

Gilberto Modonesi

DALLA CACCIA ALL'IPPOPOTAMO A SAN GIORGIO E IL DRAGO: DAL CONFLITTO TRA ORDINE E CAOS AL CONFLITTO TRA BENE E MALE

Riassunto: *La religione egizia si basa sul conflitto permanente tra ordine e caos. L'ippopotamo e altri animali, assimilati al mortifero dio Seth, una delle metafore del disordine, oltre a essere cacciati erano i protagonisti negativi delle liturgie che avevano lo scopo magico di assicurare la vittoria dell'ordine sui fattori del caos. Durante l'occupazione greca e romana le immagini egizie si sono aggiornate rappresentando un cavaliere che con la lancia colpisce un nemico. Le immagini dei dipinti medievali e rinascimentali di San Giorgio che colpisce il drago sono figurativamente così simili alle immagini tolemaiche e romane da fare ritenere che dall'Egitto esse si siano trasferite nell'immaginario europeo durante le Crociate, assumendo il valore cristiano dell'eterno conflitto tra il bene e il male.*

Abstract - *From the hippopotamus hunt to St. George and the dragon: from the conflict between order and chaos to the conflict between good and evil.*

The Egyptian religion was based on the permanent conflict between order and chaos. The hippopotamus and other animals associated with the deadly god Seth, himself a metaphor of disorder, were frequently hunted. Besides this, they were the unlucky protagonists of bloody liturgies that aimed through magic at establishing the victory of order over chaos. During Greek and Roman occupation, the usual Egyptian iconography was updated with representation of a horseman striking an enemy with a spear. Medieval and Renaissance representations of St. George killing the dragon are figuratively very similar to the Ptolemaic and Roman depictions in Egypt. It is possible that after the Crusades the iconography was borrowed from Egyptian models by European artists, taking on the Christian meaning of the eternal conflict between good and evil.

L'ippopotamo durante il giorno sta pigramente vicino ai corsi d'acqua in cui talvolta si immerge; durante la notte invade in bande le terre coltivate e si nutre di abbondante vegetazione e calpesta e distrugge ciò che non mangia. È quindi un animale dannoso per i contadini perché induce carestie.

Un testo conosciuto come “la satira del mestiere del contadino” racconta che la metà delle coltivazioni si perdeva a causa degli ippopotami, senza contare poi altri fattori di distruzione quali i vermi, i ratti, ecc.¹

Una concezione basilare della religione egizia si fonda sul conflitto permanente

tra l'ordine della creazione, così come è stata voluta dal demiurgo, e il caos delle origini, l'indifferenziato, il disordine che pregiudica e mette a rischio l'ordine della creazione². Una dea, Maat, identifica l'idea di un equilibrio universale che comprende la concezione dell'ordine cosmico e sociale³.

L'ippopotamo è stato considerato un simbolo del "disordine"⁴, del caos, e come tale cacciato in Egitto fin dal periodo pre-protostorico⁵. Nella religione egizia l'ippopotamo non è sempre connotato negativamente e soprattutto le femmine identificavano spesso divinità positive⁶. In questa sede l'ippopotamo ci interessa solo per la sua valenza negativa che comportava la necessità della caccia.

Sono state ritrovate numerose ossa di ippopotamo che risalgono al periodo pre-protostorico. Nel sito preistorico di Merimde-Beni-Salama⁷ tibie di ippopotamo venivano usate come gradino all'ingresso delle abitazioni del villaggio⁸. Di quel periodo ci sono pervenute altre tracce dell'esistenza di ippopotami: graffiti, statuine, amuleti⁹.

Fin dal periodo pre-protostorico e per tutto il corso della storia egizia la funzione liturgica della caccia all'ippopotamo spettava al re nel suo ruolo di garante della Maat contro il caos¹⁰: per il periodo protostorico ne abbiamo prova nel dipinto su tela proveniente da una tomba di Gebelein¹¹ e in due iscrizioni della Pietra di Palermo riferite al re Den (I dinastia)¹². Una conferma indiretta ci è giunta dalla storia di Manetone secondo il quale Menes, il primo re della I dinastia, sarebbe morto a causa di un ippopotamo¹³. La caccia regale all'ippopotamo è anche documentata per i re Sahura¹⁴ e Pepi II¹⁵.

Nella formula 231 dei Testi delle Piramidi (V-VI dinastia) si legge uno scongiuro all'ippopotamo:

Dire le parole:

Il tuo osso è un arpione, cosicché tu sei colpito con l'arpione.

I cuori (dei nemici) sono allontanati.

I nomadi che siedono... sono abbattuti.

È il dio Hemen¹⁶ (sottinteso: il cacciatore).

Il testo ci dice che l'uccisione dell'ippopotamo aveva anche un significato rituale, oltre che pratico, e che il cacciatore si identificava in un dio, in questo caso Hemen, il dio falco di Hefat (città nei pressi di Esna). Per la magia è anche interessante notare che l'ippopotamo veniva cacciato con "la sua stessa materia", un arpione ottenuto da un osso di ippopotamo.

Altre divinità che cacciavano l'ippopotamo sono la dea Neith e gli dei Hornufi, Montu e Horus figlio di Isi¹⁷.

A scopo apotropaico la caccia all'ippopotamo (Fig. 1) inizia a essere rappresentata nelle tombe private a partire dalla V dinastia. Il titolare della tomba, un personaggio altolocato nella scala sociale, di solito osserva e dirige i cacciatori¹⁸.

La concretezza della scena consente di conoscere gli strumenti e le modalità della caccia (Fig. 2). Un cacciatore colpisce l'ippopotamo alle narici o in gola con un'asta su cui è innestato un arpione mobile ancorato a un galleggiante. Se l'ippopotamo ferito fugge, l'arpione si stacca e il galleggiante segnala il punto in cui l'animale ferito è agonizzante. Gli altri cacciatori sono spesso ripresi mentre colpiscono l'ippopotamo per finirlo¹⁹.

A Moalla, a sud di Luxor, nella tomba di Ankhtifi, capo militare del I Periodo Intermedio, è rappresentata una scena di caccia all'ippopotamo condotta da una flottiglia di barche. Lo scopo di questa caccia è quello di assicurare il ritorno dell'inondazione²⁰. Quindi, in ultima analisi, garantire il regolare succedersi dei ritmi della natura, cioè di Maat.



Fig. 1 - Caccia all'ippopotamo dalla tomba di Kagemni (VI dinastia), Saqqara. (Foto S. Modonesi).

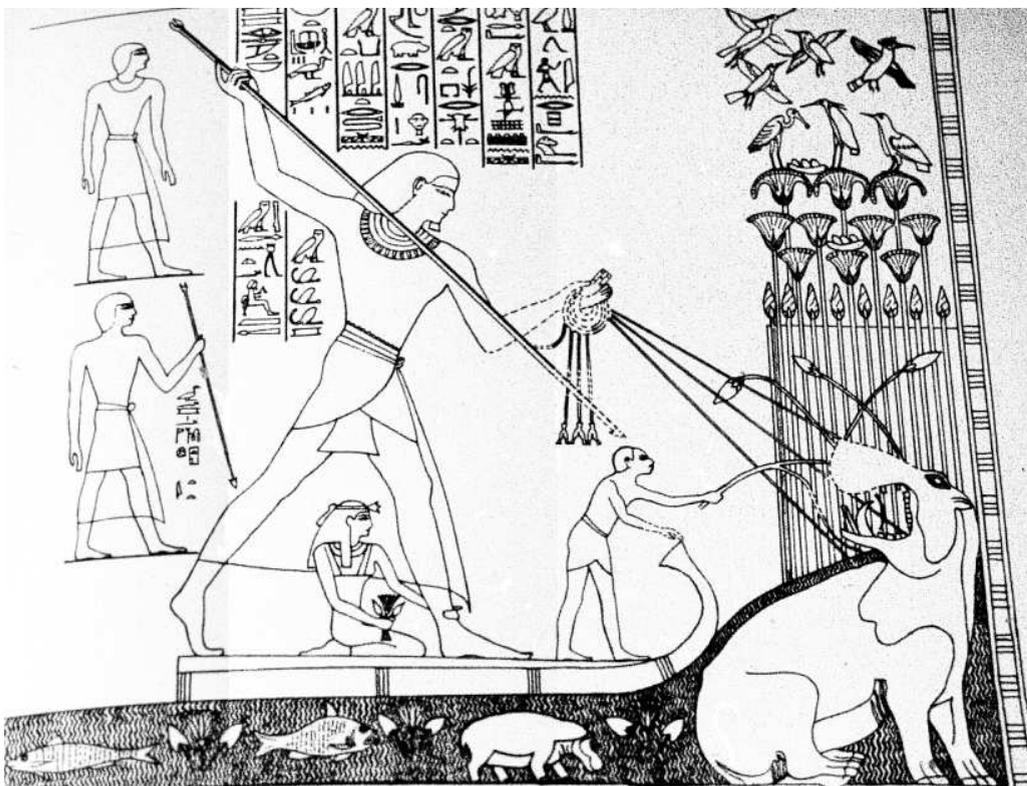


Fig. 2 - Caccia all'ippopotamo dalla tomba di Antef (XVIII dinastia), Luxor. Dal II vol. del Wilkinson, Manners and Customs of the Ancient Egyptians, 1878.

La caccia all'ippopotamo è rappresentata anche in alcune tombe del Nuovo Regno, ma con minore frequenza²¹. La tomba di Sataimau, a Hagar Edfu (XVIII dinastia, regno di Amenhotep I), sulla parete nord della prima camera, presenta tracce della caccia all'ippopotamo. È di grande interesse il testo geroglifico che sovrasta la scena: il proprietario della tomba, prete ritualista, afferma di rovesciare i nemici di Horus e di uccidere i ribelli affinché Horus possa trionfare sui suoi avversari. Il testo è importante perché per la prima volta una tomba privata ci trasmette il significato simbolico di questa scena: il trionfo dell'ordine sul caos, con il defunto che uccide le forze del male incarnate dall'ippopotamo²².

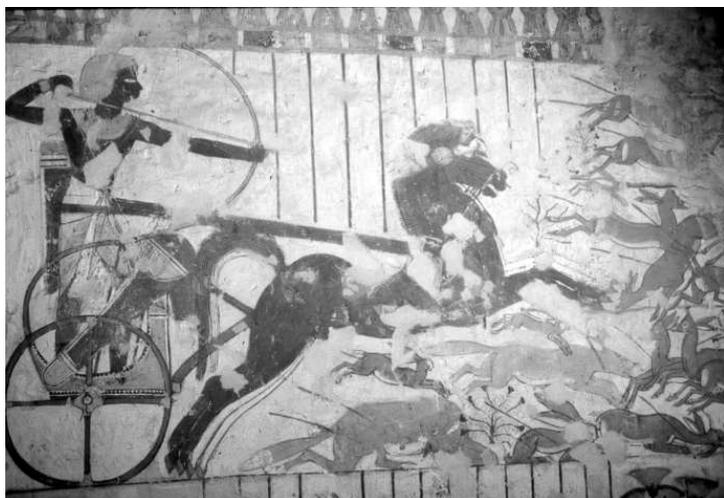
Fig. 3 - A sinistra: caccia agli animali del deserto dalla tomba di Userhat (TT 56-XVIII dinastia), Luxor. (Foto S. Modonesi).

Fig. 4 - A destra: il dio Seth colpisce con la lancia il serpente Apopi, dal tempio di Hibis nell'oasi di Kharga. (Foto S. Modonesi).

L'ippopotamo non è il solo animale che simboleggia il disordine: già nell'Antico e nel Medio Regno gli animali del deserto e la fauna delle paludi identificano nelle rappresentazioni i fattori del disordine. Nelle tombe private compaiono spesso scene in cui il titolare della tomba è impegnato nella caccia agli animali del deserto (Fig. 3) oppure è rappresentato nella palude mentre fiocina pesci o colpisce uccelli lanciando il bastone da getto²³.

Altri animali rappresentativi del disordine sono il coccodrillo, il serpente, l'asino e la tartaruga. Essi sono considerati una manifestazione del dio Seth (Fig. 4), per eccellenza il dio del disordine dati gli eccessi tipici di ogni suo comportamento²⁴. Il dio Seth è anche un dio omicida avendo assassinato il fratello Osiri per usurparne il trono²⁵. Il tipico dualismo egizio comporta per ciascuno di questi animali e per lo stesso dio Seth anche l'esistenza di una controparte positiva, che verrà qui ignorata perché estranea al tema²⁶.

Anche i sovrani, a maggior ragione in quanto garanti della Maat, partecipavano a partite di caccia nel deserto. Ricordiamone alcune particolarmente note: un grande rilievo, purtroppo molto frammentato, proveniente dal suo tempio funerario ad Abusir, mostra il re Sahura (V dinastia) che scocca frecce e abbatte vari animali del deserto²⁷; sul coperchio di un cofano dipinto il re Tutankhamon con il suo arco fa strage di animali²⁸; sul retro esterno meridionale del primo pilone del tempio di Medinet Habu, a Luxor, il re Ramesse III (XX dinastia) è rappresentato durante una caccia ai tori selvaggi²⁹. Spesso i sovrani sono rappresentati in azioni guerresche³⁰ e



nell'abbattimento rituale dei nemici³¹, che sono uno dei massimi fattori di disordine secondo l'ideologia egizia.

Nelle tombe regali del Nuovo Regno è invece un mostruoso serpente di 120 cubiti (Fig. 5), Apopi, incarnazione delle forze del caos, che mette a rischio il creato, l'ordine della creazione. Apopi con i suoi accoliti cerca inutilmente di arrestare il percorso notturno del dio sole, Ra, prosciugando l'acqua in cui naviga la barca solare. Ma l'assalto di Apopi per evitare la rinascita del sole nel giorno che sta per sorgere, un fatto esiziale per la creazione, viene regolarmente respinto dalle divinità che proteggono Ra. Ma il tentativo di Apopi si ripeterà indefinitamente ogni notte al passaggio di Ra nell'oscuro mondo dell'Amduat, il regno dei defunti³².

Nelle tombe private il defunto è rappresentato su papiro, il Libro dei Morti, mentre respinge con una lancia animali sethiani: coccodrilli, serpenti, un maiale, vermi e un coleottero necrofago³³. Il titolo delle

formule indica da quale rischio si difende il defunto:

“Formula per respingere il coccodrillo che è venuto per portare via a N. la sua potenza magica nel regno dei morti” (formule 31 e 32).

“Formula per scacciare il serpente perché N. non sia morso nel regno dei morti” (formule 33 e 34).

“Formula perché N. non sia mangiato dai vermi nel regno dei morti” (formula 35).

“Formula per respingere (il serpente) che inghiotte l'asino” (formula 40).

La vignetta della formula 40 mostra il defunto che con la lancia scaccia un serpente che sovrasta un asino, il simbolo del peccato. Il serpente che inghiotte l'asino assume in sé i peccati liberando da essi il defunto³⁴.

Interessante è anche la formula 36 per la vignetta che mostra il defunto mentre con una lancia colpisce un maiale³⁵. Le rappresentazioni del maiale sono rarissime anche se questo animale era molto diffu-

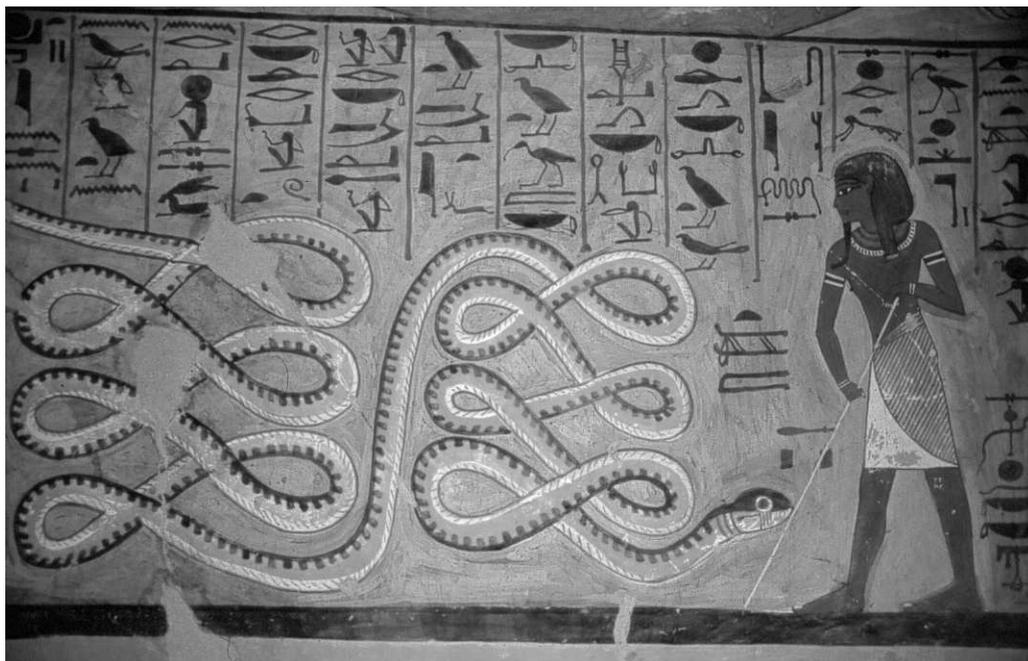


Fig. 5 - Il dio Atum affronta il serpente Apopi, dalla tomba di Ramesse I (XIX dinastia), Valle dei Re, Luxor. (Foto S. Modonesi).

so in Egitto³⁶ e veniva allevato per essere consumato, soprattutto dai livelli più poveri della popolazione. Di certo il maiale era valutato negativamente perché esso si nutre di rifiuti e vive in un sudiciume ripugnante; forse è per questo suo comportamento che gli è stato inflitto un tabù. Ma il maiale è anche associato a Seth, il quale, come verro, aveva ferito l'occhio di Horus, la luna, provocando la fase calante dell'astro notturno. Per questa sua malevole azione il maiale è diventato un animale abominevole per Horus e per tutte le altre divinità³⁷.

Con le formule del Libro dei Morti e le relative vignette il defunto difende se stesso da questi esseri maligni, assicura a se stesso la Maat³⁸ e dà nel contempo un contributo al mantenimento della creazione.

Ma l'antico nemico, l'ippopotamo, non è dimenticato: lo ritroviamo come elemento di provocazione nella "querelle" tra il re hiksos Apophi e il re tebano Seqeren-

re Tao (XVII dinastia). Apophi si lamenta con Seqerenre e gli impone di intervenire contro gli ippopotami che a Tebe fanno un tale baccano da disturbarlo nella sua capitale, Avaris, a più di 600 km di distanza nel Delta orientale³⁹.

Nel tempio del dio Horus (Fig. 6), a Edfu, sono rappresentati alcuni quadri che illustrano le fasi del "rituale della vittoria": Horus compare su un leggero scafo mentre colpisce l'ippopotamo⁴⁰.

È opinione comune che il testo di questo rituale fosse recitato come dramma liturgico dai preti sul lago sacro del tempio. In questo dramma una focaccia a forma di ippopotamo identificava l'animale⁴¹. Tale focaccia era poi fatta a pezzi e distribuita a coloro che recitavano la parte dei cacciatori. Nella sua monografia sugli ippopotami, l'egittologo Yoyotte ritiene che la sostituzione dell'animale con la focaccia sia la prova che in quel periodo gli ippopotami fossero ormai rari in Egitto⁴².



Fig. 6 - Il dio Horus su uno scafo colpisce l'ippopotamo con una lancia. Dal tempio di Horus a Edfu. (Foto S. Modonesi).

I coccodrilli, contrariamente agli ippopotami, venivano effettivamente sacrificati nei rituali in cui essi rappresentavano il disordine. Gli ippopotami erano sicuramente ancora più rari nel IV secolo d.C., quando Marcellino Ammiano visitò l'Egitto: lo storico romano scrisse che non se ne trovavano più da nessuna parte perché si erano ritirati nella terra dei Blemmi, in Nubia, per sfuggire alla caccia spietata cui erano soggetti⁴³.

Nonostante la loro rarità, gli ippopotami sono stati considerati anche in tempi successivi animali tipici del Nilo, come dimostrano numerosi mosaici ritrovati a Roma in ville del II-III secolo d.C.⁴⁴ e nel mosaico di Palestrina (III-IV secolo d.C.): in questo ultimo mosaico è rappresentata ancora una caccia all'ippopotamo⁴⁵.

In Egitto le rappresentazioni templari di epoca greco-romana vedono spesso il serpente come vittima del rituale⁴⁶, ma pure l'asino⁴⁷ e la tartaruga possono essere assunti come simbolo del male. La tartaruga, che pure presenta aspetti cosmici benefici, era assimilata al serpente Apopi perché la sua forma evocava i banchi di sabbia del fiume e si temeva che bevessa l'acqua dell'inondazione intralciando così la navigazione del dio sole Ra⁴⁸.

Con Tolomeo IV Filopatore inizia un'importante svolta figurativa nelle classiche rappresentazioni ieratiche di divinità e sovrani egizi che uccidono ritualmente i simboli del caos. Tolomeo IV infatti ordina di celebrare la sua vittoria contro Antioco III a Rafia nel 217 a.C. (Fig. 7), in Palestina, con due stele conosciute come Rafia I e Rafia II: Rafia I rappresenta nella lunetta il re a cavallo che trafigge con una lancia la figura di Antioco; nella stele trilingue Rafia II non si vede il bersaglio della lancia di Tolomeo perché la figura del nemico è in lacuna. Un'iscrizione ieratica relativa a Rafia I precisa che la rappresentazione di Tolomeo a cavallo è



stata realizzata per ordine del re in modo da figurare secondo la tradizione dei faraoni⁴⁹. Quindi l'evento storico, la vittoria in una battaglia, viene rappresentato con assonanze di ordine religioso; principio che, forma a parte, rientra nelle concezioni egizie.

Un ulteriore passo in questa direzione è compiuto dal prefetto romano Cornelio Gallo. Per glorificare le sue imprese in Egitto (30-27 a.C.), il prefetto fece realizzare una stele trilingue in cui egli figura a cavallo mentre con la lancia trafigge un nemico⁵⁰. La rappresentazione è del tutto analoga nella forma a quelle delle stele Rafia I e Rafia II.

Nel IV secolo d.C. troviamo poi due documenti estremamente significativi che ripetono sostanzialmente il modello inaugurato da Tolomeo IV, ma con alcune varianti che lo modernizzano al periodo romano. Il primo di tali documenti è un graffito che si trova sul secondo pilone del tempio di Kalabsha, in Bassa Nubia (Fig. 8): il cavaliere che con la lancia trafigge la figura di un nemico indossa l'uniforme romana, una corazza e un lungo mantello. La Vittoria alata sovrasta il cavaliere⁵¹.

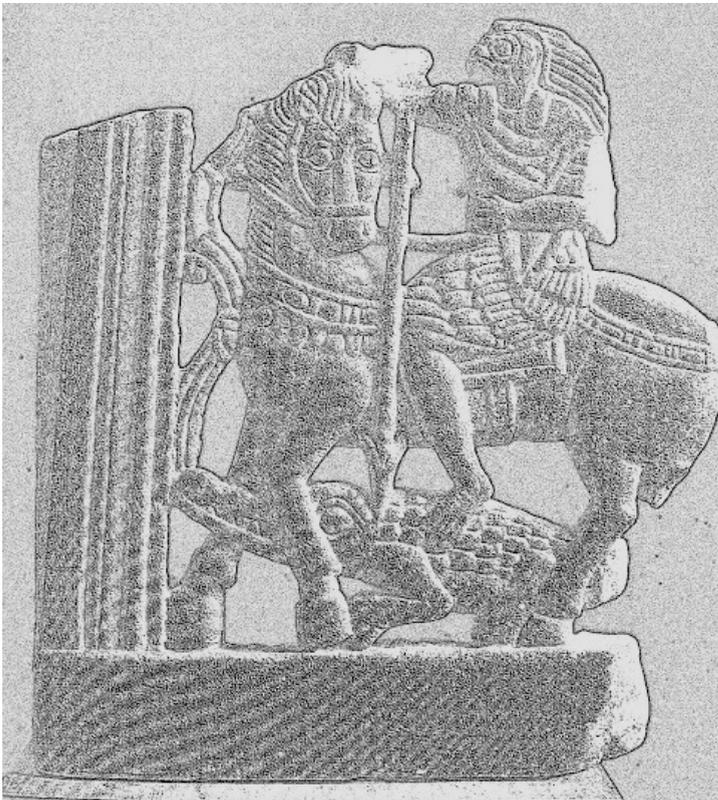
L'altro documento, che per motivi stilistici viene pure fatto risalire al IV sec. d. C.⁵², è un frammento di scultura in arenaria, scolpita "a giorno", con la figura

Fig. 7 - Tolomeo IV a cavallo colpisce con la lancia un nemico, probabilmente Antioco III. Stele trilingue di Rafia II, Museo Egizio del Cairo (JE 35635-CG 31088). (Foto S. Modonesi).



Fig. 8 - A sinistra: un cavaliere romano, sovrastato dalla Vittoria alata, colpisce con la lancia un nemico. Graffiti dal II pilone del tempio di Kalabsha, Bassa Nubia. (Foto S. Modonesi).

Fig. 9 - In basso: il dio Horus a cavallo colpisce con la lancia un coccodrillo. Immagine adattata da una scultura nel Museo del Louvre.



di Horus cavaliere che, protetto da una armatura romana, trafigge un coccodrillo con la lancia (Fig. 9). In questa scultura l'antico dio egizio Horus è trasformato in guerriero romano per affrontare il suo tradizionale nemico rituale⁵³.

Come conclusione sono da mettere in evidenza due fatti significativi:

- in Egitto si è affermata l'idea che la "funzione militare era allora legata per eccellenza all'esercito romano"⁵⁴ e pertanto era naturale che il vincitore dell'antico contrasto tra le due divinità assumesse l'aspetto di un legionario romano;

- le figure dei cavalieri che trafiggono un nemico documentano l'interdipendenza concettuale e figurativa tra eventi storici e azioni rituali che continua a manifestarsi anche nei periodi greco e romano, e oltre, sulla scorta di un pensiero mitico tipicamente egizio.

Una prova concreta di tale sintesi "storico-religiosa" è data anche da una immagine di un paio di secoli più tarda che ripete il modulo consueto. Essa si riferisce all'uccisione in battaglia di Gagn, re di Harari, da parte dell'imperatore etiopico Galawedos nel 1543. L'imperatore che trafigge Gagn è a cavallo in costume etiopico e con mantello svolazzante: la sua testa è circondata dall'aureola dei santi⁵⁵.

Le Crociate, che in varie ondate, dal 1096 al 1270 d. C., invasero il Medio Oriente con numerosi eserciti sotto la spinta di motivazioni di ordine religioso, devono avere consolidato la tendenza alle affabulazioni, facilitando gli intrecci tra fatti storici e leggende, la commistione tra sacro e profano.

È da questo immaginario collettivo che scaturisce improvvisamente la figura di San Giorgio, nel III sec. d.C. Le notizie sulla sua vita sono incerte e la sua agiografia è ricca di episodi inverosimi-

li, tanto che la Chiesa lo ha recentemente declassato nella liturgia a una memoria facoltativa. Il suo nome deriva dal greco e ha il significato di “agricoltore”, ma la sua figura è quella di un cavaliere e ha molte analogie con le immagini dei legionari romani, anche se aggiornata negli ornamenti e nell’armatura ai periodi medievale e rinascimentale⁵⁶.

La leggenda di San Giorgio e il drago, che influenzò l’ispirazione figurativa di molti artisti, risale al Medioevo. Essa narra di un drago che dimorava in uno stagno presso la città di Silene, in Libia, e che si nutriva di pecore e di giovani di quella città. Proprio quando la sorte di vittima toccò alla figlia del re, si trovò a passare da quelle parti San Giorgio che affrontò e vinse il drago (Fig. 10). Tutta la popolazione di Silene si convertì alla fede cristiana. La fantasia popolare e il mito di Perseo che salva Andromeda dal mostro si riversarono sulla figura di San Giorgio per assumerlo a simbolo di Cristo che sconfigge il male-demonio rappresentato dal drago⁵⁷.

Nel calendario la ricorrenza di San Giorgio cade il 23 aprile e un significato secondario della sua figura è quello di sconfiggere le tenebre dell’inverno (il drago) e di favorire lo sviluppo della primavera.

San Giorgio è un santo molto popolare, come dimostrano le numerose “immaginettes” che lo rappresentano mentre lotta con il drago. Il suo culto si è diffuso in tutto il mondo e particolarmente nell’area del Medio Oriente e in Etiopia, dove i dipinti del santo in azione contro il drago sono onnipresenti nelle chiese.

I crociati accelerarono la diffusione del culto di San Giorgio anche in Europa. Edoardo III d’Inghilterra istituì “l’Ordine di San Giorgio o della Giarrettiera”. Vari altri ordini laici sono dedicati a San Giorgio⁵⁸.



Fig. 10 - San Giorgio a cavallo colpisce un drago. Immagine tratta da un “altareno portatile” etiopico. (Foto S. Modonesi).

Numerosi artisti medievali e rinascimentali ci hanno trasmesso dipinti che celebrano la leggenda di San Giorgio e il drago in forme tali che, fatti salvi i differenti significati religiosi, consentono di supporre che tali rappresentazioni siano la evoluzione iconografica di un antico rito egizio.

Ora non rimane che visitare le pinacoteche in cui sono custodite le straordinarie opere pittoriche dei grandi artisti che nel Medioevo e nel Rinascimento dipinsero il tema di San Giorgio e il drago⁵⁹.

Note

Un sentito ringraziamento a Sayyed Hassan, Direttore del Museo Egizio del Cairo, per avere accordato il permesso di pubblicare la foto della stele trilingue Rafia II (JE 35635-CG 31088), infra, fig. 7.

- ¹ Sulla grama vita del contadino si legga il contributo di Caminos, 1990, pagg. 3-34. Il brano che cita i danni provocati al grano dall'ippopotamo è a pagina 19. Yoyotte, 2005, pag. 251; Hartmann, 1923, pag. 191.
- ² Il caos può essere identificato con il Nun, l'oceano primigenio: esso era concepito come l'inerte, il non-esistente, il non organizzato: Tosi, 2004, pagg. 256-258; Corteggiani, 2007: a pag. 376 l'autore scrive che nel Nun dimoravano le forze del caos che lottavano per annientare la creazione.
- ³ Assmann, Maat, 1999. Maat esprime una concezione complessa che Assmann, nelle pagine 14-15, presenta mediante una griglia che incrocia varie dimensioni (religiosa, cosmica, politica, sociale, antropologica) con le sfere della realtà (il sacro, il cosmo, lo stato, la società, l'uomo). In termini di giustizia sociale <“*Maat è la volontà del re*”. Il re è l'istituzionalizzazione e l'incarnazione della Maat>: così conclude l'autore a pag. 33.
- ⁴ Secondo Zandee il termine *khenenu* (= disordine) è l'opposto di *maat*. Zandee, 1963, pag. 147. Te Velde, 1977, pag. 25. Ancora Te Velde, 1968, sostiene in un articolo che il termine *khenenu* esprime un significato opposto alla concezione di *maat*: pag. 37. Assmann, op. cit., pag. 31, propone *isf* (*isefet*) come antitesi di *maat*. *Isfet* ha il senso di ingiustizia, trasgressione: Faulkner, 1962, pag. 30; Gardiner, 1964, pag. 555.
- ⁵ Nei pressi del villaggio di Qurta, che si trova a circa 15 km. a nord di Kom Ombo, sono stati ritrovati di recente numerosi graffiti che gli scopritori fanno risalire a 15.000 anni fa: Huyge, 2007, fig. 10. Almeno tre graffiti rappresentano ippopotami. Il testo dell'articolo e la didascalia della foto documentano che “Bovidi e ippopotami mostrano numerose scalfitture sopra la testa e il collo, che, evidentemente, devono avere qualche genere di significato simbolico”. Probabilmente si tratta di uccisioni magiche.
- ⁶ Corteggiani, 2007, pagg. 209-212; Yoyotte, *Hippopotame*, 2005, pagg. 248-263.
- ⁷ Il sito preistorico di Merimde Beni-Salama si trova a circa 60 km. a nord-ovest del Cairo.
- ⁸ Vandier, 1952, pag. 111 e fig. 71.
- ⁹ Sulla sepoltura di un ippopotamo, e di altri animali selvatici intorno a una tomba del 3600 a.C., si veda Friedman, 2011, pagg. 33-44. Nel sito predinastico di Hierakonpolis è stata recentemente rinvenuta una statuina di ippopotamo: www.hierakonpolis.org. Una fotografia di una statuina in calcare di ippopotamo, risalente al periodo di Nagada II (3600-3250 a. C.), è riprodotta nel volume: Donadoni Roveri-Tiradritti (a cura di), 1998, pag. 177.
- ¹⁰ Derchain, 1962; Yoyotte, 2005, pag. 254. Va ricordato che nella tomba di Tutankhamon sono state trovate due statuine dorate in cui il re sopra uno scafo è atteggiato nella posa dell'arpionatore: Hawass, 2007, figura di pag. 211.
- ¹¹ Leospo, 1989, pag. 188, fig. 283.
- ¹² T. Wilkison, 1999, pag. 217
- ¹³ Gardiner, 1971, pag. 394, nota 2.
- ¹⁴ Vandier, 1964, fig. 399-3, pag. 721. Il paragrafo III del capitolo IX (pagg. 773-786) è dedicato alla caccia all'ippopotamo.
- ¹⁵ Vandier, 1964, fig. 432 XI, pag. 774. Sulla parete orientale della tomba del faraone Ay (WV 23-XVIII dinastia) un dipinto gravemente danneggiato lascia intuire che il re sta cacciando con un arpione nella palude. Ertman ipotizza che Ay stia cacciando un ippopotamo seguendo l'antica tradizione: Ertman, 2009, pag. 61.
- ¹⁶ Traduzione di Donadoni, 1959, pag. 24. Vandier, 1964: la caccia all'ippopotamo della tomba di Ankhtifi è a pag. 782, fig. 440 XII.
- ¹⁷ Yoyotte, op. cit., pagg. 254-255.
- ¹⁸ Vandier, 1964, pagg. 773-786. Rappresentazioni analoghe si trovano in numerose tombe dell'Antico Regno: Ti, Mereruka, Kagemni (fig. 1), Idut e altri: Vandier, 1964, parte II. Per una bella rappresentazione di caccia all'ippopotamo della tomba di Ti a Saqqara: Michalowski, 1990, pag. 184, fig. 76. Lo scopo di tali rappresentazioni è manifestamente rituale, dato che esse si trovano anche in tombe assai lontane dal Nilo (ad esempio nella tomba di Khentika - VI dinastia - nell'oasi di Dakhla), l'ambiente naturale di questi pachidermi: Castel, Pantalacci & Cherpion, 2001, 2° vol., figura 86 a pag. 87.
- ¹⁹ Per osservare delle immagini esemplificative si vedano le figure 1 e 2 di questo articolo.

- ²⁰ Yoyotte, 2005, pag. 252.
- ²¹ Alcune immagini del Nuovo Regno si ritrovano ad esempio nella tomba di Antef (XVIII dinastia) (infra fig. 2): Wilkinson, 1878, pag. 128, fig. 376; Save-Soderbergh, 1957, planche XIV; Nina de Garis Davies-Gardiner, 1915, plate 1A. Ricordiamo anche l'ipotesi relativa alla tomba del re Ay: nota n. 12.
- ²² Davies, 2009, pag. 31-32, fig. 8.
- ²³ Gli esempi sono numerosi per tutto il corso della storia egizia, quindi ci limiteremo a citare solo alcuni notissimi casi del Nuovo Regno: la caccia nel deserto della tomba di Userhat (TT 56) (infra fig. 3): pag. 82, fig. 67 in Autori Vari, 1980; la scena di caccia e pesca nella palude, nella tomba di Nakht, figura di pag. 58 in Shedid & Seidel, 1996; una analoga scena è rappresentata nella tomba di Menna: Maher-Taha, 2002, plates LXI e LXIV.
- ²⁴ Te Velde, 1977: nelle pagine 22-23 l'autore elenca 24 termini geroglifici, con le rispettive traduzioni, che indicano le manifestazioni naturali con cui si esprime il dio Seth. Ancora Te Velde, 1968, nelle pagine 37-38 indica nel termine *hed-kheru*, letteralmente "alzare la voce", un'altra caratteristica di Seth, vale a dire "maleducato", in opposizione al termine *ger ma-a* che si riferisce all'uomo silente, controllato, beneducato.
- ²⁵ Plutarco, 1985, n. 13, pagg. 69-70.
- ²⁶ Corteggiani, 2007 pagg. 501-506; le immagini del papiro funerario di Heruben (Museo Egizio del Cairo); la stele frammentaria del Ny Carlsberg Glyptotek di Copenhagen (AEIN 726-XIX dinastia); la rappresentazione nel tempio di Hibis nell'oasi di Kharga (infra fig. 4); la stele del Rijkmuseum Van Oudhen: Etienne, 2009, pag. 88, n. 61. In tutte queste immagini Seth difende il dio sole Ra dal dragone Apopi.
- ²⁷ Vandier, 1964, pagg. 791-793, figg. 443 a-b. Il rilievo di Sahura è ora esposto nel nuovo allestimento del Neue Museum di Berlino.
- ²⁸ Hawass, 2007: le pagg. 24-25 sono dedicate alla figura del cofano e a un testo di commento. La figura di pag. 91 presenta il ventaglio che mostra il re a caccia di struzzi. Sia il cofano che il ventaglio sono esposti nel Museo Egizio del Cairo.
- ²⁹ Autori Vari, 1980, figg. 113 e 114, pagg. 124-125. La tomba del re Ay (XVIII dinastia) reca una rappresentazione di caccia nella palude: Ertman, 2009; Schaden, 2000, pagg. 88-111, in particolare la figura a pagina 103.
- ³⁰ Basti ricordare le rappresentazioni di Ramesse II nella battaglia di Qadesh contro gli ittiti.
- ³¹ Derchain, 1962; un'ampia disamina delle azioni magiche da compiere contro i nemici si trova in Ritner, 1993. Una delle immagini più ricorrenti mostra il re in atto di colpire al capo i nemici con la mazza: a partire dalla stele di Narmer questa immagine viene riproposta per tutto il corso della storia egizia.
- ³² Hornung, 1999.
- ³³ I capitoli e le vignette del Libro dei Morti che qui ci interessano sono indicati con i numeri 31-37 e 39-41.
- ³⁴ Barguet, 1967, pag. 82, con la vignetta e la nota interpretativa. Plutarco, Iside e Osiride, 30, associa l'asino a Tifone (Seth) e descrive alcuni riti e usanze compiuti contro il dio Seth avendo l'asino come vittima.
- ³⁵ Faulkner, 1985, pag. 59.
- ³⁶ Newberry, 1928, pag. 211-225. Sulla diffusione del maiale si leggano le pagg. 211-212.
- ³⁷ Vernus, 2005, 556-560. L'occhio di Horus viene poi risanato per ottenere la luna piena: pag. 558.
- ³⁸ Ricordiamo che l'obiettivo del defunto è quello di superare il giudizio dei morti di fronte al dio Osiri, con la pesatura del cuore avendo come contrappeso un'immagine o un simbolo di Maat, dopo avere recitato "la confessione negativa dei peccati", il capitolo 125.
- ³⁹ Vendersleyen, 1995, pag. 176 e pag. 191. Rimane dubbia l'interpretazione di questo testo. A pagina 191 l'autore segnala l'ipotesi interpretativa di Godicke: questo autore ritiene che "ippopotamo" sia una grafia di origine semitica che significa "soldati".
- ⁴⁰ Una immagine di questo rito si può vedere nella figura 81 di pag. 98 del volume: Autori Vari, 1981.

- ⁴¹ Alliot, 1954, pagg. 677-822. Il rito è proposto nella forma di un dramma teatrale in Fairman, 1974. Questo e altri antichi riti egizi sono stati rappresentati modernamente in forma teatrale: Gillam, 2005. Nelle pagine 135-148 l'autore elenca, fino al 2004, alcune di tali rappresentazioni illustrate da fotografie.
- ⁴² Yoyotte, 2005. D'altra parte, grazie alla magia, poteva bastare la sola immagine: Grenier, 1993, pag. 57. Nella sala VI, del Museo Gregoriano Egizio, vetrina A, è in visione una statua di ippopotamo trapassato da un arpione (inventario 37377). Nella tomba del saggio Petosiri, a Tuna el-Gebel, (fine del IV secolo a. C.) è rappresentato un branco di ippopotami nella palude: Cherpion-Corteggiani-Gout, 2007, foto di pag. 150.
- ⁴³ Bowman, 1986, pag. 18.
- ⁴⁴ A Roma, nel museo di Palazzo Massimo, è esposto un mosaico del II sec. d. C., proveniente dalle Celle Vinarie Nova e Arrunziana, Lungotevere, che mostra una scena di caccia all'ippopotamo.
- ⁴⁵ Zevi & Bove, 2008, pagg. 78-87; Voros, 2001, pag. 128, fig. 131 e 132.
- ⁴⁶ Ad esempio sul lato occidentale del grande portale di Tolomeo III Evergete a Karnak.
- ⁴⁷ Te Velde, 1977, si sofferma sul dio Seth come asino nelle pagg. 8-14, 56, 109 e 140 e nelle tavole riporta alcune immagini di Seth come asino: plate III, 2; plate VI, 1; plate XII, 2. Anche la stele 1935.200.445 del Museo Kestner di Hannover mostra una immagine di Seth, come asino, incatenato e pronto per essere giustiziato. Sotto la figura di Seth sono rappresentati un coccodrillo e una tartaruga, altri due animali con cui si identifica Seth: Derchain, 1964, pl. 2. Anche Vernus, 2005, dedica le pagine 468 e 470 all'asino come controfigura di Seth e a pag. 469 riporta la foto della stele di Hannover. Sull'asino si veda anche quanto riferito sopra sulla formula 40 del Libro dei Morti e nella nota 33. Si veda anche la nota 34 per il riferimento a Plutarco.
- ⁴⁸ Gutbub, 1979, tratta ampiamente i motivi per i quali la tartaruga era considerata una forma di Apopi, quindi un nemico di Ra da massacrare ritualmente. Corteggiani, 2007, pagg. 554-556: a pag. 555 è riportata una scena del tempio di Esna in cui l'imperatore Tito colpisce con una lancia la tartaruga davanti al dio Khnum. Naturalmente il rituale magico si esercita nel nostro mondo, ma i risultati positivi si riflettono nell'aldilà annullando i pericoli che minacciano il dio Ra.
- ⁴⁹ Rileviamo queste notizie dall'articolo di Bresciani, 1989, pagg. 201-206. Un'altra importante notazione dell'articolo afferma che "... dal Nuovo Regno il cavallo è un animale regale, poi l'iconografia di Alessandro Magno a Isso ne rafforzò il carattere simbolico e "solare", sicché si comprende l'associazione del cavallo a Horo guerriero". Il carattere solare del cavallo è confermato da un breve inno scritto su un *ostrakon* proveniente da Edfu in cui il cavallo è associato al sole: Guermeur, 2012, pag. 378. Plutarco, 19, racconta che Horus scelse il cavallo per affrontare Seth in combattimento.
- ⁵⁰ La stele si trova nel Museo Egizio del Cairo. Yoyotte-Charvet-Gompertz, 1997, pagg. 186-187 con la figura della stele e la nota 482; i testi trilingue della stele sono tradotti nelle pagg. 262-264.
- ⁵¹ Curto, 1965, pag. 195, fig. 95. Riportiamo per intero la didascalia della figura: "Questa immagine trae origine da un soggetto antico egizio, dove Horus a piedi, talora con un copricapo simile a quello qui rappresentato – che non è mai portato da un faraone in guerra – arpiona un suo mitico avversario impersonato in un coccodrillo o ippopotamo; in seguito, introducendo elementi stranieri, il dio venne disegnato come cavaliere armato di lancia. Non sono inoltre egizi, bensì tardo-romani, la lunga corazza e il mantello svolazzante, la Vittoria alata, la prospettiva, nonché l'uso di un soggetto mitico per simboleggiare, come sembra certo un fatto storico, ossia la vittoria di Silko sui Blemmi". Silko è un re kushita.
- ⁵² Bresciani, 1993, pag. 951. Come luogo di provenienza di questa scultura sono state indicate le località di Baouit e di Antinoe, ma secondo la Bresciani senza giustificazioni né per l'una né per l'altra. I. Guermeur, 2012, pag. 379, indica questo elemento di finestra originario di Faras.

- ⁵³ Una bella foto di “Horus legionario” si trova in: Desroches Noblecourt, 2004, pag. 103. Nelle cave di Ghanein el-Bahari, a circa 39 km a sud di Assiut, si trova un rilievo di grandi dimensioni con la rappresentazione di un imperatore romano che presenta l’offerta a una figura di Horus che trafigge un cocodrillo: Rondot, 108, Le Caire 2008, pag. 412. La scoperta di questo rilievo è dovuta a Bey Camel, 1903, pagg. 36-37. Nel tempio di Isi ad Assuan un graffito rappresenta un falco in groppa a un cavallo: Bresciani e Pernigotti, 1978, pag. 36, n. 6.
- ⁵⁴ Grenier, 1977, pag. 38. Perfino Anubi, una divinità funeraria, in alcune statuette è rappresentato a cavallo abbigliato e atteggiato come imperatore romano per significare la sua vittoria sulla morte: Grenier, 1977, pl. XIV b e pl. XVIII.
- ⁵⁵ Last & Pankhurst, 1969, pag. 25, fig. 5.
- ⁵⁶ Le notizie su San Giorgio sono tratte dal volume di Natale, 1985, e da Cattabiani, 2008, pagg. 201-204. Anche il Cattabiani ritiene che immagini egizie del tipo “Horus cavaliere” abbiano ispirato la figura di San Giorgio medievale con “la funzione di un dio solare che sconfigge le tenebre”.
- ⁵⁷ Fumagalli Beonio Brocchieri & Guidorizzi, 2012: a pag. 17 questi autori accostano San Giorgio a Eracle, Cadmo e Perseo per il solo fatto che tutti questi personaggi lottano contro un drago. Ma la lotta con il drago è del tutto incidentale nel confronto tra queste figure. La genesi della figura di San Giorgio ha ben altre fonti, come intende dimostrare questo articolo.
- ⁵⁸ Natale, 1985, segnala a pag. 18 che già nel 1201 il re d’Aragona istituì la fondazione di un ordine sotto il patronato del santo e che un analogo ordine austriaco risale al 1245. Entrambi questi ordini si proponevano di lottare contro i musulmani. Cattabiani, 2008, pag. 202.
- ⁵⁹ Le due tele dedicate da Paolo Uccello al tema di San Giorgio e il drago illustrano il mito della principessa salvata dalle fauci del drago. Gli altri pittori puntano invece tutta la loro attenzione alla lotta di San Giorgio contro il drago lasciando la principessa sullo sfondo. Così, ad esempio, Tintoretto e Raffaello.

Bibliografia

- Alliot M.
1954 - La fete de la victoire, vol. II. Le culte d’Horus au temps des Ptolomées, *IFAO*, Le Caire.
- Assmann J.
1999 - Maat. L’Egypte pharaonique et l’idée de justice sociale, *Juilliard*, Paris.
- Autori Vari
1980 - L’impero dei conquistatori, *Rizzoli*, Milano.
1981 - L’Egitto del crepuscolo, *Rizzoli*, Milano.
- Barguet P.
1967 - Le Livre des Morts des anciens égyptiens, *Les Editions du Cerf*, Paris.
- Bey Camela A.
1903 - Exploration dans la province de Siout, *ASAE* 3.
- Bowman A.
1986 - L’Egitto dopo I faraoni. 332 a.C.-642 d.C., *Giunti*, Firenze.
- Bresciani E.
1989 - La stele trilingue di Cornelio Gallo: una rilettura egittologia, *EVO* 12.
1993 - Egitto e copti. A occidente e oriente di Roma. *Storia Einaudi* 21, *Einaudi*, Torino.
- Bresciani E., Pernigotti S.
1978 - Assuan. Il tempio tolemaico di Isi. I blocchi decorati e iscritti. *Giardini Editori e Stampatori*, Pisa.
- Caminos R.
1990 - Il contadino. L’uomo egiziano (a cura di S. Donadoni), *Laterza*, Bari.

- Castel G., Pantalacci L., Cherpion N.
2001 - Le mastaba de Khentika, *IFAO*, Le Caire.
- Cattabiani A.
2008 - Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno, *Oscar Saggi Mondatori*, Milano.
- Cherpion N., Corteggiani J-P., Gout J-Fr.
2007 - Le tombeau de Petosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique, *IFAO*, Le Caire.
- Corteggiani J-P.
2007 - Nun. L'Egypte ancienne et ses dieux, *Fayard*, Paris.
2007 - Hippopotame. *L'Egypte ancienne et ses dieux*, *Fayard*, Paris.
- Curto S.
1965 - Nubia, storia di una civiltà favolosa, *De Agostini*, Novara.
- Davies V.
2009 - La tombe de Sataimaou à Hagar Edfu. *Egypte Afrique & Orient*, n. 53.
- Derchain Ph.
1962 - Le role du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique. *Le pouvoir et le sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions*, Bruxelles.
1964 - A propos d'une stèle magique. *Revue d'Egyptologie*, tome 16.
- Desroches-Noblecourt Ch.
2004 - Le fabuleux héritage de l'Egypte, *Editions Tèlemaque*, Paris.
- Donadoni S.
1959 - La religione dell'antico Egitto, *Laterza*, Bari.
- Donadoni Roveri A.M., Tiradritti F.
1998 - Kemet, alle sorgenti del tempo, *Electa*, Milano.
- Ertman E.
2009 - Symbolism in the Decoration of King Ay's Tomb (WV 23). *Kmt, A Modern Journal of Ancient Egypt*, vol. 20, n. 3.
- Etienne M. (sous la direction de)
2009 - Les portes du ciel. Visions du monde dans l'Egypte ancienne, *Somogy-Editions d'Art*, Paris.
- Fairman H.W.
1974 - The Triumph of Horus, *Batsford*, London.
- Faulkner R.O.
1962 - A Concise Dictionary of Middle Egyptian, *The Oxford University Press*, Oxford.
1985 - The Ancient Egyptian Book of the Dead, *British Museum Press*, London.
- Friedman R.
2011 - Hierakonpolis. *Before the Pyramids: The Origins of Egyptian Civilization (edited by E. Teeter)*, *OIMP 33*, Chicago.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., Guidorizzi G.
2012 - Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani, *Laterza*, Bari.
- Gardiner A.
1964 - Egyptian Grammar, *The Oxford University Press*, Oxford.
1971 - La civiltà egizia, *Einaudi*, Torino.
- de Garis Davies N., Gardiner A.
1915 - The Tomb of Amenemhet (N. 82), *Egypt Exploration Fund*, London.

- Gillam R.
2005 - Performance and Drama in Ancient Egypt, *Duckworth*, London.
- Grenier J-Cl.
1977 - Anubis alexandrin et romain, *Brill*, Leiden.
1993 - Museo Gregoriano Egizio, *L'Erma di Bretschneider*, Roma.
- Guermeur I.
2012 - A propos du cheval, d'Horus et d'un passage du de Iside de Plutarque. *Et in Aegyptio et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, CENiM 5, Montpellier.
- Gutbub A.
1979 - La tortu animal cosmique à l'époque ptolémaïque et romaine. *Hommage à Serge Sauneron, I, Egypte pharaonique*, IFAO, Le Caire.
- Hawass Z.
2007 - The Treasures of the Tomb of Tutankhamun, *Thames & Hudson*, London.
- Hornung E.
1999 - The Ancient Egyptian Books of the Afterlife, *Cornell University*, Ithaca.
- Huyge D.
2007 - Lascaux along the Nile: Late Pleistocene Rock Art in Egypt. *Antiquity*, vol. 81, n. 313.
- Last G., Pankhurst R.
1969 - The History of Ethiopia in Pictures, *The Oxford University Press*, Oxford.
- Leospo E.
1989 - Riti propiziatori. Museo Egizio di Torino. Civiltà degli Egizi, Le arti della celebrazione, *Ist. San Paolo di Torino*, Torino.
- Maher-Taha M.
2002 - Le tombeau de Menna. TT 69, *Conseil Supérieur des Antiquités*, Le Caire.
- Meinardus O.F.
1999 - Two Thousand Years of Coptic Christianity, *The American University Press*, Cairo.
- Michalowski K.
1990 - L'arte dell'antico Egitto, *Garzanti*, Milano.
- Natale V.
1985 - San Giorgio. Leggenda e immagini, *Alleanza Assicurazioni*, Milano.
- Newberry P.E.
1928 - The Pig and the Cult-Animal of Set. *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 14, n. 3/4.
- Plutarco
1985 - Iside e Osiride, *Adelphi*, Milano.
- Ritner R.K.
1993 - The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, *The University of Chicago Press*, Chicago.
- Rondot V.
2008 - Ghaneim al-Bahari (carrières d'Assiout). *BIFAO 108*.
- Save-Soderbergh T.
1957 - Four Eighteenth Dynasty Tombs, *The Griffith Institute*, Oxford.
- Schaden O.
2000 - Paintings in the Tomb of King Ay (WV 23) & Western Valley of the King Project. *Amarna Letters 4, Kmt Communications*, Sebastopol-California.

- Shedid A.G., Seidel M.
1996 - The Tomb of Nakht, *Verlag von Zabern*, Mainz.
- Te Velde H.
1968 - The Egyptian God Seth as Trickster. *JARCE 7*.
1977 - Seth, God of Confusion, *Brill*, Leiden.
- Tosi M.
2004 - Dizionario enciclopedico delle divinità dell'antico Egitto, vol. I, *Ananke*, Torino.
- Vandersleyen J.
1995 - L'Égypte et la Vallée du Nil, *Clio*, Paris.
- Vandier J.
1952 - Les époques de formation. Manuel d'archéologie égyptienne, tome I, *Picard*, Paris.
1964 - Bas-reliefs et peintures. Scènes de la vie quotidienne. Manuel d'archéologie égyptienne, tome IV, *Picard*, Paris.
- Vernus P.
2005 - Ane. Bestiaire des Pharaons, *Editions Perrins*, Paris.
- Voros G.
2001 - Taposiris Magna, *Egypt Excavation Society of Hungary*, Budapest.
- Wilkinson G.
1878 - The Manners and Customs of the Ancient Egyptians, vol. II, *John Murray*, London.
- Wilkinson T.
1999 - Early Dynastic Egypt, *Routledge*, London.
- Yoyotte J.
2005 - Hippopotame. Bestiaire des Pharaons, *Editions Perrin*, Paris.
- Yoyotte J., Charvet P., Gompertz
1997 - Strabon. Le voyage en Égypte, *Nil éditions*, Paris.
- Zandee J.
1963 - Seth als Sturmgott. *ZAS 90*.
- Zevi F., Bove E.V.
2008 - Il mosaico nilotico di Palestrina. La lupa e la sfinge. Roma e l'Egitto, dalla storia al mito, *Electa*, Roma.

gilberto.modonesi@libero.it