Supplemento de "La Ciminiera, ieri, oggi e domani"

DISSEO

il viaggio, la ricerca

N. 0

collana a cura di Raoul Elia

QUADERNI ADA - MAGNA GRECIA E LEVANTE MEDITERRANEO, 1

CALABRIA ANTICA ED EGITTO

ATTI DEL CONVEGNO

CASTELLO DUCALE DI CORIGLIANO CALABRO (CS)
15 - 16 DICEMBRE 2004

A CURA DI
FULVIO DE SALVIA E ROBERTO MURGANO

Centro Studi Bruttium Editore

Supplemento de "La Ciminiera, ieri, oggi e domani"

ODISSEO

il viaggio, la ricerca

Odisseo - il viaggio, la ricerca Anno I (2012) n. 0
Supplemento a La Ciminiera Anno XVI (2001) Numero unico
collana curata da Raoul Elia

La Ciminiera, mensile di cultura, informazione e pensiero del Centro Studi Bruttium, registrato presso il Tribunale di Catanzaro n. 50 del 24/07/1996

Direzione, redazione, grafica, impaginazione ed amministrazione
Associazione di Volontariato culturale
CENTRO STUDI BRUTTIUM
Iscr. Registro Regionale Volontariato n. 114
Iscr. Registro Regionale delle Associazioni culturali n. 7675
C.F.: 970229000795

Indirizzo:
via Bellino 48/A, 88100 Catanzaro
email: info@centrostudibruttium.org
sito web: www.centrostudibruttium.org

Presidente:
Raoul Elia

Direttore responsabile:
Pino Scianò

Direttore editoriale:
Pasquale Natali

Redazione:
Raoul Elia
Giuseppe Caruso
Antonio Nicoletta
Roberto Murgano

Stampa
pubblicato sul sito associativo: www.centrostudibruttium.org

INTRODUZIONE DELLA REDAZIONE DEL C.S.B.

Ritorno all'Indice

Il Centro Studi Bruttium, associazione di volontariato culturale attiva sul territorio nazionale fin dal 1995, inaugura con questo numero una nuova rivista periodica digitale. Una nuova testata che va ad affiancarsi alle pubblicazioni ormai consolidate dell'associazione, ovvero la rivista "la Ciminiera" e i suoi supplementi "4Fogli" e "i Quaderni del CSB". Perché pubblicare una nuova rivista? Perché la Ciminiera è sempre stata una rivista di frontiera, aperta a tutti i campi del sapere, ad una ricerca anche formale che l'ha spinta ad evolversi sempre, affrontando spesso tematiche di frontiera, rivoluzionando il suo aspetto grafico e le sue strategie editoriali. Non a caso, è stata una delle prime riviste a divenire interamente digitale, fruibile esclusivamente online, fin dal 2004, quando quasi tutte le riviste erano ancora cartacee e timidamente si affacciavano sul web, incerte sulla nuova frontiera telematica. Ma il suo carattere di frontiera l'ha spinta ad un'ulteriore evoluzione: la Ciminiera è approdata dal 2011 su tablets e smartphones con una nuova veste multimediale.
Ma in tutto questo, sembrava essere rimasta esclusa un'altra caratteristica della rivista e dell'associazione, cioè lo stretto rapporto con il mondo della ricerca scientifica. Così, dopo lunghe riflessioni e ampio dibattito, il comitato di redazione ha pensato di elaborare un periodico di carattere più spiccatamente scientifico, una rivista che sia da supporto sia per la ricerca scientifica nei vari campi del sapere, sia per l'aggiornamento delle conoscenze inerenti, in particolare, lo studio del passato. Questa nuova rivista avrà un nome antico e ricco di storia e con legami e richiami alla tradizione occidentale, avviando un percorso che, nelle intenzioni delle persone che vi partecipano e vi parteciperanno, si snoderà curioso

e attento dal passato più remoto alle meraviglie del futuro, navigando in tutti i campi del sapere. Il nome della testata è certamente evocativo: "Odisseo, il viaggio, la ricerca".

Il piano editoriale di "Odisseo", avrà un taglio decisamente interdisciplinare, vale a dire saranno proposte monografie, dossier specifici, ma soprattutto comunicazioni scientifiche a 360 gradi, le comunicazioni che toccheranno aspetti specifici dell'archeologia, come l'egittologia o l'orientalistica, gli studi filologici o antropologici, ma anche altre discipline scientifiche, cercando di legare fra loro i vari saperi disciplinari in un'ottica interdisciplinare, se non transdisciplinare, con il filo di Arianna della ricerca, l'unica via per emergere dal labirinto delle informazioni e dei dati in cui stiamo navigando.

L'augurio che la redazione tutta si fa è quello di fornire uno strumento di informazione, di analisi e approfondimento per gli appassionati, gli studiosi o gli studenti che intraprendono la strada della formazione attraverso l'aggiornamento continuo. A tal proposito, alla rivista si affiancherà, man mano che la stessa andrà sviluppandosi e crescendo, materiale multimediale di supporto, on line e da scaricare, al fine di rendere più agevole e al contempo approfondire tematiche e argomenti della rivista.

Si è ritenuto utile di pubblicare in questo numero 0 della rivista, numero di lancio per la testata, con un evento unico occorso in Calabria, ossia il Convegno Internazionale "CALABRIA ANTICA ED EGITTO", organizzato dall'Associazione ADA nel 2004 nel Palazzo Ducale di Corigliano Calabro (CS), i cui Atti sono stati già editi in due edizioni di cui l'ultima nell'oramai lontano 2007. Questa scelta è stata operata sia alla luce dell'importanza dell'evento scientifico sia perché la redazione ritiene che la compartecipazione fra associazioni e la collaborazione per la diffusione della cultura sia un atteggiamento da perseguire anche per il futuro. In questa ottica, l'accordo per la pubblicazione in digitale degli atti, ormai introvabili sul tradizionale supporto cartaceo, si propone di rendere di nuovo disponibili e per un pubblico più ampio, i risultati di un convegno interessantissimo, soprattutto perché getta una luce nuova e affascinante sui rapporti fra l'antica terra dei Faraoni e l'altrettanto remota terra degli Enotri, ovvero la Calabria. La redazione si augura che questa collaborazione sia solo la prima di una lunga serie di interrelazioni

fra enti che ricercano la conoscenza e che studiano per portare sempre più avanti il confine della conoscenza.
Il Comitato scientifico e di redazione, nel salutare i lettori e nell'augurare loro di rivederci sul prossimo numero 1 di "Odisseo", ricorda di essere sempre aperto a qualsiasi utile suggerimento da parte dei lettori, per meglio soddisfare le esigenze di studio e ricerca di tutti.
Chiunque avesse articoli o manoscritti da sottoporre a questa redazione per una eventuale pubblicazione troverà piena disponibilità da parte della redazione.
Buona lettura a tutti

Il comitato di redazione

INTRODUZIONE ALLA NUOVA EDIZIONE

Ritorno all'Indice

A cinque anni dalla seconda edizione degli Atti del Convegno Internazionale "CALABRIA ANTICA ED EGITTO", organizzato dall'Associazione ADA nel 2004 nel Palazzo Ducale di Corigliano Calabro (CS), s'è ritenuto utile pubblicare una nuova edizione, esclusivamente on line, curata dal Centro Studi Bruttium.

Il Comitato Scientifico-organizzatore, curatore degli Atti, ed il «Bruttium» ringraziano quanti si prodigarono per rendere possibile il Convegno, ovvero tanto i membri dell'Associazione ADA, che se ne fecero organizzatori, quanto le personalità scientifiche e politiche che vi parteciparono. Va ricordata l'importanza dell'evento che ebbe il merito di proporre una tematica nuova per gli studi sulla Calabria antica, attraverso le comunicazioni dei vari specialisti in campo egittologico e orientalistico. Esso godè dell'attenzione della Soprintendenza Archeologica per la Calabria, rappresentata dalla Dott.ssa S. Luppino e dal Dott. C. Sabbione, che intervennero alla manifestazione. Si giovò, inoltre, dei contributi del Prof. Silvio Curto, già Soprintendente alle Antichità Egizie di Torino; della Dott.ssa Maria Costanza De Simone, esperta in Beni Culturali Uff. UNESCO del Cairo; infine del Dott. Ahmed Abdel Fattah, presente come Advisor of the Supreme Council of Antiquities del Cairo.

I curatori
Fulvio De Salvia e Roberto Murgano

Quaderni ADA - Magna Grecia e Levante mediterraneo, 1

CALABRIA ANTICA ED EGITTO

Atti del Convegno

Castello Ducale di Corigliano Calabro (CS)
15-16 Dicembre 2004

a cura di

Fulvio De Salvia e Roberto Murgano

CATANZARO 2012

CALABRIA ANTICA ED EGITTO
Atti del Convegno
Castello Ducale di Corigliano Calabro (CS)
15-16 Dicembre 2004

Comitato scientifico :
Prof. Fulvio De Salvia
Dott. Roberto Murgano

Quaderni ADA - Magna Grecia e Levante mediterraneo, 1

CATANZARO 2012

Pubblicato nelle prime due edizioni nel :

Dicembre 2006
Giugno 2007

con il contributo dell'Associazione ADA
della Ditta Edile Giannotti Vincenzo
della Cons. Provinciale Wanda Ferro

III edizione digitale 2012 a cura :

Centro Studi Bruttium
Associazione ADA

2012 Centro Studi Bruttium
Via Bellino, 48/a 88100 Catanzaro
Sito web: http://www.centrostudibruttium.org

Al Centro Studi Bruttium sono riservati tutti i diritti di sfruttamento e la proprietà esclusiva dell'edizione digitale

PRESENTAZIONE

Ritorno all'Indice

L'associazione ADA Calabria porta a compimento uno dei più importanti convegni sull'egittologia organizzati nel meridione d'Italia. Siamo, infatti, alla pubblicazione degli atti del "Convegno Calabria antica ed Egitto", svoltosi a Corigliano Calabro (Cosenza) il 15 e il 16 dicembre 2004. E', questa, la logica conclusione del convegno che ha visto dibattere i temi del confronto dagli esperti più prestigiosi fra gli orientalisti e gli studiosi della Magna Grecia.

La partecipazione al dibattito della Soprintendenza Archeologica della Calabria ha reso più istituzionale il Convegno rendendolo ancora più qualificato con la straordinaria visita effettuata al Museo archeologico di Sibari con l'eccezionale guida della Dott.ssa Silvana Luppino. A tutti gli studiosi va il ringraziamento per aver acconsentito ad attivare un dibattito così importante nel bellissimo castello ducale di Corigliano. Si ringraziano ulteriormente: il Ministero per i Beni Culturali, l'Amministrazione Provinciale di Cosenza, l'Amministrazione Comunale di Corigliano e la Pro Loco Città di Corigliano, che hanno creduto nel progetto ed in parte lo hanno finanziato. A chiusura del Convegno, ci si lasciò con la speranza di continuare il percorso iniziato, e così è stato. Infatti, a maggio 2006, a Catanzaro l'ADA Calabria ha infatti organizzato il Convegno"L'Egitto durante l'età delle Piramidi". Un doveroso ringraziamento agli sponsor che hanno consentito la pubblicazione degli ATTI del convegno, nella figura di Wanda Ferro, Consigliere Provinciale di Catanzaro, e alla Ditta Edile di Vincenzo Giannotti.

In ultimo, i più sentiti ringraziamenti vanno al Comitato Scientifico degli ATTI del Convegno, nelle figure del Prof. Fulvio De Salvia e del Dott.

Roberto Murgano. Il progetto del Convegno “Calabria antica ed Egitto” è stato ammesso al premio “Cultura di Gestione 2006” di Federculture. L’ammissione prevede l’inserimento del progetto presentato su un Cd-rom promozionale, che verrà distribuito al mondo parlamentare, agli esponenti delle istituzioni e del Governo, alle amministrazioni regionali, provinciali e locali, alle imprese.

Walter Amato,
Presidente Regionale ADA Calabria

INTRODUZIONE
di
COSTANZA DE SIMONE
Esperto in Beni Culturali/ Ufficio UNESCO del Cairo.

Italia ed Egitto ieri ed oggi.
Finalità di un incontro scientifico in Calabria

Ritorno all'Indice

Sono felice di veder concretizzata quella che inizialmente era nata come una vaga idea in una conversazione tra amici: creare un' occasione culturale nel nostro territorio. A questo proposito voglio calorosamente ringraziare Walter Amato che sin dall'inizio ha creduto nell'iniziativa e l'ha sempre sostenuta pur in mezzo a tante difficoltà. Data la mia formazione egittologica e, soprattutto, la mia ormai lunga permanenza in Egitto, il tema non poteva che ricadere su quest'affascinante terra. Ci sembrava nello stesso tempo ripetitivo riproporre la cultura faraonica dibattuta e presentata in molte altre illustri sedi. Abbiamo così deciso di orientarci verso una tematica nuova, ma soprattutto consona al territorio: le relazioni tra la Calabria Antica e l'Egitto. Cercare di appurare come le influenze della prima grande cultura che si è affermata nell'area del Mediterraneo, quella egizia, siano giunte nella nostra regione, come esse siano state qui recepite e che cosa sia rimasto di esse nel nostro folklore.

Il tema avrebbe avuto una duplice finalità: il tentativo di un collegamento tra l'Italia e l'Egitto nello spirito di collaborazione tra le due culture mediterranee anche per quanto riguarda gli studi egittologici, e un'occasione di migliorare la conoscenza delle antiche radici culturali della Calabria. Questa regione è stata da sempre terra di incontro civile fra genti diverse e fucina in ogni epoca di originali sintesi culturali. La scelta fu condivisa con entusiasmo dal mio amico e stimatissimo collega prof. Fulvio De Salvia i cui preziosissimi consigli sono stati di fondamentale importanza per la riuscita dell'evento. La risposta che De Salvia mi diede fu la seguente, e la voglio riportare per intero: "È la prima volta

che viene elaborato un progetto di convegno-mostra (poiché all'epoca si pensava anche di fare una mostra) archeologica sulle relazioni tra la Calabria antica e la terra dei Faraoni. Ciò come uomo del Sud, prima ancora che come egittologo, mi attrae molto. Il Bruzio rappresenta ancora una terra incognita per questo genere di studi egittologici. Il tema in questione interesserà certamente, oltre agli egittologi ed agli archeologi classici, anche i semitisti e persino gli antropologi culturali".

Mi sembra comunque opportuno, prima di entrare nel vivo della tematica del convegno, fare un accenno alle radici comuni che unirono per millenni i paesi che gravitano intorno al Mediterraneo e alla fitta rete di rapporti che li legarono, in maniera specifica l'Italia e l'Egitto. L'Italia, come tutti sappiamo, non è solo un paese di "scavatori", e mi riferisco alle numerose missioni archeologiche italiane che operano all'estero, moltissime delle quali nei paesi del bacino del Mediterraneo, ma è anche un paese molto scavato. Ed è anche grazie alle vestigia nobili ed eterne (che gli archeologi con passione, ma anche con sforzi notevoli hanno restituito alla nostra ammirazione), che siamo a conoscenza dei forti e duraturi contatti esistenti tra le diverse civiltà che si svilupparono attorno alle coste del Mediterraneo, da alcuni definito "Il Mare della Civiltà Umana". L'attività millenaria delle genti che gravitarono attorno a questo mare produssero quello che può essere definito tra i più immensi e importanti patrimoni culturali, verso il quale tutti gli altri paesi del mondo guardano con profonda ammirazione ed emozione. Un patrimonio culturale che è intimamente legato alla vita di tutti i giorni delle genti che ci vivono accanto ed è virtualmente presente ovunque.

Esso fortemente contribuisce alle entrate economiche di molti degli abitanti e dei governi non solo attraverso il turismo, ma anche grazie agli interventi condotti su di esso. Per quanto riguarda in maniera specifica i legami tra l'Egitto e l'Italia, come ci dimostreranno oggi i nostri relatori, essi affondano le radici in tempi lontani. Queste relazioni sono diverse, così come diversi sono i periodi in cui esse si inseriscono. Ciò che sembra comunque costante è l'ammirazione verso questa grande cultura che si sviluppò sulle rive del Nilo. Addirittura, il grande impero romano, che aveva messo in ginocchio ciò che del mondo allora si conosceva, giunto qui non osò cambiare quasi nulla di ciò che era stato creato in passato. Così ritroveremo gli imperatori romani raffigurati come fara-

oni nei templi da loro costruiti in perfetto stile egizio. Arrivando a giorni un po' più vicini a noi, quando la politica di Mohamed Ali agli inizi dell'800 aprì le porte agli stranieri e in Europa si diffuse ciò che è stato chiamato l' "Egittomania", numerosi furono i viaggiatori italiani che si avventurarono alla scoperta dei molti misteri che le rive del Nilo allora celavano. Molti sono i nomi che si potrebbero citare, ma ne cito uno che di sicuro è il più conosciuto al grande pubblico: Giovanni Battista Belzoni (a parte i suoi discutibili metodi di ricerca che allora erano, si può dire, la prassi), cui si deve la scoperta della tomba del Faraone Seti I nella Valle dei Re e l'apertura della Piramide di Chefren a Giza. Da questo momento gli Italiani furono sempre presenti nel processo di sviluppo che portò l'Egittologia a diventare una vera e propria disciplina scientifica. La famosa missione franco-toscana, fatta sotto gli auspici del re Carlo X di Francia e del Granduca di Toscana, che fu la prima che in questo campo si possa definire scientifica, era guidata da Jean-François Champollion jr. e dall'italiano Ippolito Rosellini. Alla metà del XIX secolo l'archeologo francese Auguste Mariette fondò l'Organizzazione delle Antichità Egiziane (Service des Antiquités) e ad affiancarlo nel suo lavoro fu un italiano, il milanese Luigi Vassalli, mentre il suo successore, Gaston Maspero, fu affiancato dal restauratore Alessandro Barsanti. Mentre in Italia la collezione di antichità egizie di Torino, che sarebbe poi diventata il secondo museo egizio al Mondo dopo quello del Cairo, andava sempre più accreditandosi, l'italiano d'Egitto Giuseppe Botti fondava il Museo Greco-Romano di Alessandria, diretto da lui stesso fino al 1904 e poi da altri due italiani, Evaristo Breccia ed Achille Adriani.

La prima missione archeologica in Egitto finanziata dal governo italiano fu quella di Ernesto Schiaparelli, direttore del Museo Egizio di Torino. Da allora molte sono state e sono tutt'ora le missioni italiane e gli italiani che operano in Egitto. Da pochi anni è stata creata anche una piccola sezione archeologica all'Istituto Italiano di Cultura, di supporto alle nostre missioni e di cui pubblicizza le attività. Ultimamente la scienza, la tecnologia e la formazione hanno giocato un ruolo decisivo nei processi di cooperazione, anche se la velocità che caratterizza l'introduzione di nuove tecnologie, peraltro in continua evoluzione, insieme alla necessità di accrescere i profili professionali portano a sfide di una certa complessità.

Per quanto riguarda più da vicino il contenuto del nostro convegno, esso intende approfondire la problematica storica connessa alla presenza culturale egizia nella Calabria antica, dalle origini sino all'età romana imperiale. Tale presenza è attestata da un buon numero di manufatti egiziani ed egittizzanti, in prevalenza dell'epoca preromana, custoditi in vari musei archeologici della regione. Purtroppo la conoscenza di tali reperti, che ebbero una grande importanza religiosa e magica nella vita quotidiana delle genti antiche della Calabria, è rimasta sino ad oggi circoscritta all'ambiente degli studiosi. Il convegno offrirà l'occasione per un dibattito, mai affrontato prima, sulle influenze egiziane nella Calabria antica, consentendo non solo un'ampia divulgazione a vantaggio del pubblico, ma pure approfondimenti da parte degli studiosi. Resta da chiarire, ad esempio, l'identità di quei naviganti orientali, probabilmente fenici, che giungendo sulle coste calabresi introdussero manufatti egizi per la prima volta in Italia. Così come ancora mal nota resta la diffusione del culto isiaco nella regione. Sconosciuta resta poi l'intepretazione culturale data dalle genti locali a tali influenze nilotiche. Si aggiungano poi le probabili sopravvivenze di alcune di queste credenze nel folklore calabrese, tanto nelle superstizioni popolari (lo scarabeo, la ciprea) quanto negli stessi culti ufficiali (Madonne e Sante locali).

Mio desiderio è chiudere questa relazione introduttiva con le parole usate da Susan Mubarak, in occasione dell'apertura di una mostra ad Atene: "In questo mondo di guerra e sofferenza, che affligge molti dei paesi che gravitano intorno a questo mare della civiltà umana, dobbiamo mostrare coraggio e dedizione nel cercare la pace. In ciò non è possibile essere soli. Uniamoci quindi nella ricerca di questa pace attraverso il dialogo, la conoscenza, la comprensione. Se le economie e le politiche a volte ci separano, che la cultura ci unisca".

SILVIO CURTO
Già Soprintendente alle Antichità Egizie - Torino

Le Aegyptiaca, un nuovo capitolo dell'egittologia

Ritorno all'Indice

La scienza egittologica si è arricchita recentemente di un nuovo capitolo intitolato alle Aegyptiaca. Il termine indica una massa di minuterie egittizzanti - per lo più ornamenti della persona in materia povera - prodotte per la gran parte in Fenicia a partire all'incirca dall'VIII secolo a.C. sino alla nostra era ed esportate in Italia ed in Europa sino alla gran Bretagna, nell'Oriente fino ai Kurgan del Caucaso[1].

Rappresentano, tali Aegyptiaca, l'ultima frangia di una irradiazione dell'arte egizia, che prese il via nel XV secolo con opere monumentali eseguite nella Nubia da maestri egizi (vedi ad esempio il tempio di Thutmosi III in Ellesija) e con l'esportazione dall'Egitto a Creta di manufatti suntuari; fu quindi estesa dai Fenici con la fabbrica di opere monumentali sul loro territorio (il sarcofago di Ahiram, re di Sidone nel XIII secolo) così come di piccoli manufatti simili agli egizi, e di buon livello (i celebri vasetti egizi per toeletta in vetro turchino striati di bianco e giallo, si distinguono dai fenici soltanto perché le striature sono nei primi incorporate nel fondo turchino, nei secondi applicate - percepibili al tatto) destinati ad esportazione nell'intero bacino del Mediterraneo.

Quasi a paradosso, tale irradiazione crebbe durante la decadenza dell'Egitto dei Faraoni e dopo la sua scomparsa, ancora grazie ai Fenici (vedi i trovamenti di cose egizie ed egittizzanti in Etruria) e poi con

1 Meritano citazione, a vario titolo, per l'argomento: Bissing 1941; Vercoutter 1954; Orsini-Bauchiero 1983, p. 310 ss.; Orsini-Bauchiero 1994, p. 195 ss.; Orsini-Bauchiero 2001, p. 250 ss.; Moscati 1989; AA.VV. 1990; inoltre la collana 'Etudes Préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain', pubblicata a Leida dal 1961.

l'estensione del culto isiaco nell'Impero Romano.

Irradiazione che non fu soltanto esportazione di cose, ma altresì di motivi dell'arte, con esiti verso due poli: sull'uno stanno alcuni capolavori di Mischstil (la figura, poco nota, di dama su sarcofago, del IV-III secolo, nel Museo di Cartagine, con lunga veste che arieggia i rari sarcofagi egizi con l'immagine del titolare ravvolto dalle ali del falcone Horus; la statua in pietra rossa di Antinoo nel Museo di Monaco di Baviera); sull'altro, appunto, le Aegyptiaca, foggiate per commercio, e mutanti da buone imitazioni dei modelli e fattura, sino a deformazione dei medesimi e grossolanità.

Qualsiasi, comunque, la loro qualità, la fortuna di queste Aegyptiaca appare legata a due fattori: al prestigio dell'Egitto millenario, ordinato, civile e potente, quale celebrato primamente da Platone; inoltre, alla fama di un "Egitto magico", autore di scritture e figure sempre cariche di un valore di portafortuna ovvero talismano, quale magnificato da Plotino. Una fama, questa, motivata solo in parte: la cultura della Valle del Nilo appare infatti, fino alle soglie del I millennio, eminentemente razionale e positivista; solo dopo quel traguardo cede progressivamente a forme, appunto, magiche. Gli specialisti che stanno analizzando il fenomeno -antesigano tra di essi il nostro Fulvio De Salvia- potranno chiarirne i lineamenti, meglio di quanto noi nelle righe qui avanti, a vantaggio della conoscenza dei popoli nella tarda antichità, delle correnti culturali e commercialiche li legarono.

Lavoro arduo, poiché esige esperienza di egittologo e altresì di archeologo delle diverse aree toccate dal fenomeno.

ENRICO ACQUARO
Professore ordinario di Archeologia Fenicia e Punica - Università di Bologna

Cartagine, la Calabria ed il Levante mediterraneo

Ritorno all'Indice

Al momento di accettare l'invito a partecipare al Convegno, diverse sono le perplessità che ho avanzato nel tempo a me e ai colleghi che hanno curato l'organizzazione. Alcune di queste perplessità hanno investito lo stato degli studi e la stessa possibilità d'organizzare un qualche discorso coerente e utile sull'argomento.

In primo luogo, il punto di partenza, che sembrerebbe il più agevole per un ricercatore che da quarant'anni s'occupa d'antichità puniche: il ruolo della Cartagine d'Africa nell'antico Mediterraneo.

Scorrendo la letteratura dei rinvenimenti nella Calabria antica, si noterà che il riferimento cartaginese può entrare, a diverso titolo, in quest'ambito geografico virtuoso individuato dal nostro incontro.

Sono due, sostanzialmente, i ruoli che la colonia di Tiro può svolgere negli scambi culturali e commerciali del nostro quadrante.

Il primo è quello di una grande potenza che elabora strategie politiche e militari utili alla propria affermazione egemonica sulle altre realtà mediterranee, in un gioco spregiudicato d'alleanze e di Realpolitik, in cui emergono le proprie ascendenze orientali, rivisitate in una prospettiva di polis occidentale dove si riverbera in parte l'esperienza siciliana.

Il secondo si connette alla funzione di diffusione in Occidente, e nelle colonie fenicie da Cartagine controllate, del prestigio magico-cultuale del mondo egiziano. Le testimonianze di cultura materiale che aiutano a leggere i due fenomeni, che spesso interagiscono fra loro, sono i rinvenimenti di anfore da trasporto, monete ed aegyptiaca. È spesso difficile discernere quanto e se i diversi testimoni siano da connettersi, di volta in volta, a momenti d'acculturazione, di controllo attraverso condizionamenti culturali di realtà mercenariali o se rientrino nel generale flusso che dal Levante perviene in Occidente sulla scia che la magia egiziana

utilizza con il tramite greco.
In termini strettamente nominalistici - con tutte le remore convenzionali che ne derivano - dovremmo riuscire a distinguere fra portati "cartaginesi" e portati "punici" e valutare, caso per caso, se gli aegyptiaca che raggiungono i contesti dell'antica Calabria abbiano avuto vettori greci, vicino-orientali o, più specificamente, punici o cartaginesi.
Partiamo dalla più semplice delle prospettive proposte: il caso delle anfore da trasporto e delle monete. Qui la difficoltà di leggere i ritrovamenti anforici, non sempre rapportati nella registrazione inventariale e nelle edizioni disponibili ai più aggiornati repertori, è, a mio parere, notevole. Le unità di riferimento disponibili in letteratura mostrano come sia difficile assumere questi dati come affidabili indicatori commerciali. La mancanza di sistematiche indagini archeometriche e del rilevamento delle tracce dei possibili contenuti -le uniche indagini su cui si può imbastire una qualche ipotesi su una reale dinamica commerciale - contribuisce a rendere difficoltosa ogni proposta di lettura.
I riferimenti anforici riferiti al nostro ambito culturale si concentrano, a mia conoscenza, soprattutto a Kaulonia, Locri, Metauros, Oppida mamertina, Reghion. A questi centri si deve aggiungere il relitto di Ponticello, presso Villa S. Giovanni. Per tutti i centri ricordati, salvo il caso di Metauros, i contesti di rinvenimento sono abitativi. Quanto alla cronologia, si nota un addensamento fra la fine del V e gli inizi del IV, con un attardamento al III per Kaulonia, Oppida Mamertina e Reghion. Mentre il relitto di Ponticello si allinea alla concentrazione cronologica notata, il rinvenimento di Metauros, in una sepoltura ad incinerazione, si pone in pieno VII secolo a.C.
Quanto all'area di fabrica delle anfore, i riferimenti a tipologie della Sicilia Occidentale -in particolare Mozia- e al Nord Africa è preminente, con una minoritaria presenza della regione gaditana: come a dire, quindi, che il riferimento possibile indica sia aree "puniche" sia aree "cartaginesi". Resta sempre il problema di quanto le testimonianze della Sicilia Occidentale, in pratica, e per la letteratura, "moziesi", dipendano più o meno direttamente da Cartagine; e, nel caso siano slegate dalla matrice nord-africana, quale prodotto ceramico delle botteghe di Mozia possa giustificare una così ampia diffusione mediterranea. La presenza di una facies cartaginese nell'isola dello Stagnone di Marsala, è stata messa ul-

timamente in evidenza e farebbe propendere per un'indicazione moziese dei rinvenimenti anforici dettata da riferimenti letterari non sempre pienamente avveduti, che non escludono, a ben vedere, mai una provenienza cartaginese. Resterebbe in quest'ultimo caso l'ipotesi di una Mozia collettrice e distributrice di carichi e dei conseguenti documenti anforici nord-africani in tutto il quadrante del Mediterraneo centrale, portatrice di un ruolo dominante finora, a livello storico, tutto da dimostrare.
In sintesi, l'impressione che si trae dall'edito -ma la conoscenza dei rinvenimenti ancora non offerti in letteratura potrebbe cambiare notevolmente la prospettiva e la quantificazione del fenomeno portando a nuove e inaspettate conclusioni- è di un occasionale drenaggio di contenitori, alcune volte verosimilmente riutilizzati, che toccano diversi punti dell'ecumene punico, in una koine del Tirreno meridionale, in cui la componente greca di Sicilia non è la sola ad operare.
I rinvenimenti monetali sembrano più espliciti, ma non aggiungono molto a quello che sappiamo dalle fonti antiche. Una frequentazione punica, più propriamente cartaginese sembra probabile con il riferimento al legname della Sila, come altrettanto ovvio è l'incremento dei documenti in età annibalica, con ben studiati fenomeni d'interferenza dei circuiti monetali locali, tesi a ridisegnare assetti politici e riferimenti egemonici che furono i veri e sostanziali scopi dell'impresa barcide in Italia.
Quanto agli aegyptiaca, il problema è di notevole complessità, come converranno gli amici De Salvia ed Hölbl, gravato com'è dal permanere d'una cultura antiquaria non sempre aggiornata e criticamente rivisitata. Nel corso dei secoli, la diffusione dei testimoni della cultura egiziana nel Mediterraneo può contare su differenti vettori, sino a raggiungere, grazie all'Ellenismo, un diretto tramite soprattutto in contesto alessandrino. Tutto il Levante - greco, fenicio e, più latamente, semitico - porta in Occidente oggetti egiziani o uomini che a questi manufatti affidano la propria identità. Qui, in qualche caso, dove la tecnologia e la cultura di riferimento esprimono valori in grado di rapportarsi con cognizione e scienza ai portati egiziani, s'attivano botteghe che riproducono per il mercato interno, ma anche per altre regioni, manufatti "egittizzanti". In questa pluralità "genetica" deve muoversi il giudizio degli studiosi e discernere , di volta in volta, il reale messaggio culturale di cui gli oggetti si fanno portatori, tanto più utile quando si è in grado di definire l'itinerario

percorso in tutte la sue tappe.
Gli ultimi studi e ricerche che fanno capo alla scuola bolognese hanno restituito a Cartagine un ruolo primario in questa dinamica. Non più una Cartagine esclusivamente centro politico e commerciale, più o meno riconosciuto dell'ecumene punico, ma anche una città, che con la diaspora dei suoi cittadini nelle diverse colonie sottoposte al suo controllo, veicola nelle stesse fondazioni fenicie una produzione standardizzata che filtra i più universali valori egiziani, dei quali conosce perfettamente i limiti e la portata magica e mitologica. Spesso - è storia e dato archeologico - tale produzione si sostituisce e s'impone nelle più antiche colonie fenicie ad un precedente mercato che ha accompagnato la fondazione e le più antiche emergenze culturali che si confrontano con le diverse culture indigene occidentali. Così il discriminante cronologico - fine VII-primi VI secolo a.C. - diviene determinante per definire l'entità e il significato di questi oggetti e per cogliere il riferimento, quanto e in che misura mediato, alla cultura egiziana d'origine. Frequente è il caso in cui la cultura egiziana portata da antichi vettori orientali diviene a sua volta sostrato che riceve la successiva modulazione cartaginese.
Un caso del tutto particolare è quello dei manufatti in pasta vetrosa silicea policroma. A fianco di un'antica e chiara produzione egiziana, assegnabile a Naucrati, Menfi o Bubasti, i mercati occidentali sono investiti da una serie di prodotti egei, in particolare rodî, che solo in parte riprendono stilemi egiziani.

Decisamente da derubricare è la paternità fenicia degli unguentari che riprendono in resa miniaturistica tipi ceramici greci. Altra è l'ambientazione culturale dei pendenti a volto umano: qui l'ascendente orientale e la ripresa cartaginese sembrano riproporsi con una qualche credibilità: la loro diffusione a larghissimo raggio, dall'Europa continentale sino al Mar Nero, passando per il versante adriatico, sembra trovare qualche analogia con la dinamica dei rinvenimenti monetali punici, in particolare cartaginesi. In quest'ottica saremmo propensi a rapportare tale anomala, disomogenea, distribuzione - monetale e dei pendenti a volto umano - a vettori mercenariali. Rinvenimenti monetali consistenti nel versante orientale adriatico potrebbero suggerire anche scenari diversi, da rapportarsi ai contatti noti dalle fonti (Polibio, 7, 9, 1-9) fra Cartagine e Filippo V di Macedonia.

FULVIO DE SALVIA
Docente a contratto di Egittologia - Università di Bologna

Calabria antica ed Egitto: lineamenti d'una storia poco nota

Ritorno all'Indice

Nell'Età Antica l'influenza culturale egizia raggiunse assai presto, ossia già alla fine del sec. X a.C. ed ancora prima che nel resto d'Italia, la Calabria, e per l'esattezza il suo versante tirrenico, mantenendo la sua presenza nella regione sino alla tarda Età Imperiale romana. Tuttavia questa complessa ed esotica presenza, che arricchisce ulteriormente l'identità storica calabrese, ancora oggi risulta non ancora ben delineata.

La storia degli studi ha come data d'inizio il 1794, con l'elaborato commento del De Logoteta[1] ad un'iscrizione latina isiaca rinvenuta a Reggio Calabria. Nel 1838 il Raoul-Rochette menzionò nei 'Memoires'[2] il ritrovamento, da lui ascritto al sito di Hipponion, d'una iscrizione greca su lamina d'oro includente l'espressione yuxràn ødwr, che egli ebbe a riferire al culto del dio Osiride.

Dopo mezzo secolo il di Lorenzo[3] registrò in 'Notizie degli Scavi' dell' '84 il ritrovamento a Reggio Calabria di amuleti egizi, fra cui le immagini di Iside e di Anubi. Nella stessa sede, qualche anno dopo, il Pasqui[4] riferì sul ritrovamento d'uno scarabeo a Cozzo Michelicchio (Corigliano Calabro). Col nuovo secolo si ebbero le fugaci notizie su

1 De Logoteta 1794. Infra, nota 77.

2 Raoul-Rochette 1838, p. 577 s. L'attribuzione ad Hipponion del luogo di rinvenimento è stata ripresa in epoca recente dal Malaise (Malaise 1972a, p. 311, HIPPONIVM, 1; Malaise 1972b, p. 206) e dal Wild (Wild 1981, pp. 123, 249 e nota 154). Sulla vera identità sia del reperto sia del sito del suo rinvenimento si veda, nel presente volume, il contributo di Marisa Tortorelli Ghidini.

3 NSc, 1884, pp. 283-85 = Malaise 1972a, RHEGIVM IULIUM, I.2.

4 NSc, 1888, p. 475 = Hölbl 1979, II, p. 252/1283.

tal genere di reperti fornite dal Galli[5] nel '12; dal Duhn[6] nel '24; dall'Orsi (1926 coll. 46 con fig. 30, 47, 49, 53 s. con fig. 35 , 163 s., 272 con fig. 193 ; Hölbl 1979, II, p. 254 ss./1290-1295), dal Topa[7] nel '27; dal Bissing[8] - l'unico egittologo - nel '42; e dall'Åkerström[9] nel '43. Una svolta nella ricerca egittologica in tale ambito si ebbe nella seconda metà del Novecento. Iniziò il Curto[10] nel '68, con lo studio d'uno scarabeo da Francavilla (Sibari), seguito nel '72 dal Leclant[11] che descrisse gli scarabei di Amendolara. Lo scrivente[12] ripubblicò nell' '88 una steletta magica di "Horo sui coccodrilli", custodita oggi a Milano, denunziandone il rinvenimento avvenuto nell'area di Crotone. Importanti sono pure le recenti indagini filologiche della Sofia[13], del '03 e '06, relative agli aspetti nilotici nella letteratura italiota e siceliota. Quanto ai corpora di tali oggetti vanno ricordati, per i reperti pre-romani, il catalogo pubblicato dall'Hölbl[14] nel '79; per gli oggetti da contesti romani, quello del Malaise[15] apparso nel '72.

Con l'ausilio di questi risultati si può dunque tentare, oggi, di definire i lineamenti essenziali della storia dell'influenza culturale egizia nella Calabria Antica. Quest'ultima costituisce un complesso fenomeno

---

5 MonAnt, 1912, col. 475, nota 2 = Hölbl 1979, II, p. 248/1267-1268. Statuine-amuleto (Bes/Pateco, sfinge) di faïence da Cozzo Michelicchio.

6 Duhn-Messerschmidt 1924, pp. 61, 64. Supra, nota 4.

7 Topa 1927, p. 144, fig. 29 = Hölbl 1979, II, p. 252 s./1284-1287.

8 Bissing 1942, p. 192, nota 275. Supra, nota 7.

9 Åkerström 1943, p. 40. Supra, nota 7.

10 Curto 1968, pp. 149-52 = Hölbl 1979, II, p. 244 s./1256.

11 Leclant 1973, p. 11 ss. figg. 9 s., 13 s. = Hölbl 1979, II, pp. 240-42/1227-1237.

12 De Salvia 1988, pp. 127-31, tavv. I-III. Il manufatto, venuto alla luce nel corso d'un recente scavo clandestino, pervenne, attraverso i canali del mercato antiquario, alla Civica Raccolta Egizia del Castello Sforzesco di Milano. Il medesimo ha inoltre ripubblicato i reperti di tipo egizio di Torre Galli (supra, nota 7): De Salvia 1999.

13 Sofia 2003; Sofia 2006.

14 Hölbl 1979, II, pp. 240-59/1227-1303; inoltre Hölbl 1982. Va ricordato anche lo studio degli Aegyptiaca calabresi effettuato da M. d'Este e confluito nel suo catalogo dal titolo 'Les objets égyptiens trouvés dans les tombes de l'Italie du Sud' (1972); esso, presentato alla biblioteca del Louvre nel '72, risulta ancor oggi inedito.

15 Malaise 1972a; Malaise 1978, pp. 658 SYBARIS.1, 665 s.; Malaise 1984, p. 1629 ss. Cfr. Malaise 1972b.

nell'ambito del quale si configurano tre grandi fasi che, in considerazione dell'identità dei mediatori culturali, possiamo denominare 'Fase Semitica' (fine sec. X-fine sec. VI a.C.), 'Fase Greca' (sec. V-30 a.C.) e 'Fase Romana' (Età Imperiale).

L'epoca più antica o 'Fase Semitica', terminante alla fine dell'epoca arcaica, fu caratterizzata dall'interpretatio phoenicia della civiltà faraonica, ovvero da una trasmissione in Occidente, ad opera di genti (essenzialmente donne) del ceto mercantile-marinaro fenicio e cipriota, di credenze popolari magico-religiose dell'area del Delta orientale (Menfi, Bubasti, Tanis). Va ricordato in primo luogo che il nucleo egizio di queste acquisizioni esprimeva non certo elevati valori religiosi o escatologici nilotici, bensì solo pragmatiche funzioni magiche d'uso quotidiano (cioè per la vita terrena e per quella oltretombale) e di carattere terapeutico-protettivo a favore della donna e del bambino. In secondo luogo si trattò della diffusione, fuori della Valle del Nilo, non di credenze egizie autentiche, bensì egizio-semitiche, in quanto interpretate ed adattate alla propria cultura dai divulgatori semitici delle medesime ("Egittizzante fenicio"). Tali ibride credenze egizio-semitiche subirono infine in Calabria un adattamento ulteriore presso le genti locali che le accolsero, sia quelle indigene ("Egittizzante italico") sia quelle italiote ("Egittizzante greco-italiota").

Latori nella regione calabrese di queste prime influenze culturali furono i piccoli amuleti e talismani di tipo egizio accomunati dall'odierno appellativo di Aegyptiaca[16]. Essi, fatti in maggioranza di faïence egizia (o maiolica) oppure di pasta vetrosa, effigiavano perlopiù divinità egizie antropomorfe e zoomorfe, come lo scarabeo, riproducente l'immagine del venerato coleottero Scarabaeus sacer L., considerato protettore della riproduzione umana[17]. L'identità dei destinatari viene indicata dal rinvenimento di tali manufatti magici anche in Calabria, come nel resto del Mediterraneo pre-ellenistico (semitico, ellenico ed indigeno), in tombe

16 Gli Aegyptiaca includono reperti egizi autentici, oppure imitazioni egittizzanti fabbricate fuori dell'Egitto: queste ultime comprendono sia riproduzioni più o meno fedeli di originali egizi sia oggetti ispirati a questi ultimi.

17 L'insetto costituiva l'ipostasi del dio predinastico Kheper, che venne poi identificato in ambito sacerdotate eliopolitano col dio-Sole Ra. Cfr. Newberry 1906; De Salvia 1978; Ben-Tor 2005.

femminili ed infantili, nonché in santuari di divinità della fertilità. Al primo periodo di questa fase appartengono i più antichi Aegyptiaca giunti in area italiana, ossia i due scarabei in faïence rinvenuti a Torre Galli (Vibo Valentia) in tombe della fine del sec. X a.C., che forniscono preziose indicazioni storiche sull'origine e sull'importazione di questo genere di reperti. Il primo, includente nella legenda l'iscrizione augurale in geroglifico "duri il tuo nome, nasca la tua discendenza", è egizio autentico e risulta ascrivibile ad una coeva produzione di Menfi o di Bubasti degli inizi della XXI o della XXII dinastia[18]. Invece il secondo, di fabbricazione egittizzante per la presenza nella legenda d'uno schematico leone gradiente di tipo asiatico, avente chiaro valore apotropaico, fu prodotto in area siro-palestinese[19]. L'uno attesta la fortuna dello scarabeo-amuleto presso le donne delle comunità fenicie ubicate a Menfi e nel Delta, le quali, afflitte dai problemi sanitari propri della condizione femminile e materna (infertilità, mortalità per parto, malattie infantili), ricorrevano alla sapienza medica e medico-magica egizia, esaltata pure nell' 'Odissea'. Come nel poema omerico la greca Elena aveva ricevuto dalla regina egizia Polidamna il miracoloso farmaco νηπενθές, così le donne semitiche avevano appreso direttamente da quelle egizie l'uso degli amuleti e talismani locali, ed in primo luogo degli scarabei[20]. L'altro scarabeo, invece, evidenzia come la divulgazione fuori dell'Egitto dell'utilità di tali oggetti avesse incoraggiato un'ampia domanda di mercato, soddisfatta da botteghe, variamente ubicate (Asia anteriore, Egeo, Sardegna etc.), che erano specializzate nella produzione di manufatti imitanti questi ultimi a vantaggio delle genti non-egizie[21].

---

18 Hölbl 1979, II, p. 254 s./1291, tav. 146.2; De Salvia 1999, p. 214/4, fig. 39, tavv. 57B.9, 189.B; Hölbl 2005, p. 123, fig. 22. Tomba 67.

19 Hölbl 1979, II, p. 254/1290, tav. 146.1; De Salvia 1999, p. 213/2, fig. 38, tavv. 46A.21, 189.A; Hölbl 2005, p. 123, fig. 21. Tomba 54.

Sul ruolo intermediario dei Fenici fra il Delta e l'area italiana in questo periodo si veda De Salvia 2006, p. 24 ss.

20 'Odissea', IV, vv. 227-32: «Tali rimedi efficaci possedeva la figlia di Zeus, / benigni, che a lei Polidamna diede, la sposa di Tone, / l'Egizia. La terra che dona le biade produce moltissimi / farmaci, lì: molti, mischiati, benigni; molti, funesti. / Ciascuno è medico esperto più d'ogni / uomo: sono infatti della stirpe di Peone» (trad. G.A. Privitera, 2006). Cfr. Froidefond 1971, p. 56 ss.

21 Acquaro 1988, p. 394 ss.

Torre Galli, nel cui sepolcreto è attestata anche una coppa metallica cipriota, costituiva una delle tappe dell'itinerario commerciale marittimo conducente i naviganti-mercanti semitici ai metalli dell'Etruria. Insieme con gli altri siti di Pontecagnano (Salerno), di Cuma pre-ellenica (con Capua), di Veio e di Tarquinia[22], restituenti anch'essi reperti di tipo egizio, quello in questione componeva una "Via tirrenica degli Aegyptiaca" d'epoca precoloniale. I due scarabei in questione potrebbero essere entrati nel baratto di merci avvenuto fra mercanti semitici, sbarcati presso il sito indigeno, e gli abitanti di quest'ultimo. Ma v'è anche la suggestiva ipotesi del dono di questi oggetti magico-protettivi, accompagnato dalla divulgazione del loro significato, da parte d'una donna semitica, membro dell'equipaggio della nave, ad una donna indigena come espressione ancora una volta di solidarietà femminile superante i confini etno-culturali[23]. La funzione dello scarabeo-talismano egizio a favore della sfera riproduttiva comunque già in questo tempo dovrebbe essere stata bene intesa dalle antiche genti di Calabria, e ciò per la probabile preesistenza, qui e nel resto dell'ambiente indigeno dell'Italia meridionale antica, di credenze magiche sui coleotteri[24].

L'intensificarsi della presenza degli Aegyptiaca caratterizzò un secondo periodo della 'Fase Semitica' che prese l'avvio, sempre in epoca pre-coloniale greca, intorno agli inizi del sec. VIII a.C. per proseguire sino alla metà del secolo successivo. In questo tempo il commercio fenicio raggiunse anche il versante ionico, come evidenzia la presenza d'uno scarabeo[25] di pasta blu a Cozzo Michelicchio e della coppa[26] egittizzante

22 Hölbl 1979, I, p. 368; Hölbl 2005, p. 123.

23 Su questa modalità di vendita delle loro merci, da parte dei Fenici, in riva al mare, ove accorrevano le donne indigene, cfr. Erodoto, I,1. Sulla presenza delle donne a bordo delle navi fenicie si consideri la partecipazione femminile al viaggio compiuto, nel 425 a.C., dalla flotta cartaginese guidata dal re Annone lungo le coste occidentali dell'Africa (Moscati 1966, p. 230, I).

24 Per l'età antica sul valore religioso del "grande scarabeo dell'Etna" cfr. Aristofane, 'Pace', v. 73; Epicarmo, fr. 65 K.-A. Inoltre si veda il recto di una moneta di Catana del 476/461 a.C. con l'immagine dell'insetto accompagnantesi ad un volto di Satiro/Sileno (Head 1911, p. 131 s.). Cfr. Sofia 2003, p. 149 ss. Sull'eco di tali credenze nel folklore odierno calabrese, infra, nota 83.

25 Supra, note 4 e 6.

26 Zancani Montuoro 1970-1971, pp. 9-33, tavv. III-XIV; Moscati 1977, p. 311 s.,

fenicia in bronzo, del 750 a.C., rinvenuta a Macchiabate. Tale "Via ionica degli Aegyptiaca" toccò i siti indigeni della Locride (Val Canale etc.), del Crotonese (Crichi), della Sibaritide (Macchiabate e Cozzo Michelicchio) e quello di Amendolara. Gli oggetti di tipo egizio di tale periodo sono costituiti da scarabei di faïence, autentici e d'imitazione. Parte di questi ultimi proveniva da botteghe rodio-fenicie, come il tipo "Perachora-Lindo" (Amendolara, Cozzo Michelicchio, Timpone Motta)[27], la cui presenza sottolinea l'esistenza d'una diramazione ionica della corrente commerciale fenicio-euboico diretta, a partire dalla metà dell'VIII secolo, al versante tirrenico della penisola ed a Pithecusa (Ischia).

In naturale posizione privilegiata nell'accoglimento degli Aegyptiaca provenienti dal Levante (Egitto, Fenicia, Siria, Cipro, Egeo) si collocava l'area del Reggino: qui, infatti, uno scarabeo in steatite egizio, rinvenuto in una tomba della 2ª metà dell'VIII appartenente al sepolcreto indigeno di Occhio di Pellaro[28], trova validi confronti coevi sia a Villasmundo (Messina) sia a Pithecusa. Appartengono con ogni probabilità a quest'epoca pure amuleti figurati di faïence come un Bes (o Pateco)[29] e una Sfinge[30], entrambi venuti alla luce a Cozzo Michelicchio. Queste iconografie del pantheon egizio giungevano dunque in terra calabrese già trasformate ed arricchite dalla cultura dei loro mediatori semitici, ma non è improbabile che localmente la cultura indigena abbia apportato nuove valenze culturali a tali amuleti e talismani. Il Bes ed il Pateco egizi, attraverso il filtro culturale del Bes e del Pateco fenicio-ciprioti, in ambito artistico ellenico, egeo e microasiatico ("Egittizzante greco"), già alla fine dell'Età Arcaica stimolarono rispettivamente la nascita di tipi coroplastici, l'uno del Satiro/Sileno[31] e della Gorgone, l'altro quella del "De-

---

fig. 3; Hölbl 1979, II, p. 247 s./1265, I, pp. 310-12, fig. 12; Hölbl 2005, p. 123.

27 Hölbl 1979, I, pp. 212-15; Hölbl 2005, p. 123.

28 Hölbl 2001, p. 35, nota 17. Su Villasmundo cfr. Hölbl 2005, p. 123, fig. 24a-b. Su Pithecusa si veda De Salvia 1993a.

29 Hölbl 1979, II, p. 248/1267. Supra, nota 5. Sul Bes cfr. Hölbl 1979, I, p. 118 ss.

30 Hölbl 1979, II, p. 248/1268. Supra, nota 5.

31 De Salvia 1993b. Infra, nota 69. Il tipo figurativo del Satiro/Sileno, nonostante la sua demonizzazione operata dal Cristianesimo, conservò in ambito calabrese una benefica valenza. Infra, nota 83.

mone Curotrofo"[32], ovvero di manufatti greci di natura magico-religiosa attestati pure in Magna Grecia e Sicilia.

Il terzo periodo della fase in esame ebbe inizio nella seconda metà del sec. VII a.C. e registrò il coinvolgimento, nell'acquisizione dei valori egizio-semitici, anche delle poleis italiote di Calabria, peraltro contigue ai centri indigeni che di tali valori continuarono certamente a fruire. Ciò riguardò tanto il versante tirrenico, con la necropoli ellenica di Hipponion, quanto quello ionico, sia con sepolcreti quanto con santuari, come l'Athenaion di Sibari ed il Persephoneion di Locri Epizefiri. Caratteristica di tale periodo è l'importazione di manufatti provenienti da una fabbrica egizia del Delta occidentale, specializzata nella produzione di amuleti e piccoli oggetti di faïence[33]. Essa, situata presso Sais - capitale sotto la XXIV (724-712 a.C.) e la XXVI (664-525 a.C.) dinastia - nell'area ove sorse intorno al 630 a.C. la colonia panellenica di Naucrati[34], era già attiva prima della fondazione di quest'ultima. I suoi prodotti erano distribuiti nell'intera area mediterranea, Calabria inclusa, molto probabilmente attraverso mercanti ciprioti[35] risiedenti nella stessa Naucrati.

Fra questi Aegyptiaca di faïence, ascrivibili alla prima metà del sec. VI a.C., si distingue un Cauroide[36], ovvero una versione della conchiglia-Ciprea, venuto alla luce nell'Athenaion sibarita, luogo di culto d'una Grande Madre indigena poi grecizzata [Foto in copertina]. Quest'amuleto, includente anche un cartiglio col prenome `@aa-ib-ra` del faraone filelleno Apries[37] (Haaibra Wahibra, 589-570 a.C.) della XXVI dinastia saitica, possedeva un doppio valore magico-protettivo a favore dell'utente: e ciò in quanto determinato sia dalla presenza del nome regale, per la natura divina e quindi benefica del faraone-dio; sia dalla somiglianza della Ciprea col pudendum muliebre, emblema di fertilità ma pure temibile

32 De Salvia 1993b. Infra, nota 68.

33 Hölbl 1979, I, pp. 207 ss.

34 Petrie 1886; Gardner 1888; Boardman 1980, pp. 118-33.

35 De Salvia 1989a, p. 84 ss.

36 Hölbl 1979, II, p. 244/1255 (cfr. p. 201/961: Ciprea egizia di faïence dalla Valle del Sarno); Hölbl 2005, p. 123, fig. 25. Sul valore magico della conchiglia Ciprea (χοιρίνη κόγχη, concha Veneris) nell'Antichità cfr. De Salvia 1992, p. 295 ss.

37 Su Apries cfr. Kienitz 1953, p. 26 ss.; Gardiner 1966, p. 360 s.; Drioton-Vandier 1975, p. 596 s. In 'Geremia' (44:30) egli viene menzionato col nome di Hophra.

apotropaion per la sua relazione col sangue catameniale. L'accoglimento dell'oggetto dové essere favorito anche dalla preesistenza, in ambiente indigeno dell'Italia meridionale, di credenze magiche relative alla Ciprea[38]. Naucratidi sono pure due rari Aegyptiaca. Il primo è costituito da una statuina di falco[39], trovata nel medesimo santuario sibarita: essa è riferibile al dio Horo-falco nella sua funzione curotrofa e potrebbe essere connessa ad Apollo, anch'egli protettore della fanciullezza. Il secondo oggetto, rinvenuto in un sacrario di Locri, è il frammento superiore d'una "Fiasca di Capodanno"[40] egizia di forma lentoide, avente come anse due babbuini, reputati benefici emblemi di fecondità e rinascita: si tratta, dunque, d'un oggetto beneaugurante che in Egitto veniva donato all'inizio del Nuovo Anno e che doveva includere l'acqua sacra e benefattrice del Nilo.

In contesto locrese del sec. VI furono trovate quattro rare statuine-amuleto egittizzanti di faïence prodotte probabilmente in una fabbrica rodio-cipriota, affini a statuine trovate a Taranto[41]; tre provengono dal Persephoneion locrese, mentre una quarta, una figura femminile stante, doveva probabilmente appartenere anch'essa ad un contesto cultuale. Tali reperti trovano giustificazione nella probabile presenza a Locri - ed altrettanto va detto per Taranto - di mercanti ciprioti autorizzati a servirsi, in qualità di metoikoi, dei templi locali per l'esercizio dei propri culti, inclusa l'offerta di questi anathemata "barbari" alle divinità cittadine[42]. L'iconografia dei manufatti esprime un evidente sincretismo religioso cipro-egizio: si tratta d'un Flautista[43], riferibile ad un curotrofo Horo-

38 Infra, nota 83.

39 Hölbl 1979, II, p. 243/1254. Dall'acropoli (Timpone Motta).

40 Hölbl 1979, II, p. 256/1296, tav. a col. II.1, I, pp. 34-7; Hölbl 2005, p. 126, fig. 26. Da un deposito votivo della Mannella. Infra, nota 68. Sul significato della scimmia in Egitto cfr. LÄ I, (1975), col. 83 ss., s.v. "Affe" (Brunner-Traut). In ambiente ellenico, come attesta Esopo (243), il quadrumane aveva fama di essere madre affettuosa e le sue immagini fittili possedevano valore curotrofo.

41 Gli esemplari tarantini includevano un altro Flautista (Hölbl 1979, II, p. 213/1046), da tomba del 580 a.C.; ed una "Concubina" (Hölbl 1979, II, p. 213/.1047), ovvero un'Hathor-Afrodite/Astarte cipriota, da contesto ignoto.

42 De Salvia 2006, p. 26.

43 Hölbl 1979, II, p. 257/1299, tav. 155.2. Da un deposito votivo della Mannella. Sul tipo cfr. De Salvia 1989a, p. 90 ss.

Apollo cipriota; d'un Cavaliere[44], forse emblema dello status privilegiato del donatore; d'una Donna[45], plausibilmente una fedele, quale sostituto magico della donatrice; e d'una Colomba[46], animale sacro ad Afrodite e ad Astarte. L'ibrida tipologia artistica egizio-cipriota rinvia ad un ambiente sincretistico che non può che essere stato quello egizio dell'area di Naucrati, frequentato dai Ciprioti: questi ultimi, proprio di fronte alla fabbrica di faïences, vi avevano un tempio sacro ad Afrodite di Pafo - una Grande Madre indigena identificata pure con l'Astarte fenicia - che per le sue prerogative affini venne accostata alla dea egizia Hathor[47]. A Locri questa Afrodite-Hathor dové essere riconosciuta nella locale Persefone, ed inoltre potrebbe stata oggetto di un culto includente pure la prostituzione sacra: quest'ultima, costituente un fenomeno religioso locrese, le cui ascendenze fenicio-cipriote possono essere rafforzate proprio dalla presenza di tali statuine[48].

Quanto all'utilizzazione degli Aegyptiaca da parte dei Greci di Calabria, analogamente a quanto avveniva in altre aree dell'ecumene ellenica, è improbabile che anche qui l'uso di tali oggetti superasse i limiti della superstitio privata per divenire espressione d'una religio lecita. Infatti, nonostante l'atteggiamento egittofilo di alcuni dotti viaggiatori, ammiratori dell'Egitto, nonché di quegli Elleni egittizzatisi grazie anche all'unione con le donne locali (μιξέλληνες), invece per la maggior parte dei Greci, a cominciare proprio dai cittadini della "coloniale" e razzista Naucrati, quella degli Egizi costituiva una cultura barbara[49]. Pertanto gli Aegyptiaca, introdotti in ambiente greco dalle mogli dei "barbari" fenici e dei "semi-barbari" ciprioti esperte di magia[50], erano solo oggetto d'uso

---

44 Hölbl 1979, II, p. 257 s. /1300, tav. 157.1; Hölbl 2005, p. 126, fig. 27. Da un deposito votivo della Mannella. Sul tipo cfr. Karageorghis 1995, p. 61 s.

45 Hölbl 1979, II, p. 257/1298, tav. 156.1. Da collezione privata.

46 Hölbl 1979, II, p. 258/1301, tav. 157.2.

47 De Salvia 1989a, p. 96 s.

48 Musti 1977; Torelli 1977; Giuffrida 1996; Sofia 2006, pp. 68-70.

49 De Salvia 1989b, pp. 118, 130.

50 Euripide, 'Andromaca', vv. 157-160: «… suscitando / odio contro di me (…) / coi tuoi filtri destinati / a procurami la sterilità? / È noto che le donne d'Asia sono / espertissime in tali malefici» (trad. D. Ricci, 1956). Sull'aspetto barbarico delle donne cipriote cfr. Eschilo, 'Supplici', 282 s. Sull'argomento Froidefond 1971, p. 88; De Sal-

privato da parte delle donne elleniche, per sé e per i propri bambini, alle quali non doveva essere consentito la donazione votiva e pubblica, nei templi cittadini, di tali oggetti per l' impurità della loro origine.

Tale libertà, al contrario, veniva concessa ai meteci fenici e punici, che in tali santuari veneravano le proprie divinità accostate sincretisticamente a quelle greche locali, come, nella Calabria italiota, l'Atena di Sibari o la Persefone di Locri, identificate con corrispondenti Dee-Madri semitiche, quali Astarte o Tanit. Il superficiale radicamento in ambiente greco dell'uso protettivo degli Aegyptiaca, rese quindi poco probabile un interesse ellenico a fabbricare ed a commerciare questi "barbari" amuleti, compiti invece delegati ai loro ospiti semitici che se ne servivano più ampiamente. Ne conseguì che, allorquando verso la fine del sec. VI a.C. la presenza di questi Semiti nelle poleis greche d'area egea ed italiana si ridusse o cessò del tutto - per le ripercussioni politiche sia del conflitto greco-persiano sia di quello punico-siceliota - , anche gli Aegyptiaca scomparvero da tali zone, Calabria compresa[51]. Nondimeno l'eredità culturale di tali amuleti egizio-semitici già a partire da tale epoca fu preservata da alcuni tipi egittizzanti della coroplastica ellenica, come il Satiro/Sileno ed il "Demone curotrofo", esprimenti le medesime funzioni protettive. La 'Fase Greca' dell'influenza culturale egizia in Calabria si distinse dalla precedente per l'interpretatio graeca della cultura nilotica, favorita da una conoscenza più approfondita della civiltà faraonica da parte dei Greci. Tale fase è a sua volta ripartibile in due grandi periodi: uno "classico" (sec. V-305 a.C.), coevo all'Egitto Persiano e Macedone, ed uno "ellenistico" (305-30 a.C.), corrispondente all'Egitto Tolemaico.

In merito al primo periodo, va sottolineato che durante l'Età Classica i Greci (militari, mercanti, viaggiatori) continuarono a giungere in Egitto, dominato dai Persiani a partire dal 525 a.C., ove erano bene accolti dai membri della vecchia classe dirigente indigena, ed in particolare dai preti, quali naturali alleati contro il comune nemico achemenide. Gli Elleni più colti, come ad esempio Solone secondo l'affermazione di Platone nel 'Timeo', già in epoca saitica percorrevano il paese per conoscerne ambienti, costumi e monumenti, creando le premesse del mito della

---

via 1993b, p. 67.

51 De Salvia 2006, p. 27.

educazione egizia ricevuta dai più antichi sapienti greci[52]. Controversa è appunto la notizia del viaggio in Egitto di Pitagora di Samo[53] (571-497 a.C.) che, venuto poi in Magna Grecia, avrebbe fondato a Crotone la famosa scuola filosofico-religiosa. Un indizio della presenza nelle sua dottrina d'una radice egizia - acquisita dal filosofo samio nella Valle del Nilo stessa oppure in ambiente orfico-italiota - viene fornita da Erodoto[54] che accostava il divieto per i sacerdoti egizi d'indossare abiti di lana ad un'usanza simile praticata dagli Orfici e dai Pitagorici.

Pure l'Orfismo avrebbe incluso concezioni di derivazione egizia, come quella dell'Uovo Cosmico primordiale fecondato dal vento[55]. Orfismo e Pitagorismo confluiscono nei testi greci incisi su laminette auree poste nella mano del defunto, denominati 'Passaporti dei Morti' per la loro funzione di guida nell'Aldilà: in Calabria essi furono rinvenuti ad Hipponion, in una tomba di fine V o inizi IV secolo, nonché a Turi ed a Petelia in tombe del sec. IV a.C[56]. Tali documenti, rari per il mondo greco, trovano corrispettivi per genere letterario e contenuti escatologici nella letteratura funeraria egizia. Così in certi dettagli (la figura del guardiano alla porta dell'Aldilà, la richiesta di fresco ristoro per il defunto, l'indicazione del percorso verso sinistra o verso destra) rivelano sorprendenti analogie col 'Libro dei Morti' egizio[57]. Probabili importatori di sofisticate credenze religiose egizie in terra calabrese, oltre a dotti viaggiatori ellenici, potrebbero essere stati anche Greci egittizzati ritornanti dalla Valle del Nilo[58]. Ma non si può escludere l'apporto culturale in merito fornito da dotti preti anti-persiani, fuggiti dall'Egitto fra V e IV secolo, figure queste che avrebbero alimentato un topos della novellistica greca.

---

52 Lloyd 1975, I, p. 49 ss.

53 La più antica fonte è Isocrate ('Bus.', 28). Cfr. Faure 1923, p. 76 ss.; Hopfner 1925, p. 3 ss.; Lloyd 1975, I, p. 57 s. Si veda anche Kákosy 1983.

54 I, 81: "Concordano in ciò con le pratiche chiamate orfiche e bacchiche, che sono in realtà egiziane e pitagoriche" (trad. E. Fraschetti,1999). Lo storico, a seguito della sua partecipazione alla fondazione di Turi (444 a.C.), sarebbe entrato in contatto con l'ambiente pitagorico e con quello orfico locali.

55 Morenz 1950, p. 64 ss.; Morenz 1969, p. 54.

56 Olivieri 1915, pp. 4-18; Pugliese Carratelli 2001, pp. 39-72, 98-113, 125-27.

57 Morenz 1950, p. 65 s.; Morenz 1957, p. 67 s.

58 De Salvia 1989b, p. 128. Supra, nota 50.

Si consideri, in proposito, la figura del prete-mago egizio Paapis descritta nel romanzo di Antonio Diogene[59] 'Le meraviglie di là da Tule' (I-II secolo d.C.), il quale, dapprima accolto ospitalmente a Lentini dal tiranno locale, attraversa poi tutta la Magna Grecia, da Reggio a Metaponto.

Dell'egittofilia esistente nel ceto abbiente italiota fa fede qualche testimonianza letteraria. Già l'imerese, ma di famiglia locrese, Stesicoro[60] (VII-VI sec. a.C.) aveva incluso nella sua 'Palinodia di Elena' aspetti culturali nilotici, come la figura del re egizio Proteo, già nota nell' 'Odissea'. La riabilitazione della sposa infedele di Menelao sarebbe stata determinata dall'importanza rivestita del culto locrese di Elena, la cui figura venne assimilata a quella di Iside. Un viaggiatore colto potrebbe essere stato Ippide di Reggio[61] (inizi sec. V a.C.), che riferì nella sua opera sul potere fecondatore dell'acqua del Nilo e sostenne l'antichità maggiore del popolo egizio rispetto a quello greco. Inoltre in Nosside di Locri[62] (fine sec. IV-inizi III a.C.) v'è menzione del bisso (βύσσινος), un prezioso tessuto prodotto nella Valle del Nilo e presumibilmente importato anche in Calabria.

Speculare rispetto all'egittofilia delle elites era l'egittofobia dei ceti popolari, manifestantesi non solo nella "coloniale" Naucrati, ma anche in molti luoghi del mondo greco, come ad Atene[63]. Tale grossolano sentimento emergeva nella commedia popolare italiota e siceliota, in particolare attraverso il tema, espresso pure nella pittura vascolare qui circolante, del combattimento fra Eracle e il re egizio Busiride, sconfitto ed ucciso dall'eroe greco che egli voleva barbaramente sacrificare in quanto straniero[64]. La presenza di aspetti culturali egizi in ambiente elle-

59 5-6. Cfr. De Salvia 1989b; Sofia 2003, p. 147 s.

60 Jesi 1961, pp. 148-59; Froidefond 1971, pp. 36 ss., 54 ss. Si veda inoltre il contributo di Anna Sofia nel presente volume.

61 F.H.G., Müller, II, 1, p. 13.

62 'Antologia Palatina', VI, 265.3: "…eccoti un peplo di bisso…" (trad. F.M. Pontani, 1978). Cfr. Erodoto, II, 86.

63 Nell'Atene classica la comunità egizia, accentrata al Pireo, risultava invisa al popolino non solo per la sua malizia commerciale, ma anche per le sue pratiche religiose zoolatriche, come evidenziano i comici del tempo. Cfr. Zucker 1950; De Salvia 1989b, p. 130; Sofia 2003, p. 145 ss.

64 Quella del feroce sovrano Busiride costituiva un rozzo travisamento della figu-

nico è registrata nell'opera del commediografo Alessi di Turi[65] (fra 370 e 270 a.C.): egli accenna alla "calasiri" (καλάσιρις), ovvero ad una lunga veste egizia con nappe, e menziona la Sfinge (Σφίγξ); inoltre ricorda i sovrani lagidi del tempo, cioè Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) e la sorella-moglie Arsinoe.

La documentazione archeologica dell'area italiota calabrese dei secc. V e IV rivela importanti riflessi della cultura artistica e religiosa faraonica, riconoscibili seppur mediati dal filtro dell'interpretatio graeca: valga come esempio la ricca documentazione di terrecotte offerta da Locri Epizefiri, la familiarità della quale con aspetti culturali di matrice egizia accompagnò, come s'è visto, la storia della città sin dalle sue origini. I manufatti databili all'epoca tardo-arcaica, rinvenuti in quest'area, ancora mostrano una certa fedeltà ai modelli di tipo egizio. Così l'ibrida statuina funeraria[66], dai livelli del VI secolo del tempio Marasà, prodotta ad imitazione d'un ushebti coevo, venne adoperata in un contesto improprio, in quanto non funerario ma cultuale. In una tomba della necropoli di S. Antonio di Gioiosa Ionica, risalente al 550 a.C., fu rinvenuto un unguentario in forma di scimmia sul cui omero sinistro poggia una figuretta di "Demone curotrofo"-infante[67]: il reperto, di produzione greco-orientale, attesta la funzione propiziatrice per il bambino posseduta sia dal quadrumane sia dal "Demone", quest'ultimo traduzione ellenica del Ptah-Pateco egizio. Anche il Satiro/Sileno[68], effigiato in una matrice per

---

ra del benefico dio-re egizio Osiride, venerato a Busiris nel Delta. L'atteggiamento antiegizio sostenente la vicenda mitica, elaborata probabilmente nell'ambiente egittofobo di Naucrati, venne ridicolizzato dagli stessi scrittori greci (Erod., II, 45; Strab., XVII, 19) come non plausibile. Si veda anche Lloyd 1976, p. 212 ss. Alla costruzione della storia avrebbe però contribuito l'effettivo comportamento brigantesco dei pastori locali ai danni dei naviganti che, in epoca pre-alessandrina, tentavano di sbarcare sull'inospitale isoletta di Faro (Strab., XVII, 19). Inoltre Sofia 2003, p. 134 ss.

65 Framm. 99 (sulla "calasiri" pure Erod., II, 81.1), 88, 244 Ed. Cfr. Gigante 1973.

66 Costamagna-Sabbione 1990, pp. 83, 85 con fig. 103. Ushebti autentici del sec. VI a.C. sono stati trovati in contesti sacrali italiani di quest'epoca, ossia a Roma, a Capua e ad Erice.

67 Costamagna-Sabbione 1990, p. 173 con fig. 103. Supra, note 33 e 41.

68 Costamagna-Sabbione 1990, pp. 116 con fig. 151, 118. Supra, nota 32. Dall'iconografia del Bes egizio deriva pure quello della Medusa, effigiata su coevo

la produzione di sostegni fittili per pentole (focula), da Centocamere e del IV secolo, esprimeva un potere apotropaico derivatogli dal modello del Bes egizio.

Da Centocamere viene anche la figura cultuale della Flautista[69], per la quale è spontanea la connessione artistica e culturale col Flautista cipro-egizio rinvenuto in zona. Infine grande interesse rivestono le statuine di "Afrodite"[70] nuda ed assisa, del sec. IV a.C., dalla necropoli Lucifero: esse, riconducibili alla sincretistica figuretta nuda di Afrodite/Astarte-Hathor, presumibilmente nell'ambito funerario svolgevano una funzione analoga di "concubine" rivitalizzatrici del defunto.

Il secondo periodo di questa 'Fase Greca' è caratterizzato, invece, da un apporto di natura religiosa e di livello più elevato, in quanto costituito dall'arrivo dei culti egizio-alessandrini, ovvero di quelli di Serapide, di Iside e degli altri theoi synnaoi (Arpocrate, Anubi etc.)[71]. Tale religione, nata ad Alessandria per volere di Tolomeo I Sotere (305-285 a.C.) come astuta operazione politica mirante all'armonia fra i dominatori greci ed i sudditi egizi, si fondò sulla rielaborazione delle figure di importanti dèi indigeni adattate alle esigenze religiose ed alla sensibilità estetica dei Greci. Le nuove divinità soddisfecero le nuove istanze elleniche d'un apporto divino personalizzato e salvifico (Serapide guaritore, Iside Tyche e Madre, Horo/Arpocrate protettore dell'infanzia ed anche del luogo etc.), divenendo assai popolari ad Alessandria, in particolare fra i marinai ed i mercanti, cui assicuravano la loro protezione nella navigazione e nei traffici.

Grazie all'emporio internazionale di Delo[72], ove gli Alessandrini s'incontravano coi mercatores provenienti dall'Italia meridionale ed in cui sorgevano già dal III secolo santuari dedicati a Serapide e ad Iside, i culti di questi ultimi giunsero assai presto sia in Campania (Puteoli, Pom-

---

oscillum di terracotta, della medesima provenienza (ibid., p. 119 con fig. 155).

69 Costamagna-Sabbione 1990, p. 139 con fig. 190. Supra, nota 44.

70 Costamagna-Sabbione 1990, pp. 94, 95 con fig. 103. Reperti simili vennero scoperti anche nel santuario naturale di Grotta Caruso (ibid., pp. 155, 156 con figg. 221-222). Supra, nota 42. Cfr. Torelli 1977; Arias 1977. Inoltre LÄ I, col. 644 ss., s.v. "Beischläferin" (Helck).

71 Malaise 1972b, p. 255 ss.

72 Malaise 1972b, p. 264 ss.

pei etc.) sia in Sicilia (Siracusa etc.). Quanto ad un loro precoce ingresso pure nel Bruzio, ciò sarebbe confermato dalla dedica votiva greca, di fine III-inizi II sec. a.C., rinvenuta in un Serapeo di Delo: qui un "Agatone, figlio di Numpsios, da Petelia" ([’Αγ]άθων Νυμψίου Πετηλ[ινος]) dona una tettoia al locale tempio di Serapide, Iside ed Anubi[73].

Il dedicante era dunque un italiota di Petelia che nell'isola egea praticava la religione egizio-alessandrina il quale, se tornò in patria, vi continuò a venerare i suoi amati Serapide ed Iside. Tali culti, provenienti da Puteoli oppure da Siracusa, dovrebbero aver attecchito nel Bruzio già alla fine del sec. III a.C. coinvolgendo i centri economicamente più attivi, quali presumibilmente Reggio, Locri e Crotone. In aggiunta a ciò va considerata anche l'evangelizzazione della regione ad opera di marinai isiaci frequentanti i porti calabresi, come quelli del 'Satiricon' petroniano, la cui nave, peraltro, affonda proprio nelle acque di Crotone[74].

Per l'età romano-repubblicana la documentazione archeologica è invero deludente, tuttavia anche qui i culti degli dèi egizio-alessandrini dovettero assumere quella fisionomia artistica e religiosa grecizzante attestata in altre aree coeve, quali la Campania e la Sicilia orientale.

La 'Fase Romana', iniziante al tempo dell'annessione dell'Egitto da parte di Ottaviano (30 a.C.), che consentì ai Romani una più diretta conoscenza del mondo nilotico, comprende l'intera Età Imperiale ed è testimoniata da reperti che, seppure di numero esiguo, possono comunque ragguagliarci sull'importanza acquisita nella regione da questi culti nilotici. Essa è innanzitutto caratterizzata dall' "italicizzazione" o interpretatio romana, della religione egizio-alessandrina, ovvero da un adattamento di quest'ultima alla mentalità ed alle istanze locali, come evidenzia ad esempio il sincretismo verificatosi fra le divinità nilotiche e quelle del Bruzio romano[75]. Dell'esistenza d'un tempio isiaco a Region/

---

73 Roussel 1916; Malaise 1972b, pp. 292/49. Il personaggio risulta donatore di due altari a Serapide, Iside ed Anubi.

74 Nella vicenda svolgentesi sulla nave Iside non è mai nominata: nondimeno piamente si allude alla dea per mezzo di epclesi, quali "Tutela navis" (CV.4) e "Tutela navigii" (CVIII.13), e soprattutto attraverso l'inequivocabile espressione "…vestem illam divinam sistrumque redde navigio" (CXIV.5), quest'ultima riferentesi appunto ad oggetti isiaci appartenenti alla protettrice della nave.

75 Malaise 1972b, p. 171 ss.

Regium ci informa un'iscrizione latina[76] su architrave, d'epoca imperiale, menzionante un sacrum di Iside e di Serapide eretto da un liberto, Fabius Titiani, e da una sacerdotessa isiaca, Fabia Candida. Anche qui si conferma la condizione d'origine servile d'uno dei donatori, nonché la prevalenza della figura di Iside su quella del suo sposo divino, che lascia congetturare una maggiore importanza sociale del ruolo femminile a Reggio. Un'altra iscrizione latina[77] su lastra marmorea, del sec. III d.C., da Locri, registra la presenza d'un collegio religioso e funerario di Serapide e Giunone (-Iside) appartenente ad un Serapeo; la sostituzione di Giunone con Iside evidenzia inoltre la completa fusione avvenuta fra la dea romana e quella egizia.

Non è da escludere la presenza di comunità isiache, e quindi anche di appositi santuari, in quei luoghi del Bruzio ove sono stati rinvenuti soltanto oggetti riferibili a divinità egizie, senza documenti riferentisi esplicitamente ai culti di Iside e Serapide: è questo il caso di Sibari, ove fu trovato un frammento di lucerna[78] di terracotta con l'immagine di Arpocrate.

Nei templi isiaci d'Italia parallelo al fenomeno dell'italicizzazione dei culti nilotici, a partire dall'età di Domiziano (cfr. Benevento), corre anche quello della "faraonizzazione", ovvero un ritorno alle origini egizio-menfite della religione egizio-alessandrina[79]. In tale prospettiva statue ed altri manufatti faraonici venivano asportati dai santuari egizi della Valle del Nilo per iniziativa degli stessi sacerdoti isiaci, al fine di accrescere il prestigio e l'aura di esotico mistero del proprio tempio agli occhi dei fedeli. In questo clima di ritorno alle origini del culto egizio,

---

76 CIL X1, I.1: ISI ET SERAPI SACRVM / Q. FABIVS TITIANI LIB(ERTVS) INGENVVS SEVIR / AVGVSTALIS FAB(IA) CANDIDA SACRORVM S(VA) P(ECVNIA). = Malaise 1972a, p. 311, RHEGIVM IVLIVM, I.1. Cfr. Malaise 1972b, Index, s.v. «Reggio ». Supra, nota 1. Nei dintorni di Reggio fu trovata pure una statuina di Iside-Fortuna (Malaise 1972a, p. 312, RHEGIVM IVLIVM, II.3).

77 Ann. Épigr. 65, 1965, p. 154: D.M.S. / VIXIT AN<N>IS LX / COLLEGIVS SE / RAPIS ET IVNO // NIS FECERVNT TAVRIANE = Malaise 1972a, p. 311, LOCRI, I. Cfr. Malaise 1972b, Index, s.v. "Locres". Su Iside-Giunone si veda Apuleio, 'Metam.', XI, 5.

78 Malaise 1978, pp. 658, SYBARIS, 1, 665, 677.

79 Malaise 1972b, p. 415 s. Si consideri l'espressione di Marziale (II, 14, 7) "Memphitica templa" riferentesi ai santuari egizi del Campo Marzio a Roma.

che doveva coinvolgere pure la vita privata degli Isiaci, può spiegarsi la presenza nell'area di Crotone d'un reperto già molto antico al momento del suo arrivo in Calabria. Si tratta d'una steletta magica in pietra, del tipo detto di "Horo sui coccodrilli" che, introdotta a Crotone ad opera presumibilmente d'un sacerdote isiaco, era stata utilizzata in ambiente domestico[80].

È ben probabile che, così come altrove in Italia, pure in Calabria la religione isiaca sia rimasta in auge almeno fino all'epoca costantiniana, cominciando poi a perdere terreno innanzi all'affermazione di quella cristiana alla quale nondimeno essa trasmise forme e contenuti, come ad esempio nel culto di Maria. Sicché ancora in tempi moderni nei culti di alcune madonne e forse anche di sante calabresi sarebbero riconoscibili tracce dell'eredità di Iside[81]. Così come credenze e pratiche magiche

---

80 Supra, nota 13. Il piccolo oggetto, di basalto scuro, fu creato ad Eliopoli per un Egizio di nome Ankh-Mnevis, fra la XXX dinastia e l'inizio dell'Età Tolemaica, al fine di difendere la persona e la casa dagli animali nocivi e dalle identità demoniche. Esso riporta sul lato anteriore il dio-fanciullo Horo/Arpocrate, attorniato da divinità benefiche (Bes etc.) e dominante animali nocivi (serpenti, coccodrilli etc.); sul retro i registri includono una scena di adorazione del disco solare ed un testo magico geroglifico diferentesi a quello della 'Stele di Metternich' (ll. 38-42, 103-07). Cfr. Sist 1983. Di questa categoria di manufatti sono stati trovati in Italia solo altri altri due esemplari, entrambi a Roma: di essi l'unico databile apparteneva ad un ambiente domestico dell'Età di Costantino (Malaise 1972a, p. 177/328).

81 Il Dorsa (Dorsa 1884, p. 62 s.) prospettava una reminiscenza di culto isiaco nella decorazione paganeggiante della volta d'una chiesa della Vergine Annunziata, ubicata nei pressi di Amendolara. Un aspetto culturale pre-cristiano era certamente rappresentato da un rito propiziatorio della fertilità praticato dalle fanciulle dell'abitato, queste, si recavano nella chiesa in questione a corpo nudo, coperto solo da un panno o da una coperta, e vi elevavano preghiere accompagnate dalla frase beneaugurante: "Madonna mia Annunziata, si st'annu sugnu schitta [= vergine], l'annu chi vene viegnu maritata". Nell'Antichità l'esposizione dell'aidoion femminile con valore apotropaico e talismanico, oltre che nel mondo greco-romano (cfr. Baubo), aveva un suo impiego in Egitto anche nel culto di Bastet-Iside (Erod., II, 60.2). Il medesimo studioso (Dorsa 1884, pp. 75-79) aveva individuato un altro retaggio culturale isiaco esistente nella festa popolare tenutasi in Paola (Cosenza) e consistente in un ballo religioso collettivo, detto "nave". L' "imbarcazione" era suggerita dalla forma d'una una piramide umana, costituita da dodici uomini sovrapposti l'uno all'altro su tre file, che nella festa della Madonna procedeva dalla marina sino alla chiesa; essa era seguita dalla popolazione, danzante ed elevante un canto propiziatorio. Iside nell'XI libro delle 'Metamorfosi' di Apuleio è ricordata appunto come patrona della navigazione ed inoltre il suo sacerdote offre a

popolari calabresi potrebbero custodire resti delle antiche superstizioni locali influenzate dalla cultura egizia[82]. Quanto alla conchiglia Ciprea, in provincia di Reggio Calabria la "porceddhùzzu" (Cypraea tigris L.: Gerace 1957, p. 29), portata al collo, preservava i bambini dal malocchio (cfr. anche Dorsa 1884, p. 125; Lombardi Satriani 1951, p. 222 s., Aprigliano). A Nicotera (Catanzaro) le donne dei marinai proteggevano i figli appendendo loro al collo, contro il malocchio, un crostaceo (?) fermato con argento, detto "purcejana" (Lombardi Satriani 1951, p. 222; Gerace 1957, p. 29). Il nome in questione, tuttavia, sembra rimandare piuttosto alla Ciprea, in considerazione anche della denominazione "purcidduzzu di mari" attribuita ancora alla fine del sec. XIX in Trapani ad una conchiglia Ciprea, che veniva apposta ai bambini per favorirne la dentizione. Ancora a Nicotera una conchiglia fossile, detta "gruppa", veniva strofinata sull'occhio onde guarire le oftalmiti croniche. Sistematiche indagini antropologico-culturali in tale ambito del Post-Antico sono ancora da avviare, e certamente esse aiuteranno a tracciare i lineamenti di un'altra storia, anch'essa sino ad oggi poco conosciuta.

Lucio-asino la corona di rose che gli consentirà, dopo il suo ingerimento, di riacquistare l'aspetto umano.

82 Nel folklore calabrese moderno, in merito ai coleotteri, si consideri il ruolo positivo attribuito ad Acri (Cosenza) al "porciellu di Sant' Antoniu" (Dorsa 1884, p. 109; Lombardi Satriani 1951, p. 48), mentre a Limbadi (Catanzaro) il "purceddhúzzu i Sant'Antoni" (Oniscus muralis L.: Gerace 1957, p. 34) costituiva un rimedio per i dolori addominali del bambino. Ancora alla fine dell'Ottocento, in Palermo, il "purcidduzzu di S. Antoni" (Acherontia Atropos L.) veniva legato al collo dei bambini per la loro tutela magica. Sulle credenze protettive dei coleotteri a favore della donna e del bambino nell'area nordafricana moderna cfr. De Salvia 1978, p. 1048, nota 98. Sulla continuità culturale del Bes-Satiro/Sileno si considerino le barbute maschere di demoni sileniformi in terracotta, provviste di piccole corna e talvolta mostranti a mo' di apotropaion la lingua pendente , apposte a fine protettivo sulle facciate delle case di Badia di Nicotera (Catanzaro).

GÜNTHER HÖLBL
Professore di Egittologia - Università di Vienna

Gli Aegyptiaca nella Calabria Arcaica: diffusione, importazione, significato*

(Figg. 1-2)

Ritorno all'Indice

I miei studi sui beni culturali egizi dell'Italia arcaica trovarono una prima conclusione con i miei due volumi 'Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien', apparsi presso Brill a Leida nel 1979. Dal momento che il catalogo è disposto da Nord a Sud, i ritrovamenti egizi ed egittizzanti dell'odierna Calabria sono situati alla fine, cominciando essi da Amendolara, ed andando poi in successione attraverso Francavilla Marittima, Sibari etc. fino a Locri. Poco dopo elaborai un riassunto della presenza culturale egizia nell'Italia meridionale che fu pubblicato nei Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, nel volume del 1982, col titolo 'Testimonianze della cultura egizia nel territorio attorno al golfo di Taranto e nel Bruzio dall'8° al 6° sec.a.C.' Essendo da egittologo nell'impossibilità di datare i contesti archeologici, fui aiutato in ciò, per la Calabria, da Paola Zancani Montuoro e dall'amico Giorgio Buchner. Con ciò vorrei evidenziare il fatto che il valore storico-culturale degli *Aegyptiaca*, appunto rinvenuti fuori della Valle del Nilo, può essere valutato correttamente solo attraverso la connessione di tali reperti con le culture straniere che li accolsero e se ne servirono.

Pertanto, ogni *Aegyptiacum* deve essere considerato sotto due aspetti differenti e complementari, cioè quello egiziano e quello locale. Infatti, possiamo dimostrare la fede nella forza magica degli scarabei e degli altri amuleti egizi solo grazie al fatto che essi provengono quasi esclusivamente dai seguenti contesti: a) da templi di divinità femminili; b) da tombe di donne e di bambini, nei casi in cui possiamo definire sesso ed età

* Ringrazio il Prof. Fulvio De Salvia di Napoli, per la revisione linguistica del testo.

del defunto. Questo è il quadro che mi risulta dallo studio degli Aegyptiaca diffusi in tutto il mondo mediterraneo durante l'Età del Ferro, e cioè indipendentemente dalle singole aree culturali, ossia da quella greca, fenicia, punica, etrusca, oppure da quella delle diverse culture indigene. Se le tombe sporadiche in Calabria fanno eccezione alla regola, mi interesserebbe apprenderlo dagli archeologi. La problematica riguardante sia i manufatti originali sia le contraffazioni diventa particolarmente interessante allorquando riusciamo ad individuare l'area di fabbricazione per certi pezzi non-egizi, e anche quando possiamo rispondere ai quesiti "da chi" ed "a quale scopo" tali oggetti furono fatti. Non è possibile, dunque, caratterizzare meglio la diffusione della cultura egiziana senza includere l'ambiente locale. E bisogna sottolineare che questo principio metodologico vale anche nel caso in cui non conosciamo il contesto preciso, dal momento che possiamo ugualmente inserire l'*Aegyptiacum* in questione almeno in una determinata cultura locale.

Come sappiamo dagli studi più recenti su Torre Galli (Vibo Valentia), ogni accostamento alla presenza culturale egiziana nel mondo mediterraneo centrale ed occidentale deve partire da tale sito[1]. Il Pacciarelli pubblicò nel 1999 i materiali della necropoli della Prima Età del Ferro di Torre Galli e il De Salvia, nell'Appendice, si occupò della ripubblicazione dei quattro scarabei ivi rinvenuti[2]. Il più antico contesto che si conosca d'un *Aegyptiacum*, ossia dello scarabeo di faïence dalla tomba 54 di tale necropoli, è ascrivibile alla fase 1A di Torre Galli[3]. La parte entomologica di questo scarabeo presenta, in luogo delle zampe, due incavi circolari con una trattazione della testa molto schematica; nella legenda orizzontale risulta effigiato un leone gradiente verso destra colla coda inarcata, innanzi alle cui zampe si erge un ureo. Il tipo di leone in questione è ben conosciuto sui scarabei della cosiddetta "produzione di massa ramessiide" ("*ramessidische Massenware*") che abbraccia, però, il periodo dal XII al X sec.a.C. ed è attestata con molti ritrovamenti, ovviamente anche

1 Vorrei ringraziare innanzitutto Marco Pacciarelli, che, nelle sue lunghe lettere dell'anno 1999, mi beneficò d'una chiara visione della sua lettura dei dati archeologici.

2 Pacciarelli 1999; De Salvia 1999, pp. 213-17.

3 Hölbl 1979, II, p. 254/1290, tav. 146.1; De Salvia 1999, p. 213. n. 2; Hölbl 2005, p. 123 s., fig. 21.

Fig.1. Scarabeo di steatite da Torre Galli, tomba n. 67, Museo Archeologico Nazionale di R. Calabria.
(da G. Hölbl 2005, foto di G. Hölbl)

Fig. 2. ”Fiasca di Capodanno” dal Persephoneion di Locri.Museo Archeologico di R. Calabria.
(da G. Hölbl 2005, foto di G. Hölbl)

in gran parte locali, in Palestina[4]. Questi riscontri mi inducono a pensare che il nostro pezzo da Torre Galli sia di manifattura siro-palestinese, tanto più che il leone tiene le fauci aperte, tipiche per produzioni asiatiche, e ciò nonostante che il leone stesso con l'ureo sia un'immagine della potenza regale egiziana. Un altro scarabeo [Fig. 1], invece, uno dei più bei pezzi d'importazione egiziana nell'Italia arcaica, che proviene dalla tomba n. 67 della fase 1 B di Torre Galli, è di steatite bianca, con una tipologia esterna ascrivibile al Nuovo Regno. Esso porta la formula augurale "Duri il tuo nome, nasca la tua discendenza"[5]. Quanto all'esemplare della tomba n. 55, anch'esso della fase 1B, soltanto la parte superiore, ossia il dorso, è preservata: lo scarabeo è di steatite coperta di smalto verde, ancora conservatasi, e della sua origine nilotica non si può dubitare[6]. Vanno aggiunte importantissime osservazioni in conformità delle esigenze metodologiche innanzi formulate: gli scarabei di Torre Galli furono trovati in ricche tombe femminili, tutte molto vicine e riferibili a un medesimo gruppo familiare, che porta tutti i segni di uno status sociale elevato. Quanto alla cronologia le tombe, come dicevo, appartengono alla fase iniziale della Prima Età del Ferro, e questa fase è databile fra la fine del X e gli inizi del IX sec. a.C. Quindi per il più antico contesto archeologico d'un *Aegyptiacum* in Italia, qual'è appunto lo scarabeo di origine asiatica della tomba n.54, la datazione del X secolo avanzato sembra alquanto probabile. Va ricordato che gli *Aegyptiaca* riappaiono in area egea dopo l'interruzione causata dall'invasione dei Popoli del Mare, nel X sec. a.C., in Creta ed a Lefkandi (Eubea); ed inoltre che gli stessi *Aegyptiaca*-evidenziano in quell'epoca stretti rapporti coll'Asia anteriore. Per giunta nella necropoli di Lefkandi si trovarono Aegyptiaca (scarabei, figurine di divinità etc.) in poche, ma ricchissime tombe feminili[7]. Fra la ricomparsa degli *Aegyptiaca* in area egea, quindi, ed il loro primo manifestarsi in Italia pare che esistesse una certa rispondenza. Accostandoci alla questione della mediazione degli *Aegyptiaca* in Occidente dobbiamo prendere in

4 Keel 1990, pp. 349 s. con figg. 32, 34, 366; Teeter 2003, p. 84, n. 126; Hornung-Staehelin, p. 126 s.

5 Hölbl 1979, II, p. 254 s./1291, tav. 146.2; De Salvia 1999, p. 213 s., n. 4; Hölbl 2005, p. 123 s., fig. 22.

6 Hölbl 1979, II, p. 255/1292; De Salvia 1999, p. 213, n. 1.

7 Hölbl 1987; Popham 1994, pp. 11-43.

considerazione anche il restante corredo delle tombe di Torre Galli: qui non c'è la minima traccia di ceramica di tipo euboico[8], invece si rivela l'influsso cipriota nella ceramica; le coppe a calotta di lamina bronzea potevano essere pervenute o da Cipro o da altri ambiti levantini. Perciò possiamo supporre che i primi mediatori dei beni culturali egizi in Italia venissero dall'area vicino-orientale/cipriota e che i medesimi avessero agito nell'ambito degli interscambi economici e culturali, i quali furono praticati sin dal X sec. fra il Levante da un lato e Creta ed Eubea dal altro. In ogni caso gli *Aegyptiaca* riflettono i contatti precoloniali della gente indigena con navigatori vicino-orientali.

Riguardo all'Italia meridionale, gli *Aegyptiaca* successivi -ma ancora nella fase precoloniale, e cioè in contesti della prima metà dell'VIII secolo- vennero alla luce più a Nord, sulla parte tirrenica, cioè a Pontecagnano, nelle tombe preelleniche di Cuma così come a Capua, e riflettono la via commerciale lungo la costa tirrenica fino alle zone del ferro in Sardegna[9] ed in Etruria, dove troviamo nella prima metà dell'VIII scarabei e amuleti egiziani in forma di divinità a Veio ed a Tarquinia. Questa fu già la fase della presenza euboica e si concluse intorno alla metà dell'VIII con la creazione dell'insediamento permanente a Pithekoussai e, più tardi, con la fondazione della colonia euboica di Cuma. Queste considerazioni ci hanno portato fuori dalla Calabria, ma ci possono spiegare la presenza di un bellissimo scarabeo di steatite venuto fuori da una tomba appartenente allo stanziamento euboico di Occhio di Pellaro, località posta a circa 8 km a sud di Reggio Calabria[10]. Scarabei con legende identiche o simili sono ben conosciuti sia in Egitto sia fuori, fra l'altro anche ad Amendolara e soprattutto in Cipro. Il gruppo dei segni nfr, penna, oca e disco solare si possono leggere come *nfr z3 M3at Ra* e tradurre come "Perfetto di verità è il figlio di Re"[11]. La diffusione generale della legenda in questione nel mondo mediterraneo certamente per il nostro discorso non è questione primaria, ma piuttosto importanti sono i dettagli stilistici dei geroglifici e della struttura del coleottero. Per confronto sia considerato uno scarabeo stilisticamente quasi identico, che figura fra lo

8 Informazione privata da parte di M. Pacciarelli.

9 Ridgway 1994, p. 41.

10 Hölbl 2001, p. 35, nota 17; Agostino 2003, p. 584, n. 1188.

11 Hölbl 1979, I, pp. 174-76.

splendido gruppo degli scarabei di steatite trovati a Villasmundo, situata poco più a nord di Siracusa[12]. Anche a Villasmundo, in un insediamento indigeno sulla costa orientale della Sicilia, le tombe hanno fornito ceramica euboica già ai livelli dei primi decenni dell'VIII sec.a.C.[13]. Un terzo esemplare di steatite, dotato di legenda dello stesso tipo, è venuto fuori a Pithekoussai nella tomba n. 977 (computo preliminare) databile attorno al 725 a.C.[14]. Esso presenta in veduta laterale, al posto delle zampe, due incavi che corrono intorno al pezzo. Proprio questa caratteristica mostra anche lo scarabeo da Occhio di Péllaro. Per esprimere una regola metodologica generale, dobbiamo prestare attenzione ai particolari stilistici di elementi poco vistosi, così come alle combinazioni fra di loro, perché proprio questi aspetti caratterizzano un'officina specifica in un periodo determinato.

Da ciò consegue che scarabei di steatite egizi del Terzo Periodo Intermedio viaggiarono lungo la stessa strada verso le aree dell'Italia meridionale e della Sicilia. Lì in parte giunsero nelle mani della popolazione indigena di vari luoghi, in parte finirono nelle tombe degli insediamenti euboici sia a Pithekoussai sia a Reggio. Vorrei aggiungere che per l'egittologo gli scarabei di Villasmundo e di Pithekoussai fanno parte d'un unico grande gruppo per quanto concerne il periodo della fabbricazione, ossia quello libico, la loro origine egiziana, il materiale e gli aspetti stilistici. In questo gruppo lo scarabeo di Pellaro s'inserisce perfettamente. Per rimanere nell'ambito cronologico del secolo VIII vorrei indirizzare la nostra attenzione adesso alla Necropoli di Macchiabate, situata nei pressi di Sibari. In questa sede non è necessario esporre per esteso che qui siamo di fronte ad una comunità enotria, che esisteva prima della fondazione di Sibari, ma che praticava scambi intensi con navigatori d'oltremare, ossia con i Fenici e con i Greci. La presenza fenicia attorno la metà dell'VIII sec. è provata senza dubbio, a mio parere, dalla coppa di bronzo proveniente dalla tomba S della necropoli[15]. C'è pure l'ipotesi fondata

12 Hölbl 1997, p. 60 s., tav. VII.1b; Hölbl 2001, p. 34 s., tav. I (1a riga, 2° scarabeo da sinistra).

13 Per la ceramica euboica proveniente da Villasmundo si veda ad esempio Voza 1986, pp. 543-562, e specialmente p. 560.

14 Il reperto sarà pubblicato da F. De Salvia.

15 Zancani Montuoro 1970-71, pp. 9-33 e tavv. III-XIV; Hölbl 1979, I, pp. 310-

che essa possa essere fabbricata, eventualmente, da un Fenicio residente in Italia[16]. Comunque sia, prendiamo in considerazione uno scarabeo molto interessante rinvenuto nella ricchissima tomba femminile n. T 67, che custodiva ancora lo scheletro[17]. Lo scarabeo, pubblicato e discusso da Silvio Curto già nel 1968[18], fu trovato depositato presso la gola. Il reperto, di faïence bianca fine compatta con incrostazioni di ocra e contenente il nome *Wsr M3at Ra*, ben conosciuto quale nome di Ramesse II, è sicuramente di Epoca Tarda. Infatti una Maat barbuta è impensabile nella XIX dinastia, invece è documentata proprio in epoca libica, pure su due scarabei egizi di steatite rinvenuti a Bisenzio, in Etruria, in una tomba dell'inizio del VII secolo[19]. La legenda dello scarabeo di Francavilla può essere letta *Wsr M3at Ra stp n Imn*, nome regale abbastanza comune nel periodo libico, in quanto ascrivibile ad Osorkon II, Sheshonq III, Pemui - qui particolarmente scritto senza la "iota" nel nome del dio Ammone - ed altri, tutti del IX e dell'VIII secolo. L'esemplare è ovviamente d'origine egizia, se consideriamo di tale matrice l'esecuzione della parte laterale.

Da un'altra ricca sepoltura femminile, ossia dalla tomba n. 8 di Francavilla Marittima, databile alla fase LG I, provengono tre scarabei lasciati sotto la gola della donna sepolta[20]. Il più bello di essi presenta in veduta laterale, al posto delle zampe, un bulbo a coste che gira attorno al pezzo. Nella parte piana è raffigurato un cavallo con un muso a sacco gradiente verso destra, sovrastato da un *anch*. Il tipo è inseribile in un gruppo maggiore al quale appartengono scarabei sia egizi sia di varia produzione extra-egizia. Per l'Italia meridionale è importante soprattutto la produzione greca d'imitazione. La faience fine e morbida giallastra degli altri due scarabei della tomba n. 8 di Francavilla indurrebbe ad inserirli propio in questa produzione, la quale abbraccia il periodo che va dalla seconda metà dell'VIII alla fine del VII secolo a.C. Quindi in questa tomba vedo, dal punto di vista degli *Aegyptiaca*, anche un influsso greco

---

312, II, p. 247 s./1265, I, pp. 310-12; Hölbl 2005, p. 123, nota 61.

16 Markoe 1985, p. 144; Markoe 1992, p. 80.

17 Hölbl 1979, II, p. 244 s./1256, tav. 144.2, I, p. 161; Hölbl 2005, p. 123.

18 Curto 1968, pp. 149-152.

19 Hölbl 1979, II, p. 104 /475-476.

20 Hölbl 1979, II, p. 245 s./1257-1259.

in corrispondenza con la ceramica d'importazione mista sia corinzia sia levantina. Gli scarabei tipici della manifattura greca ed invero facilmente riconoscibili sono diffusi solo nel mondo greco in senso stretto, cioè in area egea e nella Magna Grecia. È infatti la distribuzione che ci informa sulla loro provenienza greca. Poiché questo gruppo è attestato in molte centinaia di esemplari a Perachora (vicino Corinto) ed a Lindo (Rodi) mi sono abituato a denominarlo "Gruppo Perachora-Lindo"[21]. In Calabria i reperti più numerosi di tale tipo provengono dal Timpone della Motta, da Cozzo Michelicchio e da Amendolara. Per quanto concerne il primo di tali siti, va ricordato che nella zona sacra situata sul Timpone Motta, in un vecchio luogo di culto d'una divinità femminile indigena, interpretata successivamente dai Greci quale la dea Atena[22], vennero alla luce cinque scarabei di provenienza egea e di notevole grandezza. Uno dei manufatti mostra sulla base un falco ed un quadrupede gradiente verso destra, sovrastato da un segno non identificabile[23]. Un altro esemplare, invece, evidenzia nella legenda il segno *nfr* ed il disco solare tra due urei[24]. A testimonianza dell'affinità strutturale che esiste spesso fra scarabei di tale produzione, val la pena di ricordare lo scarabeo trovato presso l'altare arcaico dell'Athenaion di Siracusa: qui troviamo incisi, fra due cobra, uno scarabeo sovrastato dal disco solare[25]. Con gli scarabei del Timpone Motta siamo già arrivati al VII secolo a. C. In merito poi a Cozzo Michelicchio, quasi tutti i 12 scarabei trovati nella stipe votiva del santuario dedicato ad una divintà femminile[26] fanno parte della produzione greca d'imitazione. Due esemplari posseggono legende tipiche, in cui, partendo da iscrizioni attestate su scarabei egizi, gli artigiani non-egizi hanno combinato liberamente segni geroglifici. Quindi ai segni egizi stessi si attribuì un'efficacia magica. Uno scarabeo porta, sopra un canestro *nb*, il disco solare e due lineette, ed a sinistra il segno *nfr*; su un altro esemplare troviamo una combinazione fra due legende egizie che significano

21 Hölbl 1979, I, pp. 212-15.

22 Kleibrink Maaskant 2003.

23 Hölbl 1979, II, p. 246/1260 con fig.

24 Hölbl 1979, II, p. 246/1262 con fig.

25 Hölbl 1997, p. 52, nota 19.

26 Genovese 1999, pp. 42-44 e tavv. 11-16S; Luppino 1996, p. 221.

"ogni salute" e "Ra è protezione"[27]. Ma sarebbe errato pensare che l'esecutore del pezzo abbia inteso il loro contenuto filologico egizio. Il secondo di questi due reperti è confrontabile con uno scarabeo della stessa origine trovato nell'area sacra di Policoro[28]. Inoltre, per quanto concerne Cozzo Michelicchio, vorrei richiamare la nostra attenzione su uno scarabeo includente nella legenda due capridi gradienti verso destra[29]: si hanno buoni paralleli in merito a Perachora, a Lindo, ad Argo, a Siracusa e pure a Cartagine, mentre non v'è alcun riscontro in Egitto o a Cipro. Quanto ad Amendolara, infine, credo che la situazione nelle necropoli sia alquanto simile. Uno scarabeo ivi rinvenuto mostra nella legenda un quadrupede la cui forma allungata non si riscontrerebbe mai su uno scarabeo egizio. Ma ad Amendolara c'è anche qualcos'altro, come indica un bellissimo scarabeo egizio di steatite proveniente dalla tomba n. 259 della necropoli Paladino Ovest[30]. La sua legenda è composta da un ureo, dalla penna e dal segno *nfr* posto fra due canestri *nb*. La struttura entomologica è perfettamente egizia nei dettagli e nelle proporzioni, per quanto concerne sia il dorso sia l'esecuzione delle zampe. Esaminando le necropoli indigene della Calabria arcaica osserviamo in genere che gli Aegyptiaca -siano essi ora di produzione egizia o asiatica oppure greca - vennero alla luce dappertutto solo in poche sepolture di necropoli a volte vastissime. Un caso estremo, forse, è costituito da Amendolara, dove di centinaia di tombe, per la massima parte del VII sec., solo sette fornirono appena una trentina di scarabei, ma in alcuni dei sette corredi si trovò soltanto un singolo scarabeo. Ciò significa che solo pochissime famiglie erano in possesso di questi oggetti magici e preziosi per la donna ed il bambino. Una simile situazione è riscontrabile nella necropoli di Alianello (Val d'Agri, Lucania), dove nella ricca tomba femminile n. 315, databile attorno al 600 a.C., fu scoperto uno splendido copricapo, al quale erano attaccati pure sette scarabei del tipo "Perachora-Lindo" ed alcune cipree[31]. In considerazione del significato culturale della conchiglia Ciprea

27 Hölbl 1979, II, p. 249/1270-1271, tav. 141.2-3; Hölbl 2005, p. 123, nota 63.

28 Hölbl 1979, II, p. 238/1223, tav. 139.3, tav. a col. VII.10.

29 Hölbl 1979, II, p. 250 s./1276, tav. 143.1.

30 Museo Archeologico Statale Vincenzo Laviola, inv. 89587/f.

31 Hölbl 2005, pp. 123. 507 s., Kat. 63.

in tutto il mondo mediterraneo, possiamo intendere appieno da questa connessione il valore corrispondente degli scarabei, cioè l'importanza che essi avevano per la fecondità della donna anche nell'ambiente indigeno della penisola appenninica meridionale. Ci si potrebbe soffermare sugli scarabei trovati a Crichi, le cui legende indicano una provenienza egizia[32], oppure su quelli della necropoli di Val Canale, cui appartiene un esemplare di pasta blu ugualmente pertinente alla produzione d'imitazione egea[33], ma è preferibile prendere in considerazione tipi di Aegyptiaca calabresi di maggiore interesse. L'oggetto egizio più rappresentativo importato dall'Egitto in Età Arcaica, il vero gioiello degli *Aegyptiaca* calabresi è il bel cauroide col cartiglio del faraone Apries *Haa-ib-Ra*, il quale regnò dal 589 al 570 a. C.[34]. L'oggetto è di morbida faïence biancastra fine, con duro smalto verde ruvido, e proviene dal Timpone Motta. Il cartiglio è sovrastato dalle corna d'ariete e da due penne; sotto il cartiglio vediamo un leone giacente, il simbolo del faraone stesso; a destra vi è il segno nfr „buono, perfetto", a sinistra c'è un vaso. Una lettura crittografica conduce al nome divino „Ammone", ma è sempre problematica. La croce fra due cerchi, a sinistra sulla parte piana, è tipica per tali manufatti dell'Età Saitica. Quindi, va ribadito, siamo di fronte ad un ogetto della prima metà del VI secolo a.C. Un pezzo importante, rinvenuto anch'esso sul Timpone Motta, è una statuina di falco, di faïence bianca con smalto bianco e macchie brune[35]. L'aspetto esterno e la tecnica evidenziano la sua origine naucratide, perciò anche questo amuleto in forma di falco arrivò a Sibari durante la prima metà del VI. Degli *Aegyptiaca* diffusi nel mondo mediterraneo durante il Periodo Orientalizzante fino a circa la metà del VI sec. fa parte una ricca varietà di vasetti nella cosiddetta "faïence egiziana", siano essi importazioni dall'Egitto saitico oppure manufatti dell'artigianato greco arcaico orientale con la ben nota componente egizio-orientale. Proveniente dal territorio qui in esame è, per quel che mi risulta, un solo vasetto di faïence, autenticamente egizio: ossia la parte superiore d'una "Fiasca di Capodanno" [fig. 2], provienente dalla fa-

32 Hölbl 1979, II, p. 252 s./1284-1287; Vincentelli 1981, pp. 10-22.

33 Hölbl 1979, II, p. 255 s./1294, tav. 145.1, tav. a col. VIII.6.

34 Hölbl 1979, II, p. 244./1255, con fig.; Hölbl 2005, p. 123 e fig. 25. Il reperto è riprodotto pure sulla copertina del presente volume.

35 Hölbl 1979, II, p. 243/1254.

vissa del santuario locrese di Persefone, ubicato in contrada Mannella[36]. Infatti anche in questo sito abbiamo a che fare con un divinità femminile, il cui culto fu legato da un lato ai riti della morte, ma dall'altro fu strettamente connesso al mondo della nuzialità e della fecondità[37]. Il vasetto è di faïence bianca; al posto delle anse, come in genere si riscontra sulle fiasche trovate in Egitto, stanno due scimmie accovacciate coi gomiti poggianti sulle ginocchia e le mani accostate al viso; il collo presenta la forma di colonna a fascio di papiri, terminante con un capitello a fiore. Queste fiasche lentiformi in faïence di epoca saitica, cioè della seconda metà del VII e della prima metà del VI sec.a.C., portano di solito iscrizioni geroglifiche sui lati stretti che le qualificano appunto come "Fiasche di Capodanno". Esse sono ampiamente diffuse nel mondo mediterraneo, da Assur, nel Levante, nell'isola di Rodi fino in Italia ed a Cartagine, nel Mediterraneo centrale. In Italia ne sono stati trovati parecchi esemplari (soprattutto a Cerveteri ed a Vulci, in Etruria) [Fig. 2]. Vorrei aggiungere che lo stesso deposito votivo della Mannella ha fornito anche uno scarabeo della produzione d'imitazione egea ed altri oggetti in faïence dell'artigianato greco orientale arcaico[38]. Testimonianze di tale produzione, provenienti però dal Timpone Motta presso Sibari, sono pure due ariballi globulari[39]. Per convenzione, basandoci sull'argomento tecnico, includiamo tutte le *faïences* greche arcaiche fra gli *Aegyptiaca*. Ciò vale pure per un interessante piatto, o ciotola, di faïence venuto alla luce durante gli scavi Zancani Montuoro e Stoop sul Timpone Motta[40]. Il piatto riproduce un tipo ceramico ben noto nel mondo greco orientale ad Efeso, a Mileto ed altrove[41]. Questi piatti rotondi in argilla, databili al VII sec.a.C., sono caratterizzati innanzitutto da quattro anse a rocchetto e dal piede ad anello appiattito. Durante i miei studi con il materiale di tipo egizio ad Efeso,

36 Hölbl 1979, II, p. 256/1296, tav. a col. II.1, I, pp. 34-37; Hölbl 2005, 127, fig. 26.

37 Costabile 1996, p. 22.

38 Hölbl 1979, II, p. 257 ss./1297-1303.

39 Hölbl 1979, II, p. 243/1251.

40 Museo Archeologico Nazionale della Sibaritide, inv. F.M. 64885; Stoop 1974-1976, p. 152, n. 3, tavv. Bb e LXXII,3.

41 Kerschner 1997, Bibl. p. 130, tavv. 6, 40. 41; p. 158, tavv. 13, 95-97; pp. 182-185. Cfr. anche Villing 1999, pp. 194-200.

a Mileto ed a Klazomenai in Turchia ho trovato una grande serie di frammenti di questi piatti in faïence, che non figurano nell'opera ormai classica della Virginia Webb, *Archaic Greek Faience* del 1976. E la faïence di questi frammenti da me studiati si distingue materialmente bene dalle faïences egizie, naucratidi oppure rodie. Quindi potrebbe trattarsi d'una produzione locale dell'Asia Minore greca. Il piatto di Sibari è l'unico esemplare in faïence completo che conosco e perciò è di valore straordinario.

In conclusione vorrei enunciare quanto di essenziale ci insegnano i materiali sinora esaminati: nella regione della ordierna Calabria troviamo un certo numero di piccoli *Aegyptiaca*, soprattutto scarabei e vasetti in faïence, i quali documentano l'esistenza di un elemento culturale egizio sia nell'ambito delle colonie greche quali sono Sibari, Locri e Crotone[42] - i materiali di quest'ultima, purtroppo, non mi è stato ancora possibile studiarli - sia in ambito indigeno. I contesti archeologici, tombe femminili oppure santuarî di divinità fecondatrici, anche se non li conosciamo sempre con precisione, sono databili dalla fine del X alla metà del VI sec.a. C. Questi oggetti di tipo egizio, in parte di fabbricazione asiatica, in parte prodotti egizi autentici ed in parte manufatti d'imitazione egei, furono portati in Italia da navigatori d'Oltremare, ossia da Levantini, innanzitutto Fenici, e da Greci. Dell'officina di faïence individuata nella colonia greca di Naukratis in Egitto ho potuto presentare solo un singolo oggetto, cioè l'amuleto in forma di falco trovato sul Timpone Motta. Questa situazione calabrese sta in stridente contrasto col rinvenimento di 155 scarabei, rinvenuti in una ricca tomba tarantina, databile attorno 545-540 a.C. ed appartenuta forse alla moglie di un commerciante che era in relazioni dirette con Naucrati[43]. Degli scarabei tipici di Naucrati non conosco nessun esemplare trovato in Calabria.

Ma c'è pure un fatto, a mio parere, importante che vorrei mettere in evidenza: cioè che la presenza dei nostri *Aegyptiaca* nelle città o negli insediamenti greci, fenici e punici di tutto il mondo mediterraneo è una realtà facilmente da comprendere. Anche gli *Aegyptiaca*, quale elemento culturale dell'Orientalizzante etrusco, sono stati valorizzati dalla scienza

42 Per gli *Aegyptiaca* provenienti dal tempio della Hera Lacinia a Capo Colonna si veda Spadea 1994, pp. 20-22, nn. 24, 25, 29, 32 e tav. VIa, b, d, g.

43 Hölbl 1979, II, pp. 219-237/1065-1221, tavv. 146-138.

già da parecchio tempo. Si pensi al vaso di Bocchoris di Tarquinia! In Calabria e in Lucania nonché nell'entroterra della Sicilia, invece, possiamo percepire come gli oggetti di tipo egizio fossero entrati nell'ambito dei popoli indigeni ovviamente di poca esperienza marinara, i quali non ebbero mai contatti diretti coll'Egitto. Attraverso gli *Aegyptiaca* veniamo a conoscere come anche lì una parte della religione popolare egizia, ossia elementi della magia popolare nilotica, fossero stati accolti ed inseriti nelle civiltà locali. Ma qui, cioè in Calabria ed in Lucania, in contrasto coi centri greci della Campania o con le grandi città della Grecia orientale, solo un numero ristretto di persone e di famiglie erano in possesso dei beni culturali egizi di tal tipo.

Ed infine vorrei insistere su un altro risultato emerso dalla mia trattazione: ossia che nella presenza degli *Aegyptiaca*, dal X sec.a.C. in poi, si riflettono le vie commerciali lungo le coste dall'Italia meridionale. Ma vi era anche la via terrestre est-ovest attraverso l'istmo di Sibari, posta in evidenza dalla Zancani Montuoro trent'anni fa[44]. Penso che proprio questo itinerario venga indicato dagli scarabei provenienti dal santuario di Cozzo Michelicchio.

44 Zancani Montuoro 1974, p. 77 s.

ANNA SOFIA
Dottore di ricerca in Filologia Greca e Latina - Università di Firenze

Echi di poesia neoegizia nella lirica locrese

Ritorno all'Indice

Se la produzione comica[1] della Magna Grecia, in quanto aderisce, per la sua destinazione, all'anima popolare e ne riflette i gusti, le aspettative, gli orizzonti culturali, ci consente di comprendere in quale misura e con quali sentimenti l'uomo comune percepisse la presenza di una cultura egizia avvertita come lontana ma capace pur di impressionare fortemente, per la sua originale fisionomia, la fantasia artistica dei comici, per comprendere invece quale potesse essere l'impatto culturale dell'Egitto nelle classi elevate e colte detentrici del potere, delle realtà socio-economiche e politiche createsi nell'Italia meridionale, dobbiamo necessariamente rivolgerci ad una diversa produzione letteraria nata nelle floride corti tiranniche della Sicilia e della Magna Grecia, cresciuta all'ombra protettiva dei potenti per appagare le loro attese intellettuali, ma anche riflesso, seppur appannato, delle loro strategie politiche e relazioni diplomatiche.

Mai come nell'antichità - non solo classica - la produzione letteraria fu sempre intrinsecamente legata alla società che la produsse[2], ai

1 Sulla presenza di un immaginario egizio nella commedia siciliana, nel mimo e nella farsa fliacica rimando a Sofia 2003.

2 Nell'antico Egitto l'arte di scrivere è considerata un mestiere, e come tutti i mestieri, anzi forse più degli altri, prevede un lungo tirocinio affinché, attraverso un costante e faticoso esercizio, si possa giungere al possesso sicuro di un bagaglio di conoscenze linguistiche e stilistiche che consentano di imprigionare il discorso in una rigida griglia formale, seguendo canoni prefissati, che la rendano pertanto agevolmente fruibile da parte degli 'addetti ai lavori' – canoni variabili a seconda della destinazione dell'opera artistica. È così che si spiega lo spirito che pervade una celebre composizione sapienziale egizia attribuibile all'inizio della XII dinastia e nota come *Satira dei mestieri*, che esalta appassionatamente il 'mestiere' di scriba:
" (…) *Quanto allo scriba, in qualunque suo posto del Palazzo sia, non vi soffre mai il*

cui orizzonti intellettuali si adeguava in pieno, perché nata a soddisfare quelli e non un individualistico desiderio di autoaffermazione. E' questo carattere che ne fa un indiscutibile documento storico, una tessera importante per ricostruire il policromo mosaico delle età antiche. La psicologia letteraria antica non pone la pratica letteraria al di fuori della società, ma la inserisce pienamente nel suo tessuto produttivo rivendicando il diritto ad occuparne i posti importanti. Dietro ad una composizione c'è quasi sempre un committente, e conoscerlo è importante per dare una esatta valutazione dell'opera artistica.

Indagando i punti di contatto tra la lirica greca fiorita in Magna Grecia con la cultura egizia, ci soffermeremo su di una figura di 'poeta itinerante' di primo piano: Stesicoro[3]; analizzando una parte della sua produzione poetica significativa ai fini della nostra ricerca potremo arguire gli orientamenti 'culturali' delle classi dominanti detentrici del potere verso il mondo egizio. Anche se la maggioranza delle fonti[4] localizzano ad Imera la patria del Poeta[5], sia la Suda sia Stefano di Bisanzio[6] ne fanno la famiglia originaria di Matauro, fondazione di Locri[7]. Dei legami esistenti tra Stesicoro e Locri serba testimonianza il noto aneddoto riferito da Aristotele (*Rhet*. 1395a; 1412a) di un ammonimento, rivolto ai locresi, a non essere arroganti per non rischiare di far cantare le cicale a terra, private degli alberi tra le cui fronde erano solite posarsi a cantare. All'ambiente

---

bisogno. Egli si procura ciò che gli altri desiderano (…) *Non vedo una carica simile ad essa* (…) *Se sai scrivere, ti sarà utile, più degli altri mestieri che ti ho posto dinanzi*" Roccati 1984.

3 Sulla figura e l'opera di Stesicoro cfr. Mancuso 1912; Rostagni 1957; Cataudella 968; Bowra 1973; Calvo Martínez 1974.

4 In primo luogo Platone (*Phdr*. 244a); Imerio (*Or*. 27, 24 Colonna) dice che "adorna Imera con il suo linguaggio": Lazzeri 2003, pp. 93-103.

5 È ritratto su monete imeresi come un anziano vate intento a leggere, in linea con i dati tradizionali sulla sua longevità (cfr. Macr. 26); ancora ai tempi di Cicerone in Sicilia circolavano statue che lo raffiguravano con tali tratti: Cic. *Verr.* 2, 35. Sarebbe morto a Catania dove sorgeva la sua tomba ottagonale: cfr. Antipatr. Sidon., *A.P.* 7, 75.

6 In Steph. Byz. (s.v. Μάταυρος) si legge: Στησίχορος Εὐφήμου παῖς Ματαυρῖνος γένος, 'ο τῶν μελῶν ποιητής.

7 Sui legami tra Stesicoro, Matauro, Locri e i pitagorici cfr. West 1971, pp. 302 314; Mosino 1997, pp. 35-36.

del Bruzio riporta del resto il nome di Tisia attribuitogli dalla Suda[8], con ogni probabilità il vero nome del poeta, mentre Stesicoro era soltanto uno pseudonimo che allude alla riforma, da lui operata, dei cori cui avrebbe dato una struttura triadica[9]. Queste frammentarie notizie biografiche consentono di tracciare un profilo ben caratterizzato di un poeta integrato in pieno nella vita sociale della colonia imerese, ma anche pronto, in ossequio al carattere itinerante della sua professione, a spostarsi in altre città della Magna Grecia, tra cui appunto Locri, rispondendo alle chiamate dei vari committenti, le ricche e nobili famiglie locali, in occasione delle festività religiose con connesse gare ginniche e *performances* canore.
Per stabilire in quale misura l'Egitto fosse presente nel suo orizzonte culturale e come l'ambiente locrese possa aver mediato influssi egizi sui poeti attivi in Magna Grecia, torna utile ricordare la ben nota vicenda relativa alla *Palinodia*[10] (frr. 192-193 P.), componimento epicolirico in cui il poeta modificava la trama del mito tradizionale inerente Elena, che la tradizione epico-omerica aveva presentato in una luce nefasta, e ne creava una versione 'egizia' alternativa: in particolare mi preme sottolineare - ai fini di chiarire meglio i legami tra produzione stesicorea e ambiente locrese - la connessione, stabilita da Pausania (3, 19, 11 ss.), tra la composizione della Palinodia e appunto la città di Locri Epizefirii, dove tra l'altro era diffuso il culto di Elena e dei suoi fratelli, i Dioscuri. In tale ambiente una versione come quella tradizionale del mito di Elena doveva certamente apparire blasfema, ed ecco perché a mio avviso Stesicoro, dovendo comporre un canto sull'eroina destinato al pubblico

8 S.v. Στησίχορος· ἐκλήθη δὲ Στησίχορος 'ό τι πρῶτος κιθαρωδία χορὸν 'έστησεν, ἐπεί τοι πρότερον Τεισίας ἐκαλεῖτο.

9 Un'altra tradizione riportata da Aristotele (*Rhet*. 1393b) che lo poneva in contrasto con Falaride, il tiranno agrigentino al potere alla metà del sesto secolo della cui amicizia avrebbe dissuaso gli imeresi di fidarsi, sarà invece da intendere come il riflesso di un'epoca storica successiva al poeta, quando nel V sec. i tiranni agrigentini tentarono di espandersi a danno dell'indipendenza degli imeresi: Sgobbi 2003, pp. 3-37; sui rapporti tra Locri e Reggio nel VI sec. a.C., epoca in cui si colloca la produzione stesicorea cfr. Cordano 1988, pp. 39-47.

10 Sulla questione cfr. Bowra 1963, pp. 245-252; Doria 1963, pp. 80-93; Sisti 1965, pp.301-313; Woodbury 1967, pp. 157-176; Davidson 1966, pp. 80-90; Cingano 1982, pp.21-33; Massimilla 1990, pp. 370-381; Bassi 1993, pp. 51-75; D'Alfonso 1993, pp.419-429; Austin 1994, pp. 90-117.

locrese, per non disattenderne le aspettative, rivede il mito e presenta Elena in una luce più favorevole. Ma ai fini della nostra ricerca interessa capire perché mai la scelta del poeta si sia orientata verso l'Egitto. Certo non si può negare che la sua fantasia sia stata suggestionata anche dal precedente omerico del libro IV dell' *Odissea* (v. 120 ss.)[11], ma sicuramente è più verosimile ritenere che l'Egitto dovesse apparirgli un paese amico, senza dubbio ospitale, in armonia anche con il gusto e la mentalità dei suoi uditori[12]; contro l'immagine dell'Egitto culla di arti magiche che in parte l'epos tradizionale offriva, l'epica 'alternativa'[13] di Stesicoro, nata in Magna Grecia, avvertì l'esigenza di reagire: recependo le istanze che vengono dalle aristocrazie locali che promuovono le performances epico-liriche, il poeta non esita a modificare il mito per adattarlo alle esigenze del nuovo pubblico, aperto ai contatti e agli scambi pacifici con i popoli del Mediterraneo.

È opportuno notare poi come la "riabilitazione" di Elena che la versione egizia comportava sia avvenuta proprio in quell'ambiente pitagorico a cui Stesicoro fu legato[14]. Ma la scissione tra αὑτή ed εἴδωλον presuppone l'atto della morte, per cui Elena verrebbe ad acquistare, come del resto i suoi fratelli, i Dioscuri, il cui culto si sarebbe diffuso poi anche in

---

11 Menelao racconta del suo soggiorno presso Proteo, al ritorno dalla spedizione contro Troia che aveva visto il rappacificamento tra i coniugi; Telemaco inoltre, in viaggio alla ricerca di notizie sul padre Ulisse, sostava a Sparta alla corte di Menelao, dove Elena interveniva a ristabilire la pace negli animi commossi dall'onda dei ricordi proprio con un filtro magico, atto a infondere oblio e serenità, ricevuto in Egitto da Polidamna.

12 Si può infatti ipotizzare che, proprio nell'ambiente della Magna Grecia attraverso mediazioni pitagoriche, il mito di Elena si contaminasse con quello egizio di Iside, in un processo sincretistico di fusione. Sul ruolo di mediazione culturale di influssi egizi in Magna Grecia che Pitagora esercitò cfr. Sofia 2006a.

13 Stesicoro innova l'epos omerico non solo sul piano dei contenuti ma anche sul piano formale della composizione ritmico-musicale: la narratività dell'*epos* è resa infatti in metri lirici e forme strofiche, forse anche per soddisfare ad un'esigenza di novità da parte di un pubblico poco propenso alla cristallizzazione scritta dell'*epos*: Rossi 1983, pp. 5-31.

14 Del resto l'idea dell'esistenza di un εἴδωλον, una parte dell'uomo di origine divina e responsabile dei sogni, che resta viva anche dopo la morte, così come è descritta da Pindaro (*Threnoi*, fr. 2) è di chiara ascendenza pitagorica: cfr. Detienne 1957, pp. 129-152..

Egitto[15], un carattere di divinità infera, che l'accosta appunto ad Iside[16], e farebbe supporre che la revisione mitica, basata sul recupero della tradizione religiosa pre-omerica, operata dai pitagorici, sia avvenuta anche tramite una conoscenza diretta delle contemporanee dottrine religiose egizie[17].

Un significativo collegamento tra Stesicoro e Locri[18], centro che si distinse per il fiorire di una scuola lirica di grande prestigio che influenzò i futuri sviluppi della lirica greca, raggiungendo anche la Grecia continentale[19], emerge anche dall'analisi di un aspetto non certo marginale della produzione lirica stesicorea, anche se purtroppo scarsamente documentato: la tradizione considerava infatti il poeta autore di canti non solo di contenuto mitologico, ma anche amoroso, collegandolo appunto alla scuola lirica locrese, che fiorì nell' VIII sec. a.C. e si distinse per la trattazione della tematica amorosa, come si deduce dall'unico esempio conservatoci, una διεγερτική ὠδή (fr. 853 P.) rientrante perfettamente nel genere popolare dei Λοκρικά άσματα[20] paragonati da Clearco (fr.33 Wehrli) ai μέλη di Saffo e di Anacreonte, genere che sopravvisse in età ellenistica nell'epigramma di Nosside[21], la poetessa locrese che conferì alla tematica erotica di matrice popolare una nobilitazione letteraria. Nel-

15 Sulla diffusione del culto dei Dioscuri in Egitto si veda Bissing 1953, p. 345 ss.

16 L'accostamento di Elena ad un'altra divinità femminile egizia, Uadjet, fu avanzato da Pestalozza 1942, p. 88.

17 Cfr. Jesi 1961, pp.148-159. Inoltre, per i riferimenti a culti e dottrine religiose egizie presenti nella commedia attica del V e IV sec. a.C. cfr. Sofia 2005.

18 Rossi 1989, p. 222 osserva: "Tutta la documentazione concorda nel testimoniarci l'integrazione culturale, e specificamente tecnico-musicale di Stesicoro con Locri, che aveva una sua ricca tradizione musicale". Sui rapporti di Stesicoro con Locri cfr. anche Gentili 1978, pp. 393-401.

19 A metà del VII sec. a.C. troviamo attivo a Sparta, con un ruolo di primo piano nella seconda κατάστασις musicale, un altro esimio esponente della scuola lirica locrese, Xenocrito, autore di importanti innovazioni musicali e tematiche sulle odi corali: cfr. Ps.-Plut., *De mus*. 9.

20 Per l'analisi dello sviluppo della lirica popolare in ambiente locrese e dei punti di contatto tra *Lokrikà àsmata* e lirica d'amore ramesside si veda Sofia 2006, pp. 5370.

21 La vecchia ipotesi del Reitzenstein 1893, p. 142 sulla presunta professione di etera per la poetessa va rigettata decisamente: cfr. Sofia 2006, p. 68, n.64, dove si richiama piuttosto all'attenzione il rito dell' 'εταιρισμός.

la lirica stesicorea a carattere erotico va inclusa la Καλύκα, un lamento d'amore, una storia dal tragico epilogo: la giovane Calice, essendo disprezzata dall'uomo che aveva sperato castamente di sposare, si gettava da una rupe, ponendo fine alla sua penosa esistenza. Per l'appunto la tematica affrontata, ossia una storia di 'amore e morte' apparentemente di sapore romanzesco e alessandrino, aveva portato la critica a considerare questa ode – al pari del Δάφνις e della 'Ραδίνη – spuria[22].
In realtà tali odi sono da collegare appunto a questa produzione stesicorea a sfondo erotico e gusto vagamente popolare che attingeva al repertorio locale di 'ballate' d'amore[23], molto lontane dal gusto dei cicli epici. In tali canti Stesicoro curò in sommo grado quella resa del carattere dei personaggi che lo avrebbe reso celebre presso Quintiliano[24]. Mi preme qui notare come nella lirica amorosa neoegizia fosse già sviluppato il motivo sia dell'amante respinta, alla quale il tarlo amoroso impedisce di svolgere le consuete occupazioni e sconvolge il placido ritmo della vita di tutti i giorni:

"Il tuo amore, che mi respinge,
non lo posso lasciare.
Io toglierò le mie reti.
Ma che dirò alla mia madre
cui ogni giorno giungo carica di caccia?
Non ho posto le mie reti oggi
Perché mi ha preso il tuo amore".
(P. Harris 500 r° 4, 8-9; trad. S. Donadoni)

sia del delicato vagheggiamento di una felice vita coniugale accanto all'amato:

22 A favore dell'autenticità di tali composizioni si esprimono sia Vallet 1958, p. 285, n.4, che si chiede come la tradizione avesse potuto attribuire a questo poeta serio, 'Ομηρικώτατος appunto, poemetti romanzeschi o carmi di contenuto amoroso, se non ne fosse stato realmente l'autore, sia Lehnus 1975, p. 192, che ricorda come dell'autenticità della *Calice* – e del suo successo presso il pubblico femminile - sia garante Aristosseno (fr. 89 Wehrli).

23 Per la connessione di parte della produzione stesicorea, in particolare della *Gerioneide*, con motivi folklorici si veda Davies 1988.

24 Cfr. *Inst*. 10,1,62.

"O bello, il mio desiderio si volge
all'occuparmi delle cose tue come padrona della tua casa
Il tuo braccio si poserebbe sul mio braccio
e si volgerebbe a me l'amore tuo".
(P. Harris 500 r° 5, 3-4; trad. S. Donadoni)

Questi motivi di storie di amori infelici e di amanti delusi e respinti, cari del resto alla poesia popolare di ambiente italiota, avranno grande fortuna nella letteratura ellenistica: Teocrito introduce nel III idillio il motivo del lamento davanti alla porta chiusa dell'amata e nel Fragmentum Grenfellianum una fanciulla presso la porta dell'amato effonde il suo sofferente lamento per la passione delusa e tradita.
Ma il cosiddetto παρακλαυσίθυρον era già presente nella lirica d'amore neoegiziana:

"Cosa non ha mai fatto l'amata contro di me!
Debbo tacerlo per amor suo?
Mi ha lasciato fuori della porta della casa
Mentre lei si ritirava nell'interno
E non mi ha detto: "Vieni dentro, bello!"
Era sorda, stanotte?"
(P. Chester Beatty I r° 17; trad. S. Donadoni)

Non va, poi, trascurato un altro motivo della poesia stesicorea, ossia il cupo pessimismo che traspare da un frammento superstite (fr. 244 P.):

ἀτελέστατα γάρ καί ἀμάχανα τοὺς θανόντας
κλαίειν

"è del tutto inutile e non serve a nulla i morti
piangere".

Sembra quasi di sentir riecheggiare il non meno sconsolato nichilismo (che riflette la crisi dei valori di un'età) espresso nel Canto dell'Arpista:

“Le loro lamentazioni non salvano nessuno dalla tomba”;
e nel canto al senso cupo di un destino di morte incombente sull’uomo si accompagna quale ultimo antidoto il motivo del carpe diem, l’invito a non sprecare i momenti di felicità che la vita pur sa offrire:

“…sta sano di cuore…
Segui il tuo cuore finché esisti!
Poni mirra sul tuo capo,
abbigliati di bisso,
profumati con profumi esotici veri…
Passa un giorno felice
e non stancartene.
Guarda, non c’è chi abbia portato le sue cose con sé!
Guarda, non esiste chi sia venuto indietro!”
(Trad. S. Donadoni)

Analogamente, Stesicoro univa alla desolata percezione di un destino ineluttabile l’esaltante trasporto per quei momenti di gioia che danno luce e sapore alla vita:

<χορεύ>ματά τοι[25] μάλιστα
παιγμοσύνας <τε> φιλεῖ μολπάς τ’ ’Απόλλων,
κήδεα δὲ στοναχάς τ’ ’Αΐδας ’έλαχε
(fr. 232 P.)

“…le danze in sommo grado
e i giochi e i canti Apollo ama,
afflizioni e lamenti, invece, spettano ad Ade”.

In Stesicoro possiamo infine riscontrare la presenza di una suggestione egizia anche nella Gerioneide (frr. 181-186 P.), in cui era narrato il viaggio di Eracle in Occidente per recuperare la mandria di Gerione, il mitico mostro tricipite ucciso dall’eroe, molto amato dai coloni della Magna

25 L’integrazione è del Wilamowitz, mentre Page stampa il tràdito †μάλα†τοι.

Grecia perché impersonava la forza indomita e lo spirito d'avventura. Dai frammenti del poemetto stesicoreo possiamo arguire che Eracle compisse il lungo viaggio non via terra, ma prendendo in prestito la cosiddetta coppa del Sole, con la quale l'eroe giungeva fino all'isola di Erizia, da dove, essendosi il Sole ripreso la coppa, proseguiva il suo viaggio a piedi. Di preciso non è nota la versione seguita dall'Imerese riguardo a come Eracle venisse in possesso della coppa del Sole: ma le fonti[26] concordano nella circostanza che fosse stato appunto Helios a concedere ad Eracle il χρύσεον δέπας con cui l'eroe avrebbe potuto intraprendere il suo viaggio verso Occidente[27].
In particolare, i versi seguenti (fr. 185 P.) appartenevano probabilmente alla scena conclusiva del poema[28]:

'Αέλιος δ' 'Υπεριονίδας δέπας ἐσκατέβαινε
χρύσεον, 'όφρα δι' ὠκεανοῖο περάσας
ἀφίκοιδ' 'ιαρᾶς ποτὶ βένδεα νυκτὸς ἐρεμνᾶς,
ποτὶ ματέρα κουριδίαν τ' 'άλοχον παίδας τε φίλους`
'ο δ' ἐς 'άλσος 'έβα δάφναισι κατάσκιον
ποσὶ παῖς Διός.

"E il Sole, figlio di Iperione, entrava nella coppa
d'oro, per varcare l'Oceano
e giungere negli abissi della sacra buia notte,
presso la madre e la moglie e i figli;
il figlio di Zeus, invece, si diresse a piedi verso il bosco
ombreggiato da allori".

Come ha evidenziato WEST 1997:532, l'accenno ad una famiglia del Sole visitata durante il suo viaggio notturno attraverso l'Oceano, alquan-

26 Ferecide FGrHist3F18a; Paniassi fr.7 Kinkel; secondo Pisandro fr.5 Bernabé invece fu Oceano a consegnare ad Eracle la coppa di Helios

27 Cfr. Brillante 1982, p. 18..

28 Secondo Lerza 1981, p. 19 "non abbiamo nessun motivo valido per pensare che la Gerioneide continuasse al di là della restituzione al Sole della coppa con cui Eracle aveva attraversato l'Oceano". Cfr. anche Apoll. Bibl. 2,5,10.

to insolito, è presente nella letteratura sumerica (Gilgame□A 75-79):

> "Tu che sei andato a dormire [parla Enkidu]
> Gilgameš figlio di Kulaba, da quanto stai dormendo?
> Le montagne sono velate, l'oscurità le ha avvolte,
> il crepuscolo della sera è sceso su di esse,
> Utu [il dio sole] è andato al petto di sua madre Ningal".

La moglie di Utu, □erida, saluta il Sole con dolci parole in un lungo Inno ad Utu (cfr. Seux 1976, p. 216).
L'immagine iniziale, invece, che riguarda il viaggio notturno di Helios nelle profondità buie di Oceano, richiama a mio avviso la non dissimile concezione del viaggio che Râ compie di notte nell'Aldilà della mitologia funeraria egizia, anche se in questa il veicolo è costituito dalla leggera imbarcazione di papiro, di certo più confacente all'ambiente nilotico.

ROBERTO MURGANO
Archeologo collaboratore Società Archeologica del Centro Italia

Le influenze rituali dell'oltretomba egiziano nella necropoli di Donnomarco[1]

Ritorno all'Indice

Le tombe della necropoli di Donnomarco, furono rinvenute tra il 1880 ed il 1884. I dati archeologici (riportati inizialmente dal Sig. Foderaro), consentono di affermare che furono rinvenute varie tomba a fossa foderate da lastre di pietra calcarea, dove al loro interno erano presenti vari oggetti facenti parte del corredo funerario quali: strumenti di bronzo, collane, perle di vetro e scarabei[2]. L'assenza di un preciso contesto stratigrafico archeologico, impedisce di fatto, una puntuale ricostruzione dei corredi sepolcrali, i quali dovevano appartenere a soggetti autoctoni. Da questa relazione che assume carattere prevalentemente preliminare, è possibile a mio avviso, ricavare ulteriori conclusioni sulla funzionalità degli oggetti da un punto di vista magico-religioso quanto sulla datazione, rispetto alla pubblicazione degli stessi - oggi custoditi nel Museo Provinciale di Catanzaro - edita nel 1981 da parte di P.G. Guzzo e da I. Vincentelli.

Interpretare il significato dato dalle genti locali agli scarabei egizi o egittizzanti, all'interno della necropoli in relazione al culto funerario o ricercare la loro provenienza precipua quando non si ha un preciso contesto stratigrafico è difficile. Tuttavia, si può ricercare il valore magico-

1 più sentiti ringraziamenti sono rivolti alla Soprintendenza Archeologica per la Calabria, quanto all'Assessore alla Cultura, Amministrazione Provinciale di Catanzaro, Arch. Maurizio Rubino, per aver concesso l'autorizzazione a poter fotografare gli scarabei esposti al Museo provinciale di Catanzaro. Un ulteriore ringraziamento è rivolto al Direttore del Museo di Crotone, Dott. Roberto Spadea, per la disponibilità profusa riguardo il reperimento della bibliografia inerente lo studio degli scarabei di Donnomarco (Simeri Crichi).

2 opa 1927. Vincentelli 1981, a cui si rimanda per lo studio degli scarabei

rituale dato agli scarabei dalle genti calabre in relazione al significato che l'antico uomo egiziano gli attribuiva. Il rinvenimento in Calabria di altri oggetti egittizzanti, attestano le influenze religiose nilotiche apportate sul territorio. E' cosa nota presso gli egittologi, che lo scarabeo avesse presso gli antichi egizi poteri magici legati al culto della rinascita[3], quanto alla fertilità o che la categoria di questi insetti fosse usata per i rimedi ginecologici, alla protezione durante il parto, oltre al risaputo valore profilattico e terapeutico per i bambini[4].

Osservazioni

Innanzitutto, sappiamo che gli scarabei noti, quattro dei venti esposti nel Museo Provinciale di Catanzaro, come probabilmente anche i terminali di pendenti, provengono dalla necropoli. Infatti, sia il Topa quanto la de la Genière, che furono i primi ad occuparsi dello studio tipologico degli scarabei, ne fanno menzione sin dall'inizio. Il primo, parla precipuamente di quattro esemplari, la seconda non ne quantifica il numero dice "*alcuni*", ma nella sua relazione, oltre al materiale elencato dal Topa, aggiunge anche i due pendenti. Dei restanti quattordici scarabei, non è certa la provenienza, per cui si avanzano grosse riserve. E' possibile affermare inoltre, che delle due o più sepolture, una apparteneva sicuramente ad un soggetto femminile. Infatti, fra gli oggetti rinvenuti sono presenti alcuni tipicamente di uso femminile (braccialetti, pendagli, ambra). In Egitto, la materia di cui erano costituiti gli oggetti amuletici o di significato magico-religioso, aveva importanza vitale[5]. Gli scarabei, con le incisioni geroglifiche ed il colore associato al materiale stesso, costituivano l'elemento protettivo per eccellenza. In base a questi paradigmi è possibile cercare di suddividere gli scarabei noti in quattro

3 Carter 1984; de Morgan 1897, p. 144; Murgano 2004.

4 De Salvia 1978. Conforta a sostegno, il rituale di Karnak esposto in Murgano 2005.

5 Budge 1980. Secondo il de Morgan, lo scarabeo, era usato in senso rituale sin dal predinastico sotto forma di piccole piastre di scisto verde, in seguito sostituite appunto dagli scarabei. La placca di scisto verde, veniva collocata sul petto al posto del cuore del defunto. L'amuleto, aveva poteri magici che erano legati al colore di cui era fatto l'oggetto, solo durante le prime dinastie, lo scarabeo sostituì l'amuleto.
Si veda anche: Petrie 1972.

Foto 1. Gli scarabei di Crichi (foto di R.Murgano)

Al Centro:in alto da Sinistra; Scarabeo n. 1 (I gruppo); nn. 3-2 (II gruppo); in basso da sinistra; scaraboide n. 4 (IV gruppo); in alto da destra; i due pendenti (III gruppo).

gruppi, tenendo conto dei puntuali confronti tipologici e considerandone inoltre il significato religioso attribuitogli dalle genti che ne fecero uso. La suddivisione degli scarabei in quattro gruppi diversi, non può prescindere il fatto che non esista un contesto stratigrafico di riferimento. Poiché, l'accorpamento degli oggetti che non tenga conto di questi parametri, risulterebbe quanto meno arbitrario. Tralasciando gli scarabei sulla cui provenienza si avanzano grosse riserve, l'oggetto di studio verterà esclusivamente sugli oggetti noti (Inv. nn. 598, 599, 600, scaraboide in serpentino e pendenti) la cui provenienza dalla necropoli è quasi certa. Il primo gruppo, (Inv. n.598) è in calcare bianco, il secondo (Inv. nn. 599-600) è sempre in calcare bianco, quelli del terzo gruppo, (pendenti) sono in pasta vitrea, mentre al quarto gruppo appartiene un solo scaraboide in serpentino rosso. Se teniamo conto di questa suddivisione il quadro sembra meno caotico. Pertanto è possibile fare delle considerazioni di carattere generale prima ed in particolare dopo. Per quanto riguarda le considerazioni di carattere generale, analizzando gli scarabei dal punto di vista funzionale, quindi magico-religioso, si può affermare che non trattandosi di scarabei di quelli definiti del cuore, è da escludere che avessero un valore prettamente rituale in relazione al culto della rinascita.

Allo stesso tempo, è possibile affermare con sicurezza che non si tratta di scarabei commemorativi o sigilli, sia per il tipo di legenda, quanto per la presenza del foro mediano di entrata negli oggetti e l'incastonatura, che li qualifica come vaghi di collana o braccialetti oppure come pendagli. Per quanto concerne le considerazioni di carattere particolare, possiamo affermare che lo scarabeo del primo gruppo di appartenenza, proviene dal Delta. L'insetto è ben rappresentato da un punto di vista formale, definisce generalmente in tutte le sue parti lo scarabeo. I segni geroglifici hanno senso compiuto, sono compresi nel loro significato, Il tigramma di Ammone attesta l'elemento protettivo da parte della divinità, pertanto è possibile definirne il valore come amuleto protettivo. Allo stesso tempo non si esclude la possibilità che lo scarabeo fosse usato sia in vita come protezione dalle avversità o come protezione apotropaica, sia come potere magico nell'oltretomba nel senso del Budge[6]. Il secondo gruppo, è quello riguardante i due scarabei in calcare bianco. I segni geroglifici incisi sugli oggetti sono chiari ed hanno senso compiuto.

6 Budge, op. cit., sulla problematica si veda: Murgano 2005.

Anche se è incerta la provenienza, infatti si potrebbe trattare di scarabei d'imitazione asiatica o comunque di produzione non egizia. La cronologia è relativa dal sec. VIII al sec. VII a.C. Il terzo gruppo, è costituito dagli scarabei in pasta vitrea con smalto verde, di cui fanno parte i due terminali di pendenti. Questi hanno i segni ben leggibili a cui è possibile attribuire un senso compiuto anche da un punto di vista magico. Questo gruppo, se si accetta l'ipotesi della medesima provenienza potrebbe far parte di un unico monile, il cui significato può assumere un valore rituale considerate materia, tecnica e colore. E' ipotizzabile che, se lo si voglia attribuire alla necropoli di Donnomarco, il contesto archeologico di provenienza potrebbe essere come già attestato in altre tombe della Magna Grecia, quello della sepoltura femminile[7]. Di fatto, come risulta dagli studi effettuati sugli *Aegyptiaca* (scarabei e scaraboidi) in tutti i contesti archeologici italici, questi si ritrovano sempre in connessione con tombe femminili o di infanti[8]. Il che non contrasta con le conoscenze generali nell'ambito degli *Aegyptiaca* più accreditate. Il quarto gruppo, è costituito da un oggetto in serpentino rosso, in cui l'insetto è rappresentato schematicamente e presenta il dorso completamente liscio, pertanto si tratta di uno scaraboide piuttosto che di uno scarabeo. Lo stesso, presenta un foro che lo determina come pendaglio. La datazione è compresa fra il sec. VIII e il sec. VII. a.C., tale interpretazione è sostenuta dai confronti tipologici con Phitecusa e altri contesti archeologici. Il potere magico dell'oggetto associato al colore gli attribuisce un valore magico-religioso e rituale che non è in discussione. L'attribuzione e il richiamo al sangue di Iside (dato dal colore dello scaraboide), come elemento protettivo secondo la tradizione egizia, mi sembra suggestiva[9]. L'analisi criptografica sugli oggetti, rivela, che gli scarabei e lo scaraboide, avevano probabile funzione di amuleti protettivi[10]. Eccezion fatta per lo scarabeo del primo gruppo, la cui provenienza dal Delta sembra palese, i restanti sono sicuramente oggetti d'importazione sulla cui produzione ed intermedia-

7 Orsi 1926,. 31, coll. 5-368.

8 Pacciarelli 1999, Orsi, op. cit., De Salvia, op. cit.

9 Budge, op. cit.. Una interpretazione in tal senso, era già stata avanzata in Murgano 2005.

10 Murgano 2005,a sostegno dell'ipotesi proposta si veda anche : Vincentelli 1981.

zione commerciale, ogni ipotesi appare speculativa. Tuttavia, mi sembra un quadro interpretativo plausibile, ipoteticamente attribuirli ad oggetti d'importazione asiatica o comunque oggetti di produzione non egizia.

Ritengo necessario un breve cenno sull'analisi criptografica degli scarabei di sicura provenienza dalla necropoli.

- Scarabeo n.1, inventario n. 598, foto n.1, n.1
Sulla base ovale diviso da un cartiglio orizzontale in due campi di rappresentazione. Prenome di Thutmosis III, *mn-hpr-R'*
Nel campo superiore: sole con due aurei
Confronti tipologici (cfr. Hölbl, Bezieh.,II,nn.1284-86) si riscontrano in Egitto.
-Scarabeo n.2, inventario n. 599, foto n. 1, n.3
Sulla base ovale diviso in due campi da uno pseudocartiglio orizzontale; tre cerchi. Il cartiglio orizzontale con i tre cerchi è da interpretare come *mn-hpr-R'*, come già rilevato dal F. De Salvia[11], la cui produzione potrebbe essere non egizia. Probabile datazione, VIII- VII sec. a.C.
-Scarabeo n.3, inventario n. 600, foto n.1, n.2
Sulla base ovale con legenda orizzontale, da sinistra: il pilastro iwn[12] pagnotta, disco, al di sotto un icneumone-mangusta[13].
La mangusta potrebbe dare criptograficamente il nome di Ammone (cfr. G. Hölbl l I, 180-82).

-Scaraboide in serpentino rosso , foto n.1, n.4
Sulla base legenda: Coppia di paperelle speculari con segni non comprensibili sui lati. Puntuali confronti si riscontrano a Pithecusa, è attribuibile al tipo Lyre-Player-Group, la datazione è relativa al sec. VIII a.C.

In ultima analisi, gli scarabei di Crichi confermano i contatti esistenti sin dal X sec. a.C, (cfr. Pacciarelli 1999), - come già attestato per i siti calabresi da altri autori - fra la terra d'Egitto i popoli del levante Mediterraneo e le genti calabre. In modo particolare per gli scarabei e lo scaraboide noti di Donnomarco, una datazione compresa fra il sec. VIII ed

11 De Salvia 1993a, I.

12 Gardiner,Egyptian Grammar, O28. Confronti si hanno in: Petrie, Historical Scarabs, p. 67, nn. 2138-39.

13 Gardner, Griffith 1888.

il VII a.C. sembra la più plausibile. Giova forse ricordare che la datazione proposta, rientra nell'ambito generale del record archeologico di altri siti calabresi. Fermo restando la necessità di ulteriori approfondimenti riguardo tale problematica. La provenienza degli oggetti è da attribuire probabilmente ad importazioni fenicio-cipriote. Come già rilevato da altri autori (vedi Hölbl in questo volume), probabilmente solo una ristretta cerchia di famiglie erano in possesso di oggetti dalla forte componente magica appartenenti alla cultura egizia. Di fatto, per quanto riguarda gli scarabei e lo scaraboide provenienti da Donnomarco, si può parlare d'interazione culturale espressa dal punto di vista magico-religioso attraverso gli oggetti rinvenuti nelle sepolture della necropoli, in particolar modo quella femminile. Questa interazione è non solo commerciale ma attesta altresì, le influenze religiose che l'Egitto ha apportato da sempre nel bacino del Mediterraneo e in Calabria, in questo caso precipuo espresso dal valore magico-religioso degli *Aegyptiaca*[14].

14 Tralasciando le diatribe fra studiosi riguardo l'uso degli scarabei al di fuori della terra d'Egitto, si possono tuttavia tenere in considerazione due linee d'interpretazione rispetto alla problematica. La prima è legata alla visione del Budge, il quale asserisce che l'uso dello scarabeo presso i popoli al di fuori dall'Egitto fosse legato al significato che l'egiziano stesso gli attribuiva, l'altra è legata allo Hall, il quale asseriva per contro che l'oggetto aveva significato prevalentemente amuletico. Francamente, la visione dello Hall è quanto meno riduttiva, è possibile d'altro canto dire che al valore simbolico-religioso dell'oggetto attribuito dagli egizi, i popoli che producevano gli oggetti o li commerciavano lungo il Mediterraneo, aggiungevano un valore proprio, mutuandone l'aspetto formale in qualcosa di più vicino alle loro interpretazioni nel senso del De Salvia., fermo restando la funzionalità precipua dello scarabeo secondo gli egizi. E' un dato di fatto che l'Egitto era rinomato per la sua sapienza magico-medica, ed è probabile che fu questo sapere a fare presa sui popoli del Mediterraneo.

GIACOMO CAVILLIER
Professore a contratto di Egittologia - Università di Genova

Faraoni come tiranni, tiranni come faraoni: aspetti della regalità, guerra e diplomazia tra Egitto, Grecia e Magna Grecia

Ritorno all'Indice

Che i contatti tra Egitto e mondo greco e, in particolare fra Egitto e Magna Grecia, abbiano innescato una serie di importanti trasformazioni sociali, economiche, politiche e culturali in tutta la Valle del Nilo agli esordi della dominazione tolemaica è in parte nota[1]. Gli stretti rapporti di alleanza e di parentela tra l'Egitto di Tolomeo Soter e Tolomeo Filadelfo e la Magna Grecia di Agatocle e di Gerone II spiegano altresì il rafforzarsi del "culto del sovrano" proprio in quelle aree sotto il controllo e il dominio siracusano: Africa, Sicilia occidentale, Magna Grecia, Basso Adriatico, Corcira e Leucade.

Fin dagli inizi del IV sec.a.C., l'ellenismo aveva portato in tutta la Magna Grecia una radicale trasformazione delle istituzioni e l'ideologia regale aveva costituito il "collante" dell'intero fenomeno; tra il 305 e il 289 a.C. Agatocle e Gerone II, quali strateghi autocrati a Siracusa, poterono elevarsi a "sovrani" e sottoporre a controllo più o meno diretto i loro domini attraverso il sapiente uso di presidi militari; la loro attestata influenza su questi territori ne faceva autentici sovrani e tale potere sembra particolarmente evidente nelle alleanze strette con le altre potenze ellenistiche del Mediterraneo.

La sovranità ellenistica presa a modello dai Siracusani e mediata dai To-

1 La bibliografia sui Saiti, Persiani e Tolemei, sui contatti tra Egitto, Grecia e Magna Grecia e sulle relative vicende politiche è cospicua; data la finalità del presente contributo, quale esile compendio di riflessioni sull'argomento, si rimanda ai seguenti volumi di carattere generale: Bowman 1988; Grimal 1992; Pernigotti 1999; Hölbl 2000; Bonacasa–Donadoni Roveri 2003; Musti 2005. Per i siti di Migdol, Naukratis, Daphne cfr.: Oren 1984; Cavillier 2001; Cavillier 2002 (in stampa); Möller 2000 con bibliografia.

lemei rispecchia, in fondo, una tradizione consolidata nelle epoche precedenti secondo il quale il "sovrano universale", figura presente in Egitto, Vicino Oriente e poi culminata a Persepoli, è privo di connotazione etnica, o meglio di "limitazione" etnica, e come tale è in grado d'esser riconosciuto basileus ovunque si estenda il suo dominio. La presenza di un autocrate o tiranno divenuto re nel mosaico politico del Mediterraneo del IV-III sec.a.C. non può non comportare l'adozione di talune forme di diplomazia in voga al tempo. Lo scambio di doni e il matrimonio ripropongono in parte il costume d'età persiana con evidente derivazione dal quel sistema diplomatico e politico di più ampi orizzonti tipico della Tarda Età del Bronzo. Anche in questo, però, vi sono delle significative varianti che dimostrano, invero, l'avvenuta trasformazione concettuale della diplomazia: nel 306 a.C., Agatocle sposa Theoxene figliastra di Tolomeo I Soter e Gerone II dona l'imponente reggia galleggiante Syrakosía al faraone ed erige altari similari a quelli del Filadelfo a File e in altri santuari presenti nella Valle del Nilo.
La diversità sta dunque nel fatto che, diversamente dalla consuetudine egizia, il faraone conceda in sposa una principessa, acquisisca beni mobili diversi da prodotti grezzi o manufatti di valore abilmente "mascherati" da tributi e che consenta l'emulazione della sua figura quale "dio operante". Stante la stretta relazione che lega i due monarchi, non stupisce allora l'idea di Gerone II di acquisire e rielaborare il modello di sistema fiscale tolemaico per le proprie esigenze.
Visto così, il rapporto tra Egitto e Magna Grecia nel suo pieno manifestarsi ha anche il vantaggio di chiarire piuttosto bene il legame che sussiste fra il culto del sovrano e potere dinastico; sia ad Alessandria che a Siracusa l'estrema valorizzazione della figura regale (consuetudine del mondo ellenistico) ha in fondo l'unico fine di garantire il potere e la sopravvivenza della "dinastia" quale aggregazione fondante della società e della cultura e dunque fonte di aggregazione e di identificazione.
Il "gioco" delle similitudini che sussiste fra i due mondi e le due realtà culturali ha tuttavia un unico centro di attrazione nell'appartenenza delle due classi dominanti alla *koiné* greca; si tratta non tanto di una identificazione culturale con il mondo greco, quanto di una "appartenenza" funzionale ad esso. Il sovrano tolemaico, pur ritenuto faraone nella rigida ufficialità protocollare, è pur sempre un Greco e come tale risente di tutti

i condizionamenti legati ai principi che ne regolano la gestione del potere e della guerra: *mêtis* (prudenza modulata dall'intento politico), *dólos* (inganno), *mechané* (artifizio), *téchne* (accorgimento), *kérdos* (malizia) e *apathé* (astuzia). Con siffatte caratteristiche, il mondo tolemaico non può che incarnare in parte la cultura egizia così come i Tolemei non possono incarnare in toto i faraoni.

Questo perché la cultura greca in Egitto, nell'epoca di nostro interesse, è ancora relegata ad Alessandria e alcuni centri del Delta, mentre la cultura indigena influisce sul mondo circostante. Siamo dunque ben lontani dalla realtà che vige in Magna Grecia, ove le culture indigene presenti in Puglia, Calabria, Campania e Sicilia, data la loro fluida condizione sociale, economica e politica, sono forse più permeabili al mondo greco e alle sue "innovazioni" nella gestione delle risorse umane e materiali. In Egitto, invece, tale connubio non è applicabile: il paese è diviso in Alessandria, sede di una potente tassalocrazia e centro-guida della cultura ed identità dei Greci e filo-elleni ivi presenti, comunità riservate agli stranieri che fungono da "collante" con la realtà locale, capitali di nomos sparse lungo la Valle del Nilo, templi, guarnigioni ed insediamenti di varia consistenza e tipologia che costituiscono l'altro motore economico e culturale del paese.

È una situazione che spiega la dicotomia di fondo che contraddistingue la regalità tolemaica: sovrani ellenistici con i Greci e faraoni con gli Egiziani; tale connubio è lo strumento ideale per guidare un paese versato da un forte etnocentrismo e legato alla tradizionale figura di un dio-sovrano e che, lontano da Alessandria, non deve percepire l'*Horo reincarnato* come dominatore "straniero". La palese differenziazione che sembra sussistere nel paese fra Greci ed Egiziani è ampiamente dimostrata nei documenti amministrativi e letterari di tipo privato nelle quali emerge l'esigenza da parte egiziana di mantenere immutata la propria individualità e, quando possibile, di evidenziare con piglio sarcastico la fastidiosa presenza degli "stranieri" nel paese.

Nelle fonti ufficiali, invece, il complesso rapporto fra Greci ed Egiziani è astutamente adoperato dall'autorità centrale per sancire l'efficacia di un potere esercitato su di una società pluristratificata e multietnica; basti pensare, ad esempio, alla ben nota Stele di Rosetta che, nella sua "normalità" documentaria atta a sancire una volontà regia, per esser effica-

ce ed "universale", deve adoperare le tre principali forme d'espressione presenti nel paese: geroglifico, demotico e greco, fatto, questo, del tutto impensabile nel mondo greco e ancor di più in Magna Grecia.
Tuttavia, a differenza di quanto attiene la sfera della regalità, stante la comune appartenenza ad un identità culturale *ab origine*, la diversità culturale e sociale che sembra sussistere fra Egiziani e Greci in età tolemaica, ha i suoi antecedenti in età persiana, epoca, questa, in cui nel paese si acuisce il senso di disagio derivante dalla dominazione straniera e si auspica il ritorno all'indipendenza.
La precaria situazione dei rapporti fra mondo persiano e mondo egiziano, testimoniata dalle vicende politiche che vede coinvolti i Greci al servizio dell'Egitto, ha i suoi riflessi anche nelle arti, infatti, non solo i canoni figurativi ed espressivi tipicamente egizi appaiono accuratamente preservati, ma addirittura taluni testi ufficiali di lingua aramaica sono trascritti in geroglifico e in demotico. In tale frangente, il segno della continuità dell'etnocentrismo faraonico è altresì visibile nel modo tradizionale di rappresentare il sovrano, eludendo così personalizzazioni figurative più prettamente orientali e lontane dalla concezione ideale locale: l'assenza di immagini persiane nella Valle del Nilo fa comprendere piuttosto bene tale stato di cose.
Eppure, per paradossale che sembri, fautori dell'indipendenza egiziana dal giogo persiano sono proprio quelle comunità di mercenari greci presenti nel paese agli inizi della XXVI dinastia; si tratta di stranieri "egizianizzati" che, all'indomani della conquista di Cambise, si sono fatti carico di assicurare all'Egitto il sostegno delle madrepatrie. In quest'ottica, si spiega, dunque, il "connubio" militare, diplomatico e politico greco-egizio venutosi a creare in età tolemaica e i positivi riflessi di tale legame sulla tradizionale diversità etnica e culturale, di norma rimarcata dall'Egiziano nei confronti di qualunque straniero.
A questo punto, la regalità, la diplomazia e la guerra intesa quale *hóplon krísis* cioè "giudizio delle armi" trova interessanti connessioni nei due mondi egiziano e greco. Se ho scelto tale filo d'indagine e perché ritengo che è in questo particolare ambito che il contatto tra Egitto, Grecia e Magna Grecia, possa aver avuto un peso determinante per i futuri sviluppi della regalità tolemaica. Ciò, perché, se in età tolemaica il sovrano siracusano o qualunque altro dinasta ellenistico è visto in un'ottica fami-

liare dai dominatori dell'Egitto, in età saitica (periodo nel quale fanno la loro comparsa nell'esercito di Psammetico Ioni e Cari) il mercenario greco è considerato dal faraone uno straniero. Fonte primaria di questo fenomeno è Erodono che ci ragguaglia accuratamente sulle fasi di inserimento dei mercenari nel paese, detti "uomini di bronzo", forse a causa dell'armamento individuale di diversa foggia e funzione rispetto a quello egizio, quest'ultimo più intimamente legato alle tecniche belliche pregresse. Dapprima questi mercenari servono sotto Psammetico impegnato a riconquistare il paese dopo la parentesi assira, poi è la volta di Nekao II che tenta di spingersi fino a Karkemish e poi sotto Psammetico II che riconquista la Nubia.
Nell'arco di quasi mezzo secolo, in Egitto affluiscono ingenti contingenti di Ioni, Cari e Rodi, senza contare Giudei, Fenici e Ciprioti con i quali gli Egiziani hanno da secoli più stringenti contatti e rapporti di tipo culturale e commerciale. I primi sovrani della XXVI dinastia hanno impiegato mercenari eludendo eventuali contatti diretti con la popolazione locale e ciò per evitare frizioni inevitabili fra combattenti e indigeni.
La rigida ripartizione delle competenze militari e, per certi versi sociali (ai mercenari vengono in un primo momento preclusi contatti diretti con la popolazione per evitare eventuali frizioni), che vige al tempo è testimoniata dalle fonti egiziane (stele celebrative, documenti amministrativi e composizioni letterarie) e, in modo forse meno ufficiale, da parte dei mercenari; si veda, ad esempio, l'iscrizione del "comandante dei contingenti stranieri" *Anaxanor* ad Abu Simbel per testimoniare la sua partecipazione alla campagna nubiana di Psammetico II in qualità di stratega al servizio del faraone.
La situazione in Egitto agli esordi del regno di Apries intorno al 570 a.C. vede la presenza di Ebrei nella guarnigione di Elefantina (confine meridionale), di Ioni e Cari a Daphne (confine nord-orientale), di Ciprioti nella fortezza di Tell Faraoun (nei pressi di Daphne) e di contingenti di diverse etnia stanziati nella fortezza di Dashur per il controllo delle vie di accesso alle oasi del deserto occidentale. Una svolta radicale si ha durante il regno di Amasis che, da esperto combattente e politico, agevola l'integrazione sociale dei mercenari nel paese sia concedendo terre ai combattenti in aree del paese da rivitalizzare, sia favorendo rapporti commerciali con il mondo egeo-levantino mediante la creazione di

appositi "porti-franchi" nel Delta. La natura e la tipologia di questi complessi urbani, fra i quali spicca Naukratis, conferma questo innovativo intento "aggregante" da parte del faraone. Che la stringente necessità di migliorare l'arte della diplomazia e le potenzialità belliche dell'Egitto su modello greco, possa aver spinto Amasis a rafforzare i legami con alcune figure di rilievo del panorama politico del Mediterraneo come Policrate di Samo resta una congettura, fatto sta che la strategia inaugurata dal faraone forse, in vista di un'imminente espansione egizia in Mediterraneo, deve aver dato i suoi frutti poiché nel 565 a.C. Cipro è sotto il dominio egizio.

Questi aspetti sono noti e, di fatto, non aggiungono nulla di nuovo a quanto già conosciamo, quel che però appare interessante è che, a seguito dell'apertura di Amasis al mondo egeo-levantino, in Egitto è attestata una febbrile attività produttiva e commerciale. Naukratis funge da centro di attrazione e di gravitazione di tutte le comunità e genti filo-ellene sia all'interno che all'esterno del paese, sicché, ad esempio, la produzione ceramica locale è di fatto greca (con ampia percentuale di quella attica) così come l'architettura religiosa e le forme di rappresentazione artistiche che rispecchiano le dinamiche produttive e la concezione di scambio e di commercio tipiche del mondo greco.

Neppure è da mettere in dubbio il tentativo da parte degli artisti locali di tentare un'ingegnosa mistione fra iconografia mitica e iconografia divina egizia; da qui, la presenza di un soggetto stante a rappresentare il faraone con barba e copricapo a calotta sul quale emerge un ureo, come è visibile in una coppa attribuita al pittore di Heidelberg rinvenuta a Selinunte e in un'anfora rinvenuta a Naukratis; accanto al faraone è sempre l'Eracle greco quale suo antagonista o alleato, il tutto a confermare la dicotomia culturale esistente tra mondo egizio e mondo greco.

Ma se l'Egitto costituisce terra abitata da genti incapaci di incarnare, secondo la concezione greca, lo spirito combattivo dell'oplita che trova nella coesione dello schieramento la sua essenza, è del pari vero che lo stesso mondo greco d'Egitto necessita di riferimenti politici meno labili di quelli della lontana madrepatria per sopravvivere.

L'ambito militare è dunque il mezzo, o meglio lo strumento ideale, con il quale i due mondi riescono facilmente ad interreagire, soprattutto se anche il guerriero egizio grecizzato necessita del proprio simbolo; se,

nell'immaginario collettivo egizio, l'eroe e il condottiero restano confinati nella gloriosa età tuthmoside e ramesside della quale si continuano a narrar leggende e racconti, la continente realtà bellica ed eroica si deve necessariamente uniformare ai modelli greci per esser credibile: il faraone è di il condottiero ma combatte alla greca: da Momenfi a Rafia, l'eroe sta nel mezzo della battaglia per guidare i fanti leggeri rodi e libi, gli arcieri nubiani di supporto alla fanteria pesante (Momenfi), o si pone al centro dello schieramento per guidare la falange (Rafia); l'identità egizia nell'età degli opliti e della falange è multiforme e variegata ma risente inevitabilmente dell'apporto greco-ellenistico.
Rispetto ai campi di battaglia, la dinamica degli eventi nella Valle del Nilo appare grosso modo lineare: comunità separate culturalmente ma in contatto costante e reciproco, numerosi scambi anche di natura commerciale e presenza di materiale ceramico che mostra connessioni stringenti tra mondo greco, mondo egizio e quella particolare realtà culturale come la Magna Grecia; quest'ultima, nell'epoca di nostro interesse, non è solo costituita dalle città-stato della Sicilia, quanto, invece, dai "regni" di Taranto, Sibari, Crotone, Locri e soprattutto Reggio che, a partire dal VI sec.a.C. e a tutto il 494 a.C. con Anassilao esercita una notevole egemonia in tutta la regione, ispirandosi ad Ippocrate di Gela e al tenue esempio di Teli di Sibari.
Si comprende benissimo che per mettere in connessione l'apertura verso l'esterno di Amasis con il suo carattere filo-ellenico, occorre individuare altri elementi degni di rilievo soprattutto se tale fenomeno è coevo alla diffusione della cultura greca nel Mediterraneo e in particolare in Italia meridionale.
Innanzitutto la presenza e la creazione da parte del faraone di insediamenti in grado di fungere da centri di aggregazione dell'elemento ellenico; successivamente, la natura e l'identità dei mercenari greci che agiscono da ideali veicoli di diffusione della grecità così tesaurizzata dall'amministrazione regia egizia. Stranamente, però, quando avviene questa frammistione culturale all'interno del paese è attestato il passaggio di elementi provenienti da un area dell'orizzonte ellenico e che fungono da trait d'union fra le due culture; infatti, se gli Ioni e i Cari di Psammetico I e II hanno veicolato la cultura greca in Egitto agli esordi, i Sami e i Milesi di Amasis sono coloro che oltre a rafforzare tale apporto si fanno carico

di mediare i contatti tra il faraone e la madrepatria e di riflesso tra l'Egitto e le colonie italiche2.
Da un lato abbiamo perciò a che fare con comunità di mercenari relegate in centri ed insediamenti accuratamente "pianificati" ai fini della loro presenza stabile nel paese: Naukratis, Daphne per i Greci, Elefantina per gli Ebrei, Tell Faraoun per i Ciprioti, Pelusio e gli altri siti costieri del Delta orientale ed occidentale per i Fenici; tali siti assolvono in toto ai compiti militari per i quali sono ideati (difesa e offesa in tempi brevi e controllo sistematico dei confini) e perciò non possono interamente votarsi allo scambio culturale e sociale; dall'altro abbiamo a che fare con comunità ideate per fungere da "centri misti" e che, data la loro natura, assicurano quei contatti fra mondo militare e mondo sociale ritenuti ormai essenziali per la sopravvivenza dell'Egitto.
In questo sta l'innovazione, il nuovo modo di concepire la guerra, l'arte del comando e la diplomazia nell'Egitto saitico, dacché non c'è guerra senza eterogeneità delle forze messe in campo, non c'è comando senza il giusto connubio tra regalità e menós (ardore ispirato dalle forze divine) e lyssa (furia guerriera), tipica dei mercenari filo-elleni, che ispira il nuovo modo di concepire l'eroismo dei combattenti e non c'è diplomazia e scambio culturale senza "adeguate" interfacce etnico-sociali che garantiscano l'afflusso di informazioni sulle quali l'Egiziano plasma periodicamente il suo agire.
Se, dunque, il nuovo guerriero egizio (sia esso mercenario che indigeno) è il frutto dell'accostamento ideale tra il valore ispirato dell'oplita e l'acume riflessivo del guerriero post-ramesside è altrettanto vero che tutto il sistema alla base delle due figure a volte contrapposte, a volte perfettamente interreagenti, è univoco.
La tradizionale concezione bellica egizia infatti prevede sì l'affidamento del comando degli stranieri ed Egiziani che recano titoli come "Capo dei contingenti stranieri", "Capo dei soldati egei", "Capo dei distaccamenti stranieri" ma la novità sta nel fatto che gli stessi comandanti ricoprono alte cariche diplomatiche, non tanto nel farsi portavoce del faraone all'esterno del paese ma, soprattutto, nell'assicurare tale potere all'interno delle comunità dei mercenari che vivono una dimensione culturale differente.
Si tratta di una funzione davvero importante per la sopravvivenza della

politica faraonica all'interno del paese, in quanto, queste figure di spicco della gerarchia militare si fanno carico di convogliare il potere regio in ambienti culturali ellenici che, a differenza di quelli canaanei, fenici e siriani tradizionalmente più vicini all'Egitto, sono più intimamente legati ai concetti di polis e di demos.
Qui si può dunque comprendere la portata dei rapporti diplomatici di Amasis e dei suoi successori con personalità di spicco del mondo ellenico come Policrate di Samo o con le potenze di Atene, di Sparta e la maggior parte delle città-stato dell'Asia Minore, rapporti, questi, ovviamente mediate dalle comunità greche presenti in Egitto.
Per attuare la sua politica, Amasis si avvale delle esperienze pregresse, ma la valentia della sua strategia sta invero nell'accurata diversificazione funzionale e gestionale dei centri destinati ai mercenari e di quelli "ibridali", questi ultimi in ossequio alle stringenti necessità di scambio culturale, e nelle radicali trasformazioni operate in campo militare e diplomatico che anticipano le linee salienti delle successive riforme tolemaiche.
Abbiamo a che fare con centri destinati ad etnie diverse che costituiscono, di fatto, "compagini" socio-politiche ed economiche all'interno dello Stato faraonico e centri "ibridali" in cui le diverse etnie coesistono e producono inevitabilmente scambi prodromici alla diffusione dell'influenza egizia all'esterno.
Sui primi disponiamo di dati sufficienti che ci illuminano sia sulla struttura della comunità etnica in sé, sia sui culti e sulle diverse concezioni legati alla sua quotidiana sopravvivenza: Naukratis e Daphne sono fedeli riproduzioni di insediamenti greci con abitato, area cultuale ed area riservata ai pubblici affari, Elefantina è una città giudaica a tutti gli effetti, con cinta muraria, abitazioni disposte in senso radiale rispetto al tempio di Javhé e spazio antistante la porta principale (Migdol) destinato a mercato e luogo di scambio culturale, Tell Faraoun è invece un insediamento similare a quello di Pelusio e riflette grosso modo quella realtà abitativa tipica del mondo levantino incentrata sulle potenzialità dell'approdo portuale e delle strutture annesse. Sui secondi c'è qualche problema derivante dalla constatazione che molti di questi furono trasformati e ripianificati continuamente a partire dalla fine del regno di Amasis.
Tuttavia, significativa eccezione fra i siti conosciuti è quella di Migdol (Tell Kedua), sito noto fin dal Nuovo Regno, divenuto in età saitica la

principale fortezza del Delta nord-orientale, "porta dell'Egitto" e sito biblico legato all'esodo. Il sito è stato oggetto di indagini accurate da parte di E.Oren negli anni'80 e sottoposte a nuove indagini da D.B.Redford dal 2000 al 2003. Si tratta di un insediamento fortificato di pianta quadrata di 200 x 200 m, dotato di una cinta muraria spessa circa 15 m realizzata di mattoni crudi di grandi dimensioni (20 x 40 x 12 cm).
La particolare disposizione e fattura delle mura ben si collega al coevo modo di concepire le fortezze in Egeo e Mediterraneo: massicce strutture atte a resistere ad assedi prolungati e all'azione di macchine di particolare efficacia. E' ovvio che abbiamo a che fare con una fortezza che si adatta alle nuove concezioni belliche ma che sfrutta i tradizionali metodi costruttivi egizi e secondo la tipica ripartizione interna di alloggi destinati ai militari e abitazioni riservate alla comunità. La particolarità del sito, tuttavia, sta nella tipologia del materiale in esso rinvenuto, consistente in manufatti afferenti alla vita quotidiana. Non solo il repertorio del materiale rinvenuto ha stringenti similitudini con quelli rinvenuti in altri siti coevi come Tell Nebesheh, Menfi, Heliopolis, Tanis, Kafr Ammar, Qurnah, Saqqara, Sanam in Nubia ma quel che appare ben più rilevante è la presenza in situ di oggetti di produzione greca, fenicia, cipriota, giudaica e rodia3.
Si tratta perciò di un "centro ibridale" appositamente pianificato dall'autorità regia all'interno del quale Greci, Fenici, Ciprioti, Ebrei ed Egiziani cooperano per assicurare sia la difesa del confine nord-orientale del paese (in questo momento il più fortificato per l'approssimarsi della minaccia persiana), sia la sopravvivenza di quel sistema di scambio culturale ed economico fra Egitto e i diversi paesi d'origine dei mercenari.
Eppure, la massiccia presenza di Greci a Migdol e in gran parte del Delta, pur rientrando fra le dinamiche della strategia di Amasis tesa a rafforzare il controllo dei confini orientali in vista di impegni bellici a lungo raggio e a contrastare la minaccia persiana, lascia altresì ipotizzare la speculare esigenza da parte delle città-stato elleniche di mantenere dei contatti diretti e stabili con l'Egitto, unica potenza in grado di rivaleggiare con i Persiani e con l'emergente potenza cartaginese. A ben guardare, la strategia di Amasis volta alla sapiente gestione dei rapporti diplomatici ai fini dell'espansione o della difesa, nella sostanza, ricalca il modello in voga al tempo e non si discosta da quanto, ad esempio, operato da Anassilao di

Reggio contro Sparta per contrastare la minaccia punica; ciò che appare rilevante è l'emergere in Egitto di un modello di aggregazione militare senza precedenti, in grado di garantire la sopravvivenza delle strategie di alleanza e conquista attraverso lo strumento della "frammistione" sociale e culturale dei combattenti. In altre parole, ciò che si instaura all'interno di Migdol e di altri insediamenti similari sparsi nel Delta (si pensi a Tukh el-Karamus), si riflette nelle tattiche campali del tempo: opliti greci al centro dello schieramento ed Ebrei, Fenici, Ciprioti, Rodi ed Egiziani a protezione delle ali e della retroguardia. È un aspetto che rimane indelebile nel nuovo ethos guerriero egizio. Il "laboratorio privilegiato" di Migdol non sopravvive tuttavia all'occupazione persiana: i nuovi dominatori la radono al suolo nel 526 a.C. e ne trasferiscono la comunità nel Delta. La conquista macedone non è che il segno di un cambiamento di natura culturale e sociale giunto a maturazione nella Valle del Nilo e in tutto il Mediterraneo; più volte tentata dai successori di Amasis, la riconquista del paese, ad opera dei Nectanebo, segna il ritorno al modello di comunità militare eterogenea ma con qualche lieve trasformazione: Naukratis, Daphne, Tell Faraoun ed Elefantina perdono la loro vocazione militare per divenire centri urbani fortificati, Migdol, invece, viene ricostruita a Tell el-Herr a circa 1 km dalla sede originaria.
Di certo, mutano gli accorgimenti tattici e difensivi per realizzare il nuovo sito ma la sua vocazione non muta: una guarnigione che, agli esordi della dominazione tolemaica, ospita una comunità militare eterogenea e che funge da trait d'union tra Egitto, Vicino Oriente e Mediterraneo. Sotto il profilo tattico, è un cambiamento che non manca di avere importanti riflessi nel rapporto fra il sovrano e i suoi combattenti, dacché, rispetto ai contingenti forzatamente arruolati dai sovrani persiani (si pensi alla spedizione di Cirene), i Tolemei possono ora avvalersi di Machimoi, contingenti egiziani che, al pari dei Pezetaíroi macedoni, contribuiscono fattivamente ai successi in Asia dei nuovi faraoni (si pensi alla battaglia di Raphia). Se dunque la guerra, la diplomazia e la concezione della regalità tendono ad assumere connotati filo-ellenici nell'Egitto saitico e contestualmente si afferma in Grecia e Magna Grecia il modello della tirannide, quale forma ideale di gestione del potere anche a garanzia della supremazia della polis nel panorama politico internazionale, allora non va sottovalutato l'apporto delle comunità di mercenari e di mercanti nella

diffusione e sviluppo di tale modello; in Egitto, infatti, il mercante e il mercenario sono i veicoli di quella cultura greca destinata col tempo a permeare nella realtà locale proprio perché sono in grado di colloquiare con tutte le classi della piramide sociale del paese.
In questo variegato percorso, i dati materiali a nostra disposizione hanno il pregio di contribuire a gettar maggior luce sul fenomeno; così i motivi decorativi come, ad esempio, la protome leonina che compare sulle monete Samie e che costituisce uno dei motivi più utilizzati in Magna Grecia, così come i culti di Arpocrate, di Iside e di Serapide ivi attestati nonché l'ampia diffusione in Italia e in tutto il Mediterraneo di oggetti egittizzanti testimonia piuttosto bene la portata dei contatti tra Egitto, Grecia e Magna Grecia a in età saitica. Da qui, l'auspicio che il breve quadro ricostruttivo finora delineato possa aprire una serie di interrogativi e spunti di ricerca sul complesso rapporto fra tiranno e faraone; in quest'ottica, il tiranno può dunque rappresentare un riferimento per la regalità egizia, così come il faraone può invero fungere da modello per il tiranno; per entrambi, tale legame appare essenziale non solo per ampliare i propri orizzonti stategici, ma, soprattutto, per fare uscire le rispettive realtà culturali dal loro limitante guscio etnocentrico.

ANNA TOZZI DI MARCO
Antropologa culturale

Rituali funebri nell'area calabrese e nella "città dei morti" del Cairo: un'analisi comparativa tra le rispettive dimensioni festive

(Fig. 1)

Ritorno all'Indice

Premessa

Il presente articolo propone una riflessione comparativa in ambito antropologico, nella fattispecie nel settore della tanatologia culturale comparata, riguardo i rituali funebri tra due aree, afferenti all'intreccio di civiltà sviluppatesi nel Mediterraneo: l'area calabrese e la metropoli cairota. Esso rappresenta la sintesi di una relazione più ampia su uno dei campi delle ricerche antropologiche condotte sul terreno sia nella cosiddetta Città dei morti del Cairo[1] che nel meridione d'Italia[2]. La tematica del culto dei defunti è stata affrontata in una ottica transculturale in chiave storico-diacronica, analizzando sia l'universo ideologico portante che aspetti specifici delle rispettive pratiche funerarie.

Ho privilegiato la sua dimensione festiva perché l'istituto della festa rappresenta l'apparato più conservativo in cui viene tramandato il patrimonio tradizionale di credenze e costumi di un popolo. Nel verificarne le similitudini tra le due aree etnografiche si è delineato così un passato di parentela culturale -peraltro testimoniato in ambito archeologico dai manufatti egizi ed egittizzanti- che rimanda ad operazioni sincretiche tra mondi percepiti più prossimi nell'antichità che non nel nostro tempo. Nondimeno si auspica la riflessione sull'odierna prassi di radicalizzazione delle culture che ottunde il processo inevitabile di interculturazione fra le varie civiltà da sempre esistito che appunto, con questa ricerca si

1 La ricerca antropologica nella città dei morti del Cairo, finanziata da una borsa di studio del governo egiziano e del Mae italiano, è stata condotta sul campo dal 1998 al 2005.

2 Tozzi Di Marco 2005b.

intende porre in luce.

L'antropologia della morte e la ritualità festiva

Nelle scienze sociali la morte da evento biologico viene indagata nelle sue dimensioni socio-culturali. In particolare l'antropologia della morte[3] analizza il duplice piano di riferimento della relazione uomo/vita/morte: il piano ideologico ovvero la speculazione sulla morte nella teologia, nella filosofia e nella mitologia che fornisce il quadro d'insieme; e l'ambito concreto, vale a dire le forme culturali con cui ogni società ha sempre cercato di trascendere il limite umano di finitudine. Parafrasando lo storico Philippe Aries, il referente ideologico determina così le modalità di "addomesticamento" del dominio della morte, quali tecniche culturali di risposta al suo impatto negativo sull'individuo e sulla comunità. La morte si configura in quanto limite, quale determinazione del rapporto dell'uomo con il mondo. Nel culto dei defunti i riti del cordoglio e la festa dei morti si presentano come due polarità di uno stesso sistema mitico-rituale, poiché mentre i primi tendono ad allontanare la minaccia del dolore, i secondi ne sanciscono la reintegrazione come trapassati, superando l'angoscia dell'inconoscibilità del futuro[4]. Secondo lo studioso Luigi Berzano l'insieme dei riti funebri può essere ricondotto a quattro immagini paradigmatiche della morte: *la morte rito, la morte parola, la morte sacro e la morte festa*[5]. La morte rappresenta così il comune denominatore dell'intero impianto festivo di una società, in cui il morto reale o simbolico - umano, animale o divino - rappresenta il fulcro dell'azione sacrificante. L'apparato festivo mantiene ancora in vita concezioni arcaiche del trapasso, assimilate e risemantizzate dalle religioni ufficiali, in questo caso dal cristianesimo e dall'islamismo. La festa, in qualità di sospensione dal quotidiano con cui è in rapporto di complementarità, nei suoi aspetti reiterativi rifonda la temporalità presente, purificandola,

3 L'attenzione allo studio sulla morte ha prodotto una vasta bibliografia in campo sociologico e antropologico tra gli anni '50 e la fine del secolo scorso.

4 Petrarca 1990, p. 120.

5 Berzano 1996, p. 151.

Fig. 1. Panoramica della “Città dei Morti” del Cairo.
(Foto di A. Tozzi di Marco)

attraverso l'espressione, in forma ritualizzata ed istituzionalizzata, dei valori sociali e culturali fondanti di una società. La festa quindi può ritenersi il modello ideologico di una società, cioè della sua percezione del mondo; in particolare la modalità tradizionale riflette la concezione di un *continuum* tra mondo dei vivi e l'aldilà e quella ciclica di un tempo che ritorna annientando l'opposizione tra storia e mito.
Osserveremo, pertanto, per l'area calabrese, la Festa dei Morti che cade il 2 novembre, e, per l'Egitto, le due festività islamiche più solenni, l' '*Aid el Fitr*[6] (festa della rottura) e l' '*Aid el Adha*[7] (festa del sacrificio), nella Città dei Morti cairota, occasioni in cui si evince ancora una trama folklorica del rapporto dialettico vita/morte e vivi/defunti. La commemorazione dei morti rappresenta, in un certo senso, il punto d'arrivo di tutto il rituale funebre, poichè segnala l'avvenuta fase del processo trasformativo in cui l'estinto e i superstiti sono pienamente reintegrati nella società[8]. In tale cornice il concetto di memoria sussiste come struttura ideologica, sottesa a tutto il sistema funerario. Molteplici sono le strategie di memorizzazione: attraverso gli oggetti deposti sulla tomba, gli epitaffi, il pianto commemorativo, la prassi rituale. Il grado di rappresentazione della memoria nei cimiteri palesa la natura del rapporto tra l'individuo e la società di appartenenza. Ecco perché lo spazio dei morti è considerato come il riflesso di quello dei vivi. Più numerosi sono i segni che identificano il deceduto e maggiore è il peso attribuito alla soggettività nella società. In ambito cristiano ad esempio, le fotografie, le lapidi, gli annunci mortuari individuano l'identità dello scomparso. Nell'ortodossia islamica invece, la tomba è contrassegnata solo da una pietra e il funerale è portato rapidamente a termine, a riprova dell'importanza maggiore data alla comunità di fede, l'*Umma*, in cui tutti i musulmani sono uguali di fronte a Dio, rispetto al singolo. Tuttavia la consuetudine funeraria nei vari paesi musulmani denuncia un'ampia varietà di pratiche - come testimonia la Città dei Morti cairota - bollate dalla religione ufficiale come

6 L' 'Aid el Fitr celebra la rottura del digiuno nel mese di Ramadan, quando Maometto ricevette la rivelazione coranica.

7 L' 'Aid el Adha commemora il sacrificio del pratriarca Abramo.

8 Secondo Van Gennep tutti i rituali si dividono in tre fasi: preliminare o di separzione, liminale o di transizione, e postliminale o di riaggregazione. In tale cornice la commemorazione dei defunti si inserisce nell'ultima fase. Van Gennep 1985, Cap. 8.

superstizioni, sopravvivenze pagane, ossia fraintendimenti del vero insegnamento. Un'interpretazione dicotomica della religiosità, cosidetta "a due piani", quello popolare e quello colto tendente a creare *orientalismi*[9] interni attraverso una sterotipizzazione delle dinamiche socio-culturali e a costruire "comunità immaginate"[10].

La dimensione festiva nei rituali funebri dell'area calabrese e nella necropoli cairota

La dimensione festiva nel culto dei defunti va analizzata come dispositivo simbolico-rituale che a differenza degli altri sposta l'attenzione dal morto ai viventi. Nel sud Italia ed in particolare in Calabria, i rilievi etnografici degli studiosi Ernesto De Martino, Luigi Maria Lombardi Satriani, Francesco Faeta, Barbara Madia[11], solo per citarne alcuni, oltre a dimostrare che l'ideologia folklorica della morte era ancora vigente fino a pochi decenni fa, ne hanno sottolineato i singoli elementi costitutivi. Nel sistema festivo calabrese sebbene molte ricorrenze che coinvolgevano l'intera comunità, oggi sul piano attuativo vengono vissute in forma intimizzata e privata, il Giorno dei Morti ancora conserva il quadro di una partecipazione collettiva. Suoi poli di realizzazione sono la chiesa e il cimitero che in tale occasione si affolla di visitatori. L'istituzione del Giorno dei Morti in seno al cattolicesimo romano, risale al X secolo, quando il clero nell'intento di sradicare gli antichi culti pagani, spostò la data di Ognissanti dalla primavera al 1° novembre e decretò l'anniversario del 2 novembre in memoria delle anime defunte che venivano onorate ancora con mascherate e falò. Tuttavia la tradizione popolare ne ha sempre fatto una sola festa, rivelando una propria gestione del sacro che riproduce la concezione del ritorno dei morti dall'oltretomba nella notte tra le due giornate. Durante tale celebrazione viene officiato il rito collegiale della messa in suffragio dei trapassati. Forme sincretiche di suffragio vanno dalla messa alla preghiera d'intercessione individuale, dall'elemosina

9 Tale nozione è presa in prestito dall'opera di Said 1995. In tale contesto cfr. Faeta 2005b, p. 129 sg.

10 Tale concetto rappresenta il focus dell'opera di Anderson 1996.

11 Faeta 2005a; Madia-Inglese 1989; Lombardi Satriani-Meligrana 1996.

al pranzo rituale per i poveri. Nell'operatività del cerimoniale festivo la tomba assume una sua centralità, in quanto essenza dell'estinto cristallizzata nella materia: la si pulisce, la si orna di fiori, la si bacia, la si illumina, la si tocca, si parla con la foto del defunto. La fotografia e gli oggetti appartenuti al deceduto deposti sulla lapide, diventano così sua presenza immanente. Altra strategia di presentificazione del defunto è il pianto commemorativo, modello peculiare di lamentazione funebre, attuato dalle donne della famiglia davanti al sepolcro[12]. Esso consiste in una forma di dialogo col morto, modellato sulla sua immagine al centro della lapide. Inoltre non molto tempo fa in previsione della processione notturna dei trapassati si lasciava la sera del 1° novembre sulla tavola o sul davanzale della finestra cibo e vino o acqua. Vincenzo Dorsa testimoniava alla fine dell' '800 che "*le famiglie calabresi mandano ai loro morti… il cibo che desiderano… per offrirlo al primo povero che passa*"[13]. L'antropologo Vittorio Teti riporta che nell'Aspromonte le donne preparano un pranzo e lo offrono ai vicini, in suffragio di un parente morto[14]. Vicari dei morti per analogia di prossimità di condizione, i bambini, i poveri e i forestieri sono i beneficiari di doni alimentari, che consistono in pani rituali, detti *pitte collure*[15], o dolci in forma di ossa umane, detti ossa di morti. Giri di questua, in nome dei trapassati, vengono attivati dai bisognosi presso le famiglie abbienti. Concludendo, in Calabria il 2 novembre sono attestate tradizioni che dischiudono un orizzonte culturale, atto a propiziare i morti che vanno a ritrovare i luoghi dove sono vissuti e a visitare i parenti, comportandosi nella duplice valenza, benevola o terrificante, propria della sacralità. Allo stesso modo, le festività dell' '*Aid el Fitr* e '*Aid el Adha* commemorate nella Città dei Morti del Cairo mostrano meccanismi simbolico-rituali di comunicazione tra il mondo dei vivi e quello dei defunti comuni a tutta l'area euro-mediterranea. La necropoli musulmana cairota, la più antica in Egitto, singolare per il fenomeno di inurbamen-

12 De Martino 1975, pp. 55, 82,110; Lombardi Satriani-Meligrana 1996, p. 60.

13 Dorsa in Lombardi Satriani-Meligrana 1996, p.96.

14 Teti in Lombardi Satriani-Meligrana 1996, p.143.

15 Lombardi Satriani-Meligrana 1996, p. 139.

to[16], sviluppatosi nei primi secoli della dominazione araba[17], è tuttora in funzione di sepoltura e proprio per la sua peculiarità di coabitazione tra vivi e defunti, si presenta come uno spazio polisemico, stratificato storicamente e socialmente oltre che dal punto di vista religioso. A differenza degli altri cimiteri extraurbani, qui l'evento morte, come gli altri rituali di passaggio che marcano i momenti cruciali della vita, vengono ancora socializzati. La Città dei Morti in realtà, riguardo la coabitazione e le pratiche funerarie, manifesta una natura estremamente eterodossa. Modelli di culto e rituali ricalcano schemi arcaici, solo a tratti plasmati dalla religione ufficiale. Le forme e il grado di partecipazione individuale e collettiva variano all'interno di un quadro sincretico di maggiore o minore conformità all'ortodossia religiosa.
Ogni '*Aid* ci si reca al cimitero a pregare per le anime defunte, poiché si crede che in tali ricorrenze canoniche, oltre al venerdì di ogni settimana, esse si aggirino presso le tombe, convinzioni avvalorate dai testi islamici che raccolgono i fatti della vita di Maometto, gli *Hadith*. Così per alcuni giorni intere famiglie soggiornano riunite nei cortili funerari in costruzioni apposite, recando con sè fiori o foglie di palma, e cesti colmi di masserizie e cibo mentre predicatori di *Allah Akbar* circolano di sepolcro in sepolcro incensando gli astanti. Uno *sheikh* convocato, ossia un uomo di religione, recita le preghiere, e si trascorre il tempo leggendo il Corano e bivaccando in conversazione in un'atmosfera gioiosa. Dalla prospettiva dottrinale queste festività rappresentano un'occasione di rendimento di grazie a Dio che si esprime nei termini di uno spirito comunitario di generosità, elargendo elemosine ai poveri e ai più bisognosi. La distribuzione rituale delle elemosine e delle offerte alimentari che tra l'altro conferendo prestigio e stima sociale, concorre al mantenimento dell'ordine sociale gerarchico, costituisce infatti una parte rilevante della festa. Non a caso di continuo nel cimitero accorrono mendicanti ma anche bambini ed anziani poveri dalle altre zone urbane. Di solito il dono alimentare consiste per l' '*Aid el Fitr* in una focaccia rituale detta *fetira* e in arance mentre nell' '*Aid el Adha* in una porzione di montone, mangiato a ricor-

16 Tozzi Di Marco 2006°.

17 L' Egitto è stato conquistato dagli arabi nel 640 d. C. Nel 642 viene fondata la città di al Fustat, al cui interno il primo nucleo sepolcrale della futura città dei morti.

do del sacrificio del profeta Abramo[18]. Inoltre pur senza cedere ad una chiave interpretativa di costruzione delle località[19] che contrappone come blocchi monolitici classi egemoni e classi subalterne, centro e periferia, ruralità ed urbanità, si evidenziano, tra gli strati sociali, diversi stili di partecipazione alla festa che peraltro si riflettono nella spazialità funeraria. Tuttavia malgrado solitamente le famiglie benestanti vivano l'atmosfera festiva nel privato all'interno delle mura del loro cortile funerario e le classi popolari invece ne condividono la cerimonialità pubblicamente attivando reti sociali interfamiliari, la dimensione festiva continua a mantenere il suo carattere di rito d'aggregazione.

Calabria e città dei morti cairota in rapporto all'antica civiltà egizia

Il sincretismo religioso di entrambi le aree culturali considerate testimonia tecniche simboliche arcaiche di superamento della morte, quali le lamentazioni, le prefiche, il banchetto e le offerte funebri, il culto delle tombe, di cui si rinvengono le tracce nella religione egizia dei defunti[20]. L'egittologo Jan Assmann nella sua ricognizione sulle immagini della morte nella civiltà egizia afferma che l'intera cultura è centrata su tale tema[21], e al progetto di elaborarla culturalmente. Di fatti l'analisi comparativa tra l'area calabrese e la necropoli musulmana cairota rispetto all'antico Egitto, ha rivelato in chiave semeiotica come il sostrato arcaico di credenze e rituali - che comunica le percezioni della morte come passaggio e continuazione in un'altra forma di esistenza, e dei morti come ancora partecipi alla vita familiare e comunitaria - persisti ancora non come relitto di una civiltà trascorsa, bensì come aspetto funzionale intrecciato al contesto contemporaneo. Nelle due aree etnografiche attuali elementi dell'universo tanatologico sono riconducibili alla civiltà agropastorale (per la verità ancora operante in Egitto, anche in alcune zone urbane centrali), in cui la famiglia contadina si poneva come unità metastorica, di vivi e di morti, e il decesso rientrava nel processo ciclico

18 Tozzi Di Marco 2006b.

19 Faeta 2005a.

20 'Testi delle Piramidi' (V-VI dinastia 2500 a.C.) e 'Libro dei Morti' (XI dinastia 2000 a.C.).

21 Assmann 2002, p. 9.

della natura, quale nascita, morte e rinascita. La funzione dei trapassati attraverso le svariate metafore di partecipazione alla vita terrena, è quindi garante della continuità familiare e comunitaria. Le strategie cautelative verso il ritorno "irrelativo"[22], cioè incontrollato, del morto circoscrivono uno spazio protetto, quello sacro della struttura religiosa e del cimitero, ed istituiscono un tempo protetto, quello della festa, in cui disciplinare le sue apparizioni. In tale paradigma di padronanza dell'angoscia della morte i rapporti soggettivi che la perdita ha interrotto, si ripristinano in una prospettiva comunicativa che muta la morte - in linguaggio demartiniano - da dato ineluttabile in valore (cultura)[23]. Invero attraverso la dimensione festiva le relazioni di parentela e quelle tra i vicini proiettano la loro solidarietà oltre la scomparsa costruendo reti di alleanza sociale e la famiglia recupera il senso di appartenenza alla comunità.

La vita viene riaffermata tramite lo scambio simbolico tra vivi e trapassati contro il pericolo di annientamento dei superstiti. Le tecniche di orientamento del ricordo, rappresentate dagli anniversari individuali e collettivi, canalizzano il bisogno di *permanenza fondante dei defunti*[24]. In poche parole il culto dei morti anche attraverso la ritualità festiva prefigura l'immagine identitaria della comunità nei confronti del mondo.

Conclusioni

Superando una visione prettamente storicistica della ricerca demologica, nonostante le differenze culturali tra i diversi contesti etnografici nelle commemorazioni dedicate o partecipate con i morti agiscono logiche di senso tendenzialmente universalistiche. La loro fenomenologia ha risentito meno delle altre solennità dei processi innovativi e di reinvenzione cui è sottoposta oggi la struttura della festa nelle società contemporanee in un'ottica di consumismo e di promozione turistica, sebbene l'equivalenza tra "il fare la festa" e "il credere nella festa" viene vissuta in gradi differenti dal tessuto sociale e sottoposta ad un processo di inti-

22 De Martino 1975, p. 104.

23 De Martino 1975, p. 250.

24 Faeta 2005b, p. 160.

mizzazione[25]. Tuttavia anche laddove i modelli di vita urbana tendono a rarefare le relazioni sociali, la dimensione festiva religiosa ancora, come asserisce Faeta, "*rinsalda i rapporti orizzontali degli uomini con quelli verticali, ancorando le dinamiche tra individui e gruppi alla dimensione sacrale*"[26]. Nello specifico, attraverso tappe calendarizzate le società organizzano il periodo intermedio tra la morte e la resurrezione, proclamata da entrambi i contesti religiosi esaminati come superamento della fine, perchè come ha affermato Hertz "*il contrasto tra l'immagine del defunto appena deceduto e quella dell'antenato, è troppo grande affinché la seconda sostituisca immediatamente la prima*"[27]. Una speranza, o una necessità, che rende la morte intelligibile e la incorpora nella vita: una delle modalità possibili di mediazione culturale tra i due termini inconciliabili della contraddizione vita/morte. Mi piace ultimare con le parole testuali dell'etnologo napoletano Ernesto De Martino: "*l'antropologia… può recuperare il pensiero della realtà della morte come segno anarchico della vita…si tratta di sfuggire all'uso ricattatorio del memento mori che mutila il dispiegarsi delle attività umane, e di contrastare al potere il monopolio, basato sull'espropriazione ai singoli del loro rapporto con la morte*"[28].

25 Herzfeld 2003, p. 19.

26 Faeta 2005b, p. 43.

27 Hertz 1978, p. 100.

28 De Martino in Lombardi Satriani-Meligrana 1982, p. 14.

MARISA TORTORELLI GHIDINI
Università di Napoli Federico II

Psychron hudor nelle lamine d'oro orfiche

Ritorno all'Indice

Nell'*Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie* (Leiden 1972), pubblicato da Michel Malaise, è registrato tra i documenti italici con tracce di religione egizia, un piatto d'oro, proveniente da Hipponion nel Brutium (=Hipponion 1), non datato, su cui sarebbe scritta la formula *psychron hudor*. Lo studioso belga, in analogia con formulari dello stesso tipo trovati in Italia, da lui pubblicati nella stessa opera (=Roma 55, 93, 94, 105), propone di sottintendere nell'iscrizione il riferimento a Osiride: *[ho Osiris doie soi to] psychron hudor* "che Osiride ti dia l'acqua fresca".

La notizia è molto interessante anche per gli studiosi dell'orfismo, che di questo oggetto non sono a conoscenza, soprattutto per la sua provenienza dall'area funeraria di Hipponion, località dove, nel 1969, è stata scoperta una tomba femminile in cui la defunta è sepolta con una lamina d'oro orfica su cui si legge alle linee 6 e 12, tra l'altro, la formula *psychron hudor*[1]. Purtroppo la presenza di un *plat d'or* su cui sarebbe incisa la formula osiriana non è documentabile né a Hipponion, né in altre località della Magna Grecia, ma risulta, come vedremo, da una confusione dell'autore. M. Malaise ricavò la notizia dell'esistenza di un oggetto d'oro da Hipponion su cui è incisa la formula *psychron hudor* da *Les antiquités chrétiennes des catacombes* di M. Raoul-Rochette, in cui lo studioso accenna a una plaque d'or su cui è inscritto un testo, disposto su più linee, proveniente da una tomba di Hipponion (l'errore del sito di provenienza risalirebbe dunque al primo editore), di cui è riuscito a

1 L'editio pr. della lamina si deve a Pugliese Carratelli, «Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico», PdP, 29 (1974), pp. 108-126.

leggere alle linee 5 e 9 la formula psychron hudor. Le dettagliate annotazioni di Raoul-Rochette sulle circostanze che gli hanno consentito di venire a conoscenza della lamina d'oro, in particolare il riferimento a una copia di cattiva qualità fatta dall'architetto M. C. Bonucci[2] e la notizia che l'originale era in possesso di M. Millingen, che ne stava preparando l'edizione, ci permettono di riconoscere che la lamina d'oro citata da Raoul-Rochette corrisponde alla lamina d'oro di Petelia, scoperta nel 1834 in circostanze imprecisate, e pubblicata per la prima volta nel 1836 da G. Franz[3], cioè appena due anni prima del saggio di Raoul-Rochette.

La rarità del ritrovamento - Petelia è la prima scoperta di oggetti del genere- seguito più tardi, nel 1879, dalla scoperta di altre 5 lamine d'oro provenienti da tombe dell'agro sibaritico, può giustificare la confusione tra Hipponion e Petelia nel saggio di Raoul-Rochette, pubblicato solo qualche anno dopo la scoperta. Al contrario, l'erronea citazione di Malaise, quando ormai questa produzione epigrafica era ampiamente diffusa e conosciuta, è veramente singolare e ha generato un involontario falso che ha condizionato anche opere successive di autori non meno autorevoli. Nel volume, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, Leiden 1981, pp.123-126, A. Wild mostra infatti di conoscere le laminette d'oro, almeno quelle di Petelia e di Eleutherna, ma continua a citare un "piatto d'oro" da Hipponion, menzionato dall'*Inventaire* di Malaise (probabilmente anche in questo caso senza controllare la citazione di Raoul-Rochette), classificandolo nel gruppo di oggetti iscritti con la formula "Cool Water", formato da dodici esemplari di cui sei provenienti dall'Egitto, cinque dall'Italia (quattro da Roma e uno da Hipponion), uno da Cartagine, databili non prima della fine del I secolo d. C. Occorre dun-

2 Cfr. la lettera di Carlo Bonucci a Odoacre Gerard, datata 30 maggio 1834, pubblicata da G. Pugliese Carratelli, Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati orfici, Milano 2001, pp. 69-70. Il Bonucci accenna a "novità archeologiche de' contorni di Napoli" e acclude l'iscrizione greca graffita "colla punta di uno stilo su di una laminetta d'oro, rinvenuta in Calabria , ed ora posseduta da Millingen". Bonucci aggiunge che" le parole erano incise da una sola parte; e fu rinvenuta questa laminetta in un sepolcro. Se questo documento appartenesse alla Magna Grecia, sarebbe unico, anche a fronte delle tavole di Eraclea. Ma io non lo credo tanto antico".

3 Franz, Epigrafe greca sopra lamina d'oro spettante al Sig. Millingen, «Bullettino dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica», 1836, p. 149 ss. (successivamente edita in CIG III 1857, n. 5772).

que rinunziare a cercare l'inesistente piatto d'oro di Hipponion inscritto con la formula *psychron hudor*, e rivolgere invece l'attenzione all'ampia documentazione della formula in lamine d'oro orfiche ritrovate in siti della Magna Grecia e della Grecia. In alcuni di questi testi la funzione dell'acqua non impedisce analogie né con il potere vivificante riposto nell'acqua fredda di Osiride, la cui documentazione risale in Egitto sino ai testi delle Piramidi, ma è popolare soprattutto in epoca tolemaica, né con la "fonte di vita" dell'escatologia sumerico-accadica, custodita dagli dèi Anunnaki, ai quali spetta il destino di morte o di vita per quanti giungono nel regno dei morti. Ma occorre anche ribadire che le analogie non autorizzano legami diretti tra l'immaginario greco e quello egizio o mesopotamico, nati "spontaneamente dalla quotidiana esperienza della vitale funzione dell'acqua[4].

Nel 1890-94, Erwin Rohde, nella sua opera fondamentale Psiche, *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, pubblicata a Freiburg in Brisgau, affrontò il problema dell'analogia tra il formulario delle lamine d'oro di Petelia e di Creta (la documentazione si limitava all'epoca a queste lamine) e la formula egizia, concludendo che la formula ellenistica *psychron hudor* sarebbe stata diffusa da greci in Egitto e non viceversa[5]. Il problema fu risolto diversamente da Isidoro Lévy per il quale la formula originaria sarebbe passata da nativi egizi alla pololazione greca che l'avrebbe rifunzionalizzata alla luce delle proprie tradizioni, giustificando così l'inserimento dell'aggettivo *psychron* nella formula originaria[6]. Nel 1971, l'illustre filologo tedesco Gunther Zuntz, autore di uno studio importante sulle lamine d'oro orfiche, pur ammettendo analogie tra le lamine del gruppo B (quelle nel cui formulario compare l'acqua) e il libro egizio dei morti, respinge l'ipotesi di un prototipo egizio, giustificando analogie e differenze come esiti di un prestito greco sviluppato dagli egizi a modo proprio[7].

L'acqua è elemento primordiale a partire dalla più antica cosmogonia

---

4 Pugliese Carratelli, op. cit. p. 59.

5 Rohde 1970, pp. 435-467.

6 Lèvy 1927, 307-308, cit. in A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, cit., pp. 124-125.

7 Zuntz 1971, pp. 370-376.

greca, che si desume dall'*Iliade* ed è confermata da Platone[8], e ha un potere vivificante per i morti, documentato già nel mondo miceneo dalla presenza del termine *dipsioi*, "i morti assetati", non dissimili dal *dipsai auos/aue* delle lamine *mnemosynie*, che aspira alla freschezza dell'anima. Nei testi orfici, però, il motivo dell'acqua è fortemente condizionato dalla dottrina misterica che è alla base del formulario, in cui l'itinerario oltremondano degli iniziati è distinto da quello dei non iniziati e l'acqua della *krene*, "fonte", senza nome e incustodita, cui attingono i morti che non entrano all'Ade, si contrappone alla fresca acqua della *limne* di Mnemosyne, il "lago" della Memoria, che disseta gli iniziati e consente loro di avviarsi per la "via sacra" o di unirsi agli altri *heroes*.

Nella prima edizione italiana delle lamine d'oro, pubblicata da Domenico Comparetti nel 1910, lo studioso intuì un'interessante analogia tra le due acque presenti nella lamina di Petelia e il motivo favolistico delle due acque presente nelle favole russe[9]. Nel 1946 lo strutturalista russo Vladimir Propp[10] ne *Le radici storiche di racconti di fate* si servì della lamina di Petelia per confermare il motivo dell'acqua viva e dell'acqua morta dei racconti di fate, distinguendo tra acqua di vita della prima fonte e acqua di morte del lago della Memoria, acqua benefica, che calma il morto, e gli consente la morte definitiva. La presenza di due acque e di un bivio modifica l'originario potere vivificante dell'acqua, perché mentre l'acqua di fonte è acqua di *Lethe*, coincidente con l'Améles platonico, e condanna il non iniziato al doloroso ciclo delle esistenze
terrene, l'acqua del lago di Mnemosyne è l'acqua salvifica che libera l'anima dal legame corporeo e dal ciclo e assicura la condizione di beatitudine perenne.

La distinzione tra acqua di vita e acqua di morte allude a un ciclo mistico di morte e rinascita che richiama il frammento eracliteo 35 DK,

---

8 Hom. Il. XIV 201; Hes. Th. 337; Plat. Crat. 402 b; OF 15 Kern.

9 Comparetti 1910, p. 31 ss., buon conoscitore della lingua russa, rinvia al confronto con alcune fiabe popolari russe che parlano di un'acqua viva e di un'acqua morta riportate nella raccolta di Afanasjev. La fiaba n. 173 di Afanasjev è citata in Fiabe sul «potere», a cura di Angelini – Codignola 1978, pp. 25-32.

10 Propp 1972, pp. 314- 317. L'edizione originale russa è del 1946. A differenza di Propp, E. Rohde, Psiche, II, cit., p.723 pur riconoscendo che il motivo della fonte che dà l'immortalità appartiene alla favolistica definisce questa fonte acqua della vita.

riportato da Clemente Alessandrino in associazione a tre versi orfici (OF 226 Kern): «per le anime è morte diventar acqua, per l'acqua è morte diventar terra; ma dalla terra nasce l'acqua e dall'acqua l'anima», in cui il parlare di nascita e morte dell'anima sembra evocare la dottrina orfico-pitagorica del *soma-sema*. Se la funzione vificatrice dell'acqua inerente la *psychrotes* consente un'analogia tra la formula greca a quella egizia, la distinzione tra acqua che condanna e acqua che salva, tipica delle lamine d'oro, conseguente l'interiorizzarsi della morale e il moralizzarsi della *psyche* nella Grecia del V secolo a. C., dissocia radicalmente l'acqua di Mnemosyne dall'acqua di Osiride.

Elenco di lamine d'oro orfiche in cui è presente il motivo dell'acqua:

1. Lamina di Hipponion, fine V- inizio IV secolo a. C., Museo di Vibo Valentia.

La laminetta, ripiegata quattro volte, fu ritrovata nel settembre 1969 in una tomba a cupola dell'antica Hipponion, posta vicino allo sterno di uno scheletro probabilmente di donna. Misura cm. 5, 9 in alto e cm. 4, 9 in basso e in altezza cm. 3,2. è databile tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a. C. come conferma anche l'uso di E per e, h, ei e di O per o, w, ou. Vi è inscritto un testo in versi di 16 linee che risulta la redazione più antica di un formulario comune ad altre laminette trovate in Magna Grecia (Petelia), in Sicilia (Entella), Tessaglia (Pharsalos). Allo stesso formulario, molto ridotto, rinvia anche la serie di lamine trovate a Creta (Eleutherna, area di Mylopotamos, Sfakaki). La lamina di Hipponion fu edita per la prima volta nel 1974 da G. Pugliese Carratelli e da allora è oggetto di numerosi e importanti studi.

Questo è sacro a Mnemosine. Quando sarai sul punto di morire, andrai alle case ben connesse di Ade: sulla destra è una fonte,
e accanto ad essa s'erge un bianco cipresso.
Qui discendono le anime dei morti e si animano.
A questa fonte non accostarti neppure;
più avanti troverai l'acqua fredda che scorre
dal lago di Mnemosine; innanzi vi sono i custodi,
ed essi ti chiederanno, con mente accorta,

perché esplori la tenebra dell'Ade caliginoso.
Di': della Terra sono figlio e del Cielo stellato,
di sete sono arso e mi sento morire; orsù, datemi da bere
la fredda acqua che viene dal lago di Mnemosine.
Ed essi hanno pietà, sottomessi al sovrano degli inferi;
e ti daranno da bere dal lago di Mnemosine.
E quando avrai bevuto, percorrerai la via sacra sulla quale
avanzano anche gli altri iniziati e bacchoi gloriosi.

2. Lamina d'oro di Petelia, prima metà IV secolo a.C. London, British Museum, n. 3155.

La laminetta fu trovata, in circostanze imprecisate, nella necropoli dell'antica Petelia nel 1836 ed entrò a far parte, dal 1843, della collezione del British Museum (cfr. F. H. Marshall, *Catalogue of the Jewellery Greek, Etruscan and Roman in the Department of Antiquities*, British Museum, London 1911, n. 3155, tav. LXXI). Fu il primo rinvenimento di testi del genere. Sulla laminetta di cm. 4,5 x 2,7, ripiegata 4 volte, sono inscritte 14 linee di un testo in versi molto simile a quello di Hipponion e di Pharsalos; nel margine destro si legge una frase di cui sono chiare le parole `sko@tov aèmfikalu@yav`, 'la tenebra che si stende intorno'.

Troverai a sinistra delle case di Ade una fonte,
e accanto ad essa eretto un bianco cipresso.
A questa fonte non accostarti neppure;
ne troverai un'altra, fredda acqua che scorre
dal lago di Mnemosine; innanzi vi sono custodi.
Di': «della Terra sono figlia e del Cielo stellato;
ma la mia stirpe è celeste; e ciò sapete anche voi.
Di sete sono arsa e mi sento morire: orsù, datemi
la fredda acqua che scorre dal lago di Mnemosine».
Ed essi ti daranno da bere dal lago divino,
e allora poi dominerai tra gli altri eroi.
Questo è sacro a Mnemosine; quando sarai sul punto
di morire, ciò…

3 Lamina d'oro da Pharsalos, 350-320 a. C.- Museo di Volos (Thessalia).

La laminetta, scoperta nel 1949 da N. Verdelis in una tomba della piccola necropoli di Pharsalos all'interno di un'hydria contenente ceneri, ossa e altri oggetti funerari, era piegata quattro volte e vi era inscritto un testo in versi di 10 linee simile, ma leggermen-

te ridotto, rispetto a quello delle laminette di Hipponion e di Petelia. La lamina misura cm. 4,2 x 1, 6 ed è databile alla seconda metà del IV secolo a. C. Fu pubblicata nel 1951 da Verdelis e nel 1971 fu ripubblicata da Zuntz e inclusa nel gruppo B insieme con la lamina di Petelia, le lamine cretesi e la tarda lamina romana. Anche se ridotto, il testo inciso sulla lamina include gli elementi essenziali della serie: le due fonti, l'acqua di Mnemosyne, il dialogo tra l'anima e i custodi, la formula liberatoria. Un elemento nuovo è la menzione del nome del defunto, è `Aste@riov`, un nome 'mistico' che risente, forse, di tradizioni mitiche locali.

Troverai a destra delle case di Ade una fonte,
e accanto ad essa eretto un cipresso bianco.
A questa fonte non accostarti neppure;
più avanti troverai l'acqua fresca che scorre
dal lago di Mnemosine: innanzi vi sono i custodi,
ed essi ti chiederanno a che scopo giungesti.
A loro esponi tutta la verità.
Di': «della Terra sono figlio e del Cielo stellato,
il mio nome è Asterios. Di sete sono arso:
orsù, datemi da bere dalla fonte».

4. Lamina d'oro da una località imprecisata della Thessalia, seconda metà del IV secolo a. C.- Malibu, J. P. Getty Museum.
La laminetta, trovata nel 1977 in una località imprecisata della Tessaglia, in un'urna cineraria di bronzo, fu subito trasferita nel J. P. Getty Museum a Malibu dove oggi è custodita. Sulla laminetta, di cm. 2,2 x 3,7 datata alla seconda metà del IV secolo a. C., è inscritto un testo di 5 linee, pressoché identico a quello, molto abbreviato, delle sei lamine trovate a Creta. Rispetto a queste ultime vi è aggiunto un verso che corrisponde all'emistichio del v. 7 di Petelia.

Di sete sono arso e mi sento morire;
orsù dammi da bere dalla fonte che sempre scorre;
sulla destra è un bianco cipresso.
Chi sei? donde sei? Della Terra sono figlio
e del Cielo stellato.
Ma la mia stirpe è celeste.

5-10. Tre lamine d'oro da Eleutherna: III secolo a.C.- Atene, Museo Archeologico Nazionale; una da Mylopotamos: III secolo a. C. Hiraklion, Museo Archeologico; due da

Eleutherna: III secolo a. C., Atene, Museo Archeologico Nazionale.

Sei lamine d'oro, inscritte con un testo quasi identico di 4 linee, molto piccole (circa cm. 6,0 x cm.1,0) e tutte di forma rettangolare, tranne una semicircolare, provengono da Creta centrale e risalgono al III-II secolo a. C. Tre sono state trovate nella stessa tomba, probabilmente incise dalla stessa mano durante scavi occasionali eseguiti verso la fine del secolo scorso. Le altre tre si sono aggiunte nei primi anni successivi al 1950. Alle quattro laminette pubblicate nelle *Inscriptiones Creticae*, Verdelis nel 1953-4 aggiunse le altre due provenienti dalla Collezione Stathatos.

Di sete sono arso e mi sento morire; orsù lasciami bere
alla fonte che sempre scorre, a destra, dov'è il cipresso;
Chi sei? donde sei?
Della Terra sono figlio e del Cielo stellato.

BIBLIOGRAFIA

Ritorno all'Indice

AA.VV. 1977
AA.VV., *Locri Epizefirii*. Atti del Sedicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 3-8.10.76, Napoli 1977.
AAVV. 1987
AAVV., Rappresentazioni della morte, a c. di R. Raffaelli, Urbino 1987.
AA.VV. 1988
AA.VV., *I Fenici*, a c. di S. Moscati, Milano 1988.
AA.VV. 1990
AA.VV., *I tesori dei Kurgani del Caucaso settentrionale*, Catalogo di mostra presentata dalla Soprintendenza Archeologica del Piemonte, Torino 1990.
Åkerström 1943
Å. Åkerström, *Der geometrische Stil in Italien*, Lund 1943.
Acquaro 1988
E. Acquaro, *Gli scarabei e gli amuleti*, in AA.VV. 1988, pp. 394-403.
Agostino 2003
R. Agostino, in AA.VV., *Sea routes etc. From Sidon to Huelva, interconnections in the Mediterranean, 16th-6th c. BC*, ed. by N.Chr. Stampolidis, Athens 2003, p. 584, n. 1188.
P.Angelini, C. Codignola 1978
P.Angelini, C. Codignola**,** *Fiabe sul "potere"*, Roma 1978, pp. 25-32.
Al Buhari 2003
Al Buhari, *Detti e fatti del profeta dell'Islam*, a c. di V. Vacca - S. Noja - M. Vallaro, Torino 2003.
Anderson 1996
B. Anderson, *Comunità immaginate. Origine e fortuna dei nazionalismi*, Roma 1996.
Arias 1977
P.E. Arias, *L'arte locrese nelle sue principali manifestazioni artigianali. Terrecotte, bronzi, vasi, arti*
minori. 1. La coroplastica, in AA.VV. 1977, pp. 503-05, tav. LXIIIb.
Aries 1985

P. Aries, *L'uomo e la morte dal Medioevo ad oggi*, Roma 1985.
Arrighetti 1994
G. Arrighetti, *Stesicoro e il suo pubblico*, in MD, 32, 1994, pp. 9-30.
Assmann 2002
J. Assmann, *La morte come tema culturale*, Torino 2002.
Austin 1994
N. Austin, *Helen of Troy and her Shameless Phantom*, Ithaca-London 1994, pp.90-117.
Bassi 1993
K. Bassi, *Helen and the Discorse of Denial in Stesichorus' Palinodie*, in 'Arethusa', 26, 1993, pp. 51-75.
Baudrillard 1976
J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano 1976.
Ben-Tor 2005
D. Ben-Tor, *Lo scarabeo*, Roma 2005.
Berzano 1996
L. Berzano, *Sacro e profano nelle pratiche funerarie metropolitane*, in AA.VV., *La terra e il fuoco*, a c. di M.Tartari Meltemi, Roma 1996.
Bissing 1941
W. F. von Bissing, *Zeit und Herkunft der in Cerveteri gefundenen Gefäße aus ägyptischer Fayence,*München 1941.
Bissing 1943
W. F. von Bissing, *Studien zur ältesten Kultur Italiens. IV. Alabastra*, in StEtr, 16, 1942, pp. 89-195, tav. XII s.
Bissing 1953
W. F. von Bissing, *Il culto dei Dioscuri in Egitto*, in 'Aegyptus', 33, 1953, p. 345 ss.
Bloch-Parry 1982
M. Bloch - J. Parry, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge 1982.
Boardman 1980
J. Boardman, *The Greeks Overseas*[3], London 1980.
Bonacasa - Donadoni-Roveri 2003
N. Bonacasa - A.M. Donadoni-Roveri, *Atti del V Congresso Internazionale Italo-Egiziano "Faraoni come dei, Tolemei come Faraoni", Torino, 8-12 dicembre 2001*, Torino-Palermo 2003.
Bowman 1988
A.K. Bowman, *L'Egitto dopo i Faraoni*, Firenze 1988.
Bowra 1963
C.M. Bowra, *The two Palinodes of Stesichorus*, in CR, 13, 1963, pp. 245-52.
Bowra 1973
C.M. Bowra, *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, Firenze 1973 (tr. it.).
Brillante 1982
C. Brillante, *Un frammento della Gerioneide di Stesicoro*, in QUCC, 41, 1982, pp.17-20.
Budge, 1980
E. A. Budge, *Egyptian Magic*, 1980.

Calvo Martínez 1974
J.L. Calvo Martínez, *Estesícoro de Himera*, in Durius, 2, 1974, pp. 311-42.
Carter 1984
H.Carter, *Tutankhamen,* Garzanti, 1984.
Cataudella 1968
Q. Cataudella, *Lirica greca in Sicilia. Stesicoro*, in ASSO, 64, 1968, pp. 93-109.
Cavillier 2001
G. Cavillier, *The Ancient Military Road between Egypt and Palestine: A Reassessment*, in GM, 185, 2001, pp. 23-33.
Cavillier 2002
G. Cavillier, *Il "Migdol" nel P. Cair.31169: Riflessioni e ricerche su di un modello di architettura militare di epoca tarda*, in *Atti dell'VIII Conferenza Internazionale di Studi Demotici, Würzburg, 27-30 agosto 2002* (in stampa).
Cerri 1993
G. Cerri, *La Palinodia di Stesicoro e la città di Crotone*, in *Studi in onore di B. Gentili*, I, 1993, pp. 329-45.
Cingano 1982
E. Cingano, *Quante testimonianze sulle palinodie di Stesicoro?*, in QUCC, 41, 1982, pp. 21-33.
Comparetti 1910
D.Comparetti , , *Laminette orfiche edite e illustrate,* Firenze 1910, p. 31 ss.
Cordano 1988
G. Cordano, *I rapporti politici tra Locri Epizefirii e Reggio nel VI sec. a.C. alla luce di Arist. Rh. 1394b-1395a (= Stesichorus, fr. 281b Page)*, in RIL, 122, 1988, pp. 39-47.
Costabile 1996
F. Costabile, *I culti locresi*, in AA.VV., *I Greci in Occidente. Santuari della Magna Grecia in Calabria*, a cura di E. Lattanzi et Al., Napoli 1996.
Costamagna- Sabbione 1990
L. Costamagna - C. Sabbione, *Una città in Magna Grecia, Locri Epizefiri*, Reggio Calabria 1990.
Curto 1968
S. Curto, *Di uno scarabeo trovato in Italia*, in PP, 23, 1968, pp. 149-52.
D'Alfonso 1993-1994
F. D'Alfonso, *Stesicoro corale nelle due principali testimonianze sulla "Palinodia" (Isocr. Hel. 64; Plat. Phaedr. 243a)*, in 'Helikon', 33-34, 1993-1994, pp. 419-29.
Davies 1988
M. Davies, *Stesichorus' Geryoneis and its folk-tale origins*, in CQ, 38, 1988, pp. 277-90.
Davison 1966
J.A. Davison, *De Helena Stesichori*, in QUCC, 1, 1966, pp. 80-90.
De Gubernatis 1878
A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano 1878
De Logoteta 1794

G. De Logoteta, *Il tempio d'Iside e di Serapide di Regio illustrato*, Napoli 1794.
De Martino 1975
E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1975.
de Morgan 1897,
J.de Morgan, *Etnographie Préistorique*, 1897.
De Salvia 1978
F. De Salvia, *Un ruolo apotropaico dello scarabeo egizio nel contesto culturale greco-arcaico di Pithekoussai (Ischia)*, in Hommages à M.J. Vermaseren, éd. p. M.B. de Boer - T.A. Edridge, III, Leiden 1978, EPRO 68, pp. 1003-61.
De Salvia 1988
F. De Salvia, *Un nuovo esemplare di stele di "Horo sui coccodrilli" rinvenuto in Italia*, OA, 27, 1988, pp. 127-31, tavv. I-III.
De Salvia 1989a
F. De Salvia*, The Cypriots in the Saite Nile Delta: the Cypro-Egyptian Religious Syncretism*, in Proceed. Coll. "*The Archaeology, Geography and History of the Egyptian Delta in Pharaonic Times*", Oxford*,* Wadham College, 29-31.08.1988, in 'Discussions in Egyptology', S.N. 1, 1989, pp. 81-116.
De Salvia 1989b
F. De Salvia, *Cultura egizia e cultura greca in età pre-ellenistica: attrazione e repulsione*, in 'Egitto e Vicino Oriente', 12, 1989, pp. 125-38.
De Salvia 1992
F. De Salvia, *L'Όστρακον θαλάσσιον nei papiri magici greco-egiziani*, in AA.VV., *Papiri letterari greci e latini*, a c. di M. Capasso, Galatina 1992, pp. 291-330, tav. VIII.
De Salvia 1993a
F. De Salvia, *Appendice II. I reperti di tipo egiziano*, in G. Buchner et Al., *Pithekoussai I*, Roma 1993, MonAnt, pp. 761-811, figg. 1-12.
De Salvia 1993b
F. De Salvia, *Cipro, Grecia e l'"Egittizzante cipriota"*, in SEAP, 12, 1993, pp. 65-75.
De Salvia 1994
F. De Salvia, *Paapis in Magna Grecia*, in AA.VV., *Scritti di varia umanità in memoria di B. Iezzi*, a c. di M. Capasso-E. Puglia, Napoli 1994, pp. 15-24.
De Salvia 1999
F. De Salvia, *Appendice I. Gli Aegyptiaca di Torre Galli*, in Pacciarelli 1999, pp. 213-17.
De Salvia 2006
F. De Salvia, *Egitto faraonico e Campania pre-romana, gli 'Aegyptaca' (secoli IX-IV a.C.)*, in AA.VV., *Egittomania. Iside e il mistero*, a c. di S. De Caro, Milano 2006, pp. 21-55.
Detienne 1957
M. Detienne, *La légende pythagoricienne d'Hélène*, in RHR, 152, 1957, pp.129-52.
Doria 1963
M. Doria, *Le due palinodie di Stesicoro*, in PP, 18, 1963, pp. 80-93.
Dorsa 1876

V. Dorsa, *La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze popolari della Calabria Citeriore*, Cosenza 1884.
Douglas Davies 1996
J. Douglas Davies, *Death, Ritual and Beliefs: the rethoric of funerary rites*, London 1996.
Drioton-Vandier 1975
É. Drioton - J. Vandier, *L'Égypte. Des origines à la conquête d'Alexandre*[5], Paris 1975.
Duhn-Messerschmidt 1924
F. v. Duhn - F. Messerschmidt, *Italische Gräberkunde*, I, Heidelberg 1924.
El Kadi-Bonnamy 2001
G. El Kadi G. - A. Bonnamy, *La Citè des Morts*, Le Caire-Paris 2001.
Faeta 2005a
F. Faeta, *La festa religiosa nell'Europa meridionale contemporanea. Qualche riflessione per la definizione d*el *suo statuto teorico*, in AA.VV., *Festa viva. Continuità, mutamento, innovazione*, a c. di L. Bonato, Torino 2005; in F. Faeta, *Questioni italiane*, Milano 2005.
Faeta 2000c
F. Faeta, *Il santo e l'aquilone*. *Per un'antropologia dell'immaginario popolare del XX secolo*, Palermo 2000.
Faure 1925
J.A. Faure, *L'Égypte et les Présocratiques*, Paris 1923.
Fiore 1989
Fiore, Un'osservazione sul campo, in 'Daedalus', Gennaio-Giugno 1989.
Franz 1836
G.franz 1836**,** *Epigrafe greca sopra lamina d'oro spettante al Sig. Millingen*, «Bullettino dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica», 1836, p. 149 ss.
Galal 1937
M. Galal, *Essaye d'observation sur les rites funeraires en Égypte*, in 'Revue des Études Islamiques', 11, 1937.
Gardiner 1966
A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs*, Oxford 1966.
Gardiner 1969,
A.Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford 1969
Gardner 1888
E.A. Gardner, *Naukratis II*, London 1888, EEF.
Genovese 1999
G. Genovese, *I santuari rurali nella Calabria greca*, Roma 1999.
Gentili 1978
B. Gentili, *Poeta, committente e pubblico: Stesicoro e Ibico*, in *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, a c. di E. Livrea - G.A. Privitera, I, 1978, pp. 393-401.
Gerace 1957
P.O. Gerace, *Medicina del popolo in Calabria*, in 'Folklore della Calabria', 2, 1957, pp.17-44.
Gigante 1973

M. Gigante, *Teatro greco in Magna Grecia*, Napoli 1973.
Gostoli 1998
A. Gostoli, *Stesicoro e la tradizione citarodica*, in QUCC, 59, 1998, pp. 145-52.
Grimal 1992
N.Grimal, *Storia dell'Antico Egitto*, Roma-Bari 1992.
Head 1911
B.V. Head, *Historia nummorum*[2], II, Oxford 1911.
Hertz 1978
R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Roma 1978.
Herzfeld 2003
M. Herzfeld, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo. L'ancora del Mediterraneo*, Napoli 2003.
Hölbl 1979
G. Hölbl, *Die Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien*, I-II, Leiden 1979, EPRO 62.
Hölbl 1982
G. Hölbl, *Testimonianze della cultura egizia nel territorio attorno al golfo di Taranto e nel Bruzio dall'8° al 6° sec. a.C.*, in RendAcArchNap, 1982.
Hölbl 2000
G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, London 2000.
Hölbl 2001
G. Hölbl, *I rapporti culturali della Sicilia orientale con l'Egitto in età arcaica visti attraverso gli* Aegyptiaca *del territorio siracusano*, in *La Sicilia antica nei rapporti con l'Egitto, Atti del Convegno Internazionale, Siracusa, 17-18.09.1999*, a c. di C. Basile - A. Di Natale, Siracusa 2001, pp. 31-47, tavv. I-V.
Hölbl 2005
G. Hölbl, *12 Ägyptisches Kulturgut in der griechischen Welt im frühen ersten Jahrtausend vor Christus (10.-6.Jahrhundert v. Chr.) Kat. 51-66,* in AA.VV., *Ägypten Griechenland Rom*, Frankfurt am Main 2005.
Hopfner 1925
Th. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie*, Leipzig 1925.
Hornung-Staehelin 1976
E.Hornung - E. Staehelin, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen*, Mainz 1976.
Jesi 1961
F. Jesi, *Aspetti isiaci di Elena nell'apologetica pitagorica*, in 'Aegyptus', 41, 1961, pp. 148-59.
Kákosy 1983
L. Kákosy, *Egyptian magic in the legend of Pythagoras*, in 'Oikumene', 4, 1983, pp. 187-89.
Karageorghis 1995
V. Karageorghis, *The Coroplastic Art of Ancient Cyprus. IV. The Cypro-Archaic Period Small Male Figurines*, Nicosia 1995.
Keel 1990

O. Keel et Al., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, III*, Freiburg-Göttingen 1990, OBO 100.
Kerschner 1997
M. Kerschner, *Ein stratifizierter Opferkomplex des 7. Jhs. V. CXhr. Aus dem Artemision von Ephesos*, ÖJH, 66, 1997.
Kienitz 1953
F.K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägs vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende*, Berlin 1953.
Kleibink Maaskant 2003
M. Kleibink Maaskant, *Dalla lana all'acqua: culto e identità nel santuario di Atena a Lagaria, Francavilla Marittima (zona di Sibari, Calabria)*, Rossano 2003.
Kolpaktchy 1992
Libro dei morti degli antichi egiziani, a c. di G. Kolpaktchy, Roma 1992.
Lazzeri 2003
M. Lazzeri, *Imerio e la nascita imerese di Stesicoro*, in BollClass, 24, 2003, pp. 93-103.
Lane 2003
E.W. Lane, *An account of the manners and the customs of modern Egyptians*, Cairo 2003.
Lanternari 1959
V. Lanternari, *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959.
Leclant 1973
J. Leclant, in J. De La Genière, *À propos de quelques mobiliers funéraires d'Amendolara*, in MélAnt, 85, 1973, p. 11 ss.
Lehnus 1975
L. Lehnus, *Note stesicoree. I poemetti minori (fr. 277-279 PMG)*, in SCO, 24, 1975, pp. 191-196.
Lerza 1981
P. Lerza, *Osservazioni e congetture alla Gerioneide e alla Ilioupersis di Stesicoro*, in 'Maia', 33, 1981, pp.19-28.
Lèvy 1927
I. Lèvy, «JAsiat» 211 (1927), 307-308, cit. in A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, cit., pp. 124-125.
Lloyd 1975
A.B. Lloyd, *Herodotus Book II*, I-III, Leiden 1975-1988, EPRO 43.
Lombardi Satriani 1951
R. Lombardi Satriani, *Credenze popolari calabresi*, Napoli 1951, BTPC 7.
Lombardi Satriani-Meligrana 1982
L. Lombardi Satriani - M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Palermo 1982.
Luppino 1996
S. Luppino, *I santuari dispersi*, in *Santuari della Magna Grecia*, op. cit.
Madia-Inglese 1989
B.Madia - S. Inglese, *Ideologia della morte, tecniche rituali e immaginario collettivo a San Giovanni in Fiore: un'osservazione sul campo*, in 'Daedalus', gennaio-giugno

1989.
Malaise 1972a
M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden 1972, EPRO 22.
Malaise 1972b
M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972, EPRO 23.
Malaise 1978
M. Malaise, *Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie*, in *Hommages Vermaseren*, op. cit., II, 1978, pp. 627-717.
Mancuso 1912
U. Mancuso, *La lirica classica greca in Sicilia e nella Magna Grecia*, Pisa 1912.
Mari 1997
M. Mari, *Tributo a Ilio e prostituzione sacra: storia e riflessi sociali di due riti femminili locresi*, in RCCM, 39, 1997, pp. 131-77.
Markoe 1985
G. Markoe, *Phoenician bronze and silver bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley 1985.
Markoe 1992
G. Markoe, *In porsuit of metal: Phoenicians and Greeks in Italy*, in AA.VV., *Greece between East and West: 10th-8th centuries BC. Papers (...) New York University 1990*, ed. by G. Kopcke - I. Tokumaru, Mainz 1992.
Massignon 1958
L. Massignon, *La Citè des Morts au Caire*, Le Caire 1958, IFAO.
Massimilla 1990
G. Massimilla, *L'Elena di Stesicoro quale premessa ad una ritrattazione*, PP 45, 1990, pp. 370-81.
Möller 2000
A. Möller, *Naukratis: Trade in archaic Greece*, Oxford 2000, con bibliografia.
Morenz 1950
S. Morenz, *Ägypten und die altorphische Kosmogonie*, in *Aus Antike und Orient. Festschrift W. Schubart*, Leipzig 1950, pp. 64-111.
Morenz 1957
S. Morenz, *Rechts und links im Totengericht*, in ZÄS, 1957, pp. 62-71.
Morenz 1969
S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Zürich u. Stuttgart 1969.
Moscati 1988
S. Moscati, *Il mondo dei Fenici*, Milano 1966.
Mosino 1997
F. Mosino, *Stesicoro, Matauro e dintorni*, in QUCC, 56, 1997, pp. 35-6.
Murgano 2004
R. Murgano,*The Sun and the Stars double cult in the Old Kingdom*, in IX° Congres International des Egyptologue, 6-12 settembre, Grenoble (in stampa).
Murgano 2005

R. Murgano**,** *Rapporti Culturali fra Calabria ed Egitto: relazione preliminare sugli scarabei esposti al Museo Provinciale di Catanzaro,* in Convegno FIDAPA "*Egitto e Meridione d'Italia: Un percorso storico archeologico"*, Catanzaro 2005. (in stampa)

Musti 1977

D. Musti, *Problemi della storia di Locri Epizefirii. III. Qualche considerazione sul problema della*
prostituzione sacra, in AA.VV. 1977, pp. 65-71.

Musti 2005

D. Musti, *Magna Grecia. Il quadro storico*, Roma-Bari 2005.

Olivieri 1915

A. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae*, Bonn 1915.

Oren 1984

E. Oren, *Migdol: A new Fortress on the edge of the Eastern Nile Delta*, in BASOR, 256, 1984, pp.7-44.

Orsi 1926

P. Orsi, *Le necropoli preelleniche calabresi di Torre Galli e di Canale, Ianchina, Patariti*, in MonAnt, 31, 1926.

Orsini - Bauchiero 1983-2001

M.R. Orsini - D. Bauchiero, Catalogo della Biblioteca egittologica del Museo Egizio di Torino, I-III, Torino 1983-1994-2001.

Pacciarelli 1999

M. Pacciarelli et Al., *Torre Galli. La necropoli della prima età del ferro (scavi Paolo Orsi 1922-23)*, Soveria Mannelli 1999.

Pernigotti 1999

S. Pernigotti, *I Greci nell'Egitto della XXVI dinastia*, Imola 1999.

Pestalozza 1942

U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Messina 1942.

Petrarca 1990

V. Petrarca, *Le tentazioni ed altri saggi di antropologia*, Roma 1990.

Petrie 1886

W.M. Flinders Petrie et Al., *Naukratis I*, London 1886, EEF 3.

Petrie 1972

W.M. Flinders Petrie, *Amulets,* London 1972.

Popham 1994

M. Popham, *Precolonization: early Greek contact with the East*, in AA.VV. , *The archaeology of Greek colonization. Essays dedicated to Sir J. Boardman*, ed. by G.R.Tsetskhladze - F. De Angelis, Oxford 1994, pp. 11-43.

Propp 1972,

V. Propp , *Le radici storiche dei racconti di fate*, tr. it. Torino 1972, pp. 314- 317.

Pugliese Carratelli 2001

G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, Milano 2001.

Pugliese Carratelli 1974

G. Pugliese Carratelli, «*Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*», *PdP*, 29 (1974), pp. 108-126.

Raffaelli 1987
R. Raffaelli, *Rappresentazioni della morte.* Quattroventi Urbino, 1987
Ragon 1986
M. Ragon, *Lo spazio della morte*, Napoli 1986.
Raoul-Rochette 1838
Raoul-Rochette, *Troisième mémoire sur les antiquités chrétiennes des catacombes*, in MPAIBL , 13, 1839, pp. 529-788.
Reitzenstein 1893
R. Reitzenstein, *Epigramm und Skolion*, Giessen 1893.
Ridgway 1994
D. Ridgway, *Phoenicians and Greeks in the West: the view from Pithekoussai*, in *The archaeology*, op. cit., p. 41 ss.
Rivera 1988
A.M. Rivera, *Il mago, il santo, la morte, la festa*, Bari 1988.
Roccati 1994
A. Roccati, *Sapienza egizia. La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a.C.*, Brescia 1994.
Rodhe 1970
E. Rodhe**,** *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, tr. it. Bari 1970, pp. 435-467.
Rossi 1983
L.E. Rossi, *Feste religiose e letteratura. Stesicoro o dell'epica alternativa*, in 'Orpheus', 4, 1983, pp. 5-31.
Rossi 1989
L.E. Rossi, *La letteratura della Magna Grecia negli ultimi cento anni*, in *Un secolo di ricerche in Magna Grecia. Atti del XXVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Napoli 1989.
Rostagni 1957
A. Rostagni, *Autonomia e svolgimento della letteratura greca di Sicilia*, in 'Kokalos', 3, 1957, pp. 3-17.
Roussel 1916
P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.*, Nancy 1916.
Said 1995
E. W. Said, *Orientalism*, London 1995.
Seux 1976
M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babilonie et d'Assyrie*, Paris 1976.
Sgobbi 2003
A. Sgobbi, *Stesicoro, Falaride e la battaglia della Sagra*, in 'Acme', 56, 2003, pp. 3-37.
Simmel 1918
G. Simmel, *L'intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, 1918.
Sist 1983
L. Sist, *Una stele di Horo sui coccodrilli*, OA, 22, 1983, pp. 253-60, tavv. XV-XX.
Sisti 1965
F. Sisti, *Le due palinodie di Stesicoro*, in StudUrb, 39, 1965, pp. 301-13.

Sofia 2003
A. Sofia, *Influssi egizi in Sicilia e in Magna Grecia: testimonianze nella commedia dorica, nel mimo e nella farsa fliacica*, in 'Aegyptus', 83, 2003, pp.133-61.
Sofia 2005
A. Sofia, *La religione egizia nei frammenti dell'archaia e della mese*, in Atti del X Convegno di Egittologia e Papirologia, Roma 1-2.02.05, in 'Aegyptus', 85, 2005 (in stampa).
Sofia 2006a
A. Sofia, *Nosside, Saffo e la lirica d'amore neoegizia*, in ARF, 8, 2006, pp. 53-70.
Sofia 2006b
A. Sofia, *Pitagora tra Egitto e Magna Greci,* in Atti del Convegno "Il Pitagorismo. Origini e diffusione", Consorzio Universitario di Crotone, 23.12.06 (in stampa).
Spadea 1994
R. Spadea, *Il tesoro di Hera*, in 'Bollettino d'Arte', 88, 1994, pp. 20-2.
Stoop 1974-1976
W.M. Stoop, *Acropoli sulla Motta*, AttiMGrecia, n.s. 15-17, 1974-1976.
Teeter 2003
E. Teeter, *Scarabs, scaraboids, seals, and seal impressions from Medinet Habu*, Chigago 2003.
Teti 1999
V. Teti, *Il colore del cibo*, Roma 1999.
Thomas 1978
L. V. Thomas, *Anthropologie de la Mort*, Paris 1978.
Topa 1927
D. Topa, Le civiltà della Brettia, Palmi 1927.
Torelli 1977
M. Torelli, *I culti di Locri. I. Il culto di Centocamere*, in AA.VV. 1977, pp. 147-56.
Tortorelli Ghidini 2000
M. Tortorelli Ghidini, Da Orfeo agli orfici, in AA.VV., *Tra Orfeo e Pitagora*, Atti dei seminari napoletani 1996-1998, a c. di M. Tortorelli Ghidini - A. Storchi Marino - A. Visconti, Napoli 2000, pp. 11-41.
Tozzi Di Marco 2005
A. Tozzi Di Marco, *Meridione d'Italia e Città dei Morti del Cairo: simbolica dell'acqua nell'universo funerario in relazione all'Egitto e alla Grecia nell'antichità*. In Convegno FIDAPA "*Egitto e Meridione d'Italia: Un percorso storico archeologico"*Catanzaro 2005. (in stampa)
Tozzi Di Marco 2006a
A. Tozzi Di Marco, *Funerary rituals in Cairo's City of the Dead: the sacred and the profane, considerations from the field*, Cairo 2006.
Tozzi Di Marco 2006c
A.Tozzi Di Marco, *Offerte di cibo e convivi nell'Islam popolare della città dei morti del Cairo*, in Convegno AISEA "*Cibo e alimentazione. Tradizioni, simboli e saperi*". CNR, Roma 2006.
Vallet 1958

G. Vallet, *Rhégion et Zancle*, Paris 1958.
Van Gennep 1985
A. Van Gennep, *Riti di passaggio*, Torino 1985.
Vercoutter 1954
J. Vercoutter, *Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellenes*, Paris 1954.
Vincentelli 1981
I. Vincentelli in P. Guzzo, *Materiali archeologici indigeni e d'importazione dagli scavi Foderaro a Crichi (CZ)*, in 'Archivio Storico per la Calabria e la Lucania', 48, 1981, pp. 10-22.
Voza 1986
G. Voza, *I contatti precoloniali col mondo greco*, in *Sikanie. Storia e civiltà della Sicilia greca*, III, 1986, pp. 543-62.
West 1971
M.L. West, *Stesichorus*, in CQ, 21, 1971, pp. 302-14.
West 1997
M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.
Wild 1981
R.A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, Leiden 1981, EPRO 87.
Woodbury 1967
L. Woodbury, *Helen and the palinodie*, in 'Phoenix', 21, 1967, pp. 157-76.
Zancani Montuoro 1970-1971
P. Zancani Montuoro, *Coppa di bronzo sbalzata*, in AttiMGrecia, n.s. 11-12, 1970-1971, pp. 9-33 e tavv. III-XIV.
Zancani Montuoro 1974
P. Zancani Montuoro, *I due Esaro*, in PP, 29, 1974.
Zucker 1950
F. Zucker, Athen und Ägypten bis auf denn Beginn der hellenistischen Zeit, in Aus Antike, op. cit., p. 146 ss
Zuntz 1971
G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia,* Oxford 1971, pp. 370-376.

INDICE

Introduzione della redazione..... p. 3

Introduzione alla nuova edizione..... p. 7

Costanza De Simone
Introduzione: Italia ed Egitto ieri ed oggi.
Finalità di un incontro scientifico in Calabria…… p. 11

Silvio Curto
Le 'Aegyptiaca' un nuovo capitolo dell'egittologia…… p. 15

Enrico Acquaro
Cartagine, la Calabria ed il Levante mediterraneo …… p. 17

Fulvio De Salvia
Calabria antica ed Egitto:
lineamenti d'una storia poco nota…… p. 21

Günther Hölbl
Gli 'Aegyptiaca' nella Calabria Arcaica:
diffusione, importazione, significato…..…… p. 39

Anna Sofia
Echi di poesia neoegizia nella lirica
locrese…… p. 53

Roberto Murgano
Le influenze rituali dell'oltretomba egiziano
Nella necropoli di Donnomarco..... p. 63

Giacomo Cavillier
Faraoni come tiranni, tiranni come faraoni:
aspetti della regalità, guerra e diplomazia
tra Egitto e Magna Grecia……..…… p. 71

Anna Tozzi Di Marco
Rituali funebri nell'area calabrese e nella "città dei morti" del Cairo: un'analisi comparativa tra le rispettive dimensioni festive..…… …… p. 83

Marisa Tortorelli Ghidini
Psychron hudor nelle lamine d'oro orfiche…… . p. 95

Bibliografia generale…….. p. 103

Altri "QUADERNI ADA" PUBBLICATI

2006-2007 : Quaderni ADA 1 - Magna Grecia e levante Mediterraneo
Progetto "Calabria Antica ed Egitto"

2007 : Quaderni ADA 2 - Sicurezza in Casa
progetto "Vita sicura on line"

2012 : Quaderni ADA 3 - Alzheimer , un virus nella società
progetto Attività Assistenziale per non Autosufficienti

Visita i siti web dell'associazione:

Il sito istituzionale dell'associazione:
www.centrostudibruttium.org

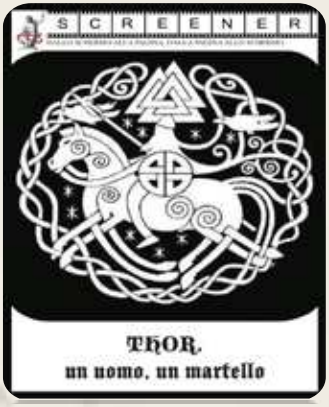
Il blog dell'associazione:
http://csbruttium.wordpress.com/

Le altre pubblicazioni del Centro Studi Bruttium

la Ciminiera, rivista dell'associazione Centro Studi Bruttium

4Fogli, supplemento di opinioni della Ciminiera

I Quaderni del CSB, supplemento culturale della Ciminiera



Scaricale o leggile sul sito istituzionale:

www.centrostudibruttium.org