

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

La “mostruosità” umana e il divino nell’antico Egitto

Alessandra Colazilli

1. Introduzione

Nell’iconografia divina dell’antico Egitto antropomorfismo e teriomorfismo hanno dato vita a forme ibride uomo-animale il cui ruolo è centrale nella religiosità. L’animalità è solo una delle forme che la divinità assume per manifestarsi in forma visibile all’umanità poiché solo la molteplicità delle rappresentazioni e delle combinazioni consente di determinare meglio la natura e il significato di un’entità divina altrimenti nascosta e sfuggente. Nella costruzione del carattere teratomorfo della divinità egizia l’animale era considerato una vera e propria epifania del dio e non una sua semplice rappresentazione¹: il teriomorfismo diviene un mezzo migliore, rispetto alla forma umana, per accedere alla conoscenza e spiegare la “divina indifferenziazione”² la cui natura resta sempre un’incognita³. L’animale diviene il luogo in cui alberga la divinità, è la sua “immagine”, il suo *ba*, il mediatore tra l’uomo e il dio e per questo considerato sacro, degno di culto e sepoltura adeguati⁴.

Le malformazioni e le patologie che affliggono il corpo umano possono conferire un aspetto “mostruoso” già a partire dalla vita intrauterina. Simili casi non erano rari nell’antichità, come si evince da ritrovamenti di resti umani, da rappresentazioni artistiche e, non ultimi, da testi di autori classici e non solo. Se in altri contesti storici le malformazioni fisiche erano considerate negativamente, nell’antico Egitto venivano interpretate tenendo presente il legame tra divinità ed animalità. Questo perché la deformità, che dava al soggetto un aspetto “bestiale”, era percepita come un marchio lasciato dalla divinità tanto da farne un personaggio a volte privilegiato sia nella sfera sociale che nei contesti rituali. L’associazione con divinità molto popolari come Ptah e Bes e la convinzione che il deforme avesse poteri apotropaci e garantisse la fertilità, spiegano ulteriormente il simbolismo da cui attinge la religione egizia e che mette in evidenza alcuni tratti comuni tra mostruosità umana e divina.

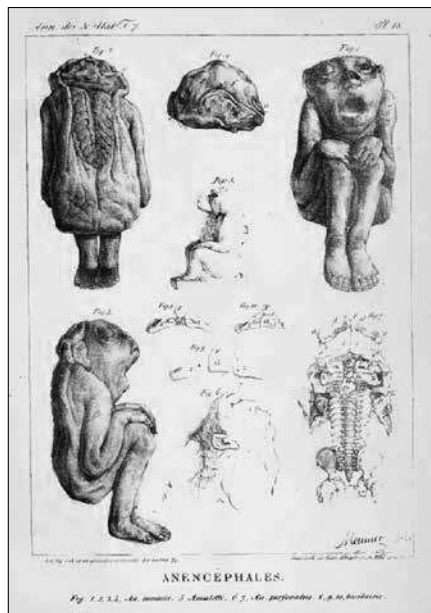
1 Ogni rappresentazione o immagine della divinità non va interpretata come un ritratto reale di questa e dunque del suo aspetto esteriore, ma è il tentativo di spiegare natura e funzioni della divinità stessa, sebbene solo il defunto potrà contemplare la vera immagine del dio. In riferimento a questa osservazione si veda De Buck: CT VI, 69c e 72d.

2 Dunand - Zivie-Coche 2003: 43.

3 Hornung 1992: 104.

4 Hornung 1992: 122.

2. Deformità umana e animalità divinità: anencefali e cinocefali



Figg. 1-2: Litografia dell'anencefalo di Hermopolis con schizzo dell'amuleto trovato insieme alla mummia (a sinistra al centro). Audouin-Brongniart-Dumas, *Annales des Sciences Naturelles*, 1826. Pl. 18.

Intorno alla metà del XIX secolo venne scoperta a Tuna el Gebel (Hermopolis), una mummia il cui aspetto era quello di una scimmia. Essa fu rinvenuta dall'archeologo italiano Passalacqua all'interno di una necropoli consacrata ai cinocefali e risalente al periodo tardo della storia egiziana⁵. Il caso fu sottoposto a Geoffrey Saint-Hilaire, eminente biologo francese, il quale si accorse che la mummia ritenuta di una scimmia era in realtà quella di un feto umano. Le analisi antropologiche e anatomopatologiche ne stabilirono anche la causa della morte, avvenuta per una grave patologia che Saint-Hilaire chiamò *anencefalite* per distinguerla dall'*acefalite*⁶. Si tratta di una malformazione del tubo neurale che colpisce il feto prima ancora della nascita e che lo priva di una parte della teca cranica in modo tale che il cervello ne cresca al di fuori causando la morte. Una tale anomalia conferisce al soggetto un aspetto "mostroso". Le uniche raffigurazioni del "mostro" di Hermopolis sono le litografie eseguite da Saint-Hilaire il quale fornì anche una descrizione della mummia: essa aveva le mani sulle gambe, i piedi uniti, la bocca aperta, l'occhio destro rimasto aperto, il sinistro con palpebra abbassata, tracce di capelli (Figg. 1 e 2)⁷. L'estrazione del cervello dal naso era stata eseguita senza tener conto della malformazione nella zona posteriore del cranio⁸. Interessante fu il rinvenimento, accanto alla mummia, di un amuleto in terracotta con un foro per inserire la corda la cui forma era quella di un

5 Passalacqua 1826: 148-149. Si veda anche l'articolo di Geoffrey Saint-Hilaire alla fine del volume (pp. 230-233).
 6 L'acefalite si distingue dall'anencefalite per la totale mancanza di testa e dalla presenza di occhi e bocca all'altezza del busto. Tale mostrosità è attestata nei racconti di Erodoto, Ctesia e Plinio il Vecchio.
 7 La mummia di anencefalo fu in principio portata al Museo di Storia Naturale di Parigi ma se ne persero le tracce quando gran parte della collezione Passalacqua fu comprata dal Museo Egizio di Berlino. Attualmente sembra possa trovarsi tra le mummie animali del Museo di Avignone. Al riguardo si veda Mathews 2005: 67; Gaillard - Lortet 1907: 11.
 8 «...une large ouverture avait été faite à la partie supérieure du nez, suivant la pratique habituelle des embaumements, et dans le but évident d'extraire l'encéphale? Ainsi l'on avait complètement méconnu la disposition anormale de la tête et l'absence de cerveau, et l'on avait cherché à pénétrer inférieurement dans la cavité crânienne, sans s'apercevoir qu'elle était supérieurement ouverte dans toute son étendue...». Geoffrey Saint-Hilaire 1836: 365.

cinocefalo su piedistallo in posizione accovacciata con le mani sulle ginocchia⁹. La mummia era stata sistemata nella stessa posizione dell'amuleto e la presenza di quest'ultimo conferma il legame tra la mummia e il suo luogo di sepoltura. La "mostrosità" conferita al feto dalla malformazione ne aveva fatto un "animale" avvicinato alla sfera divina, per questo motivo accompagnato da un amuleto e meritevole di una sepoltura in ambiente sacro¹⁰.

Casi di anencefalite in resti scheletrici provenienti dall'antico Egitto non mancano, ma al momento la mummia di Hermopolis è un caso unico per la sua collocazione all'interno di una necropoli animale¹¹.

Ulteriori informazioni sul rapporto tra animalità e umanità possono essere dedotte da alcuni esemplari di sarcofagi in forma di cinocefali all'interno dei quali venivano generalmente custodite mummie di cercopitechi. Alcune di queste sono state messe in discussione poiché, a una più attenta analisi, sembrerebbe che all'interno di questi piccoli sarcofagi si trovino, seppur raramente, resti di feti umani. È il caso di un cercopiteco di piccolissime dimensioni con le braccia ripiegate a croce sullo sterno, le gambe flesse come quelle di un feto nell'utero, e conservato in un sarcofago in legno in forma di cinocefalo accovacciato, proveniente forse da Saqqara¹² (Fig. 3). L'esemplare è risultato privo di collo e testa ma esternamente le bende sono state modellate accuratamente restituendo alla scimmia non il suo aspetto originario ma quello di un essere umano (Fig. 4). Anche la coda era mancante ma non è stata ricostruita. La modellazione nella parte superiore del corpo, la conformazione del polso sinistro, molto simile a quella umana, e la mancanza di coda fanno supporre che si tratti di un feto umano¹³.



Figg. 3-4: Sarcofago in forma di cinocefalo (a sinistra) con mummia di cercopiteco (?) modellata in fattezze umane (a destra). Forse da Saqqara. Da C. Gaillard - L. Lortet, *La faune momifiée de l'antique Egypte (II série)* in "Archives du Musée d'Histoire Naturelle de Lyon" t. IX, Lyon 1907.

9 Geoffroy Saint-Hilaire 1836: 363-364.

10 Audouin-Brongniart-Dumas 1826: 15-17, tav. 18.

11 Un caso di anencefalite è stato riscontrato in uno scheletro di feto rinvenuto nel 2003 nell'oasi di Dakhla (K2 B563) nella necropoli denominata Kellis 2 e risalente a un periodo che va dall'epoca tolemaica a quella romana. Al riguardo si veda: Cope 2006; Mathews 2005.

12 Gaillard - Lortet 1907: 33-35.

13 Gaillard - Lortet 1909: 189-190.

Una testa in forma di Osiride, con tanto di barba posticcia e corona tipica, appartiene a un'altra mummia di scimmia, proveniente da Tebe (Fig. 5). L'analisi dei resti non è stata possibile a causa dello spessore della tela, del bitume e del silicio presenti, ma è da tenere presente la forma umana (osiriaca) attribuita alla scimmia¹⁴.

Un terzo esemplare sembrerebbe invece essere la prova della presenza di un feto umano all'interno di un sarcofago di cinocefalo. La mummia in questione ha le gambe distese, le braccia incrociate sul petto ma manca anche questa volta di collo (Fig. 6). Le dita dei piedi sembrano quelli di un essere umano e non di un cercopiteco poiché l'alluce non sembra separato dalle altre dita. La mummia si trova al Museo del Cairo e, insieme alla prima di cui sopra, sembra si tratti della mummia di feto umano deposta all'interno di sarcofagi in forma di cinocefali¹⁵.

Il caso del "mostro" di Hermopolis non sembra dunque isolato: le sue sembianze ne hanno fatto un essere degno di appartenere a una necropoli di animali sacri a Thot, avvicinandolo così a quelle divinità che portavano esse stesse sembianze mostruose e animalesche per manifestarsi agli uomini. Gli esemplari di piccoli sarcofagi di cinocefali con possibili feti umani al loro interno e future indagini in contesti funerari con sepolture di esseri soggetti a malformazioni fisiche possono aiutare a definire meglio questo aspetto della religione egizia.



Figg. 5-6: A sinistra mummia di scimmia con sembianze di Osiride (da Tebe, Vallata dei Babbuini) A destra mummia di cercopiteco (?). Museo del Cairo. Da C. Gaillard - L. Lortet, *La faune momifiée de l'antique Egypte (II série)* in "Archives du Musée d'Histoire Naturelle de Lyon" IX, Lyon 1907.

L'importanza rivestita dal cinocefalo nella religione egizia non è trascurabile e affonda le radici nel Predinastico, quando tra le prime divinità si trova il dio Hedjwer, detto "Grande Bianco", testimoniato da una statuetta in alabastro in forma di cinocefalo accovacciato in posa ieratica e che porta inciso il nome di Narmer¹⁶. Allo stesso periodo risale una serie di piccole statuette di babbuini in *faïence* rinvenute nei templi di Abido e Ieracompoli.

Il cinocefalo è una figura sacra anche ad Anubi, dio con il corpo di uomo e la testa di sciacallo o canide. È interessante

14 Gaillard - Lortet 1907: 47-48.

15 Gaillard - Lortet 1907: 36-38; Gaillard - Lortet 1909: 189.

16 Berlino, Staaliche Museen, n. 22607.

notare che sin dall'antichità autori come Erodoto¹⁷, Plinio il Vecchio¹⁸, e non solo, riferirono dell'esistenza di uomini con testa di cane che ispirarono, durante il periodo bizantino, la figura di San Cristoforo rappresentato come un cinocefalo. Non si può ignorare che il riscontro sin dall'antichità di un'autentica malformazione umana detta ipertricosi lanuginosa congenita, che produce una diffusa peluria per tutto il corpo, tranne che sui palmi e sulle piante dei piedi, e che conferisce al soggetto un aspetto del tutto simile a un animale della specie canina¹⁹, abbia potuto influenzare in qualche modo la religione e la mitologia.

La letteratura egizia si presta come ulteriore campo d'indagine sul concetto di uomo come "animale" e dunque "immagine" della divinità in quanto suo figlio e da lui creato. Nel *Libro delle Porte* (IV divisione) si legge: «Ciò che dice Horus a questo gregge (umanità) di Ra che è nel Duat, in Egitto, nel deserto. Sii glorioso, o gregge di Ra, che fu creato dal Grande Uno che è in cielo»²⁰. L'assimilazione a un animale si ritrova nei racconti del *papiro Westcar* dove il faraone chiede che gli venga portato un prigioniero in attesa di essere giustiziato affinché Gedi possa dimostrare la sua abilità nel riattaccare le teste tagliate, ma si sente rispondere: «Non a un essere umano sovrano, mio signore! È proibito fare una cosa simile al bestiame sacro»²¹. Nell'*Istruzione per Merikara* si legge: «Ben curati sono gli uomini, il bestiame di dio. Egli ha creato a loro intenzione il cielo e la terra, ha scacciato la Vorace dell'acqua, ha creato l'aria affinché vivessero i loro nasi. Essi sono la sua immagine, uscita dal suo corpo»²². L'umanità è vista metaforicamente come il bestiame di cui la divinità, o il faraone, è pastore e guida, ma l'importanza dei testi sta nella considerazione che l'uomo è parte della divinità stessa che lo ha concepito dal suo corpo, come riportato nei testi della creazione. L'uomo è l'immagine del dio tanto quanto lo sono gli animali, e per questo motivo accomunato agli animali stessi. Numerosi passaggi del *Libro dei Morti* sono dedicati alla trasformazione dell'uomo in varie forme animali tanto che, secondo Erodoto, gli Egiziani sarebbero stati i primi a parlare di metempsicosi e trasmigrazione dell'anima: «E gli Egiziani furono i primi a sostenere che l'anima è immortale e che trasmigra, perito il corpo, in un altro essere vivente, che sta nascendo a sua volta; dopo essere passata attraverso tutti gli animali terrestri e acquatici, e alati, l'anima trasmigrebbe nuovamente nel corpo di un uomo: il ciclo si compierebbe nell'arco di tremila anni»²³.

17 Erodoto, *Storie*: IV, 191.

18 Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*: VI,190 e 195.

19 Stahl - Tourame 2010: 1721. Il cane, guida e guardiano, veniva associato a divinità della morte e dell'oltretomba. Insieme ad Anubi si trovano divinità come Wepwawet, "l'Apritore di strade", in forma di sciacallo ad Assiut e associato al culto di Osiride in Abido, e Khenti-Amentiu, "Colui che governa gli occidentali", signore, in forma di cane, della necropoli di Abido.

20 Il testo è posto sopra la rappresentazione di quattro egiziani, parete sinistra del corridoio B, registro basso, nella tomba di Ramesse VI a Tebe. Piankoff 1954: 169; Maystre 1939-1961: 274-5.

21 Traduzione in Bresciani 1999: 188; Hornung 1992: 122. Per l'umanità intesa come bestiame si veda anche CT 472 in De Buck 1935-2006: «egli è il faraone, colui che governa l'umanità e la controlla come il bestiame/gregge».

22 Traduzione in Bresciani 1999: 100; Hornung 1992: 122.

23 Erodoto, *Storie*: II, 123.

3. Malformazione umana e deformità divina: il nanismo

I testi medici egizi sono muti riguardo a particolari malattie deformanti e patologie fisiche, ma non mancano casi di mummie e resti scheletrici che permettano di constatarne la presenza. Allo stesso modo l'iconografia di alcune divinità mostra chiaramente malformazioni o deformazioni comuni all'uomo.

L'esempio più conosciuto di corrispondenza tra malformazione umana e divina è quello del nanismo. I nani godevano di alta considerazione nella società egiziana, potevano raggiungere posizioni di grande prestigio e il denigrarli non era ben visto, tanto che l'*Insegnamento di Amenemope* suggerisce di «non schernire un nano»²⁴.

La forma di nanismo più comune era quella dell'acondroplasia, caratterizzata da una normale crescita del tronco mentre gli arti tendono a essere molto corti e la testa risulta più grande del normale, ma nella maggior parte dei casi non comporta ritardi mentali. Spesso confusi con i pigmei provenienti dall'Africa centrale, i nani non solo erano molto richiesti in ambito reale ma erano molto presenti all'interno delle tombe e in diversi casi proprietari delle stesse.

Le testimonianze di personaggi affetti da nanismo risalgono al Predinastico. Dal sito di Mostagedda, proviene lo scheletro più antico di nano, sepolto nella tomba n. 3510 e risalente al periodo Badariano, ma da altri contesti del Predinastico provengono diversi reperti che dimostrano come la figura del nano fosse già molto importante intorno al 3000 a.C. Si tratta di piccole figure di nani provenienti dai depositi votivi dei primi santuari di Naqada²⁵, Hierakompoli²⁶, Abido, Elefantina, Tell Ibrahim, Awad e Tell el-Farkha ed eseguite con diversi materiali come argilla, pietra, *faïence*, osso, legno, avorio, zanne di elefante²⁷. Stabilire il ruolo esatto dei nani nella società predinastica è molto difficile, ma le evidenze archeologiche e l'arte ne dimostrano una diffusione capillare all'interno della società. Il sito predinastico di Tell el-Farkha ha restituito molti esemplari di amuleti-nani in osso rinvenuti in depositi votivi all'interno dei templi, consolidando l'ipotesi che il sito fosse un luogo di culto dedicato ai nani e che in questa fase storica essi fossero oggetto di culto²⁸. Questa tendenza però s'inverte lentamente durante l'Antico Regno, spostandone l'importanza più verso l'ambito sociale che culturale. Il legame con l'elemento divino dovette comunque restare visto il grande seguito che le divinità nane e deformi ebbero all'interno della popolazione. Le tombe di nani, i cui resti scheletrici confermano le diagnosi di nanismo²⁹, rinvenute ad Abido, Giza e Saqqara, insieme alle stele che le accompagnavano, sono la prova dell'alto status che questi potevano raggiungere³⁰. Numerose sono le rappresentazioni parietali che mostrano diversi nani intenti a praticare

24 *Insegnamento di Amenemope*, cap. 25, 1-2, traduzione in Bresciani 1999.

25 Budge 1909: 24 e 26, fig. 8.

26 Ashmolean Museum (Oxford) E298; Quibell 1900: 7, tav. XI.

27 Smith 1946: tav. 25.

28 Kraków 2008; Ciałowicz 2009: 83-123.

29 Randall-Maciver 1901: tav. 7.

30 Emery 1954: 36, tav. 25; Petrie 1901: tav. XXVI e XXVIII, n. 58.

svariati lavori³¹ mentre le statuette di nani deposte nelle tombe e nei templi, insieme a quelle di servi e donne, ne facevano i compagni del defunto con lo scopo di divertire e intrattenere come buffoni di corte³².

Il Medio Regno ha restituito una serie di figurine in terracotta che mostrano i segni dell'acondroplasia ma che hanno la parte alta del cranio schiacciata³³, una particolarità che rientra nell'iconografia del dio Ptah-nano, che emerge proprio in questo periodo, patrono dei nascituri nella sua forma di feto, ovvero manifestazione del sole al mattino, come dimostrano i molti amuleti trovati all'interno di sepolture³⁴. Questa relazione di Ptah-nano con l'elemento solare è espressa anche dallo scarabeo soprattutto in una fase più tarda, come mostra un testo astrologico di II secolo d.C.: «questa divinità ... produce le gobbe o rende gli uomini malati, egli fa nascere i nani e le mostruosità dalla forma di scarabeo, e persone senza occhi, come bestie e muti, morti e senza denti...»³⁵. I testi magici non mancano di riferire di nani divini, come un testo del Nuovo Regno che invoca un nano divino contro i pericoli del fuoco e fornisce anche una descrizione fisica: «O nano del paradiso! Tu il cui volto è grande, il cui dorso è lungo e le cui gambe sono corte»³⁶. Il rapporto con il carattere solare è però fondamentale: Ra stesso è spesso posto in parallelismo con il nano detto «il sacro nano che è nella caverna»³⁷ o è definito «Ra la cui metà è un nano del cielo e l'altra metà è un nano della terra»³⁸. L'importanza rivestita dai nani si riversava anche nei riti funerari che si svolgevano davanti alla porta della tomba con danze rituali interpretate dai nani stessi in favore del defunto e in ricordo della danza sacra che in origine veniva eseguita al cospetto della divinità e in seguito davanti al faraone³⁹. Lo stesso faraone, come attestato dai *Testi delle Piramidi*, doveva trasformarsi in nano e danzare per il dio: «Egli (Pepi) è un nano delle danze del dio, un intrattenitore del suo grande trono»⁴⁰. I nani, spesso chiamati a intrattenere le corti e gli alti ranghi dovevano non solo divertire ma anche rievocare la danza sacra intrisa di connessioni con rituali funebri e di rinascita.

Il dio Bes, probabilmente ben più popolare di Ptah come nano divino, conquistò molto seguito, soprattutto a partire dal Medio Regno, grazie alla protezione esercitata sulle donne

31 Moussa - Altenmfiller 1971: 25, tav. 9.

32 Capart 1905: 220. Quibell 1900 I: tav. XI, XVIII n. 7, 19, e p. 7; II: pp. 26, 37, 38; Petrie 1902-04: 44, 48; X. 213, pp. 25, 27.

33 La forma del cranio schiacciato riscontrato in alcune figurine sembra non avere alcun riscontro in campo medico e ciò farebbe pensare a una forma di rappresentazione divenuta convenzionale che voleva sottolineare l'affinità divina dei nani umani con il nano Ptah spesso raffigurato con la sommità del cranio schiacciata. Kemp - Merillees 1980: 136, 138-139, tav. 14, fig. 84.

34 Vassal 1956: 168-181.

35 Grenfell - Hunt 1903: 126-137, in particolare 133, col. VIII, linee 222-229.

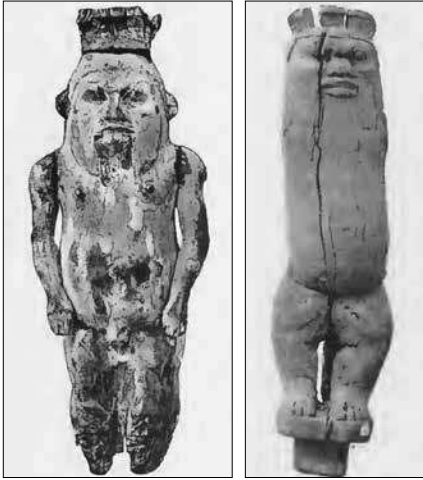
36 El-Aguizy 1987: 54.

37 Griffith 1921: 6-7.

38 Černy - Posener 1978: 9.

39 El-Aguizy: 59.

40 Allen 2005: 159, §465. Si tratta della prima menzione di questa danza considerata sacra perché eseguita in origine di fronte al dio e pensata per il divertimento di quest'ultimo o del faraone. Mercer 1952: 586; El-Aguizy 1987: 54.



Figg. 7-8: Piccoli sarcofagi in forma di Bes dal Museo del Cairo: a sinistra inv. 29755, a destra inv. 127. Foto da C. Gaillard - L. Lortet, *La faune momifiée de l'antique Egypte (II série)* in "Archives du Musée d'Histoire Naturelle de Lyon" t. IX, Lyon 1907.

incinte e sulla sessualità, oltre che sui bambini⁴¹. Quest'ultimo aspetto era molto sentito tanto da riversarsi anche in ambito funerario. Vi sono, infatti, alcuni esemplari di statuette in legno raffiguranti Bes all'interno delle quali sono stati rinvenuti resti di feti umani. Il corpo del dio è piccolo e grosso con il ventre proiettato in avanti, le braccia e le gambe corte, la testa enorme e spesso ornata da una tiara con alte piume che ricorda molto i pigmei dell'Africa centrale. Al Museo del Cairo, nella Sala delle Mummie animali, sono conservate due di queste statuette. La prima (inv. 29.755) misura 52 cm di altezza ed è in legno di sicomoro dipinto di nero con tracce di bianco sul volto (Fig. 7)⁴². Sul dorso si trova una cavità quadrangolare che conservava, avvolti in bende, i resti ossei di un feto di sesso femminile di 6-7 mesi di vita intrauterina. La seconda statuette (inv. 127) in legno di acacia, alta 55 cm, viene da Saqqara

(Fig. 8)⁴³. Qui testa e corpo sono quasi fusi insieme e le gambe sono molto grossolane. Al suo interno non è stato ritrovato alcun feto ma il suo utilizzo non doveva essere differente dalla precedente statuette.

Il nanismo, in quanto manifestazione di Bes era di conseguenza associato non solo alla protezione dei nascituri ma anche alla fertilità. Per questo i nani erano considerati simbolo di prosperità e fecondità e le loro immagini erano messe a protezione delle tombe come amuleti. L'aspetto giocoso dei nani trasferito alla personalità di Bes ne fece anche il dio del divertimento tanto che si era soliti credere che la risata di un bambino fosse merito suo.

Malgrado l'aspetto deforme del nano ne avesse fatto il punto di congiunzione con il sacro e il divino, non mancarono casi di scherno, come dimostra una rappresentazione nella tomba di Ka-aper dove un nano e una scimmia sono dipinti, con la stessa identica posa, uno sopra l'altro⁴⁴.

Pensando al nanismo non si può non pensare alla patologia opposta, ovvero il gigantismo, ma per quanto riguarda i giganti non si hanno altrettanti riferimenti. Ciò che è certo è che gli egizi consideravano gli abitanti a sud e a est dell'Egitto molto più alti rispetto a loro stessi, tanto da esagerarne l'altezza, facendo dello straniero una sorta di figura del terrore⁴⁵.

41 Rappresentazioni di nani che sorreggono bambini in funzione protettiva sono frequenti.

42 Gaillard - Lortet 1907: 2.

43 Gaillard - Lortet 1907: 3.

44 Fisher 1959: 233-272, fig. 8, pl. 6.

45 Fischer 1987: 24; Gardiner 1911: Papiro Anastasi I, 23,8.

4. Bestialità divina e fertilità umana: il caso di Mendes

Erodoto, riferendosi all'Egitto e alla città di Mendes, nel Delta, riporta un episodio che, a quanto pare, ha destato tutto il suo disgusto: «Ma ecco perché i Mendesi, Egiziani da noi già nominati, non sacrificano né i maschi né le femmine delle capre: essi annoverano Pan fra le otto divinità, e dicono che queste otto divinità esistevano prima dei dodici dei, e gli artisti nelle loro pitture e nelle loro sculture rappresentano Pan come fanno i Greci, con volto di capra e zampe di capro; non perché lo credano fatto così, anzi lo ritengono simile agli altri dèi, ma per una ragione che ora non mi fa piacere riferire. I Mendesi venerano tutti i caprini, gli esemplari femmina e ancora di più i maschi, i cui guardiani ricevono onori maggiori; tra gli animali ce n'è uno particolarmente venerato alla cui morte nel nomo di Mendes si proclama un lutto generale. Tra l'altro capro e Pan, in egiziano si dicono "mendes". E ai miei tempi in questo distretto avvenne un fatto straordinario: pubblicamente una donna si accoppiava con un capro, alla luce del sole, dico, davanti a tutti»⁴⁶.

L'episodio era già stato riferito da Pindaro (frg. 201) e riportato da Strabone: «Mendes ... dove il montone che si accoppia con le capre si accoppia con le donne»⁴⁷. Anche Clemente Alessandrino non manca di farvi riferimento: «Zeus si dedicava interamente a piaceri erotici, desiderava tutte le donne e soddisfaceva tutti i suoi desideri con tutto. Così il montone di Thmouis (Mendes) con le donne non meno che con le capre»⁴⁸. Infine Cosmas di Gerusalemme: «Coloro presso i quali le danzatrici delle cerimonie nuziali e le vergini contribuiscono in pieno grado alla prostituzione ... hanno delle pratiche oltraggiose nelle quali raccontano che Pan pone il flauto e anche delle vergini si denudano e danzano impudicamente e si macchiano di altre impudicizie»⁴⁹.

Testimonianze simili provengono anche da fonti egizie. Nella *Litania ad Osiride* nella Cappella di Sokaris a Dendera, sui montanti della porta è scritto: «se ti trovi a Mendes nella casa dei Primordiali la tua persona si regala del sesso delle donne»⁵⁰.

Mentre a Edfu si legge: «Ricevi l'incenso Montone dei Montoni, sovrano eiaculatore. Il tuo affare è l'accoppiamento. Tu t'inebri del suo profumo (dell'incenso), tu penetri le belle e fai un figlio nel loro organo, tu fai ingrossare l'uovo della donna incinta»⁵¹.

Poiché Pindaro è cronologicamente anteriore di circa quattro secoli rispetto alla scena di Edfu, che risale a Evergete II, e che Erodoto è anteriore alla litania di Dendera, si può affermare che le fonti greche confermano una pratica antica che gli egizi perpetuarono ancora per secoli e che sicuramente doveva risalire a tempi ben più antichi⁵².

46 Erodoto, *Storie*: II, 46.

47 Hopfner 1922-1925: 4.

48 Clemente Alessandrino, *Protept*: II, 32, 4; Hopfner 1922-1925: 366.

49 Hopfner 1922-1925: 742.

50 Dendera, 2, 132, 3; Derchain 1999: 21; Sauneron 1960: 22.

51 Edfu, 4, 302, 7, 303,5; Derchain 1999: 21; Sauneron 1960: 22.

52 Derchain 1999: 23.

La venerazione del montone a Mendes⁵³ era certamente legata alle sue capacità riproduttive che le donne sfruttavano per assicurarsi una gravidanza proficua, poiché erano solite recarsi al cospetto dell'animale sacro, spogliarsi e, come riportano alcune fonti, anche accoppiarsi con lui⁵⁴. Probabilmente si trattava di una forma ritualizzata della fertilità e non si esclude che il ruolo del dio montone fosse assunto da sacerdoti debitamente mascherati. Un testo da Medinet Habu trasferisce questa credenza anche in ambito reale riferendo del dio Ptah-Tatenen con sembianze del dio montone di Mendes, Banebdjedet, che si unisce alla regina madre per dar vita al faraone Ramesse III. È Ptah-Tatenen che parla: «Io sono tuo padre, io ti ho generato quindi il tuo intero corpo appartiene agli dèi poiché ho assunto la mia forma di ariete, il signore di Mendes, e mi sono congiunto alla tua augusta madre per darti forma»⁵⁵. Ciò sembrerebbe legato prima di tutto allo stretto legame che intercorre tra il dio ariete di Mendes e il culto solare: il dio era uno dei *ba* di Ra. Ramesse III di conseguenza era figlio del Sole e sovrano divino in terra.

A conferma delle fonti greche ed egizie è stato rinvenuto, proprio nella zona di Mendes, uno stampo circolare in terracotta del diametro di 19 cm e spesso 3 cm con decorazione su entrambi i lati⁵⁶ (Fig. 9). La rappresentazione prova in pieno ciò che Erodoto e gli altri autori greci sostenevano: la scena vede raffigurato un animale dalle caratteristiche di un caprone che si unisce a una donna nuda dalle forme arrotondate che evocano prosperità. La donna



Fig. 9: Stampo da Mendes, in G. Michailidis, *Moule illustrant un texte d'Hérodote relatif au bouc de Mendès*, BIFAO 63, Le Caire 1965. PL. VI.

è chinata in avanti mentre l'animale le sta dietro e si alza sulle sue zampe posteriori mentre con le anteriori si appoggia sui fianchi della donna. Al collo del caprone sembra esserci un pendente. Lo stesso vale per la donna che a sua volta si appoggia a un piccolo tavolino sul quale sembra esserci un corno, simbolo di fertilità. Considerando la provenienza dell'oggetto e le caratteristiche dell'animale la scena è senza dubbio riferibile a uno di quegli episodi di bestialità che Erodoto mostra di disprezzare. Il culto del dio di Mendes quale detentore di fertilità a cui le donne si concedevano trova quindi conferma anche a livello archeologico e il fatto che il ritrovamento consista in uno stampo lascia pensare che fosse destinato a essere riprodotto più volte, forse impresso

53 Il dio di Mendes veniva identificato con Khnum, divinità solare e creatrice del sud, anch'essa con la testa di ariete o montone. I greci ed Erodoto lo identificarono con il dio Pan.

54 I Greci non disdegnavano di inserire nella loro mitologia episodi di bestialità (basti pensare alle storie di Pasife, Leda e Penelope) così come accadeva anche nel vicino ed estremo oriente.

55 Edgerton - Wilson 1936: 120-121. Il passaggio è in realtà una forma riadattata di un altro testo inciso su una stele di Ramesse II trovata ad Abu Simbel, a sua volta, con ogni probabilità, destinata a un tempio menfita.

56 Michaelidis 1965: 139-160.

su dei pani o altri preparati alimentari a scopo sicuramente propiziatorio e religioso, come dimostrano numerosi raffronti⁵⁷.

Il caso egiziano non è isolato poiché sia il mondo occidentale che quello orientale sono ricchi di esempi di questo genere. I numerosi passaggi del Vecchio Testamento in cui si proibisce l'accoppiamento con animali definendolo abominevole dimostrano che si trattava di un'usanza diffusa. La stessa presenza del montone non è casuale poiché considerato da diverse civiltà antiche come un animale tra i più fecondi e lascivi tanto da essere definito *libidinosus caper*⁵⁸.

L'unione con l'animale sacro conferma ancora una volta che l'uomo egiziano non aveva timore di rapportarsi al mondo animale anche in modo così estremo, almeno da un punto di vista rituale. L'animale è un'emanazione della divinità, la sua ibrida mostruosità è il modo che la divinità trova per manifestarsi alle sue creature. Essere toccati dall'animale sacro, entrare in rapporto fisico con lui o ereditarne le sembianze attraverso le malformazioni del corpo erano tutti elementi che, in base alle evidenze letterarie e archeologiche, andavano ricercati, preservati e venerati.

5. Conclusioni

L'approccio del mondo greco-romano rispetto alle mutazioni genetiche e alle malformazioni gravi è di fatto differente rispetto a quello dell'antico Egitto. A Sparta i bimbi deformi erano eliminati, gettandoli da una rupe, per motivi igienici e per preservare l'integrità fisica e l'onore della classe dirigente⁵⁹. Nel resto della Grecia sembra invece che la decisione spettasse ai genitori e che la deformità fosse dovuta a una loro colpa comune che ha scatenato la collera divina. Cicerone riporta una delle leggi delle XII Tavole (450 a.C.) dove si stabilisce che un bambino *in signis deformitatem* doveva essere subito ucciso⁶⁰. Gli ermafroditi con il tempo vennero risparmiati e considerati strumento di piacere ma inizialmente erano chiusi in una cassetta di legno e gettati in mare⁶¹.

Acefali, anencefali, feti affetti da sirenomelia⁶² o sciapodi⁶³, ermafroditi, ciclopi, cinocefali sono attestati da vari autori classici sin dall'antichità e spesso non classificati come essere umani bensì come entità mostruose o bestie mitologiche che abitavano terre lontane. È possibile che l'osservazione di queste gravi patologie in natura abbia contribuito alla formazione di un "bestiario", ovvero di una serie di soggetti le cui caratteristiche malformazioni siano state

57 Michailidis 1965: 148-149.

58 Michailidis 1965: 146, nota 2.

59 Plutarco, *Vita di Lucurgo*: 16, 1-2.

60 Cicerone, *De Legibus*: 3,8, 19.

61 Tito Livio, *Storia di Roma*: XXVII 37, 5-7.

62 Il passaggio dalla figura di sirena come donna-uccello a quella di donna-pesce avviene sin dai primi secoli del medioevo quando testi come i cosiddetti "bestiari" e varie rappresentazioni artistiche influiranno indelebilmente sulla concezione di questi esseri mitologici.

63 Si tratta di esseri mitologici che i Greci credevano vivessero in India e caratterizzati da un unico enorme piede. Sono citati da Plinio il Vecchio, Ctesia e nei bestiari di epoca medievale.

alla base di miti e iconografie divine. Il timore e lo sconcerto che tali esseri producevano nel mondo greco-romano sembra non siano mai stati avvertiti nell'antico Egitto, dove deformità e mostruosità venivano viste come epifanie del divino attraverso il corpo umano e dunque non denigrate ed emarginate, ma trattate con rispetto reverenziale.

Bibliografia

- Allen 2005: J. P. Allen, *Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2005.
- Audouin-Brongniart-Dumas 1826: Audouin-Brongniart-Dumas, *Annales des Sciences Naturelles*, Paris 1826.
- Bresciani 1999: E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino 1999.
- Budge 1909: E. A. W. Budge, *A guide to the Egyptian collections in the British Museum*, London 1909.
- Capart 1905: J. Capart, *Primitive Art in Egypt*, Philadelphia 1905.
- Černý-Posener 1978: J. Černý - G. Posener, *Papyrus hieratiques de Deir el-Medineh*, IFAO (Documents de Fouilles 8), Le Caire 1978.
- Ciałowicz 2009: K. M. Ciałowicz, *The Early Dynastic administrative-cultic centre at Tell el-Farkha*, "British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan" 13, London 2009, pp. 83-23.
- Cope 2006: D. J. Cope, *Bent Bone. The Pathological Assessment of two fetal skeleton from the Dakhleh Oasis, Egypt*, Orlando 2006.
- De Buck 1935-2006: A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, Chicago, 1935-2006.
- Derchain 1999: P. Derchain, *Mendes et les femmes*, in "Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie", 25, 1999.
- Dunand - Zivie-Coche 2002: F. Dunand - C. Zivie-Coche, *Dei e uomini nell'Egitto antico*, Roma 2002.
- Edgerton-Wilson 1936: W. F. Edgerton - J. A. Wilson. *Historical Records of Ramses III: The Texts in Medinet Habu, Translated with Explanatory Notes*, Studies in Ancient Oriental Civilization 12, Chicago 1936.
- El-Aguizy 1987: O. El-Aguizy, *Dwarfs and Pygmies in Ancient Egypt*, "Annales du Service des Antiquités de l'Égypte" 71, Le Caire 1987, pp. 53-60.
- Emery 1954: W. B. Emery, *Excavations at Saqqara. Great Tombs of the First Dynasty II*, Cairo 1954.
- Erman - Grapow 1926-1961: A. Erman - H. Grapow, *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, Berlin 1926-1961.
- Fischer 1959: H. G. Fischer, *A Scribe of the Army in A Saqqara Mastaba of the Early Fifth Dynasty*, JNES XVIII n. 4, 1959. pp. 233-272.
- Fischer 1987: H. G. Fischer, *The ancient Egyptian attitude towards the monstrous*, in A. E. Farkas - P. O. Harper - E. B. Harrison (Ed.s), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds. Papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz am Rhein 1987, pp. 13-26.
- Gaillard - Lortet 1907: C. A. Gaillard - L. C. E. Lortet, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte (deuxième série)* in "Archives du Musée d'Histoire Naturelle de Lyon" tome IX, Lyon 1907.
- Gaillard - Lortet 1909: C. A. Gaillard - L. C. E. Lortet, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte (troisième série)* in "Archives du Musée d'Histoire Naturelle de Lyon" tome IX, Lyon 1909.
- Gaillard - Daressy 1905: C. A. Gaillard - G. Daressy, *La faune momifiée de l'antique Égypte*, IFAO, Le Caire 1905.
- Gardiner 1911: A. H. Gardiner, *Egyptian Hieratic texts Series I. The Papyrus Anastasi I and the Papyrus Leiden*, Leipzig 1911.
- Geoffroy Saint-Hilaire 1836: E. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux: ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes*

- des monstruosites, des variétés et vices de conformation, ou Traite de tératologie, Tome deuxième, avec Atlas*, Paris 1836.
- Grenfell - Hunt: B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *Oxyrhynchus Papyri*, vol 3, London 1903.
- Griffith 1921: F. G. Griffith, *The demotic magical papyrus of London and Leyden XI*, Oxford 1921.
- Hopfner 1922-1925: T. Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae* vol. V, Bonnae 1922-1925.
- Hornung 1992: E. Hornung, *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma 1992.
- Kemp - Merillees 1980: B. J. Kemp - R. S. Merillees, *Minoan pottery in second millennium Egypt*, Mainz am Rhein 1980.
- Kraków 2008: A. B. Kraków, *Dwarf figurines from Tell el-Farkha*, "Studies in ancient art and civilization" 12, Cracow 2008, pp. 35-55.
- Maystre: C. Mayestre, *Le Livre des Portes*, Le Caire 1939-1961.
- Mathews 2005: S. L. Mathews, *Diagnosing anencephaly in archaeology: a comparative analysis of nine clinical specimens from the Smithsonian Institution National Museum of Natural History, and one from the archaeological site of Kellis 2 cemetery in Dakhleh Oasis*, Orlando 2005.
- Mercer 1952: S. Mercer, *The Pyramid Texts in Translation and Commentary III*, Toronto 1952.
- Michaelidis 1965: G. Michaelidis, *Moule illustrant un texte d'Hérodote relatif au bouc de Mendès (avec 7 planches)*, BIFAO 63, Le Caire 1965, pp. 139-160.
- Moussa - Altenmfiller 1971: A. M. Moussa - H. Altenmfiller, *The tomb of Nefer and Ka-hay*, Mainz am Rhein 1971.
- Passalacqua 1826: J. Passalacqua, *Catalogue raisonne et historique des Antiquités découvertes en Egypte par m. Jph Passalacqua, de Trieste*, Paris 1826.
- Petrie 1901: W. M. F. Petrie, *The Royal tombs of the earliest dynasties*, vol. 2 London 1901.
- Petrie 1902-1904: W. M. F. Petrie, *Abydos*, London 1902-1904.
- Piankoff 1954: A. Piankoff, *The Tomb of Ramesses VI*, Bollingen Series, Egyptian Religious Text and Representation, New York 1954.
- Quibell 1900: J. E. Quibell, *Hierakonpolis I-II*, London 1900.
- Randall-Maciver 1901: D. Randall-Maciver, *The earliest inhabitants of Abydos*, Oxford 1901.
- Sauneron 1960: S. Sauneron, *Le germe dans les os*, BIFAO 60, Le Caire 1960, pp. 19-27.
- Smith 1946: W. S. Smith, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, London 1946.
- Vassal 1956: P. A. Vassal, *La physiopathologie dans le panthéon égyptien: les dieux Bes et Ptah, le nain et l'embryon*, "Bulletin de la Société d'Anthropologie" 7, X série, 1956, pp. 168-181.

ESTRATTO