

Di sangue e di vino: analisi della correlazione tra le figure oltremondane Shezmu e Medjed

Premessa metodologica¹ (F. Iannarilli)

I termini “demone” e “demonologia”², entrati nell’uso contemporaneo, sono mutuati da un bagaglio culturale giudaico-cristiano che li qualifica come esseri malevoli e negativi.

Nella lingua egiziana, come è noto, non possediamo alcun lessema sinonimo di “demone” che indichi un’enunciazione ontologica di queste entità nel sistema di credenze egiziano. Esiste piuttosto una definizione abbastanza chiara della categoria divina (*ntr/ntry*), con cui si identificano, non solamente

¹ Nel testo si utilizzeranno le seguenti abbreviazioni: **PT** per K. SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums II*, Leipzig 1910; **CT** per A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, Chicago 1954; **BD** per E.A. WALLIS BUDGE, *The Book of the Dead, The Chapter of coming forth by day*, 3 voll., London 1898; **LÄ** per W. HELCK, E. OTTO, W. WESTENDORF, *Lexikon der Ägyptologie*, 7 voll., Wiesbaden 1972-5; **LGG** per C. LEITZ *et alii* (eds.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen I-VIII (OLA 110-116, 129)*, Leuven 2002-2003; **WB** per A. ERMAN, H. GRAPOW, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, 5 voll., Leipzig 1926-31 (ristampa 1971).

² In Egittologia il discorso è stato abbastanza di recente affrontato da: R. LUCARELLI, *Demons (Benevolent and Malevolent)*, in W. WENDRICH, J. DIELEMAN, E. FROOD, J. BAINES, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2010, pp. 1-10; P. KOUSOULIS, *The Demonic Lore of Ancient Egypt: Questions on Definition*, in P. KOUSOULIS (ed.), *Ancient Egyptian Demonology. Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, «OLA» 175, Leuven 2011, pp. IX-XXII; K. SZPAKOWSKA, *Demons, Pharaonic Egypt*, in: R. BAGNALL *et alii* (eds.), *Encyclopedia of Ancient History*, Oxford 2012, pp. 2023-2025. I tre conducono la ricerca *Ancient Egyptian Demonology Project*, tuttora in corso (<http://www.demonthings.com/>). Ringraziamo altresì la prof.ssa R. Lucarelli per averci annunciato, tramite comunicazione privata, la prossima edizione di una pubblicazione che ridiscuterà interamente la terminologia relativa a tali entità.

le divinità *stricto sensu*, ma anche il sovrano, in contesti specifici, i defunti; alcuni oggetti o animali. Dimitri Meeks³ sottolinea come ogni essere umano, extra-umano e oggetto materiale coinvolto in un rituale possa, anche occasionalmente o incidentalmente, diventare “dio”.

Alcuni egittologi considerano i demoni “divinità minori”⁴ o semplicemente “rappresentanti del caos”; lo stesso Meeks afferma anche che “demons had a protective-aggressive role: they were aggressive and hostile because they had to protect something or someone”⁵. La loro natura ambivalente può, quindi, renderli al contempo minacciosi e benevoli per gli uomini.

Una classificazione ammissibile/plausibile di ciò che dovrebbe essere considerato “demoniaco” potrebbe avvalersi di un criterio funzionale – il ruolo apotropaico o il carattere malevolo – oppure di un criterio iconografico come l’aspetto mostruoso; ma è necessario allora domandarsi cosa/chi abbia un aspetto mostruoso nelle manifestazioni culturali egiziane, ove la maggior parte delle divinità può assumere sembianze ibride in ambiti diversi⁶.

In Egitto, le figure che noi definiremmo “demoniache” o “mostruose” sono, quindi, spesso definite *ntr*, “divinità”, oppure non sono definite affatto; esse possono essere dotate di nomi propri o di intere perifrasi che ne denotino le caratteristiche principali; possono altresì acquisire connotazioni differenti in contesti differenti e, come già detto, assumere un’accezione ambivalente, positiva e/o negativa.

Secondo Paul John Frandsen la domanda da porsi non è “*cos’è un demone egiziano?*”, bensì “*quando è un demone egiziano?*”, dimostrando che alcuni personaggi extra-umani/inumani possono entrare a far parte della categoria dell’ “abominio” (*bwt*) e del malefico solo in specifici momenti e contesti. *Bwt* è una qualità intrinseca a cose ed entità sin dall’istante della creazione; essendo la creazione un processo non statico bensì in continuo rinnovamen-

³ D. MEEKS, ‘*Génies, anges, démons en Égypte*’, in P. GARELLI (ed.), *Génies, Anges et Démons*, «Sources Orientales» 8, Paris 1971, pp. 18-84; D. MEEKS, ‘*Demons*’, in D. REDFORD (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. I, Oxford 2001, pp. 375-378.

⁴ H. TE VELDE, ‘*Dämonen*’, *LÄ I*, col. 981.

⁵ MEEKS, ‘*Demons*’ cit., p. 375.

⁶ H.G. FISCHER, *The ancient Egyptian attitudes towards the monstrous*, A.E. HARKAS, P.O. HARPER, E.B. HARRISON (eds.), *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval World. Papers Presented in Honor of Edith Porada*, Mainz am Rhein 1987, pp. 13-26.

to⁷, questa qualità può variare, sparire o apparire in relazione alle nuove condizioni⁸.

Una fonte privilegiata per l'analisi di figure cosiddette demoniache è la raccolta di formule funerarie nota come Libro dei Morti; in quella sede è infatti possibile trovare intere liste di forze ed entità extra-umane, in un'enorme varietà di atteggiamenti e rappresentazioni.

Due di questi esseri, apparentemente privi di somiglianze, rivelano inaspettatamente, a un esame più approfondito, alcuni singolari punti di contatto. Si tratta di Medjed e Shezmu: l'uno dalla diffusione molto circoscritta nel tempo e nella documentazione, l'altro dalla lunga storia di attestazioni testuali e iconografiche.

Il presente contributo intende analizzare brevemente le due figure, al fine di valutarne alcune specifiche caratteristiche che possano sottolineare degli aspetti di similarità; nello specifico si convoglierà l'interesse su:

- La grafia del nome divino.
- I caratteri di aggressività/pericolosità.
- I caratteri di segretezza/invisibilità.
- La connessione con olii, unguenti e loro contenitori.
- La correlazione con l'ambito del dio Osiride.

1. Shezmu (F. Iannarilli)

Shezmu ()⁹ è una figura extra-umana nota sin dall'Antico Regno, più specificatamente dai Testi delle Piramidi (2350-2100 a.C. circa), ove è citato già 4 volte nei testi di Unis, poi in Teti, Pepi I e Neferkara;

⁷ «... non a caso, la critica ha definito l'intervento divino *creatio continua*: un'azione che, commemorando l'atto primordiale, realizza la presenza costante del creatore attraverso segni immanenti» (E.M. CIAMPINI, *Osservazioni sul linguaggio dell'icona nella cultura faraonica*, «Acc. Sc. Torino Memorie Sc. Mor.» 35-36, 2011-2012, p. 104).

⁸ P.J. FRANSDEN, *Bwt – Divine kingship and grammar*, in S. SCHOSKE (ed.), *Akten des vierten internationalen Ägyptologenkongresses München 1985. Band 3: Linguistik, Philologie, Religion, Studien zur altägyptischen Kultur Beiheft 3*, Hamburg 1989, pp. 153-156. Cf. anche D. FRANKFURTER, *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Ritual Abuse in History*, Princeton/Oxford 2006, pp. 13-15.

⁹ LGG VII, 121-123.

nessuna attestazione sembra essersi conservata in Merenra.

Nei PT Shezmu figura come entità associata al torchio per il vino e contemporaneamente al sangue del macello, del massacro.

“Unis è colui che si nutre degli uomini e vive degli dei (...). È Shezmu colui che li macellerà per Unis e cucinerà per lui una porzione di loro ...” leggiamo nella formula 273 (§ 400a / 430a), ove il ruolo dell’essere ben si inserisce nel peculiare quadro di quel passaggio noto in letteratura come “Inno Cannibale”¹⁰. Ma Shezmu è anche colui “che viene portando acqua-vino” (*mw irpw*) e che attraversa luoghi¹¹ sulla sua “barca per la spremitura di olio” (PT 334 § 545b).

Su un piano prettamente grafico, osserviamo che nei Testi delle Piramidi il nome di Shezmu è spesso scritto con la sola *pressa* (Aa23J ) , usata come logogramma e priva di complementi fonetici; in un caso il nome è invece scritto foneticamente, ma accompagnato dal determinativo del falchetto sul trespolo, indicazione semantica generica della divinità ().

Il secondo corpus in cui Shezmu compare con qualità simili a quelle su descritte è la raccolta dei Testi dei Sarcofagi (2130-1650 a.C. circa). Qui il suo nome è scritto con il logogramma del torchio accompagnato dal determinativo antropomorfo seduto e barbuto, che sembrerebbe definirne lo *status* divino (). In alcune formule Shezmu risulta preposto alle offerte: “Shezmu e Sokar signore degli stranieri sono a capo delle offerte ...”¹²; contemporaneamente, però, egli è descritto come *npd*, “il Massacratore”¹³ (una tra le visioni che Imentet, personificazione dell’Occidente, offre ai defunti) ed è dotato di coltelli: “conosco il nome dell’uomo e del coltello (*sftw*) che porta;

¹⁰ PT 273-274. Per approfondimenti, C.G. EYRE, *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, Liverpool 2002.

¹¹ Il luogo citato in questa formula è Kenmut, una città non chiaramente identificata ma forse parte del centro di Letopolis, ove doveva concentrarsi il culto di Shezmu. Cf. J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (SBL Writings from the Ancient World 23), Atlanta 2005, p. 435; M. CICCARELLO, *Shesmu the Letopolite*, in J.H. JOHNSON, E.F. WENTE (eds.), *Studies in Honor of George R. Hughes*, «SAOC» 39, Chicago 1976, pp. 43-54.

¹² CT VI, 171a.

¹³ CT I, 123b.

è il coltello affilato (*mds*) che si trova nella mano di Shezmu¹⁴. In tal modo egli riunisce in sé tratti benevoli e malevoli, divini e demoniaci a un tempo.

Nella “formula per fuggire dalla rete e dalla trappola per pesci” (473) Shezmu è munito non solamente di coltello ma anche di un calderone, in cui eviscera e cucina i pesci, identificabili con i defunti catturati; il defunto è tenuto a conoscere i nomi dei pescatori oltremondani, delle loro barche e del loro equipaggiamento, in modo da poterli evitare o contrastare: “Non mi catturerai nelle tue reti ... perché io conosco il nome della donna (il calderone) in cui lui (Shezmu) cucina ciò (pesce o defunti), è il calderone in mano al dio della pressa/Shezmu¹⁵”.

Una simile immagine della rete da pesca ricorre anche nel capitolo 153 del Libro dei Morti, ove una parte stessa della rete con cui vengono imprigionati i defunti è chiamata “gamba/stinco di Shezmu¹⁶”.

Già a partire dalla fine del Nuovo Regno la figura di Shezmu comincia a colorarsi di aspetti positivi, perdendo in parte quell’aura malevola che lo aveva caratterizzato nella letteratura precedente. Il suo ruolo principale per tutta l’epoca Greco-Romana sarà, infatti, quello di dispensatore e portatore di olii. Le sue proprietà aggressive saranno parzialmente mantenute, pur declinandosi in funzione delle nuove esigenze e dei nuovi contesti, forse condensandosi nell’iconografia leontocefala, che ci è nota da raffigurazioni nei templi di Dendera o Edfu. Anche il nome del dio acquisirà il segno del leone in alcuni contesti, come a Esna¹⁷, ove la grafia è costituita dal bilittero *šm* usato come *š*, dal logogramma del leone e dal determinativo divino, forse per un processo di acrofonìa o metatesi, che implica il rovesciamento dell’ordine di successione di due fonemi.

Nel I millennio Shezmu assume, dunque, sempre più il ruolo di dispensatore di olii e unguenti o, meglio, di “mastro profumiere” e “signore del laboratorio” (*nb iswy*), secondo la definizione che ne viene data nei templi Tolemaici. Ed è proprio tra gli unguenti recati da Shezmu nelle iconografie di Esna e Dendera (Fig. 1), che compare un olio chiamato *md*¹⁸.

¹⁴ CT VI, 8c.

¹⁵ CT VI, 8d.

¹⁶ BD 153 A; 391.3-4. Cf. J. ZANDEE, *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conception*, Leiden 1960, p. 216 nota 4.

¹⁷ Esna I, 30; I, 64; II, 43; II, 220.

¹⁸ Esna I, 64; III, 140, 15; V, 282, 15; Dendera IV, 137, 6.

Una regressione cronologica si rende a questo punto necessaria per introdurre un approfondimento sulla nostra divinità all'interno del capitolo 17 del Libro dei Morti, uno dei più lunghi, complessi e importanti dell'intera raccolta, dal quale svilupperemo la trattazione della seconda parte di questo studio.

Nella sezione 23 di BD 17, Shezmu viene infatti nominato in qualità di mutilatore (*sidy*) di Osiride, insieme ad Apopi, Horus, Thot, Nefertem, Sopdu, che assumono diversi ruoli.

“Possa tu salvare (N.N.) da quel dio che è segreto di forme,
i cui due sopraccigli sono i bracci della bilancia (...).

Chi è egli?

È il Rapace.

Quanto a quella notte del richiamo da parte di Colui che afferra,
è la notte della fiamma dei caduti,
è colui che prende al laccio i malvagi
per il suo luogo di esecuzione, che distrugge i *ba*.

Chi è egli?

È Shezmu, il mutilatore di Osiride.

Altra versione: è Apopi (...).

Altra versione: è Horus con due teste (...).

Altra versione: è Thot.

Altra versione: è Nefertem Sopdu, che giudica i nemici del Signore di tutte le cose”¹⁹.

In alcuni esemplari²⁰ di Libro dei Morti su papiro, nella vignetta relativa a questo passo, insieme alle divinità distintamente riconoscibili come Horus, Thot, Nefertem (o Sopdu?), troviamo una figura dalle chiare fattezze osiriche (Fig. 2)²¹. Ma Osiride nel testo non è affatto menzionato!

¹⁹ Urk. V, 55-59; S. QUIRKE, *Going out in daylight: prt m hrw - The ancient Egyptian Book of the Dead. Translation, sources, meanings*, London 2013, p. 60.

²⁰ Nelle note successive, i papiri del Libro dei Morti presi in esame sono elencati con riferimento alle rispettive pagine del sito *Totenbuch-project* dell'Università di Bonn (<http://totenbuch.awk.nrw.de>), a cui si rimanda per informazioni e fotografie di ciascun manoscritto e per la bibliografia completa. Si indicano per ciascuno anche i *permalink* al sito (consultati: 30 giugno 2019).

²¹ Cf., e.g., pLondon BM EA 10471 (vd. Totenbuch-projekt Bonn TM 133529 <http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm133529>), datato tra la fine della XVIII e l'inizio della XIX

Una riflessione non improbabile suggerisce che la rappresentazione di Osiride possa sostituire quella di Shezmu, il suo “mutilatore”, così da evitarne la presenza diretta e, dunque, la potenziale minaccia²².

Si tratta del principio di performatività proprio delle immagini e dei segni egiziani che li rende capaci di attivarsi e assumere un proprio potere fattivo nel momento stesso in cui vengono tracciati.

La rappresentazione di Osiride, in questo caso, si configurerebbe come una sorta di “eufemismo grafico”, quella che, volendo azzardare un’ipotesi suggestiva, potremmo definire una “forma segreta” di Shezmu.

2. Medjed (I. Cariddi)

Per quanto concerne la redazione del capitolo 17 del Libro dei Morti su papiro, a partire dalla fine della XVIII dinastia fino al periodo Tolemaico si assiste allo sviluppo di un ricco apparato figurativo che consiste, solitamente, in un articolato fregio continuo con numerose scene salienti del capitolo, nello stesso ordine in cui sono menzionate nel testo²³. Nel Terzo Periodo Intermedio, in cui i papiri illustrati diminuiscono di numero (anche se sono spesso di eccezionale qualità)²⁴, è possibile isolare uno specifico gruppo di manoscritti in cui la vignetta di BD 17 presenta la seconda creatura oggetto del nostro studio, per la quale il *focus* si sposta su problemi di natura principalmente iconografica.

In soli 9 papiri datati tra la XXI e l’inizio della XXII dinastia troviamo difatti le uniche figurazioni note di una semisconosciuta entità aggressiva che compare, nella sezione 24 di BD 17, a poca distanza da Shezmu, di nuovo legata all’*entourage* di Osiride e ad alcuni dei concetti finora menzionati:

Medjed (   Mdd, più raramente   ,      ²⁵),

dinastia, e pLeiden T2 (vd. Totenbuch-projekt Bonn TM 134346 <http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134346>), risalente agli inizi della XIX dinastia.

²² Di questo parere è anche QUIRKE, op. cit., p. 67.

²³ M. TARASENKO, *The Vignettes of the Book of the Dead Chapter 17 during the Third Intermediate Period*, «SAK» 41 (2012), pp. 379-394; QUIRKE, op. cit., pp. 54, 64-68.

²⁴ A. NIWIŃSKI, *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, OBO 86, Göttingen 1989, pp. 34-43, 111.

²⁵ LGG, III, 476; WB II, 191-192.

nomen agentis dal probabile significato di “colui che pressa/colpisce”, citato in letteratura nelle traduzioni “l’Oppressore”, “the Smiter”, “der Erpresser”²⁶, “that one who presses”²⁷. Con tale essere, descritto nella formula come “quel Medjed che è con loro nella Casa di Osiride, che getta raggi dal suo occhio senza esser visto, che circonda il cielo con la fiamma della sua bocca, che annuncia la piena del Nilo senza esser visto”²⁸, è stata identificata²⁹ una curiosa figura che spicca decisamente all’interno della vignetta relativa al capitolo. Corpo ovoidale dipinto di bianco, provvisto di occhi e di gambe umane, talvolta adornato di una striscia annodata di tessuto rosso: un’iconografia per così dire “minimalista”, che si distingue per la sua singolarità dalle pur varissime creature antropomorfe, teriomorfe, mummiformi, ibride e armate che s’incontrano in gran numero nell’apparato illustrativo dei papiri funerari.

Al fine di analizzare l’evoluzione e i significati di tale figurazione, risulta opportuno classificare i manoscritti in questione secondo la loro cronologia, sebbene le datazioni siano tutte piuttosto vicine tra loro. Si è proposto dunque di numerare tali esemplari nel modo che segue (cf. Fig. 3³⁰):

1) pBodmer 101 (pCologne-Geneva CI)³¹: XXI dinastia (senza ulteriore specificazione³²).

²⁶ Vd. B. J. PETERSON, *Der Gott Schesemu und das Wort mdd*, «OrSuec» 12 (1963), p. 83.

²⁷ QUIRKE, op. cit., p. 60.

²⁸ “*Mdd pwy imy.sn mpr Wsir sti m irt.fn m3.n.tw.fdbnpt mhhnr3.fsmihꜥpyn m3.n.tw.fꜥ*”: cf. Urk. V, 61-62.

²⁹ E. A. W. BUDGE, *The Greenfield Papyrus in the British Museum*, London 1912, p. 13; B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-1935)*, «FIFAO» 16 (1939), pp. 182-185, 190, 192; NIWIŃSKI, op. cit., p. 122; M. TOSI, *Dizionario delle divinità dell’antico Egitto*, Torino 2011, pp. 84-85; TARASENKO, op. cit., p. 385.

³⁰ Per riproduzioni più estese delle vignette e maggiori informazioni sui papiri nel contesto delle innovazioni concettuali e grafiche del Libro dei Morti nel Terzo Periodo Intermedio, vd. I. CARIDDI, *Reinventing the afterlife: the curious figure of Medjed in the Book of the Dead*, in A. KAHLBACHER, E. PRIGLINGER (eds.), *Tradition and Transformation. Proceedings of the Fifth International Congress for Young Egyptologists*, CAENL 6, Vienna 2018, pp. 197-206.

³¹ Inedito; vd. M. VALLOGGIA, *Les manuscrits hiératiques et hiéroglyphiques de la Bibliotheca Bodmeriana*, in J.-L. CHAPPAZ, S. VUILLEUMIER (eds.), “*Sortir au Jour*”. *Art égyptien de la Fondation Martin Bodmer*, Geneva 2001, p. 141; Totenbuch-projekt Bonn, TM 134678 (<http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134678>).

³² Le datazioni qui riportate sono quelle indicate nel *Totenbuch-projekt*; studi specifici

- 2) pBodmer 102 (pCologne-Geneva CII)³³: XXI dinastia (senza ulteriore specificazione).
- 3) pTorino 1818³⁴: XXI dinastia (senza ulteriore specificazione³⁵).
- 4) pBodmer 100 (pCologne-Geneva C)³⁶: metà XXI dinastia.
- 5) pLondon BMEA 9948³⁷: metà-fine XXI dinastia.
- 6) pCairo S.R. VII 10222³⁸: metà-fine XXI dinastia.
- 7) pCairo JE95658 (S.R. IV 556)³⁹: fine XXI dinastia.
- 8) pCairo JE 95637 (S.R. IV 528)⁴⁰: fine XXI dinastia.
- 9) pGreenfield (BM EA10554)⁴¹: fine XXI-inizio XXII dinastia.

Seguendo gli studi di Andrzej Niwiński e Mykola Tarasenko su stile decorativo, contenuto, disposizione del testo e paleografia nei Libri dei Morti di Terzo Periodo Intermedio, alcuni degli esemplari in oggetto risultano ap-

che adducono precisazioni o ipotesi alternative di cronologia sono riportati in nota.

³³ Inedito; vd. Totenbuch-projekt Bonn, TM 134677 (<http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134677>).

³⁴ Inedito; vd. Totenbuch-projekt Bonn, TM 134600 (<http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134600>).

³⁵ U. RÖSSLER-KÖHLER, *Zur Tradierungsgeschichte des Totenbuches zwischen der 17. und 22. Dynastie* (Tb 17), SAT 3, Wiesbaden 1999, pp. 123-125, propone, sulle basi dell'analisi testuale di questo papiro e del pLondon BM 9948 (n. 5 della nostra lista), una datazione alla seconda metà della XXI dinastia; il sarcofago probabilmente pertinente allo stesso corredo, Torino n° 2217, è classificato come risalente alla metà della XXI dinastia in A. NIWIŃSKI ET AL., *Sarcofagi della XXI dinastia (CGT 10101-10122). Catalogo del Museo Egizio di Torino IX*, Torino 2004, pp. 83-87.

³⁶ F. W. VON BISSING, *Totenpapyros eines Gottesvaters des Amon*, «ZÄS» 63 (1928), tav. 1; Totenbuch-projekt Bonn, TM 134423 (<http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134423>).

³⁷ A. W. SHORTER, *Catalogue of Egyptian Religious Papyri in the British Museum: Copies of the Book PR(T)-M-HRW from the 18th to the 22nd Dynasty. Volume I*, London 1938, tav. X; Totenbuch-projekt Bonn, TM 134536 (<http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134536>).

³⁸ BRUYÈRE, op. cit., p. 183, fig. 77,2; Totenbuch-projekt Bonn, TM 134491 (<http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134491>).

³⁹ BRUYÈRE, op. cit., p. 184, fig. 78; Totenbuch-projekt Bonn, TM 134446 (<http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134446>).

⁴⁰ Inedito; vd. Totenbuch-projekt Bonn, TM 134467.

⁴¹ BUDGE, op. cit.; Totenbuch-projekt Bonn, TM 134519 (<http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134519>).

partenere a due gruppi o “famiglie” di manoscritti:

- I n° 1, 2, 3, 5 sono parte di una serie definita “*‘replicated’ scrolls*”, consistendo in copie estremamente simili tra loro non solo nelle formule, ma anche nell’apparato visuale⁴². Lo stile delle vignette è corsivo e sintetico.
- I n° 4, 6 e 7 sono invece illustrati con immagini più complesse, bicrome o policrome, e, secondo Niwiński, potrebbero esser stati prodotti a partire da un *template* comune, forse all’interno dello stesso *atelier*⁴³.

Incrociando i dati cronologici con quelli tipologici, è dunque possibile proporre uno studio sull’evoluzione dell’iconografia di Medjed articolato in quattro tappe⁴⁴:

- M.1: esclusiva del papiro n° 4, quello dalla datazione più alta (metà della XXI dinastia), è la raffigurazione dell’essere con un corpo bianco ovoidale, schiacciato ma rotondeggiante nella parte superiore, montato su lunghe gambe dipinte in rosso. In alto, sopra gli occhi umani, è aggiunta una striscia annodata di tessuto rosso, dai lembi pendenti.
- M.2: in questa tipologia la fisionomia generale della creatura appare leggermente differente, una sorta di rettangolo centinato, e la fascia rossa annodata è disegnata a metà del suo corpo, a guisa di una cinta, mentre gli occhi sono in forma *ugiat*. Tale versione appare in tutta la serie dei papiri “replicati”, n° 1, 2, 3, 5 (ascrivibile dunque, seguendo la datazione proposta per il n° 3, alla seconda metà della XXI dinastia), e in più anche nel n° 7.
- M.3: tale figurazione differisce dalla precedente solo per il posizionamento della “cinta”, che si trova più in basso, vicina alla parte terminale del corpo. Ciò risulta piuttosto chiaro nella vignetta del papiro n° 8, ed anche il n° 6, nonostante le piccole dimensioni dell’illustrazione, sembra esibire la stessa caratteristica.
- M.4: soltanto nel papiro n° 9, quello per cui è certa una datazione più bassa (fine XXI-inizio XXII dinastia), Medjed presenta una sagoma campaniforme, allungata e svasata verso il basso, senza alcuna “cinta” e di nuovo con occhi umani. Esso è anche ritratto due volte nel lunghissimo manoscritto, giacché la vignetta di BD 17 è stata ripetuta con qualche variante: dapprima s’incontra in visione

⁴² TARASENKO, op. cit., p. 384; vd. anche NIWIŃSKI, op. cit., pp. 118-128.

⁴³ NIWIŃSKI, op. cit., p. 120.

⁴⁴ La proposta di classificazione tipologica si rifà a quella già presentata in CARIDDI, op. cit., p. 201.

frontale con le gambe divaricate⁴⁵, in seguito nella posizione *standard*, con i piedi rivolti entrambi nella stessa direzione⁴⁶, sempre fronteggiato dalla defunta inginocchiata in sua adorazione. Ad un esame autoptico del pGreenfield, le due vignette appaiono quasi certamente realizzate da mani diverse.

Le due tipologie più divergenti si confermano dunque quelle poste agli estremi dell'arco cronologico considerato: M.1, contenuta nel n° 4, in cui la creatura ha una forma schiacciata e una striscia di tessuto annodata sulla parte sommitale, e M.4, dal papiro n° 9, dove si presenta con una fisionomia più slanciata, e del tutto disadorna.

Il senso profondo di tale rappresentazione, tuttavia, non cessa di restare sfuggente: è difficile dire con sicurezza cosa si sia voluto ritrarre con un'iconografia così sintetica ed enigmatica, priva di armi, di attributi chiari e di tutti quei caratteri di pericolosità e aggressività pure descritti nel testo del capitolo, e tipici della nozione di “demone”⁴⁷ di cui abbiamo discusso in apertura.

Sebbene questa creatura sia stata trattata di rado nella letteratura egittologica, si sono formate due linee interpretative. La prima ipotesi, avanzata da E. A. Wallis Budge nell'*editio princeps* del pGreenfield (n° 9 della nostra lista), e seguita da altri studiosi⁴⁸, è che si tratti del tentativo di raffigurare un essere che, nel testo del capitolo 17, è descritto come completamente invisibile: il corpo informe, o celato da una copertura, in cui solo occhi e gambe si distinguono, a significare le capacità⁴⁹ della creatura di vedere, muoversi e scagliare “raggi dai suoi occhi senza essere visto”, tutto ciò potrebbe esprimere lo sforzo di illustrare l'impossibile.

La seconda teoria, delineata da Bernard Bruyère⁵⁰, vede invece Medjed come un vaso montato su gambe, “perhaps a personification of a vessel for sacred oils”, osserva Terence duQuesne, che riprende la speculazione preceden-

⁴⁵ BUDGE, op. cit., tav. XV.

⁴⁶ BUDGE, op. cit., tav. LXXXVIII.

⁴⁷ K. SZPAKOWSKA, *Demons in Ancient Egypt*, «Religion Compass» 3.5 (2009), p. 801; R. LUCARELLI, *Guardian-demons of the Book of the Dead*, «BMSAES» 12 (2010), p. 86.

⁴⁸ BUDGE, op. cit., p. 13; H. MILDE, *The Vignettes in the Book of the Dead of Nefertiti*, Leida 1991, p. 44; TARASENKO, op. cit., p. 385.

⁴⁹ R. LUCARELLI, *Demons (benevolent and malevolent)*, p. 1: «These names and associated iconography do not so much characterize what these demons *are* as identify what they *do*».

⁵⁰ BRUYÈRE, op. cit., pp. 182-185, 191-192.

te⁵¹. Bernard Bruyère e Mario Tosi lo paragonano anche ad un vaso canopo⁵²; ricordiamo inoltre la grafia del nome divino, che reca in certi casi i determinativi di pressa e colino per vino e altri liquidi⁵³. Le due visioni, seppur divergenti, potrebbero essere efficacemente integrate all'interno dello schema tipologico e cronologico fin qui tracciato. La creatura rappresentata nel “prototipo”, il papiro n° 4, è effettivamente comparabile con un contenitore del tipo di

quello dei segni geroglifici W27  e W29 , con il nastro rosso a fare da elemento di chiusura per un coperchio; non è implausibile che tale elemento sia stato in seguito, in un differente *atelier*, reinterpretato come cintura, ed il corpo stesso come un manto o una copertura, privilegiando l'aspetto di invisibilità dell'essere, sino a giungere all'essenziale, ermetico profilo del n° 9.

3. Conclusioni e prospettive di approfondimento (I. Cariddi)

La presentazione delle caratteristiche e delle ipotesi funzionali e stilistiche relative alle due figure oltremondane, Shezmu e Medjed, ha messo in luce l'effettiva sussistenza di certi fattori che, come anticipato nella premessa, sembrano manifestare alcune correlazioni.

Shezmu e Medjed compaiono infatti a poca distanza l'uno dall'altro, nelle sezioni 23-24 di BD 17, in una successione di entità spesso pericolose da cui il defunto chiede di essere salvato, dichiarando la conoscenza dei loro nomi e delle loro peculiarità: gli aspetti di aggressività, ferocia e potenza dei due “agenti” sono paragonabili, così come il legame con la sfera osiriaca – Shezmu “è il mutilatore di Osiride” (*sidy pw n Wsir*)⁵⁴, Medjed “l'oppressore fra di loro nella casa di Osiride” (*mdd pwy imy.sn n pr Wsir*)⁵⁵. Essi costituiscono un esempio di quella furia “demoniaca” che minaccia il defunto-Osiride, ma che può anche essere magicamente capovolta contro i suoi nemici, trasfor-

⁵¹ T. DUQUESNE, *The Great Goddess and her Companions in Middle Egypt*, in B. ROTHÖHLER, A. MANISALI (eds.), *Mythos und Ritual. Festschrift für Jan Assmann zum 70. Geburtstag*, Berlin 2008, p. 19; dello stesso parere è TOSI, op. cit., pp. 84-85.

⁵² BRUYÈRE, op. cit., e TOSI, op. cit. *ibid.*

⁵³ WB II, 191; LGG III, 476; vd. anche *infra*.

⁵⁴ Urk. V, 57-58.

⁵⁵ Urk. V, 61-62.

mandosi in fonte di protezione; nella letteratura funeraria, persino Osiri stesso è talora pericoloso per gli uomini che gli si accostano⁵⁶. Per quanto riguarda la caratteristica di invisibilità, chiaramente indicata nel testo e probabilmente anche nell'iconografia di Medjed, essa non è invece accertabile per Shezmu: difatti, l'invocazione di apertura della sezione 23 “possa tu salvare (N.N.) da quel dio che è segreto di forme (*nhm.k N.N. m-^c ntr pwy št3 irw*)”⁵⁷, potrebbe riferirsi ad un altro personaggio menzionato prima di Shezmu, il Rapace (*In-^c*)⁵⁸, sebbene, in un capitolo così denso di glosse, il nesso con la divinità oggetto del nostro studio non sia da escludersi. Ricordiamo poi l'ipotesi di una figurazione “segreta” di Shezmu, celata sotto quella di Osiride, che renderebbe anche al “mutilatore” la qualità di essere misterioso e aniconico.

Ma è certamente il legame concettuale con oli, unguenti e relativi contenitori ad essere particolarmente stringente. L'evoluzione di Shezmu dal macellaio allo spremitore di vino e, infine, al mastro profumiere è già stata esaminata nel dettaglio; quanto a Medjed, oltre all'interpretazione della sua iconografia come balsamario, è da sottolineare che il verbo da cui prende il nome, *md*, pur essendo definito dal WB “*verbum unklaren Grundbedeutung*”⁵⁹, pare comunque rientrare nel campo semantico del “colpire, battere, pressare”, ed è appunto attestato con il determinativo Aa23 , una stoffa tesa tra due supporti che funge da filtro o colino, di cui il segno della pressa da vino è una variante⁶⁰. L'olio sacro che Shezmu offre nelle scene dai templi di Dendera e di Esna, lo ricordiamo, è detto proprio *md*, ed il balsamario stesso che egli tiene in mano ricorda la tipologia M.1 di Medjed intesa alla maniera di un contenitore con coperchio chiuso da un nastro; dal punto di vista lessicale, anche termini simili come “*mdt*”, “olio, unguento”⁶¹, “*m^cdt*”, “misura per il vino”⁶², e infine “*m^cd*” (variante di “*m^cf*”) “blocco per la deca-

⁵⁶ Vd. nota 5 e anche R. LUCARELLI, *The Book of the Dead of Gatseshen*, Leiden 2006, p. 259; ZANDEE, op. cit., pp. 210-212.

⁵⁷ Urk. V, 55, 56, 58.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ WB II, 191-192.

⁶⁰ *Ibid.*; PETERSON, op. cit., p. 83; vd. anche A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, Oxford ed. 1973, p. 520.

⁶¹ WB II, 185.

⁶² R. VAN DER MOLEN, *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, Leiden 2000, p. 163.

pitazione⁶³ potrebbero ribadire la vicinanza tra le sfere concettuali di cui ci stiamo occupando. È inoltre da segnalare che, a parere di alcuni, nel periodo tardo potrebbe essere avvenuta una fluttuazione nella lettura fonetica del segno della pressa⁶⁴, la quale avrebbe talvolta portato ad una sovrapposizione delle due divinità: su questa base Bengt J. Peterson sostiene che “oppressore” sia semplicemente un attributo di Shezmu, e Medjed non esista dunque come entità indipendente⁶⁵. Secondo Mark Ciccarello, invece, tale fenomeno di mutazione non è realmente attestato nelle fonti antiche, ma in rari casi il nome di Shezmu è scritto, invece che col segno della pressa (Aa23J  o Aa23L ), con quello della stoffa tesa tra due supporti (Aa23  o Aa24 )⁶⁶, data la somiglianza dei due segni in ieratico⁶⁶. La presunta sovrapposizione sarebbe solo dovuta, dunque, a errori di lettura degli egittologi. Al di là della specifica questione fonetica, l'idea che i due esseri siano *in toto* coincidenti ci appare difficile da sostenere: essa non spiegherebbe, difatti, la peculiare iconografia di Medjed nel Libro dei Morti, assolutamente scollegata da tutti gli attributi e le fisionomie attestati per Shezmu nell'arco della sua lunga tradizione archeologica.

Viceversa, la possibilità di identificare con certezza Shezmu con un'altra delle divinità rappresentate nelle vignette del capitolo 17 del Libro dei Morti (a parte l'occasionale “sostituzione” con Osiride) non è stata, al momento, affrontata dalla letteratura accademica, e ci proponiamo dunque di dedicarvi ulteriori approfondimenti. Resta inoltre da indagare il legame osiriaco che le due creature condividono, non solo dal punto di vista testuale, ma anche nell'ipotesi, suggerita da Bruyère e Tosi⁶⁷, che l'iconografia di Medjed possa rifarsi altresì al reliquiario e “feticcio” di Abido contenente la testa di Osiride⁶⁸: la connessione tra il ruolo svolto da Shezmu come mutilatore rituale del

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Vd. PETERSON, op. cit.; LGG III, 476.

⁶⁵ PETERSON, op. cit., pp. 85-87.

⁶⁶ CICCARELLO, op. cit., pp. 48-49.

⁶⁷ BRUYÈRE, op. cit., pp. 184, 192, e TOSI, op. cit., p. 85.

⁶⁸ Per un riepilogo sulla complessa questione delle origini, dell'iconografia, dei significati e delle attestazioni dei reliquiari osiriaci vd. H. BEINLICH, *Die “Osirisreliquien”. Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion*, “Ägyptologische Abhandlungen” 42, Wiesbaden 1984, pp. 17-42.

dio, o giustiziere che per lui agisce, e la forma di Medjed, ricettacolo di una parte del suo corpo e preludio della sua resurrezione, è senz'altro meritevole di una trattazione di più ampio respiro.

ILARIA CARIDDI
ilaria.cariddi@unifi.it

FRANCESCA IANNARILLI
francesca.iannarilli@unive.it

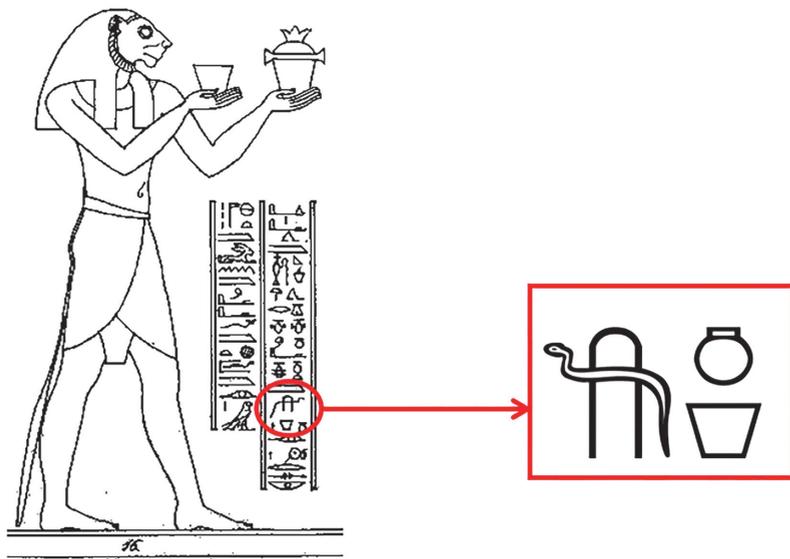


Fig. 1 - Rilievo dalla scalinata meridionale del Tempio Grande di Dendera, da Dendera IV, tav. 5 (elaborazione di F. Iannarilli).

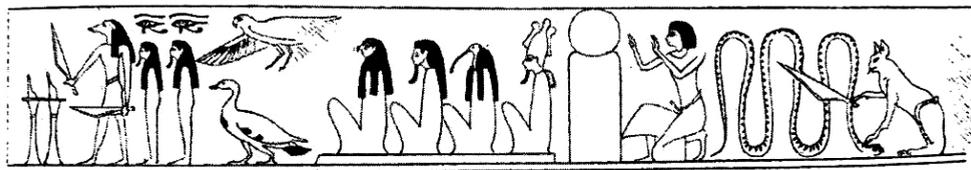


Fig. 2 - Vignetta della sezione 23 del capitolo 17 del Libro dei Morti, nel papiro di Qenena (pLeiden T2, inizi XIX dinastia); da S. QUIRKE, *Going out in Daylight*, London 2013, p. 67.

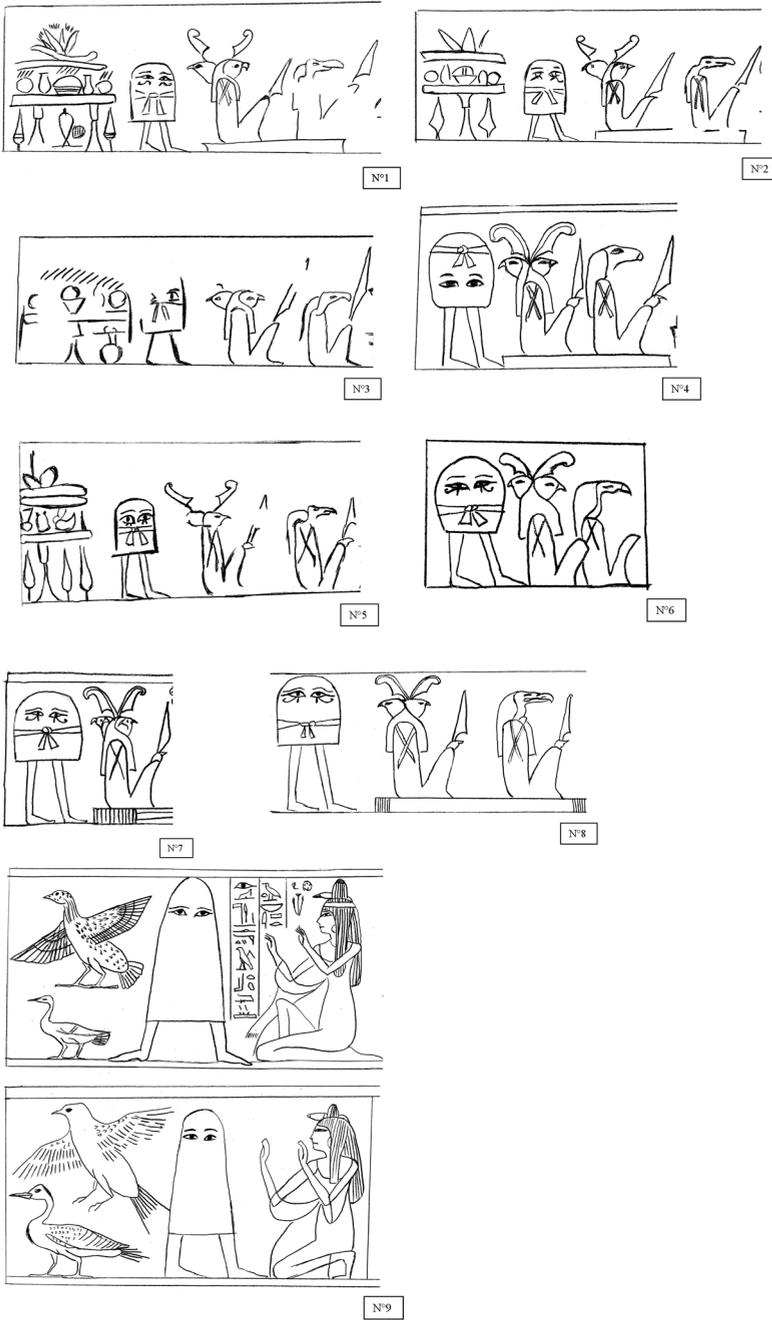


Fig. 3 - Varianti iconografiche della figura di Medjed (disegni di I. Cariddi).

