.

2 Contardi 2010: 120-124.

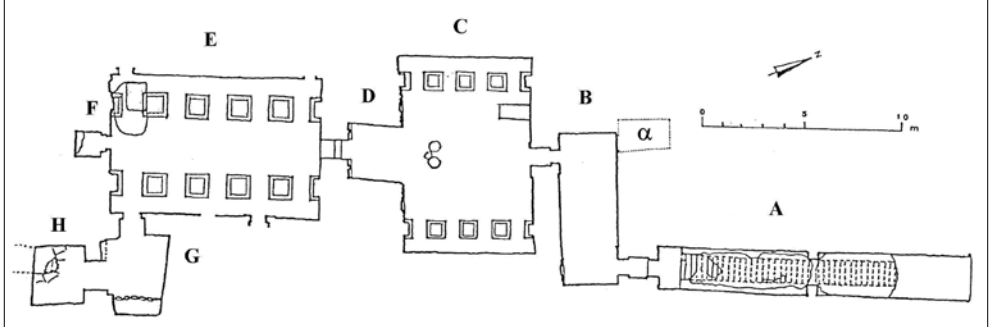


Fig. 1: Pianta della tomba di Sheshonq (TT 27): parte ipogea

adito a due ambienti, nel secondo del quale (Fig. 1 H) è ubicato il pozzo che immette verosimilmente nella camera funeraria, inaccessibile a causa della presenza dell'acqua di falda.

Questa unità architettonica è tale solo in apparenza, giacché sia i testi con le raffigurazioni sia la loro resa artistica rivelano l'esistenza di una ideale cesura che divide la tomba in due parti all'altezza del passaggio tra la corte e la sala a pilastri. La parte anteriore a tale linea, ossia gli ambienti che vanno dalla scala fino alla corte, corrisponde alla zona di contatto tra il mondo dei vivi e quello dei morti, accessibile anche dai vivi³. Gli ambienti situati oltre questa linea rappresentano una trasposizione del mondo ultraterreno, nel quale ha luogo il cammino del defunto. Entrambe le parti erano in origine divise da una porta.

Quanto tale dicotomia nell'architettura della tomba corrisponda o meno a un modo diverso e antitetico di presentare il mostruoso a seconda che esso sia riportato negli ambienti anteriori o posteriori alla corte a cielo aperto, è il fulcro di questa analisi.

Prima di iniziare a considerare i testi più significativi che si riferiscono al mostruoso e al terrificante occorrerebbe, a mio avviso, stabilire da quale ambiente della tomba cominci la progressione di lettura⁴. Per i testi iscritti all'interno delle piramidi reali della fine dell'Antico Regno, gli studiosi hanno ravvisato sostanzialmente due criteri di lettura: da un lato il criterio di progressione, secondo il quale i testi seguono un *fil rouge* che attraversa gli ambienti della piramide; dall'altro il criterio funzionale, per il quale ogni testo ha senso rispetto al luogo in cui si colloca⁵. Entrambe le prospettive di lettura sono, a mio parere, valide: se è vero che la scelta di un testo dipende dalla posizione che esso occupa nella tomba, è altrettanto vero che debba esserci un filo conduttore generale. Tale filo è costituito dal processo di rinascita del defunto e, pertanto, la progressione nella lettura dei testi segue il punto di vista del defunto e non quello del visitatore che accede alla tomba. La progressione delle scene inizia dunque dalla parte più interna e procede verso le zone più esterne, compiendo un percorso che si muove in direzione diametralmente opposta a quella del visitatore.

3 Ciò è anche suggerito dall'iscrizione della tomba di Ibi, incisa nella corte a cielo aperto, nella quale si invitano i visitatori a copiare i testi della tomba. Cfr. Kuhlmann 1973: 205.

4 Riguardo alla progressione di lettura dei testi all'interno degli spazi architettonici si veda Contardi 2009: 31-36.

5 Per la discussione del problema si veda Osing 1986: 131-144. Si veda anche la recente pubblicazione di Hays 2012.

La parte più interna della tomba – lo spazio che va dalla sala a pilastri verso l'interno – corrisponde al mondo dell'aldilà, richiamato dall'oscurità degli ambienti e dalla tipologia dei testi riportati. Consiste in una sorta di carta geografica, dove la definizione delle regioni del mondo prende forma dalle divisioni orarie del tempo diurno e notturno incise sui pilastri est e ovest della sala a pilastri. Il cammino di Sheshonq verso l'aldilà prende avvio dalla “formula per attraversare il fuoco”, riportata sulla parete ovest di un ambiente attiguo alla sala a pilastri, sopra al pozzo funerario (Fig. 1 H)⁶. Si tratta di una formula estremamente rara perché nota soltanto in altri due esemplari provenienti da tombe più o meno coeve. In essa il defunto si rivolge a un barcaiolo riluttante affinché gli consenta di attraversare il fiume celeste per raggiungere l'aldilà, proprio come accadeva nel mondo dei vivi per l'attraversamento del Nilo. Questo *topos* è presente già tra le formule dei *Testi delle Piramidi* (circa XXIV secolo a.C.), sebbene in una forma alquanto diversa, poi recepita nei *Testi dei Sarcofagi*⁷. La formula si articola in un lungo dialogo tra il defunto e il barcaiolo che ha per la particolarità di rivolgere lo sguardo all'indietro (l'epiteto che porta è “Colui che guarda dietro di sé” [mꜣ ḥꜣ.f]; altri testimoni, invece, lo presentano come “Colui il cui viso è dietro di lui” [ḥr.f m ḥꜣ.f]). Non è chiaro se questi epiteti si riferiscano soltanto alla postura che il barcaiolo assume durante la traversata oppure se essi indichino una sua effettiva caratteristica fisica, considerando che in questo e in altri testi analoghi egli possiede un aspetto minaccioso⁸. Il dialogo risulta molto articolato e complesso, composto da una sequela di domande, concernenti la tecnica di allestimento della barca, e di risposte del defunto.

L'altro testo nel quale appaiono esseri mostruosi si trova sulla parete sud-ovest della sala a pilastri (Fig. 1 E) ed è il capitolo 146w del *Libro dei Morti*⁹, che si riallaccia a una tradizione anteriore di oltre mille anni, rappresentata dal *Libro delle due Vie*. Questa formula intende aiutare il defunto nel cammino verso l'aldilà, al fine di superare indenne una serie di porte difese da un guardiano dall'aspetto mostruoso, che impugna un coltello, pronto ad annientare il defunto qualora non recitasse determinate formule. Sebbene la versione di testo adottata nella tomba di Sheshonq non riporti i nomi dei guardiani e nemmeno una loro rappresentazione, si ha un'idea precisa di essi grazie ad altre formule affini come i capitoli 145 e 146 del *Libro dei Morti*, rispetto ai

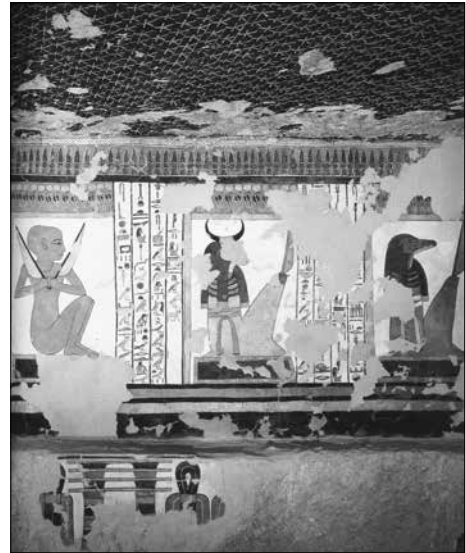


Fig. 2: Tomba di Nefertari

6 Contardi 2010: 103-108.

7 Bickel 2004: 91-115.

8 Per l'aspetto minaccioso del barcaiolo si veda Meurer 2002.

9 Tiradritti 1993: 71-106.

quali il testo in Sheshonq costituisce una versione abbreviata. In alcuni testimoni questi demoni ostili sono tutti schematicamente rappresentati dal medesimo aspetto antropomorfo; in altri, invece, il loro aspetto è più personalizzato, come eloquentemente illustrato su una parete della camera del sarcofago della regina Nefertari (Fig. 2). Il testo si incastra tra la nicchia che ospita la statua del dio dell'oltretomba Osiride e un pozzo che conduce ad ambienti sotterranei. È possibile che tali ambienti, non esplorabili, ospitassero una statua del defunto e, dunque, il testo fungesse da raccordo tra le due immagini viventi.

Per quanto riguarda gli ambienti nella parte anteriore della tomba (Fig. 1 A-D), prevalgono testi e raffigurazioni che si riferiscono principalmente al rapporto tra il defunto e il mondo dei vivi: composizioni autobiografiche che magnificano le virtù del defunto (sulle pareti della scala e sull'architrave della corte) e formule di offerta per il culto postumo, focalizzato nelle grandi false-porte. Tra le raffigurazioni spiccano i portatori di offerte e di suppellettili rituali, le scene agricole e il defunto in grandi dimensioni. Sui pilastri della corte, invece, la scelta testuale, consistente in un florilegio di formule tratte dal *Libro dei Morti*, si riferisce complessivamente a situazioni che esprimono il compimento del processo di rinascita del defunto.

In questa parte della tomba le manifestazioni del mostruoso e del terrificante acquisiscono caratteristiche nettamente differenti da quanto avviene nell'altra parte. Infatti, il mostruoso è orientato verso realtà altre rispetto al defunto, diversamente dagli ambienti più interni, in cui esso si orienta contro il defunto. Inoltre, l'aspetto mostruoso e terrificante ha qui sempre una connotazione positiva, essendo per il bene e a difesa della tomba e quindi del suo proprietario.

Il primo testo riporta l'inno al dio sole Ra-Horakhti, situato nel passaggio tra la scala e il vestibolo (Fig. 1 A, parete ovest) in cui si celebra la rinascita del sole, dopo il superamento delle forze ostili che ciclicamente ne minacciano il cammino. In questo senso tale successo rappresenta per traslato la rinascita del defunto: «ha potere il tuo (riferito al dio sole) terrore sui malvagi (torti di cuore), straripa il loro sangue dopo averti visto». Il testo prosegue celebrando l'azione violenta del serpente *ureo* a protezione del dio che si evoca più volte con nomi diversi: «La Signora del Sorgere che è sulla tua fronte impazza contro i tuoi condannati; la Divoratrice che è davanti a te (nel senso di: "sulla tua fronte") divora le carni del tuo nemico; Colei-che-colpisce che è sul tuo capo, colpisce per te il tuo avversario; [...] La Signora-della-fiamma che è sopra il tuo capo, arde sopra i tuoi avversari; la Dolorosa-di-fiamma che è fra le tue sopracciglia arde fra i tuoi oppositori»¹⁰.

Il secondo testo, inciso sull'architrave della porta che unisce il vestibolo alla corte (Fig. 1 C), è una formula di maledizione contro coloro che intendono danneggiare la tomba¹¹. Si apre con una benedizione: «Oh ogni uomo, ogni dotto, che entri in questa tomba e pronunci la formula di offerta di Amon-Ra a vantaggio del nobile principe Sheshonq, egli vivrà» e si conclude con una maledizione: «Quanto poi a chiunque danneggi questa tomba, egli cadrà per l'ira di Thot e saranno alla punizione del Nascosto-di-forma (qui forse si allude al dio

¹⁰ Donadoni 1973: 55-59.

¹¹ Roccati 1993: 55-68.

Amon o al dio Osiride) essendo resi inesistenti. La sua casa sarà distrutta, la sua abitazione sarà annientata». Le due divinità benigne, Thot e il Nascosto-di-forma, assumono qui un atteggiamento spaventoso e aggressivo.

In conclusione, si attesta come la relazione che intercorre tra il mostruoso e l'individuo e la relazione tra il mostruoso e la sua ubicazione all'interno dello spazio architettonico della tomba siano in realtà perfettamente coincidenti, in quanto il tipo di rapporto tra il mostruoso e il defunto è strettamente legato alla localizzazione del testo all'interno della tomba. Negli ambienti più interni il mostruoso si presenta come pericolo per il defunto, mentre negli ambienti più esterni ha una valenza benigna, essendo orientato contro le forze esterne che ne minacciano il cammino.

Bibliografia

- Bickel 2004: S. Bickel, *D'un monde à l'autre: le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire*, in S. Bickel - B. Mathieu, *Textes des Pyramides d'un monde à l'autre & Textes des Sarcophages*, BdE 139, Le Caire 2004, pp. 91-115.
- Contardi 2009: F. Contardi, *Il Naos di Sethi I da Eliopoli. Un monumento per il culto del dio Sole (CGT 7002)*, Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie I – Monumenti e Testi, Volume XII, Milano 2009.
- Contardi 2010: F. Contardi, *Ricostruzione epigrafica del secondo annesso nella tomba di Sheshonq (TT 27) a Tebe-Ovest*, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, vol. 144 (2010), Torino 2010, pp. 81-137.
- Donadoni 1973: S. Donadoni, *Le iscrizioni del passaggio*, "Oriens Antiquus" 12, 1973, pp. 39-63.
- Hays 2012: H. M. Hays, *The Organization of the Pyramid Texts*, PdÄ 31, Leiden 2012.
- Kuhlmann 1973: K. Kuhlmann, *Eine Beschreibung der Grabdekoration mit der Aufforderung zu kopieren und zu hinterlassen von Besucherinschriften aus saitischer Zeit*, MDAIK 29, 1973, pp. 205-213.
- Meurer 2002: G. Meurer, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, OBO 189, Freiburg-Göttingen 2002.
- Osing 1986: J. Osing, *Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas*, MDAIK 42, 1986, pp. 131-144.
- Roccati 1993: A. Roccati, *Reminiscenze delle tombe di Asiut nel monumento di Sheshonq*, "Vicino Oriente" 9, 1993, pp. 55-68.
- Tiradritti 1993: F. Tiradritti, *Il capitolo 146w del Libro dei Morti*, "Vicino Oriente" 9, 1993, pp. 71-106.

ESTRATTO