



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS

AD INFEROS

Catabasi infernali e altri viaggi

Ricerche a confronto XV (Urbino 2020)

a cura di
Caterina Pentericci





N. 02

La collana intende raccogliere i contributi presentati nel contesto delle iniziative organizzate dall'Associazione Culturale Rodopis - Experience Ancient History, da anni impegnata a promuovere lo studio dell'antichità classica grazie ad attività di disseminazione, divulgazione e public engagement rivolte di volta in volta a un pubblico specializzato e generalista, in Italia e all'estero. I volumi hanno per oggetto studi e ricerche relative all'antichità classica e al vicino oriente antico, con un approccio multi- e interdisciplinare, dando spazio tanto ai contributi di giovani ricercatori quanto a quelli di studiosi affermati, italiani e stranieri.



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO



AD INFEROS
Catabasi infernali e altri viaggi

Ricerche a confronto XV (Urbino 2020)

a cura di
Caterina Pentericci

AD INFEROS. Catabasi infernali e altri viaggi

Ricerche a confronto XV (Urbino 2020)

a cura di Caterina Pentericci

Comitato editoriale

Anna Busetto, Fiorella Fiocca, Marta Fogagnolo, Alessandro Magnani, Lorenza Natale,
Fabio Sassella Sergenti

Progetto grafico

Mattia Gabellini

Referente UUP

Giovanna Bruscolini

PRINT ISBN 9788831205849

PDF ISBN 9788831205825

EPUB ISBN 9788831205832

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons
Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:

<https://press.uniurb.it/index.php/UrbinoUP>

© Gli autori per il testo, 2024

© Urbino University Press per la presente edizione

Pubblicato da: Urbino University Press | Via Saffi, 2 | 61029 Urbino

Sito web: <https://uup.uniurb.it/> | e-mail: uup@uniurb.it

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche
e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

SOMMARIO

9

PREFAZIONE

Caterina Pentericci

15

MORTI, COPROFAGI E MASSACRATORI: I DEMONI TRA ALDILÀ E VITA QUOTIDIANA NELLA RELIGIONE EGIZIANA

Gabriele Mario Conte

31

L'ADE E IL CRONOTOPO IN ARISTOFANE

Francesco Morosi

45

I TERREMOTI COME VIA PER GLI INFERI: OMERO, L'EPICA LATINA E LUCREZIO

Leonardo Galli

59

CLAUDIO LO "ZUCCONE" ED ENCOLPIO *SCHOLASTICUS*: CATABASI COMICHE NEL MONDO ROMANO

Elisa Migliore

75

L'ULTIMO INCONTRO DI ENEA E DIDONE: VIRGILIO E BUSENELLO A CONFRONTO

Rosanna Capiello

89

DISCESA AL PARADISO: L'ORFEO EPICUREO DI COLUCCIO SALUTATI

Enrico Piergiacomì

113

LA CATABASI DEGLI EROICI FURFANTI FOLENGHIANI

Chiara Cortese

133

SIENA CITTÀ INFERA IN *TRE CROCI* DI FEDERIGO TOZZI

Alberto Fraccacreta

147

UN'ERUDITA CATABASI DANTESCA:
IL RACCONTO ILLUSTRATO "PAPERDANTE" DI MACCHETTO,
PERISSINOTTO, CAGOL

Valentina Rovere

169

ALBERICH TRA PROTEO E ADE NEL *RHEINGOLD* DI WAGNER

Michele Napolitano

MORTI, COPROFAGI E MASSACRATORI: I DEMONI TRA ALDILÀ E VITA QUOTIDIANA NELLA RELIGIONE EGIZIANA

GABRIELE MARIO CONTE

Una delle caratteristiche più evidenti e studiate della religione egiziana è la complessa rappresentazione dell'Oltretomba. Gli Egiziani durante la loro storia elaborarono visioni molto approfondite dell'Aldilà, delle sue caratteristiche geografiche e delle divinità che vi vivevano. Inoltre, gli Egiziani si distinsero per le loro concezioni legate al destino della persona dopo la morte, destino che in ultima analisi dipendeva da due fattori terreni: una vita condotta in accordo con la Maat, cioè il principio di ordine e giustizia cosmici che regge il mondo, e una sepoltura avvenuta seguendo correttamente i rituali previsti. Oltre a questi prerequisiti, il defunto doveva essere in grado di dimostrare la propria conoscenza della struttura e degli eventuali pericoli dell'Aldilà: a questo scopo vennero redatti in certi periodi complessi testi funerari, i quali non devono essere concepiti come testi sacri, ma come veri e propri manuali per attraversare incolumi l'Oltretomba.¹ La conseguenza ultima era la trasformazione della persona defunta in una nuova entità. Una vita giusta e una sepoltura corretta portavano alla trasformazione in *ꜥḥ* (*akh*), termine non traducibile esattamente in italiano ma interpretabile come 'spirito efficace' o 'trasfigurato':² in questa sua nuova condizione, il defunto poteva entrare nel novero delle divinità e godere sia della vita ultraterrena sia delle offerte che riceveva nel mondo terreno. Il contrario dell'*ꜥḥ* è il *m(w)t*, ovvero il 'morto': con questo termine non si intende banalmente il defunto, ma colui che non era riuscito ad accedere alla vita ultraterrena, e di conseguenza era, fisicamente e spiritualmente, morto.³

1 I più famosi sono sicuramente i Testi delle Piramidi (Antico Regno), i Testi dei Sarcofagi (Medio Regno) e il Libro dei Morti (Nuovo Regno).

2 Taylor 2001, pp. 31-32; Harrington 2013, pp. 7-10; Janák 2013.

3 Zandee 1960, pp. 198-199; Harrington 2013, pp. 22-27; Miniaci 2014, pp. 23-25.

Spiriti irrequieti

Una visione così complessa e particolareggiata di un altro mondo, pieno di luoghi e creature incredibili, non poteva non avere degli influssi sulla mentalità e sull'immaginario quotidiano delle persone. Lungi dall'essere ossessionati dalla morte, come spesso sono stati rappresentati, gli Egiziani intrattenevano comunque un rapporto molto stretto con un mondo che concepivano come altro (e poco desiderabile) ma allo stesso tempo vicino.⁴ I morti dunque non erano relegati nell'Aldilà, ma potevano intervenire e interagire nella vita delle persone. L'ambito principale in cui i defunti interagivano con i viventi era quello delle offerte, le quali non dovevano mai mancare presso la tomba del defunto.⁵ La trascuratezza nei confronti dei morti poteva avere serie conseguenze, come viene attestato da un particolare genere letterario, ovvero le cosiddette 'lettere ai morti'.⁶ Si tratta di un *corpus* esiguo di ventun documenti, diffuse dalla fine dell'Antico Regno fino alla fine del secondo millennio a.C., scritte da persone comuni e indirizzate ai propri defunti in conseguenza a situazioni di necessità.⁷ Queste missive erano collocate all'interno della tomba, spesso all'interno dei (o addirittura sui) vasi delle offerte, per far sì che il defunto le individuasse subito.⁸ Nelle lettere dunque si richiede l'aiuto del defunto per risolvere situazioni molto quotidiane, come malattie, questioni di eredità o liti familiari, ma talvolta il problema è la collera dello spirito stesso, offeso per qualcosa compiuta dal suo parente.⁹

4 Taylor 2001, pp. 12-15, 44-45. Sulla visione negativa che gli egiziani avevano della morte e di ciò che poteva accadere nell'Aldilà l'opera di riferimento è Zandee 1960.

5 Taylor 2001, pp. 41-44. Una testimonianza molto curiosa e avvincente dell'importanza delle offerte ai morti è un vero e proprio racconto di fantasmi, contenuto su una serie di *ostraka* e databile alla XX Dinastia: in questo racconto il sacerdote di Amon Khonsuemhab cerca di risolvere la situazione di uno spirito irrequieto chiamato Nutbusemekh, la cui sepoltura è andata in rovina senza che nessuno si occupasse di restaurarla (Miniacci 2014, pp. 85-91).

6 Definizione introdotta dai primi studiosi che si occuparono di questa tipologia di documenti, Alan Gardiner e Kurt Sethe, che pubblicarono nove documenti in *Egyptian Letters to the Dead, Mainly from the Old and Middle Kingdoms* (Londra, Egypt Exploration Society, 1928).

7 Miniacci 2014, pp. 16-20; Troche 2018.

8 Donnat 2002.

9 Per esempio nella lettera di Merirtyfy a Nebetitef (stele Harer Family Trust, Primo Periodo Intermedio; Miniacci 2014, pp. 54-56): «Io non ho confuso nessuna formula davanti a te quando io ho perpetuato il tuo nome sulla terra. Rimuovi la malattia nel mio corpo»; nel papiro Leiden 371 (XIX Dinastia; Ivi, pp. 72-76) un uomo cerca di capire i motivi della collera della moglie defunta: «Quale cattiva cosa ho fatto io contro di te, che sarei dovuto cadere in questo miserabile stato in cui io sono? Che cosa ti ho fatto?

Se un *ꜥh* agiva per dei motivi concreti e facilmente individuabili, e di conseguenza risolvibili, diversa è la situazione riguardo al *m(w)t*. I morti ‘dannati’ erano infatti ritenuti responsabili, accanto ai demoni di solito definiti come *hftꜥ.w* (*kheftꜥw*, ‘nemici’) o *dꜥꜥ.w* (*dꜥꜥw*, ‘oppositori’), delle malattie o degli incubi che affliggevano le persone comuni.¹⁰ Queste sciagure non erano causate per dei motivi precisi, ma in modo naturale e meccanico da entità ormai completamente demonizzate, dove per demone si può intendere un’entità soprannaturale intermedia caratterizzata intrinsecamente da violenza.¹¹ I *m(w)t* non colpivano persone precise in conseguenza delle loro mancanze, ma si accanivano indiscriminatamente su chiunque. L’unico modo per combatterli era dunque l’esorcismo, inteso come pratica medico-magica (o guaritrice) volta ad allontanare uno spirito dannoso.¹²

Che i demoni della malattia fossero spesso semplicemente spiriti di defunti (o fantasmi) è dimostrato da un tema ricorrente negli incantesimi esorcistici egiziani, vale a dire la ‘minaccia oltremondana’. Il mago, cercando di intimorire e scacciare lo spirito, minaccia la distruzione della sua tomba, del suo cadavere e del suo *bꜥ* (*ba*),¹³ nonché l’impedimento a compiere il pellegrinaggio *post-mortem* verso i santuari di Abido e Busiris, luoghi di sepoltura del dio oltremondano Osiride. Queste minacce puntavano a confermare la situazione di dannazione e annientamento del defunto, privandolo di qualsiasi mezzo potesse metterlo in relazione con il mondo, e ricalcano i temi delle maledizioni utilizzate in ambito legale come deterrente verso le profanazioni delle tombe.¹⁴ Un esempio molto chiaro di

Quello che tu hai fatto è che hai steso le mani su me, benché io non avessi fatto nulla di male contro di te; nell’*ostrakon* Louvre 698 (XX-XXI Dinastia; Ivi, pp. 76-79) invece lo scriba Butehamon lamenta il fatto che lo spirito della moglie Ikhtay «non è più presente», forse perché adirata con lui.

10 Kousoulis 2007.

11 Gli studiosi non sono concordi se classificare i *m(w)t* come demoni oppure tenerli distinti. Te Velde è incline a ritenerli entità demoniache (Te Velde 1975, p. 982), mentre Lucarelli sente la necessità di tener distinto ciò che è spirito di un defunto e ciò che è demone (Lucarelli 2010b, p. 1). In ultima analisi, è probabile che la differenza non fosse colta dagli egiziani nella loro vita di tutti i giorni, anche se teoricamente si potrebbe pensare che mentre il demone è tale fin dalla sua creazione, un *m(w)t* è qualcosa che può verificarsi solo in determinate e non auspicabili situazioni.

12 Gli incantesimi contro i *m(w)t* sono presenti in tutte le maggiori raccolte di testi medico-magici della storia egiziana (pLeiden I 348, pLeiden I 343 + I 345, pBritish Museum 10059, i papiri Chester Beatty VII, VIII e IX, pDeir el-Medina 1, solo per citare quelli più celebri) oltre che nei papiri-amuleti; entrambe le tipologie testuali sono attestate a partire dal Medio Regno.

13 La componente spirituale tramite la quale il morto può manifestarsi sulla terra e accedere alle offerte (Harrington 2013, pp. 3-7).

14 Queste minacce servivano a escludere il trasgressore dal consorzio umano non solo nel mondo, ma

questa tecnica è conservato nel papiro-amuleto del Nuovo Regno Louvre 32308:¹⁵ *«Sei tu (= il demone) che sarai distrutto nella tua tomba e sarai cercato nella necropoli, e sarà posto un filo contro di te nel cielo.¹⁶ Seth è contro di te sulla terra e sarai fatto navigare senza darti un approdo, e io distruggerò la tua tomba, io farò a pezzi il tuo uovo (= il sarcofago) in cui tu fai le manifestazioni negative in Mutemheb, figlia di Iside»*. Un altro passo esemplare sono le linee verso V, 6-8 del papiro del Nuovo Regno Torino 54050:¹⁷ *«Gli dei scuotono le case segrete, vanno contro di te (= il demone) insieme, dal momento che essi devono rovesciare il tuo b3, bruciare il tuo cadavere, abbattere il tuo corno, scacciare il tuo terrore, sciogliere il tuo corpo in questa sua carne, di qualcuno figlio di qualcuna, in tutte le sue membra di notte, di giorno, in ogni momento»*.¹⁸

Un mondo al contrario

Conoscenza e aderenza all'ordine sono la chiave del destino del defunto nell'Oltretomba. Ma questo percorso non è scontato, e il defunto deve continuamente dimostrare di esserne degno. Una serie di incantesimi molto particolari del *corpus* dei Testi dei Sarcofagi presenta quelle che sono le conseguenze e le caratteristiche di chi nell'Oltretomba esce dalla natura ordinata delle cose.¹⁹ Queste caratteristiche rientrano in quello che può essere definito un mondo alla rovescia, dove delle funzioni fisiologiche primarie vengono completamente sconvolte. Così il defunto deve dimostrare di non essere uno di quelli che si ciba di escrementi e urina né uno di quelli che cammina a testa in giù.²⁰ Entrambe queste azioni stanno a rappresentare un

anche nell'Oltretomba. Venivano negate dunque le azioni basilari del rito funebre, ovvero la presentazione di offerte e la sepoltura (Morschauser 1991, pp. 117-122).

15 Vv. 3-9 (Koenig 2004).

16 Strumento utilizzato nell'Aldilà per bloccare e catturare ogni entità ostile (Zandee 1960, p. 231).

17 Roccati 2011, p. 33.

18 Altre minacce oltremondane possono essere trovate in pBudapest 51.1961 recto I, 5-II, 6; pChester Beatty V, verso IV, 10-VI, 4; pDeir el-Medina 1, verso VII, 5-VIII, 8 e sull'amuleto British Museum 20775.

19 Zandee 1960, pp. 73-78; Kadish 1979, pp. 204-208; Frandsen 2011, pp. 27-44.

20 Cfr. per esempio TdS III [186] 85a-j: *«Ciò che è abominevole per me è ciò che io aborro, e non ne mangerò. Gli escrementi sono abominevoli per me, e io non ne mangerò; le feci, non avrò contatto con esse. Non camminerò sottosopra per te, non berrò urina per te, perché io sono veramente questo Grande,*

mondo disordinato, dove ciò che dovrebbe essere normale non lo è più. Per proseguire nel suo viaggio, il morto deve essere anche in grado di superare delle trappole che gli vengono tese dagli abitanti dell'Aldilà: in alcuni incantesimi, al defunto vengono offerti escrementi, spacciati per cibo divino;²¹ lo spirito deve dunque essere in grado di rifiutare questa offerta, affermando di conoscere quali sono i veri cibi divini che gli spettano e quindi evitando di aderire al mondo disordinato.²²

Massima espressione di questo disordine è un'entità presente in alcuni incantesimi dei Testi dei Sarcofagi chiamata Iaaui (*Ỉꜣꜣꜣ*). Iaaui è un essere demoniaco, pericoloso e ostile verso gli dèi e i defunti, un essere addirittura primordiale, dato che fu espulso dal corpo stesso del dio creatore.²³ La descrizione di questo demone è una vera e propria descrizione al rovescio: *«la tua lingua è nel tuo posteriore e il tuo fallo nella tua bocca; indietro, Iaaui, che vivi sulla tua urina»* (TdS VI [698] 332g-i). Iaaui dunque non solo vive negli escrementi, ma ha anche un'anatomia completamente sconvolta. La sua raffigurazione eccezionale ebbe un sicuro influsso sull'immaginario egiziano, come è confermato dal caso del demone Sehaqeq (*shꜣꜣꜣq*). Questo demone della malattia, attestato in vari incantesimi esorcistici del Nuovo Regno,²⁴ viene descritto in modo sorprendentemente simile a Iaaui: *«I suoi occhi sono nella sua fronte, la sua lingua nel suo posteriore. Si nutre del*

che combatte gli ostili, per cui sono fatte nove porzioni nel magazzino di Osiride».

21 In particolare l'incantesimo 173 è costruito come un vero e proprio interrogatorio, dove al defunto è ordinato di mangiare, e al suo rifiuto gli si domanda per quale motivo non vuole; a questo punto egli afferma le sue caratteristiche divine ed enuncia i cibi che gli dei hanno preparato per lui.

22 Kadish 1979, pp. 214-217; Frandsen 2011, pp. 45-50.

23 Frandsen 2000, pp. 13-32.

24 Il demone è attestato principalmente in un incantesimo di Età Ramesside riprodotto in quattro varianti: oLeipzig ÄMUL inv.-nr. 5251 (Černý – Gardiner 1957, p. 1, tv. III); oGardiner 300 (*Ivi*, 1957, p. 24, tv. XCI); pBritish Museum 10731 (Edwards 1968); pAtene 1826 x + 7, 11-x + 8, 4 (Fischer-Elfert – Hoffmann 2020, pp. 150-155), oltre che sul papiro-amuleto Heidelberg H 3a-b, contenente un incantesimo diverso (Fischer-Elfert 2015, pp. 220-229). Non è chiaro che malattia portasse il demone Sehaqeq. Inizialmente gli studiosi lo identificarono come un demone portatore di mal di testa (esiste in effetti una malattia della testa chiamata *hꜣꜣq*, cfr. pChester Beatty V, verso 6, 5), i cui genitori, *htsmm* e *ḏwbšt*, hanno nomi non egiziani (Edwards 1968, pp. 158-159, nn. g, p, q; Azzam 2009; Lucarelli 2010a, pp. 61-63). Recentemente Fischer-Elfert ha proposto una nuova interpretazione: innanzitutto il nome del demone e dei genitori sembra essere più simile ad altri nomi attestati (di persone o luoghi) di origine nubiana; in secondo luogo, Fischer-Elfert interpreta Sehaqeq come un demone portatore di incubi (Fischer-Elfert 2015, pp. 230-248). Sehaqeq è una figura interessante anche per l'accurata descrizione che ne viene fatta, insolita per un demone della malattia (solitamente raggruppati sotto denominazioni generiche e non descritti); si sono conservate anche delle raffigurazioni molto aderenti alla descrizione fornita dal testo (in particolare sull'*ostrakon* di Lipsia e sull'*ostrakon* IFAO 2950).

*pane che è sotto (= gli escrementi) che è in lui».*²⁵ Sempre nel Nuovo Regno compare un'altra entità funeraria analoga negli incantesimi 144 e 147 del Libro dei Morti, un demone chiamato *wnm-hw33.t-n.t-phwy=f* 'colui che mangia la putrefazione del suo posteriore': questa entità, raffigurata come un uomo mummificato con una tartaruga al posto della testa, è uno dei demoni minacciosi che abitano l'Oltretomba.²⁶

Possiamo ipotizzare dunque che la descrizione al rovescio di demoni e defunti dell'Oltretomba fosse paradigmatica e venisse utilizzata per descrivere anche entità caotiche che infestavano il mondo terreno. Questo risulta essere confermato da un altro dato, legato ai rimedi utilizzati per scacciare i demoni. Uno degli ingredienti più curiosi della medicina egiziana è lo sterco: Von Deines e Grapow hanno individuato, nei rimedi medici egiziani, gli escrementi di ben diciannove animali diversi e anche dell'uomo.²⁷ Gli escrementi erano solitamente utilizzati in rimedi esterni, come bendature e unguenti, tuttavia in alcuni casi essi dovevano essere ingeriti. Questi casi, significativamente, sono soprattutto rimedi contro possessioni demoniache,²⁸ al punto che Ebbell suggerì che l'assunzione di escrementi fosse un rimedio specifico contro i demoni.²⁹ Ma perché un demone, che in teoria dovrebbe essere a proprio agio tra gli escrementi, dovrebbe essere scacciato con essi? Innanzitutto si può pensare che il demone, entità disordinata ma comunque parte del mondo ordinato, provi anch'esso ribrezzo verso gli escrementi, soprattutto se appartenenti ad animali selvatici e ritenuti 'demoniaci', come l'asino.³⁰ Una seconda spiegazione è che gli escrementi fossero utilizzati contro i demoni secondo il principio *similia similibus curantur*, per cui ciò che appartiene allo stesso ambito di significato o di azione

25 pBritish Museum 10731, 1 = oLeipzig ÄMUL inv.-nr. 5251, 1.

26 Pantalacci 1983. Il demone subisce un'evoluzione positiva nel corso della storia, poiché il suo compito di divoratore della putrefazione gli permette di svolgere un ruolo nella purificazione del corpo del defunto.

27 Von Deines – Grapow 1959, pp. 358-363.

28 Tra tutti i passi elencati da Von Deines e Grapow, soltanto nove contengono esplicite istruzioni per ingerire rimedi a base di escrementi, tramite pozioni o fumigazioni (pEbers nrr. 326, 782; pHearst nr. 208; pBerlino 3038 nrr. 64, 68, 69, 70, 195; pLeiden I 343 + I 345, VIII, 9), quasi tutti contro demoni. A questi vanno aggiunti dei rimedi nel papiro Atene 1826 (x + 1, 10; x + 2, 10; x + 4, 1; x + 7, 7; Fischer-Elfert – Hoffmann 2020, pp. 75, 84, 103, 142) e delle istruzioni per una fumigazione in pTorino 54050, verso IV, 10-11 (Roccati 2011, p. 172).

29 Ebbell 1927, p. 16.

30 Sipos et al. 2004, pp. 211-212; Vandenbeusch 2020, pp. 147-150.

può essere utilizzato contro il suo simile.³¹ In entrambi i casi gli escrementi non erano utilizzati tanto per un loro presunto valore terapeutico, bensì per la forza che derivava loro da un preciso immaginario religioso.

Demoni della malattia

Oltre agli spiriti dei morti, l'Aldilà è popolato da una serie di entità che, pur tenendo conto delle differenze culturali e dell'assenza in lingua egiziana di un termine corrispondente, possono essere definite demoni.³² Si tratta di esseri soprannaturali che non ricevono nessuna forma di culto e il cui ambito d'azione è strettamente limitato e concentrato sull'uso della violenza, in modo protettivo o aggressivo.³³ Non a caso il demone è spesso rappresentato armato di coltello.³⁴ Lucarelli introduce una divisione importante nella categoria demoni:³⁵ i *wanderers* sono i demoni che vagano tra la terra e l'Aldilà, con funzioni di messaggeri e spesso propagatori di sciagure; i *guardians* invece sono soprattutto i demoni oltremondani assegnati alla protezione di determinati luoghi e punti di passaggio dell'altro mondo, la cui funzione è dunque tendenzialmente positiva, pur rimanendo creature temibili.³⁶

Tra i *wanderers* quelli più temuti,³⁷ e anche più complessi da interpretare, sono sicuramente *ḥ3.tyw (khatyw)*.³⁸ Questi esseri non erano responsabili di una malattia specifica, bensì di un'epidemia ricorrente definita dagli egiziani *ḥ3d.t rnp.t (iadet renpet)* 'peste dell'anno'.³⁹ Gli *ḥ3.tyw* sono una

31 Goede 2006.

32 Lucarelli 2006.

33 Sulla difficile definizione del concetto di demone nella religione egiziana si vedano: Bonnet 1952, pp. 146-148; Meeks 1971; Te Velde 1975; Kurth 2003; Leitz 2004, pp. 393-395; Szpakowska 2009; Lucarelli 2010b; Kousoulis 2011. Nella mia definizione prediligo le interpretazioni di Lucarelli e Meeks, che pongono l'accento sulla natura protettiva-aggressiva dei demoni e sul loro essere liminali e amorali, e quella di Kurth, che analizza, problematizzandoli, l'assenza di culto dei demoni e la limitatezza dei loro poteri in rapporto alle divinità.

34 Sass 2020, p. 188.

35 Lucarelli 2010b, pp. 3-5.

36 Sui demoni guardiani si veda in particolare Lucarelli 2010c.

37 Sass 2020, p. 181.

38 Sull'etimologia della parola non c'è accordo fra gli studiosi. Il termine può essere fatto risalire a *ḥ3y.t* 'malattia' (Breasted 1930, p. 475; Vandier 1962, p. 203, n. 629) oppure a *ḥ3y.t* 'massacro' (Faulkner 1938, p. 49, nn. 22, 29; Sass 2020, p. 182). Quest'ultima è l'opzione preferita dagli studiosi attualmente, mentre molto più debole è l'ipotesi di una derivazione da *ḥ3wy* 'notte' (Eschweiler 1994, p. 213).

39 Sull'esatta natura di questa epidemia non si hanno informazioni: era una malattia descritta come

presenza costante e longeva nella religione egiziana, dall'Antico Regno fino all'Età Greco-Romana.⁴⁰ Tuttavia, la loro prima comparsa non avviene in ambito medico-magico, bensì funerario. Le prime attestazioni degli *h3.tyw* infatti sono rintracciabili nei Testi delle Piramidi.⁴¹ In questi testi, i demoni sembrano essere delle entità non necessariamente negative, su cui il defunto trasfigurato e divinizzato può esercitare un controllo. Essi risultano anche associati a corpi celesti quali le stelle fisse o circumpolari, cosa che ha portato numerosi studiosi a interpretarli come entità astrali.

In effetti, nel corso della storia egiziana gli *h3.tyw* vengono equiparati a corpi celesti anche in altre circostanze. Una famosa descrizione dei demoni e delle loro azioni, conservata nel papiro Leiden I 346,⁴² risalente al Nuovo Regno, è riprodotta fedelmente sulle pareti del tempio di Esna, risalente al periodo greco-romano:⁴³ tuttavia, nel tempio questa descrizione non è attribuita agli *h3.tyw*, bensì alle stelle decanali. Quack e Von Lieven sono concordi nell'interpretare gli *h3.tyw* come i sette decani 'morti', cioè i sette decani che, nella sequenza delle levate eliache, rimangono sotto il livello dell'orizzonte, risultando dunque invisibili.⁴⁴ Altri studiosi non sono d'accordo, e, basandosi su un significativo passo del papiro Jumilhac (Età Greco-Romana),⁴⁵ vedono negli *h3.tyw* sette stelle posizionate intorno alla costellazione dell'Orsa Maggiore, che gli Egiziani interpretavano come la coscia del dio Seth controllata per l'appunto dai sette demoni.⁴⁶ L'ambiguità dei dati spinge a interpretare gli *h3.tyw* non come vere e proprie stelle precise, bensì come entità astrali generiche in grado di influire sulla vita umana.

epidemica e ricorrente, che si scatenava durante gli ultimi giorni dell'anno. È stata più volte proposta un'identificazione con la peste bubbonica (Leitz 1994, pp. 205-208; Gestoso-Singer 2017, pp. 237-240; Gestoso-Singer 2019, pp. 190-203), anche se potrebbe essere un modo per indicare qualsiasi malattia e sventura potesse capitare durante quel determinato periodo (Germond 1981, pp. 286-297).

40 Leitz 2002, pp. 635-638.

41 TdP [534] 1265c; [534] 1274a-b; [578] 1534-1535; [611] 1726; [665D] 1915b-c.

42 I, 3-6: «Salute a [voi], questi dei, *h3.tyw* al seguito di Sekhmet, che escono dall'occhio di Ra, messaggeri in mezzo ai distretti, che fanno [il massacro], che fabbricano il disordine, che corrono attraverso la terra, che lanciano le loro frecce dalla loro bocca per mirare [in] lontananza» (Bommas 1999, p. 34).

43 Esna 406 (Von Lieven 2000, pp. 42-43).

44 Quack 1997, pp. 283-284; Von Lieven 2000, pp. 48-55.

45 XVII, 9-11: «Dopo aver messo fine al combattimento e aver fatto a pezzi i ribelli, (Horus) rovescia Seth, stermina i suoi seguaci, demolisce le sue città e i suoi distretti, fa a pezzi il suo nome in questa terra, spezza le sue immagini in ogni distretto. Dopo aver reciso la sua coscia la innalza nel mezzo del cielo, mentre gli *h3.tyw* le fanno la guardia, l'Orsa Maggiore del cielo settentrionale» (Vandier 1962, p. 129).

46 Leitz 1994, pp. 243-255; Von Bomhard 2008, p. 217.

In questo senso, è da analizzare la seconda caratteristica importante degli *h3.tyw*. Già nei Testi delle Piramidi e nei successivi Testi dei Sarcofagi,⁴⁷ gli *h3.tyw* compaiono come aiutanti delle divinità, in particolare del dio sole, che sostengono nel suo viaggio ultraterreno.⁴⁸ Durante il Nuovo Regno e le epoche successive, questa caratteristica diventa più specifica: gli *h3.tyw* non sono solo gli inviati degli dei, come nel papiro Jumilhac⁴⁹ e nella *Lotta per la corazza di Inaro*,⁵⁰ ma sono anche dei veri e propri aguzzini, che nell'Aldilà si occupano di torturare e seviziare i dannati.⁵¹ Da questo punto di vista, possiamo notare come la loro caratterizzazione sia scivolata verso una connotazione negativa, nonostante sia errato interpretarli come esseri intrinsecamente malvagi come i diavoli dell'Inferno cristiano.

Ma quando e come avvenne il passaggio dal contesto funerario a quello medico-magico? La figura cardine di questo passaggio è la dea Sekhmet, divinità parimenti terribile e imprevedibile, capace di proteggere le persone ma al tempo stesso, se adirata, di colpirle con sciagure ed epidemie.⁵² Sekhmet è la 'mano sinistra' del dio del sole, il suo Occhio, ovvero l'e-

47 TdS I [68] 290c-291f; III [256] 365-366; III [257] 367-370; VI [495] 77a-c; VI [517] 107c-f.

48 Altenmüller 1966, pp. 92-93.

49 XVIII, 5-9: «Se saranno trascurate tutte le cerimonie di Osiride nel loro tempo in questo distretto e tutte le sue feste del calendario, questa terra sarà priva delle sue leggi, i poveri abbandoneranno i loro padroni, non ci sarà comando nella folla. Horus-Hekenu figlio di Bastet, gli *h3.tyw* e gli *šm3y.w* armati dei loro coltelli andranno avanti e indietro sotto suo ordine. Se non ci saranno tutte le cerimonie nel loro tempo di Osiride, gli *h3.tyw* vagheranno mentre portano via ciò che esiste in Egitto, mentre l'Enneade di Osiride imprigiona (i nemici) in Egitto (su ordine) di Anubi, sovrano dei deserti orientali» (Vandier 1962, p. 130).

50 pKrall, 1.4-1.11: «Osiride gridò ad Amante-del-combattimento e Horus-è-vendetta, i due *h3.w* (resa demotica di *h3.tyw*), e disse a loro: "Non indugiate ad andare sulla terra. Andate a Eliopoli, fate sorgere lotta nel cuore di Pami il Giovane figlio di Inaro verso Wertiamonniut figlio di Anekh-hor. Creatore-di-disordine e Vendetta-di-Amon non indugiate ad andare sulla terra. Andate a Mendes, fate sorgere lotta e guerra nel cuore di Wertiamonniut verso Pami il Giovane figlio di Inaro". Dissero: "Agli ordini. Non lasceremo trascurato niente"» (Hoffmann 1996, pp. 132-136).

51 Si vedano descrizioni 'infernali' come quella nella Litania di Ra: «Salvami dalla mano dei tuoi *h3.tyw* dai coltelli affilati, i sanguinanti, coloro che rimuovono i cuori e che li portano verso i loro calderoni. Non eseguiranno il loro compito verso di me, non mi consegneranno ai loro calderoni, perché io sono Ra, e viceversa» (Hornung 1975, pp. 146-148); oppure nel Libro delle Caverne 28, 1-17: «O decapitati senza testa, che siete nel patibolo. O voi abbattuti senza *b3*, che siete nel patibolo. O voi che cadete legati a testa in giù, che siete nel patibolo. O voi che cadete a testa in giù sanguinanti e siete derubati del cuore, che siete nel patibolo. O nemici del sovrano Osiride Khentiamentiu. Eccomi a voi, io vi consegno alla distruzione, vi mando alla non esistenza. Gli *h3.tyw* dei luoghi di giudizio di Osiride vi infliggono il vostro massacro, come quelli che ho consegnato alla carneficina che è realizzata per voi» (Werning 2011, p. 100-101); le immagini che accompagnano questa scena sono una delle poche rappresentazioni degli *h3.tyw*, che sono raffigurati come uomini dotati di corna e armati di coltello davanti ai corpi smembrati dei dannati).

52 La trattazione più completa sulla dea Sekhmet rimane Germond 1981.

spressione del potere distruttivo del sole e del suo calore: è colei che viene incaricata di distruggere l'umanità, ma viene poi fermata e blandita; è la dea lontana, colei che adirata con il sole fugge nella lontana Nubia, per poi essere addolcita e ricondotta a Ra nella forma di ureo. Il periodo di maggior potere di Sekhmet è la fine dell'anno, ovvero i cinque giorni epagomeni, che preannunciano la levata eliaca di Sirio e il ritorno della piena, rappresentata appunto dal ritorno della dea dalla Nubia. Questo periodo liminare e di passaggio, teoricamente positivo in quanto apportatore dell'acqua e del limo necessari per coltivare la terra, era anche un periodo imprevedibile a causa dell'impetuosità dell'acqua e delle malattie che ne conseguivano. Queste malattie, identificate come 'peste dell'anno', erano per l'appunto portate dai demoni *h3.tyw*, inviati e servitori della dea Sekhmet, i quali proprio in questo contesto assumevano appieno il loro ruolo di esecutori, massacratori e inviati della divinità. Gli *h3.tyw* compaiono per la prima volta come demoni della malattia nei papiri del Ramesseum, risalenti alla fine del Medio Regno.⁵³ Successivamente, una fonte fondamentale, contenente vari incantesimi protettivi, è il papiro Edwin Smith, risalente alla fine del Secondo Periodo Intermedio.⁵⁴ Al Nuovo Regno risale un'altra importantissima fonte, cioè il papiro Leiden I 346,⁵⁵ mentre nelle epoche successive gli *h3.tyw* compariranno spesso nei rituali di protezione regali e templari. Si può dunque ipotizzare che, in un momento non precisato (ma sicuramente entro la fine del Medio Regno), gli *h3.tyw* passarono dall'essere aiutanti e inviati del dio sole nell'Aldilà ad aiutanti e inviati della dea dell'Occhio del Sole, responsabile del propagarsi di epidemie, nel mondo terreno.⁵⁶

Gli esempi riportati ovviamente non esauriscono la casistica dei contatti e degli influssi tra la demonologia funeraria e quella terrena. Sono però utili per mostrare come l'immaginario soprannaturale degli Egiziani facesse uso degli stessi temi, figure e concezioni in entrambi gli ambiti. Cercare

53 pRamesseum XVII, 3, C + D, 7 (Meyrat 2019, p. 166).

54 XVIII, 1-11; XVIII, 11-15; XIX, 2-9; XIX, 18-XX, 8 (Breasted 1930, pp. 473-478; 480-482; 483-486).

55 Bommas 1999. Il papiro prevede la realizzazione di un amuleto di lino decorato con figure divine e annodato al collo, di cui rimangono degli esemplari nel Rijksmuseum van Oudheden di Leiden (Raven 1997).

56 Lucarelli addirittura, notando il progressivo incremento della presenza degli *h3.tyw* in testi di guarigione e il contemporaneo decremento nei testi funerari, ipotizza che nel Nuovo Regno e nell'Età Tarda essi fossero ormai avvertiti come entità del mondo terreno (Lucarelli 2006, p. 206).

di comprendere in quale ambito essi siano emersi per primi è insensato: le attestazioni più antiche sono nei testi funerari, ma questo è dovuto alla casualità dei rinvenimenti, che non ci ha preservato testi esorcistici anteriori alla fine del Medio Regno. È del tutto lecito pensare dunque che gli Egiziani concepissero come sostanzialmente uguali le entità demoniache che abitavano questo mondo e l'altro.

BIBLIOGRAFIA

- Altenmüller 1966 = Hartwig Altenmüller, “Messersee”, “gewundener Wasserlauf” und “Flammensee”. *Eine Untersuchung zur Gleichsetzung und Lesung der drei Bereiche*, «ZÄS» 92 (1966), pp. 86-95.
- Azzam 2009 = Laila Azzam, *The demon Shꜣqq*, in B. S. El-Sharkawy (ed.), *The horizon studies in Egyptology in honour of M. A. Nur el-Din (10-12 April 2007)*, vol. III, Il Cairo, 2009, pp. 105-108.
- Bommas 1999 = Martin Bommas, *Die Mythisierung der Zeit. Die beiden Bücher über die altägyptischen Schalttage des magischen pLeiden I 346*, Wiesbaden, 1999.
- Bonnet 1952 = Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptische Religionsgeschichte*, Berlino, 1952.
- Breasted 1930 = James Henry Breasted, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, Chicago, 1930.
- Černý – Gardiner 1957 = Jaroslav Černý, Alan Henderson Gardiner, *Hieratic Ostraca*, Oxford, 1957.
- Donnat 2002 = Sylvie Donnat, *Le bol comme support de la Lettre au mort. Vers la mise en évidence d'un rituel magique*, in Y. Koenig (ed.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le Musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000*, Parigi, 2002, pp. 209-236.
- Ebbell 1927 = Bendix Ebbell, *Die ägyptischen Krankheitsnamen*, «ZÄS» 62 (1927), pp. 13-20.
- Eschweiler 1994 = Peter Eschweiler, *Bildzauber im alten Ägypten*, Friburgo, Gottinga, 1994.
- Edwards 1968 = Iorwerth Eiddon Stephen Edwards, *Ḳenḥirkhopshef's Prophylactic Charm*, «JEA» 54 (1968), pp. 159-160.
- Faulkner 1938 = Raymond Oliver Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind, IV. The Book of Overthrowing 'Apep*, «JEA» 24/1 (1938), pp. 41-53.
- Fischer-Elfert 2015 = Hans-Werner Fischer-Helfert, *Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München*, Berlino, 2015.
- Fischer-Elfert – Hoffmann 2020 = Hans-Werner Fischer-Elfert, Friedhelm Hoffmann, *Die magischen Texte von Papyrus Nr. 1826 der Nationalbibliothek Griechenlands*, Wiesbaden, 2020.
- Frandsen 2000 = Paul John Frandsen, *On the origin of the notion of evil in Ancient Egypt*, «GM» 179 (2000), pp. 9-34.

- Frandsen 2011 = Paul John Frandsen, *Faeces of the creator or temptations of the dead*, in P. Kousoulis (ed.), *Ancient Egyptian Demonology. Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, Lovanio, Parigi, Walpole, 2011, pp. 25-62.
- Germond 1981 = Philippe Germond, *Sekhmet et la protection du monde*, Basilea, Ginevra, 1981.
- Gestoso-Singer 2017 = Graciela Gestoso-Singer, *Beyond Amarna. The "Hand of Nergal" and the Plague in the Levant*, «Ugarit-Forschungen» 48 (2017), pp. 223-247.
- Gestoso-Singer 2019 = Graciela Gestoso-Singer, *Los dioses de la pestilencia en el discurso inter-cultural de la época de El-Amarna*, «Antiguo Oriente» 17 (2019), pp. 157-218.
- Goede 2006 = Brigitte Goede, *Die «Dreckapotheke» der Ägypter. Das Erwachen der Heilkunst im Alten Ägypten*, «AW» 37/6 (2006), pp. 8-14.
- Harrington 2013 = Nicola Harrington, *Living with the Dead. Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Havertown, 2013.
- Hoffmann 1996 = Friedhelm Hoffmann, *Der Kampf um den Panzer des Inaros. Studien zum P. Krall und seiner Stellung innerhalb des Inaros-Petubastis-Zyklus*, Vienna, 1996.
- Hornung 1975 = Erik Hornung, *Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei). Teil I: Text*, Ginevra, 1975.
- Janák 2013 = Jiří Janák, *Akh*, in J. Dieleman – W. Wendrich (edd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2013, <https://escholarship.org/uc/item/7255p86v>.
- Kadish 1979 = Gerald Kadish, *The scatophagous Egyptian*, «JSSEA» 9 (1979), pp. 203-217.
- Koenig 2004 = Yvan Koenig, *Le papyrus de Moutemheb*, «BIFAO» 104 (2004), pp. 291-326.
- Kousoulis 2007 = Panagiotis Kousoulis, *Dead entities in living bodies. The demonic influence of the dead in the Medical Texts* in J. C. Goyon – C. Cardin (edd.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, vol. I*, Lovanio, 2007, pp. 1043-1050.
- Kousoulis 2011 = Panagiotis Kousoulis, *The demonic lore of Ancient Egypt. Questions and definition*, in P. Kousoulis (ed.), *Ancient Egyptian demonology. Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, Lovanio, 2011, pp. IX-XXI.
- Kurth 2003 = Dieter Kurth, *Suum cuique. Zum Verhältnis von Dämonen und Göttern im alten Ägypten*, in H. Lichtenberg – A. Lange – K. F. D. Römheld (edd.), *Die*

- Dämonen. Die Dämonologie der israelisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübinga, 2003, pp. 45-60.
- Leitz 1994 = Christian Leitz, *Tagewählerei. Das Buch HAt nHH pH.wy Dt und verwandte Texte*, Wiesbaden, 1994.
- Leitz 2002 = Christian Leitz, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen. Band II, H-x*, Lovanio, 2002.
- Leitz 2004 = Christian Leitz, *Deities and Demons. Egypt* in S.I. Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World. A guide*, Cambridge, London, 2004, pp. 393-396.
- Lucarelli 2006 = Rita Lucarelli, *Demons in the Book of the Dead* in B. Backes – I. Munro – S. Stöhr (edd.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch Symposium 2005*, Wiesbaden, 2006, pp. 203-212.
- Lucarelli 2010a = Rita Lucarelli, *Le formule magiche contro il mal di testa (papiro Chester Beatty V) e la demonizzazione delle malattie nell'antico Egitto*, in C. Daglio (ed.), *Medicina Egizia*, Genova, 2010, pp. 55-67.
- Lucarelli 2010b = Rita Lucarelli, *Demons (benevolent and malevolent)*, in J. Dieleman – W. Wendrich (edd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, <https://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv>.
- Lucarelli 2010c = Rita Lucarelli, *The guardian-demons of the Book of the Dead*, «BMSAES» 15 (2010), pp. 85-102.
- Meeks 1971 = Dimitri Meeks, *Génies, anges et démons en Égypte* in *Sources Orientales VIII. Génies, anges et démons*, Parigi, 1971, pp. 17-84.
- Meyrat 2019 = Pierre Meyrat, *Les papyrus magiques du Ramesseum*, Il Cairo, 2019.
- Miniaci 2014 = Gianluca Miniaci, *Lettere ai morti nell'Egitto Antico*, Brescia, 2014.
- Morschauser 1991 = Scott Morschauser, *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, Baltimora, 1991.
- Pantalacci 1983 = Laure Pantalacci, *Wnm-ḥwꜣt: genèse et carrière d'un génie funéraire*, «BIFAO» 83 (1983), pp. 297-311.
- Quack 1997 = Joachim Friedrich Quack, Recensione a C. Leitz, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pH.wy ḏt und verwandte Texte*, «LingAeg» 5 (1997), pp. 277-287.
- Raven 1997 = Maarten Raven, *Charms for Protection during the Epagomenal Days*, in J. Van Dijk (ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde*, Groninga, 1997, pp. 275-291.
- Roccati 2011 = Alessandro Roccati, *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico e i suoi duplicati*, Roma, 2011.

- Sass 2020 = Danielle Sass, *The Slaughterers. A Study of the H3.tyw as Liminal Beings in Ancient Egyptian Thought*, «JAEI» 25 (2020), pp. 181-200.
- Sipos et al. 2004 = Péter Sipos, Hedvig Győry, Krisztina Hagymási, Pál Ondrejka, Anna Blázovics, *Special Wound Healing Methods Used in Ancient Egypt and the Mythological Background*, «World Journal of Surgery» 28 (2004), pp. 211-216.
- Szpakowska 2009 = Kasia Szpakowska, *Demons in Ancient Egypt*, «Religion Compass» 3/5 (2009), pp. 799-805.
- Taylor 2001 = John Henry Taylor, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, Londra, 2001.
- Te Velde 1975 = Herman Te Velde, *Dämonen*, in H. Wolfgang – E. Otto (edd.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. I, Wiesbaden, 1975, pp. 980-984.
- Troche 2018 = Julia Troche, *Letters to the Dead*, in J. Dieleman – W. Wendrich (edd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2018, <https://escholarship.org/uc/item/6bh8w50t>.
- Vandenbeusch 2020 = Marie Vandenbeusch, *Sur les pas de l'âne dans la religion égyptienne*, Leiden, 2020.
- Vandier 1962 = Jacques Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Parigi, 1962.
- Von Bomhard 2008 = Anne-Sophie Von Bomhard, *The Naos of the Decades*, Oxford, 2008.
- Von Deines – Grapow 1959 = Hildegard Von Deines, Hermann Grapow, *Grundriss der Medizin der alten Ägypter VI. Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen*, Berlino, 1959.
- Von Lieven 2000 = Alexandra Von Lieven, *Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie in Ägypten*, Wiesbaden, 2000.
- Werning 2011 = Daniel Werning, *Das Höhlenbuch: Textkritische Edition und Textgrammatik. Teil II: Textkritische Edition und Übersetzung*, Wiesbaden, 2011.
- Zandee 1960 = Jan Zandee, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden, 1960.