

Religio

Collana di Studi del Museo delle Religioni “Raffaele Pettazzoni”

Diretta da Igor Baglioni

Comitato Scientifico:

Maria Giovanna Biga, Sergio Botta, Ileana Chirassi Colombo,
Sabina Crippa, Emanuela Prinzivalli

© Roma 2013, Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l.
via Ajaccio 41-43, 00198 Roma
tel. 0685358444, fax 0685833591
email: qn@edizioniquasar.it

ISBN 978-88-7140-530-8

Monstra
Costruzione e Percezione delle Entità Ibride e
Mostruose nel Mediterraneo Antico

a cura di Igor Baglioni

Primo volume
(Egitto, Vicino Oriente Antico,
Area Storico-Comparativa)

ESTRATTO

Indice

Primo volume

(Egitto, Vicino Oriente Antico, Area Storico-Comparativa)

Presentazione collana	9
Introduzione	11
Abbreviazioni	13

Le entità ibride e mostruose nell'antico Egitto

Ceruti Sabrina, <i>La percezione del mostruoso nell'antico Egitto: il caso della dea-ippopotamo</i>	17
Colazilli Alessandra, <i>La "mostruosità" umana e il divino nell'antico Egitto</i>	29
Colonna Angelo, <i>"Viva Ra, muoia la tartaruga": costruzione, percezione ed evoluzione di un'entità mostruosa nell'antico Egitto</i>	43
Contardi Federico, <i>Il mostruoso e il terrificante nei testi della tomba di un alto dignitario del I millennio a.C.</i>	57
Franci Massimiliano, <i>Considerazioni sull'elemento ibrido nell'iconografia funeraria egizia</i>	63
Sist Loredana, <i>Osservazioni sul sarcofago del Museo del Vicino Oriente della Sapienza decorato con sfilata "demoniaca"</i>	73

Le entità ibride e mostruose nel Vicino Oriente antico

Alivernini Sergio - Grotti Massimiliano, <i>Arma, messaggero e fido consigliere: Šarur nella tradizione letteraria mesopotamica</i>	87
Bellucci Benedetta, <i>Il grifone nel Vicino Oriente e oltre. Alcune riflessioni teorico-generalì sull'entità mostruosa e sul suo utilizzo in ambito storico-religioso e antropologico</i>	99
Frulla Giovanni, <i>Il tentativo di capovolgimento del mito nel racconto di Esodo 1-15: la reinterpretazione del "mostro delle acque"</i>	115
Lo Piccolo Claudia - Zisa Gioele, <i>Quando l'eroe disturba il "mostro". Uno studio comparativo sulla figura del "mostro-custode": Ĥubaba, Ladone e il serpente della Colchide</i>	129
Mander Pietro, <i>I Mischwesen nella religione mesopotamica</i>	149

Verderame Lorenzo, *Osservazioni a margine dei concetti di “ibrido” e “mostro” in Mesopotamia*..... 160

Le entità ibride e mostruose in una prospettiva storico-comparativa

Botta Sergio, *Mostri, uomini e dèi. Appunti per una antropologia mesoamericana* . 175
 Ferrara Marianna, *Teste animali, lingue infuocate, corpi anguiformi. A riguardo di pericoli e rimedi nell'esegesi vedica dei rituali*. 191
 Mazzoleni Gilberto, *Entità mostruose. Le ragioni di una presenza diffusa* 211
 Menicocci Marco, *Il potere degli Spiriti. Visione ed esseri extraumani tra i Crow* . . 215
 Pellizer Ezio, *Il corpo smisurato. Riflessioni su giganti e gigantesse* 227
 Testa Alessandro, *Mascheramenti zoomorfi in età tardo-antica e alto-medievale* . . 235

Appendice

Giusti Sonia, *Il mostruoso nei miti e nelle leggende africane. La raccolta di Raffaele Pettazoni* 255

**Secondo volume
(L'Antichità Classica)**

Introduzione 9
 Abbreviazioni. 11

Le entità ibride e mostruose nell'antica Grecia

Baglioni Igor, *Note alla terminologia e al concetto di “mostruoso” nell'antica Grecia*. 15
 Crippa Sabina, *Mostri politici. La “mostrificazione” di esseri extraumani e non umani nelle tradizioni di fondazione in Grecia antica* 33
 Germanà Bozza Giancarlo, *Il sacro e il “mostruoso” nei santuari della Sicilia sud-orientale durante l'età arcaica*. 39
 Li Causi Pietro, *Mostri propriamente detti e creature paradoxa. Un tentativo di classificazione*. 53
 Pisano Carmine, *Da spauracchio per i bambini a indictio silentii. I “mostri dell'infanzia” nell'antica Grecia* 69
 Viscardi Giuseppina Paola, *L'ibrido addosso. Il marchio del mostruoso sulla “pelle” del potere: l'aspetto terastico del “portatore di egida”*. 79
 Vitellozzi Paolo, *La funzione dell'ibrido e del mostruoso nella glittica greca arcaica* 97

Le entità ibride e mostruose nell'antica Roma e nel Mondo Italic

D'Alessio Valentina, <i>La componente infera di Faunus</i>	121
Drago Troccoli Luciana, <i>Raffigurazioni "mostruose" nel repertorio iconografico dell'Italia mediotirrenica nella I età del Ferro</i>	129
Maiuri Arduino, <i>Il lessico latino del mostruoso</i>	165
Nocchi Francesca Romana, <i>Entità astratte e personificazioni mostruose</i>	179
Segarra Crespo Diana, <i>L'androgino biforme e la bella Cleopatra. Riflessioni sulla mostruosità a Roma</i>	191

Dall'Antichità "Pagana" al Mondo Cristiano

Arcari Luca, <i>Rappresentazioni paradossali e/o ibride nell'Apocalisse. Metamorfosi tra il Ritual Speech e la Ritual Vision</i>	207
Cosentino Augusto, <i>La divinità dalla testa di gallo e gambe serpentine sulle gemme magico-gnostiche</i>	219
Marone Paola, <i>Agostino e i popoli mostruosi</i>	229
Ramelli Ilaria, <i>Gesù Cristo come entità mostruosa e ibrida nelle rappresentazioni pagane e cristiane tra II e III secolo</i>	239
Tommasi Moreschini Chiara Ombretta, <i>"Esser vorresti uccello? Siam lí: sei pipistrello". Note sull'ambiguo statuto dei chiroterri nella cultura greco-romana</i> . . .	251

Dall'Antichità Classica al Mondo Contemporaneo

Braccini Tommaso, <i>Morti irrequieti o morti mostruosi? Le presunte origini antiche del mito del vampiro</i>	263
Fabbri Lorenzo, <i>La metamorfosi di un mostro. La figura di Lamia dall'antichità all'Ottocento</i>	273

ESTRATTO

Quando l'eroe disturba il “mostro”: Uno studio comparativo sulla figura del “mostro-custode”: Ḫubaba, Ladone e il serpente della Colchide*

Claudia Lo Piccolo - Gioele Zisa

1. Introduzione

Ḫubaba, Ladone e il serpente colchico sono dei “mostri-guardiani” che proteggono, rispettivamente, gli alberi di cedro, i pomi aurei e il vello d'oro. Durante la loro continua attività di vigilanza, si trovano costretti a fronteggiare l'arrivo inaspettato, negli spazi da loro custoditi, degli eroi¹ – Gilgameš, Eracle e Giasone – che riescono ad eluderne la sorveglianza e ad impadronirsi degli oggetti preziosi. Esamineremo i tratti “altri” che connotano la figura delle tre entità, mostrando come essi si oppongano ai valori culturali incarnati dall'eroe, e vedremo, però, come il comportamento di quest'ultimo risulti essere in contrasto con gli ideali civili di cui egli è il rappresentante. Chiariremo quale valore ha tale condotta trasgressiva, di cui il furto dell'oggetto proibito è l'emblema, nella formazione e nella costruzione dell'identità degli eroi.

2. Ḫubaba ovvero della decostruzione del “mostro”

Ḫubaba, mitico custode della Foresta dei cedri, è l'antagonista del re-guerriero Gilgameš nel suo viaggio verso la Montagna/Kur. Il suo nome appare per la prima volta nei documenti di Ur III nella forma *ḫu-wa-wa* o *ḫu-ba-ba*², spesso preceduto dal determinativo divino *din-gir*. Lo scontro re-guardiano è narrato sia nel poemetto sumerico *Gilgameš e Ḫubaba*³ sia nelle Tavole II-V dell'*Epopea* ninivita. Bisogna ricordare inoltre del periodo paleobabilonese: la

* Desideriamo ringraziare la prof. Sabrina Grimaudo e il prof. Lorenzo Verderame per gli stimoli, la disponibilità e gli utili consigli che ci hanno dato in questi anni. Pur nell'unità del lavoro finale, la parte relativa al mondo mesopotamico è stata scritta da Gioele Zisa, mentre quella inerente il mondo greco da Claudia Lo Piccolo.

1 È opportuno sottolineare che non esiste, né in sumerico né in accadico, una parola che possa essere tradotta con “eroe”. Allo stesso modo, il vocabolo “mostro” risulta inappropriato per designare Ḫubaba. Nelle lingue mesopotamiche, infatti, il mostruoso è una categoria inesistente. Dunque in riferimento a Gilgameš e Ḫubaba utilizzeremo i termini unicamente per comodità espositiva.

2 Fa parte di quel gruppo di nomi che reduplicano la seconda sillaba, detti “Banana names”. La forma *ḫu-wa-wa* è presente sia nei testi sumerici che in quelli paleobabilonesi, a eccezione del testo di Tell Harmal in cui il nome del guardiano mitico è scritto *ḫu-bi-bi*. Questa variante tarda appare anche a Mari dove nei testi amministrativi la “testa di Ḫubaba” viene resa *reš* (SAG) *ḫu-bi-bi* (cfr. George 1999: 144-147).

3 Il poemetto sumerico è giunto a noi in due versioni: A (più lunga) e B (più breve). Ci sono pervenute moltissime copie di questo componimento, provenienti da Nippur, Ur, Isin, Kiš, Sippar, Me Turan, Susa, a conferma della grande diffusione di questo mito durante il periodo neosumerico (cfr. Kramer 1947; Hansman 1976; Edzard 1990; Edzard 1991; Edzard 1993a; Edzard 1993b; Forsyth 1981; Steiner 1996; Tournay-Shaffer 1994: 292-305; Civil 2003; Pettinato 2004: 322-346).

tavoletta di Yale (parallela alla II e III della versione classica), due tavolette di Nippur, quelle di Tell Harmal, di Išcali e di Baghdad; frammenti mediobabilonesi e altri del *Canto di Gilgameš* in lingua ittita⁴ e accadica.

Nel componimento sumerico Ħubaba è descritto come un essere sovrumano (*dingir*) terribile, potente, capace di emettere un'aura/terrore (*ni₂*) per far addormentare coloro che si avvicinano alla mitica Foresta. I suoi sensi, in particolare la vista e l'udito, sono fuori dalla norma: il suo sguardo uccide e le sue orecchie odono i passi degli stranieri già a 60 *nindan*⁵ di distanza:

- Per la vita della madre che mi ha generato, Ninsun, e mio padre, il sacro Lugalbanda, fino a quando io non saprò se questo (Ħubaba) è un uomo o un dio,
 95 possa io non volgere il piede che ho diretto verso il Kur indietro verso la città!».
 Il servo, cercando di alleggerire la situazione e di addolcire la vita, rispose al suo re:
 “Mio re, tu non hai paura (lett. afferrato il cuore) perché non lo hai visto, io, invece, ho paura perché lo ho visto:
 100 il guerriero, la sua bocca è di *ušumgal*⁶,
 i suoi occhi sono occhi di fiera,
 il suo sterno è una piena dirompente,
 la sua fronte, un canneto che divora cui nessuno può avvicinarsi (var.: sfuggire),
 var.: sputo velenoso?, un leone che divora gli uomini non lascia scorrere il sangue,
 var.: [...], leone che divora un cadavere non lascia scorrere il sangue, [...] mangia [...] il re
 [...]
 Prima che un maschio abbia raggiunto 60 *nindan*,
 Ħubaba prende possesso della sua casa dei cedri,
 (quando) volge lo sguardo verso di lui – è un occhio che uccide.
 Egli (Ħubaba) scuote la testa, è un gesto (lett. testa) pieno di rimprovero,
 var.: quando parla, non ha bisogno di dilungarsi
 125 “tu puoi essere un uomo (nel tuo pieno vigore), (ma) non tornerai nella Città dalla madre
 che ti ha generato”⁷.

Il nostro custode è definito con il termine sumerico *ur-saĝ*, che abbiamo tradotto con “guerriero”, impiegato anche come appellativo di Gilgameš e dei “Sette guerrieri”, offerti in aiuto al re dal dio Utu. Si tratta di un sostantivo che indica doti fisiche e abilità belliche al di fuori degli standard umani: l'*ur-saĝ* è forte, possente, astuto, sovrumano. Il nostro guardiano è dotato dei sette “terrori”, descritti come vesti, donatigli dal dio Enlil allo scopo di proteggere la Foresta. Senza questi doni divini Ħubaba è vulnerabile. Non è un caso che Gilgameš riuscirà a sconfiggere il guardiano sottraendoglieli attraverso l'inganno.

4 Si tratta di un poema in lingua ittita che ha unificato in un racconto unitario diversi episodi del ciclo mitico di Gilgameš. Vi vengono narrati il viaggio verso la Foresta dei cedri, lo scontro con il guardiano e la sua morte, e il ritorno dei due compagni a Uruk (cfr. Pettinato 2004: 216-228; 295-306).

5 Unità di misura di lunghezza, che corrisponde a circa quattro-sei chilometri.

6 Una sorta di grande drago/serpente.

7 *Gilgameš e Ħubaba* 93-125. I testi sumerici che in questa sede verranno citati, quando non specificato, sono traduzione di chi scrive. Per la traslitterazione del poemetto sumerico (versione A) si prende in considerazione il testo pubblicato on-line dall'Università di Oxford grazie al progetto ETCSL (*Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>. Per i testi accadici si preferisce, per comodità del lettore, le traduzioni e la numerazione di Pettinato 2004, nonostante l'ottima edizione di George 2003. Per quelli in lingua ittita la traduzione è di Del Monte in Pettinato 2004.

Molti studiosi sono soliti definire il mitico custode un mostro, ma di un mostro non si tratta. Le caratteristiche ibride del guardiano dei cedri (“bocca di *ušumgal*”, “occhi di fiera”, “sterno che è una piena”, “sputo velenoso”, “leone che divora gli uomini” o “cadavere senza far scorrere sangue”) non sono dei concreti attributi fisici posseduti da *Ḫubaba*, quanto piuttosto degli espedienti letterari per sottolineare l’alterità, intesa come sovrumana potenza, del custode e del luogo in cui dimora, e per evidenziare la difficoltà dell’impresa del sovrano di Uruk. Non è un caso che questi terribili attributi vengano associati ad altri personaggi nei testi mitico-letterari. Nell’iconografia il custode viene spesso raffigurato nel momento dell’uccisione da parte di *Gilgameš* e di *Enkidu*. Egli è rappresentato come un essere con corpo umano, con capelli lunghi e irti, a indicare paura e ira, con lunghi baffi, a sottolinearne la selvatichezza, e con unghie ferine, simboli della ferocia. Viene altresì descritto nell’atto di digrignare i denti o con la lingua di fuori, raffigurazioni che mostrano la crudeltà e la severità che si addicono a colui che protegge un luogo sacro⁸. È significativo quanto afferma *Gilgameš* dopo essersi svegliato dal sonno causatogli dall’aurea di *Ḫubaba*: il “nobile cittadino” si chiede se il guardiano sia un uomo (*lú*), quindi facile da sconfiggere, o un dio (*dingir*)⁹. *Ḫubaba* si iscrive all’interno della categoria del divino, intesa, in questo caso, come alterità dotata di una potenza guerriera (*ur-saĝ*) sovrumana e ambigua.

La non-umanità del guardiano è altresì sottolineata dall’assenza di un contesto familiare entro il quale ha avuto luogo un processo di inculturazione: egli non ha né una madre che lo ha partorito, né un padre che lo ha cresciuto. Il custode, infatti, ricorda a *Utu*: «O *Utu*, una madre che mi ha partorito non conosco, un padre che mi ha cresciuto non conosco./ Nel *Kur* sono stato portato, tu mi hai cresciuto»¹⁰. Dunque *Ḫubaba* non è stato generato né allevato, cioè introdotto nel mondo sociale della cultura. Il sesso rappresenta, nell’ottica mesopotamica, un’importante fase del passaggio da uno stato ferino e selvatico a uno civilizzato¹¹. L’alterità di *Ḫubaba* quindi si manifesta nel suo essere venuto al mondo senza un rapporto sessuale, fuori dalla sfera culturale.

Ḫubaba è solo. La solitudine è un tratto non-umano, non-culturale. Il cittadino, colui che per eccellenza è dotato di cultura, nasce, viene cresciuto e vive in società. La dicotomia *Ḫubaba versus Gilgameš* si esplica anche mediante quella solitudine *versus* vita sociale. Il sovrano, al contrario del mitico guardiano, è definito in sumerico *dumu-gir*₁₅¹² che è reso con “nobile” e si trova spesso in endiadi nell’espressione *dumu-gir*₁₅ *giri*₁₇-*zal dingir-re-e-ne* “nobile, gioia degli dèi”, altro epiteto di *Gilgameš*. Il termine è altresì associato alla città e all’urbanità e può indicare l’uomo libero. In questa sede abbiamo tradotto *dumu-gir*₁₅ con “nobile cittadino”. Il re *urukita*, infatti, in quanto tale, è il cittadino per eccellenza capace di

8 Esistono piccoli manufatti rappresentanti la testa di *Ḫubaba* formata dalle viscere di animali impiegate per l’estispicina. La tradizione secondo la quale *Ḫubaba* presiede agli *omina* sembra essere parallela a quella letteraria. Il volto di intestini non compare mai né nei testi mitico-letterari né nelle raffigurazioni dello scontro contro il re *urukita*.

9 Cfr. *Gilgameš e Ḫubaba* 93-95.

10 *Gilgameš e Ḫubaba* 155-156.

11 Nell’Epoepa classica una tappa fondamentale del processo di civilizzazione di *Enkidu* è proprio il rapporto sessuale con la prostituta *Šamhat*. Il sesso è il mezzo grazie al quale il fedele amico di *Gilgameš* può affacciarsi alla città e, di conseguenza, alla civiltà (cfr. Kirk 1980: 147-166).

12 *Gilgameš e Ḫubaba* 20.

convogliare nella sua persona tutte le virtù dell'uomo urbano al culmine della sua potenza virile. Come scrive Verderame: «la comunità non è costituita dai cittadini, ma è la città, luogo di armonia, a determinare lo *status* e a rendere tali i suoi cittadini, ovvero coloro che abitano entro le sue mura»¹³. Uscire dalla città per intraprendere un viaggio comporta la perdita della condizione di cittadino e, di conseguenza, di essere umano civilizzato. Solo il mitico *dumugir*₁₅ può e deve compiere la difficile impresa per rigenerare l'ordine della città di cui egli è il garante per volontà divina.

È evidente il legame che il custode mitico intrattiene col mondo divino. Egli è stato condotto alla Foresta per volontà degli dèi, in particolare di Enlil. È proprio quest'ultimo che, quando Ĥubaba viene ucciso, pieno di ira distribuisce nel mondo i sette "terrori". Il legame con il dio di Nippur è sottolineato anche nelle versioni accadiche. Ecco come viene descritto il feroce custode nella Tavoletta paleobabilonese di Yale:

Ĥubaba: il suo grido è diluvio,
 il suo soffio è fuoco,
 110 il suo respiro è morte.
 [...]
 130 Il suo guardiano è il dio Wer;
 egli è forte, non dorme mai:
 Ĥubaba è come Wer,
 Adad []
 Egli [];
 135 per proteggere la Foresta dei Cedri,
 un settuplico terrore [gli ha donato Enil]¹⁴.

Mentre nella Tavoletta di Nippur conservata a Baghdad, Enkidu annuncia all'amico: «Tu vedrai una "corazza luminosa" divina che ti incute paura:/ è Ĥuwawa, davanti al quale tu vivi pieno di paura»¹⁵. La figura di Ĥubaba del periodo paleobabilonese pare confermare la terribile potenza del custode. Egli è messo a guardia della Foresta da Enlil che gli dona i sette terrori, e sembra avere come aiutante il dio Wer (Adad, dio della tempesta). L'attività di custodia dei preziosi alberi è senza sosta: Wer non dorme mai e lo stesso fa Ĥubaba¹⁶. Anche in questo caso le caratteristiche mostruose (grido come diluvio, soffio come fuoco e respiro come morte) sono elementi letterari più che realmente fisici. Nella Tavoletta di Išcali, dopo la morte del guardiano mitico, il re e il suo compagno uccidono i cedri: vi è un'identificazione tra il guardiano e l'oggetto custodito, sicché uccidere Ĥubaba significa uccidere gli alberi. Egli rappresenta, secondo Forsyth, «a kind of personification of the great trees' resistance to the

13 Verderame 2011: 108.

14 Tavoletta di Yale 108-110, 130-136.

15 Tavoletta di Nippur 3-4.

16 Una variante della riga 66 della versione A del componimento sumerico può essere tradotta: «Gilgameš spaventò Ĥubaba nel luogo dove dormiva». L'insonnia del guardiano non sembra essere dunque una sua caratteristica costante nel corso dei millenni.

axe»¹⁷. Lo sradicamento degli alberi, così come la decapitazione di Ḫubaba, viene considerata un'azione di rottura con l'ordine della natura e di violazione del mondo altro, non umano e sovrumano. L'impresa del re urukita è così ingiusta da comportare l'ira di Enlil¹⁸.

La versione ninivita così riassume i principali attributi e funzioni di Ḫubaba:

- Per proteggere la Foresta dei Cedri,
 185 per incutere timore agli uomini, lo ha destinato Enlil.
 Ḫubaba, il cui grido è Diluvio,
 il cui soffio è fuoco, il cui respiro è morte,
 può udire a una distanza di sessanta leghe, attraverso gli alberi della Foresta:
 chi può dunque addentrarsi nella sua Foresta?
 190 Per proteggere la Foresta dei Cedri,
 per incutere timore agli uomini, lo ha destinato Enlil
 e una spossatezza fisica si impadronisce di chi osa penetrare nella sua Foresta¹⁹.

È interessante quanto suggerisce il dio Šamaš a Gilgameš prima dello scontro con Ḫubaba:

- [Fai pr]jesto! Affrontalo, in modo che non en[tri nella Foresta],
 non lo far nascondere tra gli alberi, non [concedergli tregua],
 195 [Ḫubaba] non ha indosso i sette vestiti;
 egli ne indossa soltanto uno, gli altri gli sono stati strappati,
 questi [gli sono stati tolti ...]²⁰.

Ḫubaba è vulnerabile fuori dalla sua Foresta, sembra che gli alberi lo proteggano. Il custode, in questa versione, possiede solo un terrore, mentre gli altri gli sono stati tolti (non si sa da chi e come). È possibile ipotizzare che Ḫubaba "vesta" i terrori quando si trova nella sua dimora profonda all'interno della Foresta e che man mano che si incammina verso l'uscita li perda fino a ritrovarsi, ormai fuori dalla selva, soltanto con uno di questi, divenendo così vulnerabile. Egli detiene quindi il massimo della potenza quando si trova nel cuore della Foresta poiché possiede tutti e sette i terrori²¹.

Un ulteriore elemento che rende Ḫubaba rappresentante di un mondo "altro" è il luogo in cui risiede. In *Gilgameš e Ḫubaba*, i "Sette guerrieri", aiuti divini di Utu, conducono il re "nella montagna laddove le barche devono essere trasportate a spalla"²², là dove sveltano le "sette montagne". Queste ultime rappresentano, nell'ottica sumera, la lontananza e la sepa-

17 Forsyth 1981: 18.

18 Cfr. Forsyth 1981: 17-18.

19 Epopea classica, Tav. II, 184-194.

20 Epopea classica, Tav. IV, 193-197.

21 Allo stesso modo, in *La discesa di Ištar agli Inferi*, quando la dea decide di recarsi nel regno di Ereškigal (ovvero agli Inferi), durante il viaggio perde, all'ingresso di ognuna delle sette porte delle sette fila di mura che proteggono la città infernale, uno dei sette poteri, fino a ritrovarsi al cospetto della sorella completamente nuda e indifesa (cfr. Verderame 2009).

22 *Gilgameš e Ḫubaba* 44.

ratezza del luogo rispetto alle città. Lì, nel Kur²³, Ĥubaba protegge la Foresta dei cedri (^{già}*erin*) dal *kur-^{già}erin-kud* (“tagliare nel Kur dei cedri”). Il pittogramma originario della parola Kur raffigura, in maniera stilizzata, tre vette montane, pertanto gli studiosi tendono a tradurre il termine come “Montagna mitica”. Ĥubaba e la sua dimora condividono la separatezza dalla vita sociale e culturale della città (solitudine del guardiano e lontananza della Montagna dal *kalam*²⁴). Il Kur è sede, oltre che degli Inferi – com’è noto –, dei nemici (barbari/nomadi). Le catene montuose, che circondano la Mesopotamia definite *kur-kur*, sono abitate da popolazioni nomadi (come i Gutei) che esercitano una pressione continua contro la fertile pianura e che, per gli abitanti del *kalam*, costituiscono l’alterità e la diversità: uomini-animali, senza cultura, senza casa, incapaci di parlare. La contrapposizione tra la città e le montagne è evidente: la prima rappresenta il centro del mondo, il *kosmos* della legge del dio poliade che il sovrano deve, in quanto governatore per conto del dio (*en*), fare rispettare; la seconda, insieme alla steppa, è spazio caotico governato da animali, nemici, sede della selvatichezza e della non-cultura. Dunque, da una parte steppa/montagna, *caos*, animali ed essere sovrumani temibili, selvatichezza e non-cultura, dall’altra città – tempio in particolare – regalità divina di cui il sovrano è garante, *kosmos*. A tal proposito scrive Verderame:

«Il muro di cinta delimita e racchiude lo spazio abitato, ordinato, umano, proteggendolo dall’esterno, uno spazio che assume una sua fisionomia in funzione della città. Per contrapposizione l’esterno è negativo, caotico, disorganizzato, disabitato, o meglio abitato da esseri non umani. [...] La vita comunitaria è un valore fondamentale anche per gli dèi che vivono in concordia, come testimoniano i verdetti emessi nelle loro assemblee, sempre unanimi. [...] La zona montuosa, al contrario, lontana e contrapposta paesaggisticamente, si identifica con l’altro, il paese straniero»²⁵.

Anche nella Tavola V dell’*Epopèa* ninivita si fa esplicito riferimento alla separatezza dal mondo urbano ed ordinato della Foresta dei cedri, che viene descritta come un *locus amoenus*, nel quale risiedono gli dèi²⁶, santuario di Irnini (Ištar)²⁷.

Per concludere, possiamo dire che la Montagna è per eccellenza il simbolo dell’alterità: «se si volesse infatti tradurre con una sola parola l’estesissimo arco di significati del termine *kur*, forse bisognerebbe ricorrere alla parola “altro”»²⁸. Alterità è nella sua potenzialità sovrumana, sia negativa (Inferi) sia positiva (dimora degli dèi, *locus amoenus*). Come ogni luogo di margine, raccoglie in sé potenzialità sovrumane che sono al tempo stesso nefaste se continuano a essere marginalizzate, dunque mantenute caotiche, ma benevole, portatrici di abbondanza e prosperità, se culturalmente ordinate a vantaggio della comunità umana. Ĥubaba dunque condivide con il luogo in cui dimora la soprannaturalità divina (legame con Enlil), ma, allo stesso tempo, la potenza ctonia (Inferi). Come la Montagna, il custode mitico si carica di qualità ambigue.

23 Sulla localizzazione del Kur a oriente o a occidente di Sumer si veda Chiodi 1994: 433-449; Bruschweiler 1987.

24 Per *kalam* si intendono i territori mesopotamici in opposizione alla terre dei nemici (*kur-kur*).

25 Verderame 2011: 110-112.

26 Anche nella Tavoletta di Tell Harmal si afferma che il bosco è la dimora degli Annunaki.

27 Cfr. *Epopèa classica*, Tav V, 11.

28 Seminara 2006: 106.

3. Ladone e il serpente della Colchide: due guardiani al microscopio

Nella mitologia greca l'attività di guardia è sovente svolta da entità mostruose con attributi serpentine. Fanno parte di tale gruppo di custodi mitici Ladone, che vigila sui pomi aurei nel giardino delle Esperidi, e il guardiano del vello d'oro nella Colchide. Il nome di queste due mostruose creature non è mai esplicitato nelle fonti. Esse vengono definite dagli autori antichi semplicemente con i termini ὄφις e δράκων. L'unico testo in cui viene menzionato il nome di Ladone sono le *Argonautiche*²⁹. Si tratta di un particolare episodio del poema, nel quale gli Argonauti, durante il viaggio di ritorno in patria, giungono presso il giardino delle Esperidi. Le ninfe sono rappresentate in preda al dolore per la morte del loro guardiano, ucciso da Eracle. Apollonio Rodio, per enfatizzare il tono patetico della vicenda, fa una descrizione minuziosa della carcassa malridotta dell'entità mostruosa ed "umanizza" quest'ultima attribuendogli un nome proprio. Eccetto tale particolare contesto, il guardiano dei pomi d'oro, così come il serpente colchico, è sempre innominato. Dato che il nome è un elemento distintivo degli uomini, l'esserne sprovvisti segna inequivocabilmente i due δράκοντες come entità estranee alla categoria dell'umano³⁰.

Ma è soprattutto nell'aspetto esteriore che si manifesta in modo evidente l'alterità di Ladone e del guardiano del vello d'oro. In effetti, essi non soltanto hanno una forma animale, ma per di più presentano delle peculiarità che, differenziandoli dagli animali stessi, ne determinano il carattere eccezionale e mostruoso. Il custode del vello d'oro, un "prodigio orrendo a vedersi" per Apollonio Rodio³¹, è così descritto da Pindaro: «un drago che per larghezza e lunghezza era grande più d'una nave di cinquanta remi, costruita a colpi di ferro»³². Le dimensioni eccessive rendono il custode del vello d'oro orrido agli occhi dei Greci e sono un chiaro indice di mostruosità. Infatti, secondo i principi dell'estetica greca, nell'ideale fisico del "bello" sono implicati i concetti di misura e proporzione. Anche Apollonio Rodio fa riferimento alla mole spropositata del guardiano del vello d'oro. Nel IV libro delle *Argonautiche* il poeta ellenistico attribuisce degli aggettivi iperbolici alle componenti della corporatura del δράκων colchico per accentuarne l'imponenza mostruosa³³. In tale prospettiva il collo del serpente-custode è definito "lunghissimo", gli anelli "innumerevoli" o anche "infiniti"³⁴. In questo caso l'enfaticizzazione delle dimensioni del mostruoso guardiano ha lo scopo di mettere in risalto l'azione di Medea che, per mezzo della sua arte magica, riesce, nonostante la differenza di proporzioni, a sedare il suo avversario serpentiforme permettendo a Giasone di sottrarre il vello d'oro.

29 Cfr. Apollonio Rodio, *Argonautiche* IV, 1396.

30 Secondo López Melero il fatto che i serpenti guardiani greci siano innominati e non abbiano una caratterizzazione individuale potrebbe essere segno della loro collocazione entro la categoria dei δαίμονες (cfr. López Melero 1992: 13).

31 Apollonio Rodio, *Argonautiche* II, 405.

32 Pindaro, *Pitiche* IV, 244-246 (tr. it. B. Gentili, *Pindaro. Le Pitiche*, Mondadori, Milano 1995).

33 Cfr. Apollonio Rodio, *Argonautiche* IV, 127-161.

34 Rientra in quest'area semantica dell'eccesso anche la descrizione del soffio potentissimo del δράκων, che può essere udito da notevole distanza (cfr. *Argonautiche* IV, 129-138).

Oltre all'enorme mole, Pindaro assegna all'ὄφλις della Colchide altri due tratti fisionomici: gli occhi "glauchi" e il dorso variopinto³⁵. Si tratta di due caratteristiche che ricorrono di frequente nelle descrizioni dei serpenti in genere³⁶. L'aggettivo "glauco" (γλαυκός) rimanda a una molteplicità di significati. Talvolta può semplicemente fare riferimento alla luminosità e alla brillantezza come quando, ad esempio, compare come aggettivo dell'aurora³⁷. In altre circostanze invece figura con un valore specificamente cromatico, che può essere reso, in italiano, con una serie di colori tra l'azzurro e il blu, tra il grigio e il verde. Infatti, dato che – come nota Sassi – ogni lingua e cultura fraziona diversamente lo spettro dei colori³⁸, non esiste nella lingua italiana un termine che corrisponda precisamente a γλαυκός. Non è però soltanto entro la prospettiva coloristica che si esaurisce il senso dell'aggettivo. Esso infatti rinvia, come sempre nel caso della concezione dei colori degli antichi³⁹, a più profondi significati. Considerato che gli occhi glauchi sono tradizionalmente attribuiti alla civetta, esserne dotati significa possedere certe capacità in comune con quest'ultima. Informazioni interessanti circa le conoscenze dei Greci sulla civetta può fornirci il seguente frammento: «la civetta... è, tra gli animali che vedono di notte, quello con la vista più acuta. Democrito racconta che, tra tutti gli animali forniti di artigli e carnivori, soltanto la civetta partorisce i piccoli non vedenti, in quanto negli occhi ha parecchio calore e fuoco; quest'ultimo, per la sua ragguardevole acutezza e sottigliezza, divide e ricomponde la visione. Per questa ragione, esattamente per il fuoco dei suoi occhi, la civetta vede anche nelle tenebre»⁴⁰. Dunque se la civetta possiede delle facoltà visive che le consentono di orientarsi anche di notte, allo stesso modo le creature con gli occhi glauchi sono ritenute in grado di vedere al buio⁴¹. Ma gli occhi glauchi, oltre a essere emblema di una vista eccellente, veicolano ulteriori messaggi. Essi infatti sono un attributo tipico non solo della civetta, ma anche della dea Atena, che non a caso ha con la prima – com'è noto – uno stretto rapporto. La tradizione mitica assegna ad Atena il potere di paralizzare di terrore, durante il combattimento, i nemici attraverso le sue grida guerresche e gli occhi glauchi⁴². D'altronde anche alla civetta veniva riconosciuto il potere di incantare ed immobilizzare di paura⁴³. Scrivono a tal proposito Detienne e Vernant: «come la civetta (*glaiúx*) che seduce e terrorizza gli altri uccelli con il suo occhio fisso, pieno di fuoco, e le modulazioni del suo canto, Atena trionfa sui nemici con l'occhio e la voce delle sue armi di bronzo, quelle armi il cui splendore viene spesso paragonato dalla tradizione epica alla lucentezza del lampo, e il rumore al fragore del tuono. La 'voce di bronzo' che fanno udire Atena e il suo protetto, lanciando il loro grido di guerra, non è che il corrispondente, nel mondo dei

35 Cfr. Pindaro, *Pitiche* IV, 249.

36 Altre descrizioni di serpenti con gli occhi glauchi si trovano ad esempio in Pindaro, *Olimpiche* VI, 45 e VIII, 37. Sulla ricorrenza dell'aggettivo "variopinto" in relazione ai serpenti cfr. Sancassano 1997: 110.

37 Cfr. Teocrito, *Idilli* XVI, 5.

38 Cfr. Sassi 2003: 10.

39 Cfr. Li Causi 2003: 74.

40 Democrito, 68 A 157 D. -K. (tr. it. Fusaro in Reale 2006).

41 Cfr. Li Causi 2003: 75.

42 Cfr. Li Causi 2003: 74.

43 Cfr. ad esempio Eliano, *De natura animalium* I, 29.

suoni, dell'occhio di bronzo' che fissa impietosamente sui suoi nemici la figlia di Metis»⁴⁴. Così dunque Pindaro, attribuendo gli occhi glauchi al guardiano del vello d'oro, più che fornirne un ritratto realistico, intende evidenziarne le straordinarie capacità visive e il potere ammaliante. È proprio grazie a queste qualità che il δράκων colchico può svolgere al meglio il suo compito di sorveglianza.

Anche l'epiteto ποικιλόνωτος ("dal dorso variopinto"), esattamente come la caratteristica degli occhi glauchi, rimanda a una pluralità di implicazioni. Sebbene in talune occasioni esso ricorra con un'accezione cromatica in senso stretto⁴⁵, tuttavia nella descrizione pindarica del guardiano del vello d'oro non è impiegato unicamente per far riferimento all'aspetto screziato della pelle serpentina, piuttosto – e soprattutto – si costituisce come un segno della natura eccezionale del mostruoso custode⁴⁶, che trascende i canoni dell'ordinario universo ferino. Non a caso, significativamente, Euripide nell'*Ifigenia in Tauride* impiega il medesimo epiteto per ritrarre un altro mostruoso serpente, Pitone⁴⁷. Non potendo, per le sue caratteristiche straordinarie, esser ricondotto entro i limiti della classificazione animale, ossia divenire l'oggetto di una razionale concettualizzazione – con la conseguente impossibilità di conoscerne e comprenderne la vera essenza –, il serpente della Colchide si carica così di un'aura di mistero e di spaventosità.

Un attributo cromatico viene assegnato anche a Ladone, che Euripide definisce con l'epiteto πυρσόνωτος ("dal dorso rossastro")⁴⁸. L'aggettivo da cui è composto questo epiteto, πυρσός o πυρρός, deriva dalla parola πῦρ ("fuoco"). Il colore della pelle di Ladone è quindi, precisamente, il rosso-giallo della fiamma. Esso, di grande impatto visivo, rinvia al simbolismo pirico che rappresenta l'energia, l'ardore, ma anche una forza distruttrice e pericolosa. Così la colorazione del dorso di Ladone, oltre a rimandare vagamente all'aspetto di certi serpenti reali, finisce per divenire un indicatore della sua aggressività e minacciosità. Si noti dunque come tutti i tratti fisionomici che caratterizzano i serpenti-guardiani di cui ci occupiamo trascendano la mera descrizione fisica e veicolino, a un secondo livello di senso, dei significati impliciti.

Oltre a essere contraddistinti da straordinarie peculiarità fisiche, Ladone e l'ὄφις colchico possiedono delle prodigiose qualità. Essi infatti sono perennemente svegli⁴⁹. Questa anomalia fisiologica, costituendosi come un sovvertimento dei ritmi biologici dei viventi, colloca i due δράκοντες al di fuori delle norme della natura. Il fatto che i due δράκοντες non abbiano bisogno di dormire è anche indice di inesauribile vitalità, per sconfiggere la quale sono necessarie forze sovraumane. Inoltre Ladone, rispetto al custode del vello d'oro, possie-

44 Detienne - Vernant 1999: 136-137. Sulla connessione Atena-civetta cfr. anche Napolitano Valditara 1994: 86.

45 Con questo valore il termine è impiegato, ad esempio, da Euripide per descrivere il manto maculato del cervo (cfr. Euripide, *Eraclé* 376).

46 Cfr. Sancassano 1997: 110.

47 Cfr. Euripide, *Ifigenia in Tauride* 1245.

48 Euripide, *Eraclé* 398.

49 Cfr. Filostrato, *Immagini* II, 17. Sulla natura insonne del δράκων della Colchide cfr. anche Apollonio Rodio, *Argonautiche* II, 405-407 e 1209; IV, 128; Apollodoro, *Biblioteca* I, 9, 16; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* IV, 48; Filostrato, *Immagini* II, 15.

de, secondo quanto riferisce Apollodoro, una seconda capacità soprannaturale: è in grado di esprimersi con diverse voci⁵⁰. Apollodoro non chiarisce quale sia la natura delle voci di Ladone. Si potrebbe supporre, in analogia con quanto accade a Tifeo, che ha la medesima facoltà⁵¹, che i suoni emessi da Ladone siano versi animaleschi. In ogni caso, la pluralità di voci – sia che si tratti di lingue umane sia di linguaggi animali o di entrambi – è una capacità che supera di gran lunga le potenzialità di qualsiasi uomo e animale. Alla luce di quanto detto è chiaro che Ladone e Ἰὼφλις colchico, trascendendo le norme naturali, rimandano a una dimensione extra-terrena: il mondo ctonio con le sue caotiche e pericolose forze.

Unitamente alla fisionomia e alle capacità straordinarie, vi è almeno un altro aspetto che concorre alla definizione del carattere mostruoso di Ladone e del serpente colchico: l'ubicazione. Il giardino delle Esperidi, di cui Ladone è il custode, è stato variamente situato: Esiodo lo colloca al "confine estremo, verso la notte"⁵², Sofocle "ai confini del mondo"⁵³, Euripide in un imprecisato territorio occidentale⁵⁴, Apollonio Rodio nel regno di Atlante⁵⁵, Diodoro Siculo in Libia⁵⁶. Al di là della discordanza tra le fonti circa la precisa localizzazione del giardino delle Esperidi, vi è comunque una sostanziale unanimità sul fatto che esso si trovi in una regione all'estremità occidentale del mondo⁵⁷. Il guardiano del vello d'oro invece svolge il proprio compito in un bosco sacro ad Ares nella Colchide, una regione che costituiva, nella concezione geografica greca, l'ultimo tratto – sul versante orientale – della terra abitata (οἰκουμένη)⁵⁸. Entrambi i δράκοντες dunque sono situati ai confini (ἐσχατιαί) del mondo. I Greci concepivano le ἐσχατιαί come terre di prodigi e misteri, popolate da una strana fauna e da uomini dagli insoliti costumi e dalle anomale caratteristiche fisiche e morali⁵⁹. La marcata tendenza etnocentrica che caratterizzava le descrizioni etnografiche greche, di cui l'esempio più significativo sono quelle di Erodoto, portava a una visione del mondo in cui il centro – la Grecia – era pensato come il luogo della norma, mentre la periferia come lo spazio dell'"anomalo", del "diverso"⁶⁰. Questa distinzione qualificativa centro/periferia assume, nel mito, la forma di una netta opposizione tra la greca terra natia dell'eroe – che si configura come il luogo dell'umano per eccellenza – e le regioni distanti da essa che sono popolate invece da creature abnormi. Così Ladone e il custode del vello d'oro, risiedendo ai limiti dell'ecumene, si caratterizzano

50 Cfr. Apollodoro, *Biblioteca* II, 5, 11.

51 Cfr. Esiodo, *Teogonia* 829-835; Nonno di Panopoli, *Dionisiache* II, 250-256.

52 Esiodo, *Teogonia* 275.

53 Sofocle, *Trachinie* 1100.

54 Cfr. Euripide, *Eracl* 395.

55 Cfr. Apollonio Rodio, *Argonautiche* IV, 1398.

56 Cfr. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* IV, 26.

57 Si distacca da questa concezione Apollodoro, che colloca le Esperidi e Ladone tra gli Iperborei, ossia all'estremo nord (Cfr. Apollodoro, *Biblioteca* II, 5, 11).

58 Sul concetto di οἰκουμένη cfr. Romm 1992: 37, che rileva come questo termine sia stato introdotto per la prima volta da Erodoto e come esso abbia rappresentato una svolta fondamentale nella concezione greca della Terra.

59 Cfr. Janni 1998: 27; Nippel 1996: 169.

60 Lenfant spiega l'attribuzione di anomale caratteristiche agli abitanti delle ἐσχατιαί nell'etnografia greca con il fatto che la distanza spaziale implicata in quest'ultima permette «the same type of representation as the chronological remoteness typical of myth» (Lenfant 1999: 197).

immediatamente come entità al di fuori della "normalità". Gli spazi abitati dai due δράκοντες differiscono da quelli degli uomini comuni anche per un altro motivo: sono luoghi naturali. I luoghi naturali, con il loro carattere caotico e selvaggio, sono gli spazi precipui del bestiale e dell'inumano⁶¹ laddove invece la città, sede dell'ordine e della legge, è la zona propria degli uomini. Infine non è di poca importanza il fatto che sia Ladone sia l'ὄφις colchico conducano, nello spazio da loro abitato e sorvegliato, un'esistenza isolata, lontani da ogni contatto con la sfera umana⁶². Se la segregazione rispetto al mondo degli uomini è un chiaro segno di bestialità, e quindi è un elemento ricorrente nella caratterizzazione degli esseri mostruosi, vi è però un'ulteriore, e più importante, ragione che spiega l'isolamento dei due δράκοντες. Questi ultimi sono infatti situati in spazi sacri, ossia in luoghi interdetti agli esseri umani. Mentre per gli uomini comuni il contatto con il sacro è esclusivo di certe particolari occasioni, per Ladone e l'ὄφις colchico il sacro coincide con il quotidiano. È chiaro dunque che il luogo di residenza di Ladone e del guardiano del vello d'oro costituisce, in un certo senso, l'antitesi degli spazi propri degli esseri umani. Nelle opposizioni fondamentali territori greci/*eschatiai*, città/luogo naturale, comunità/segregazione, di cui i primi termini rappresentano le aree specifiche degli uomini, la residenza dei δράκοντες è riferibile ai secondi.

4. Uno sguardo d'insieme

Alla luce di quanto detto, è evidente che Ḫubaba, Ladone e il serpente colchico rientrano nella sfera dell'Alterità, in quanto portatori di valori opposti a quelli del mondo umano-cittadino, di cui gli eroi che a essi si contrappongono sono l'emblema. Tuttavia, durante lo scontro con i mostruosi avversari, Gilgameš, Eracle e Giasone, agiscono con modalità piuttosto ambigue. Consideriamo i tre casi separatamente.

In *Gilgameš e Ḫubaba*, il "nobile cittadino" ordisce un inganno contro il "mostro": offre a quest'ultimo, in cambio dei suoi poteri, una serie di doni⁶³, che ricordano quelli scambiati tra lo straniero e il rappresentante del luogo nel periodo di margine che precede i riti di aggregazione veri e propri⁶⁴. Il primo dei doni rientra nell'ambito della famiglia e della parentela⁶⁵: Gilgameš offre a Ḫubaba la sorella maggiore, Enmebaragesi, come moglie e quella minore, Peštur, come concubina. Come ha dimostrato Alster, si tratta di una sorta di cerimoniale di corte, che consente al custode di entrare nella famiglia regale⁶⁶. Lo scambio unilaterale delle

61 Cfr. Buxton 1997: 102 che, a proposito del luogo naturale della montagna, spiega come la residenza in essa sia esclusiva di chi non fa parte della comunità degli uomini.

62 In realtà Ladone è affiancato dalle Esperidi ma esse, com'è evidente, non appartengono al mondo umano.

63 La riga 138 *kur-ra tuš-a-zu ba-ra-zu kur-ra tuš-a-zu he₂-zu-am₃*, con la quale ha inizio il falso scambio dei doni, viene tradotta da Alster (1992) «That you live in the montains is not known, let il be known that you live in the mountains», mentre Pettinato (2004) «non si sa dove tu abiti nel Kur, vorrei sapere dove tu abiti nel Kur». Noi traduciamo «Il luogo dove risiede (lett. il tuo risiedere) nel Kur non si conosce, che si possa conoscere il luogo dove risiedi (lett. il tuo risiedere) nel Kur».

64 Cfr. Van Gennep 1981: 24.

65 La riga 144 *ni₂-zu ba-am₃-ma-ra su-za ga-an-kur*, può essere tradotta «consegnami il tuo terrore, voglio diventare un tuo parente».

66 Cfr. Alster 1992.

donne rientra tra i rituali di aggregazione del singolo a una collettività⁶⁷. Il dono delle due sorelle permette a Gilgameš di attraversare la foresta, uno spazio in cui è considerato straniero, e di conoscere le regole del Kur, mentre a Ĥubaba di aggregarsi alla civiltà (sesso, famiglia regale, città)⁶⁸. Non è un caso infatti che sia proprio Gilgameš a proporre lo scambio e non Ĥubaba. L'atto del dare e del ricevere comporta, come Mauss ci ricorda, quello del ricambiare⁶⁹: il custode, in cambio delle donne promesse, offre al re due dei suoi terrori, consentendo così agli uomini di Uruk di sradicare gli alberi⁷⁰. Il sistema del dare-ricevere-ricambiare sta alla base degli altri doni che il sovrano promette al guardiano per ottenere i cinque terrori restanti ed altri cedri: farina fine ed acqua fresca nella boraccia, grandi e piccoli sandali, corniola, ematite e lapislazzuli⁷¹. Ĥubaba, ormai privo dei suoi poteri, riceve nella camera della sua casa Gilgameš, che invece di baciarlo, lo schiaffeggia. Il guardiano, legato con corde dal re come un toro reso prigioniero, piange terrorizzato invocando pietà. Le parole di Ĥubaba commuovono il re, ma Enkidu taglia la gola e pone in un sacco la testa del custode. Quest'ultima viene portata, insieme ai tronchi di cedro, al cospetto di Enlil e quindi reintrodotta nel mondo urbano-umano-culturale. I cedri trasportati dal re vengono impiegati per la costruzione di una porta per il tempio di Enlil a Nippur. L'albero riunisce caratteristiche sovrumane *in potenza*, che il re Gilgameš⁷², attraverso la lavorazione, trasforma *in atto* acquistandone il potere. Il sovrano, attraverso la costruzione della porta, compie un atto di organizzazione, trasforma ciò che è caotico in qualcosa di ordinato secondo un progetto. Si tratta di un ordine che viene realizzato dal re nel "centro spirituale del mondo" (Nippur) e che ben presto si irradia in tutto il paese. In termini marxiani, il re, contrapponendo se stesso alla natura, la trasforma e si trasforma, producendo "artefatti", cioè oggetti *umanizzati*, come direbbe il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici*, intesi come i prodotti di un lavoro che è nello stesso tempo pratico e teorico. Il re si appropria delle cose del mondo caotico facendone, inevitabilmente, oggetti plasmati dalla prassi umana⁷³. Il rientro a Uruk è narrato nella Tavola II della versione ittita: «Essi tagliarono i cedri e [arrivarono] all'Eufrate. Quando il paese li vide di fronte, fanno festa

67 Cfr. Van Gennepe 1981: 29.

68 Per un'analogia tematica cfr. il componimento, in lingua sumera, *Il matrimonio di Martu*.

69 Cfr. Mauss 1965.

70 Il verbo *sag*₃ (identificato con l'accadico *maḥāšu*) può indicare, a nostro avviso, non tanto il tagliare, quanto piuttosto l'atto di abbattere e sradicare gli alberi. Gli oggetti di rame, infatti, difficilmente avrebbero potuto con efficacia tagliare il tronco di alberi da fusto. Quindi probabilmente gli alberi venivano tirati o spinti finché cadevano con tutte le radici. Confermerebbe questa ipotesi il fatto che successivamente l'accadico *maḥāšu* è impiegato unicamente per le canne. Ciò giustificherebbe anche il riferimento ai cinquanta uomini di Uruk, che non prendono parte al combattimento vero e proprio, ma che probabilmente partecipano allo sradicamento dei cedri.

71 Non è pervenuto il settimo dono.

72 *Gilgameš taglia gli alberi* è il titolo di un saggio di Saporetti, in cui lo studioso mette in luce la forte connessione tra il re e l'atto del tagliare l'albero. Saporetti mostra, attraverso un'analisi filologica accurata, come il nome "Gilgameš" possa voler significare proprio "colui che taglia con l'ascia il legno/gli alberi": «Può essere significativo il fatto che tra i vari modi con cui è scritto il nome Gilgameš troviamo (redazione ninivita) *giš.gin.maš*, che può essere letto anche *giš.tūn.bar*? anche se questa seconda lettura non si accorda con una pronuncia che si avvicini alle altre attestazioni del nome (del tipo *giš.bil.g.meš*, l'elamico *Giš-ga-meš*, l'hurrita *Gal-ga-mi-šu-ul*, fino ai tardi neoassiro *Gilgameš* e greco *Gilgamos* ecc.), sta di fatto che porterebbe a un significato del tipo "colui che taglia con l'ascia (*tūn-bar*) il legno/gli alberi (*giš*)" particolarmente adatto a un Gilgameš noto come tagliatore di un albero-*ḥalub* e dei cedri» (Saporetti 2003: 20).

73 Cfr. Marx 1978: 116; Miceli 2005: 566-581.

per loro. Il divino Gilgameš e il divino Enkidu getta[rono] via le vesti [... e indossarono vesti] pure»⁷⁴. Il cambiamento degli abiti è un evidente rito di purificazione: coloro che hanno intrapreso un viaggio, attraverso tale pratica, eliminano la negatività che il luogo *altro* comporta (rito di separazione), e al contempo si aggregano alla comunità d'origine. Dopo la sconfitta di Hùbaba, il re può così entrare di nuovo attraverso la grande porta di Uruk e celebrare l'*akitu* (Capodanno)⁷⁵:

- 225 Datemi la vostra (dei giovani) benedizione poiché ho deciso di intraprendere questa impresa,
 sicché io possa in futuro nuovamente entrare attraverso la grande porta di Uruk,
 e nuovamente celebrare la festa del Nuovo Anno [in anni futuri].
 Sia celebrata la festa del Nuovo Anno, che la gioia vi regni,
 230 possano le grida-*illuru* circondarvi⁷⁶.

Lo scontro tra Eracle e Ladone è menzionato, assieme ad altre imprese compiute dall'eroe, nelle *Trachinie* di Sofocle⁷⁷ e nell'*Eracle* di Euripide⁷⁸. Tuttavia in nessuna delle due tragedie ne sono riferiti i particolari. Il combattimento non è descritto nemmeno nelle *Argonautiche*, in cui però sono riportate le conseguenze disastrose che esso ha per l'essere mostruoso: «il drago, appena colpito da Eracle, era disteso presso il tronco di un melo, e muoveva soltanto la punta della coda – dalla testa alla nera spina dorsale giaceva senza respiro, e dove le frecce avevano contaminato il suo sangue con la bile amara dell'idra di Lerna, le mosche si dissecavano sopra le piaghe putride»⁷⁹. Lo stato in cui è ridotto Ladone dopo lo scontro con Eracle è emblematico della brutalità e della ferocia di cui è capace quest'ultimo. È significativa, a tal proposito, la descrizione che le Esperidi forniscono di Eracle: «è venuto da noi un uomo d'orrendo aspetto e violenza; brillavano gli occhi sotto la fronte spietata, terribile: era vestito della pelle di un enorme leone, selvaggia, neppure conciata: portava un robusto tronco d'ulivo e un arco, e con le frecce uccise la belva»⁸⁰. Se è vero che il vigore e la forza brutta sono, nella tradizione mitica, caratteristiche precipue di Eracle, tuttavia l'eccesso nella violenza omicida

74 *Canto di Gilgameš* 26.

75 La volontà, da parte di Gilgameš, di festeggiare il Capodanno, ci porta a considerare la percezione temporale mesopotamica. Il tempo delle origini, del *prima*, è quello incorruttibile, voluto dagli dèi. Il tempo storico, del *dopo*, viceversa, è quello della degenerazione. Solo il re può e deve ripristinare l'ordine originale. A tal proposito scrive Matthiae: «Il progetto di controllo delle forze ostili all'armonizzazione di tutto ciò che concorre alla configurazione di un ordine che è stato stabilito all'inizio dei tempi e che deve essere necessariamente restaurato. È l'ordine primogenito, equilibrato e immutabile, che il sovrano ha la missione di attuare e rinnovare, ma anche di dilatare ed espandere» (Matthiae 1994: 88). È chiaro che nel tempo del mito, che è tempo fondante, la storia del *singolo* diviene la storia dell'*intera comunità* (cfr. Brelich 1965: 11). Scrive Buttitta: «essi [gli eroi], dovendo ristabilire l'ordine in una situazione in cui per cause diverse si è introdotto il disordine, debbono riportare il *caos* del vissuto al *cosmos* delle origini, come dire l'insostenibile instabilità del *divenire* alla sostenibile fissità dell'*essere*» (Buttitta 2009/10: 7).

76 *Epoepa classica*, Tav. II, 226-231.

77 Cfr. Sofocle, *Trachinie* 1099-1100.

78 Cfr. Euripide, *Eracle* 394-399.

79 Apollonio Rodio, *Argonautiche* IV, 1400-1405 (tr. it. G. Paduano, *Apollonio Rodio. Le Argonautiche*, BUR, Milano 2004).

80 Apollonio Rodio, *Argonautiche* IV, 1436-1440 (tr. it. G. Paduano).

finisce per conferire all'eroe una caratterizzazione bestiale. Eracle, efferato carnefice nonché ladro, presenta dei tratti mostruosi, mentre Ladone sembra essere una mera vittima. Scrivono al riguardo Verbanck-Piérard e Gilis: «les rôles se renversent. Apollonios anéantit la dimension prodigieuse, voire divine d'Héraclès. Celui-ci est une brute à la main lourde qui détruit tout, sans motif particulier. Par la bouche des Hespérides qui pleurent leur allié, Apollonios blâme le comportement d'Héraclès. Dans le schéma présenté ici, c'est Héraclès qui est néfaste, maléfique, tandis que le *drakôn* est clairement du côté du sacré, du bénéfique»⁸¹.

Secondo un'altra variante del mito, Eracle non affronta di persona Ladone, perché manda Atlante a sottrarre i pomi d'oro per lui. Narra Apollodoro:

«Prometeo aveva ammonito Eracle di non cogliere lui stesso i pomi ma di inviare in sua vece Atlante, dopo avere preso sulle proprie spalle il peso della sfera celeste; ed Eracle, quando giunse presso Atlante nella terra degli Iperborei, seguì il consiglio e scambiò il ruolo con Atlante. Questi allora colse dalle Esperidi tre pomi e ritornò da Eracle, ma non era più disposto a riassumere sulle spalle il cielo [: disse che avrebbe portato lui stesso i pomi a Euristeo e pretese che Eracle reggesse la volta celeste al posto suo. Eracle promise di farlo, ma la restituì ad Atlante con un'astuzia. Seguendo il suggerimento di Prometeo, pregò Atlante di sostenere il cielo finché] si fosse avvolto una benda attorno al capo. A queste parole Atlante depose a terra le mele e riprese sulle spalle la sfera celeste: così Eracle le raccolse e se ne andò»⁸².

Dunque Eracle riesce a compiere l'impresa con un duplice stratagemma: evita lo scontro diretto con l'entità mostruosa ed inganna Atlante ottenendo le mele preziose da lui appena rubate. Si noti come, in questo caso, la sfida tra l'eroe-ladro e il mostro-custode non si realizzi sul piano della forza fisica, ma su quello dell'astuzia.

Per quel che riguarda invece la lotta tra Giasone e il serpente colchico, è importante sottolineare il ruolo rilevante che riveste in essa Medea. Nella *Medea* di Euripide, la protagonista rivendica la vittoria sul δράκων con le seguenti parole: «il serpente che sorvegliava insonne il Vello d'oro e nel groviglio delle sue spire lo teneva avvinto, fui io a ucciderlo, e ti salvai per la seconda volta»⁸³. Nella tragedia però non si fa menzione dei mezzi attraverso cui Medea riesce a trionfare sul "mostro". Al riguardo, riferiscono Apollodoro⁸⁴ e Diodoro Siculo⁸⁵ che il successo della donna sul δράκων è dovuto all'impiego di pozioni magiche. Concorda su questo punto anche Apollonio Rodio che, nelle *Argonautiche*, fornisce una narrazione dello scontro tra Medea e il "mostro":

«Per un sentiero giunsero [Giasone e Medea] al bosco sacro, cercando la grande quercia dov'era il vello, simile a una nuvola che si fa rossa sotto i raggi infiammati del sole nascente. Ma già con gli occhi insonni li aveva visti il dragone al loro arrivo, e tendeva verso di loro il collo lunghissimo; soffiava terribilmente, e risuonava la riva del fiume e la sconfinata foresta. [...] il mostro scuoteva le sue enormi volute, coperte di aride squame. E

81 Verbanck-Piérard - Gilis 1998: 51.

82 Apollodoro, *Biblioteca* II, 5, 11 (tr. it. G. Guidorizzi, *Apollodoro. Biblioteca*, Adelphi, Milano 1995).

83 Euripide, *Medea* 480-482 (tr. it. M. G. Ciani, *Euripide. Medea*, Marsilio, Venezia 1997).

84 Cfr. Apollodoro, *Biblioteca* I, 9, 23.

85 Cfr. Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* IV, 48.

mentre lui si allungava, ecco che Medea fu davanti ai suoi occhi e con voce soave invocò il Sonno in aiuto, il dio supremo, che affascinasse la fiera; e chiamò anche la regina notturna, infernale, che le fosse benevola, e le concedesse l'impresa. La seguiva atterrito il figlio di Esone; e il serpente stregato dall'incantesimo scioglieva la lunga spina dalle spire nate dal suolo, e allungava i suoi infiniti anelli, così come quando sul mare in bonaccia si rovescia un'onda scura, muta, senza frastuono; ma tuttavia teneva alzata l'orribile testa, bramoso di avvolgere entrambi nelle mascelle mortali. Medea intinse un ramo di ginepro, tagliato da poco, nella mistura, e sparse il filtro possente sopra i suoi occhi, pronunciando le formule: lo circondò l'odore del filtro e lo addormentò. La bocca cadde, poggiata a terra, e gli anelli innumerevoli si distesero dietro nel folto della foresta. Obbedendo a Medea, Giasone staccò dalla quercia il vello d'oro; ed essa intanto, immobile, spargeva il suo filtro sopra il capo del mostro, finché Giasone ordinò di tornare alla nave; e a quel punto lasciarono il bosco ombroso di Ares»⁸⁶.

È interessante notare come sia Medea a costituirsi come il vero avversario dell'ὄφις, mentre Giasone svolge soltanto un ruolo marginale limitandosi ad attendere l'addormentamento dell'essere mostruoso per mano della donna. Pertanto la riuscita dell'impresa eroica, il furto del vello d'oro, è possibile unicamente grazie all'intervento di Medea. Come scrive Byre, «Jason is completely dependent upon Medea»⁸⁷. Si determina in tal modo una netta contrapposizione tra l'entità serpentiforme, che si mette in azione immediatamente non appena scorge gli intrusi nello spazio da lei difesa, e l'eroe, caratterizzato da una certa passività. Il δρᾶκων esercita correttamente il proprio compito, Giasone invece appare non all'altezza del ruolo che riveste. L'atteggiamento antierico di Giasone è evidente, non solo dalla sua inerzia, ma anche dalla reazione di terrore che egli ha di fronte all'essere mostruoso. D'altronde la caratterizzazione negativa della figura dell'eroe sembra essere una costante nelle *Argonautiche*, se si considera la connotazione animalesca e selvaggia di Eracle di cui si è detto sopra. Nel poema Eracle e Giasone rappresentano, nella lotta contro il "mostro", gli estremi opposti dell'atteggiamento adeguato per un eroe: il primo è eccessivamente violento, il secondo è troppo passivo.

Come si è visto, sia nel caso mesopotamico che in quelli greci, l'opposizione tra il mostro-custode e l'eroe si crea in rapporto a un furto. Non è però il primo a commettere l'azione illecita, ma il secondo. Per di più l'oggetto rubato ha una stretta connessione con la sfera divina⁸⁸ e ciò comporta la violazione, al limite dell'empietà, di un luogo carico di sacralità. Pertanto le tipiche motivazioni dello scontro tra il "mostro" e l'eroe sembrano invalidarsi, perché quest'ultimo, anziché rappresentare gli ideali civili, agisce con comportamenti opposti a tali ideali. In quest'ottica, i "mostri" finiscono per apparire come vittime senza colpa, di cui

86 Apollonio Rodio, *Argonautiche* IV, 123-166 (tr. it. G. Paduano).

87 Byre 2002: 114. Lo studioso osserva però che dopo il furto, al momento della fuga dalla Colchide, è Medea a essere dipendente da Giasone.

88 Hubaba è messo a guardia dei cedri dal dio Enlil. I pomi d'oro sono il dono fatto da Gea a Zeus ed Era in occasione delle loro nozze (cfr. Apollodoro, *Biblioteca* II, 5, 11). Il vello d'oro è invece ciò che resta dell'ariete aureo che Frisso ha sacrificato a Zeus Protettore degli esuli dopo l'approdo in Colchide (cfr. Apollonio Rodio, *Argonautiche* II, 1141-1147; Apollodoro, *Biblioteca* I, 9, 1; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica* IV, 47).

gli eroi sono gli ingiusti carnefici (si pensi ad esempio alla supplica di Ḫubaba in lacrime⁸⁹ e alla disperazione delle Esperidi in Apollonio Rodio⁹⁰).

Detto ciò, perché *l'eroe disturba il "mostro"*? Gli eroi, negli spazi dell'alterità, sperimentano la *crisi*, ossia la messa in discussione dell'identità, delle certezze del sé, e assumono comportamenti "altri". La violazione dello spazio sacro e l'appropriazione illecita dell'oggetto prezioso ne sono l'emblema. L'eroe, da giusto, finisce per divenire ingiusto: il sé converge nell'*altro*. Proprio il confronto e la parziale identificazione con l'Alterità permettono all'eroe di confermare la sua identità, di prendere piena coscienza del suo essere. Scrive Buttitta: «egli [l'eroe] è in perenne lotta contro il male, ma per vincerlo deve sperimentarlo; per ristabilire il *cosmos* deve attraversare il *caos*. [...] l'eroe realizza la propria *identità* attraversando l'*alterità*»⁹¹. Pertanto potremmo dire che l'eroe ha bisogno del disordine per consentire al sé in potenza di divenire sé in atto: il *caos* è temibile quanto necessario.

Bibliografia

- Alster 1992: B. Alster, *Court Cerimonial and Marriage in the Sumerian Epic 'Gilgamesh and Ḫuwawa'*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 1992, University of London, Vol. 5, No. 1, pp. 1-8.
- Ballabriga 1986: A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris 1986.
- Ballabriga 1999: A. Ballabriga, *La fabrication de l'humain dans les mythes orientaux et grecs*, in C. Calame - M. Kilani (publié sous la direction de), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Editions Payot, Lausanne 1999, pp. 33-47.
- Bauer 1957: T. Bauer, *Ein viertes altbabylonisches Fragment des Gilgameš-Epos*, "Journal of Near Eastern Studies" 16, 1957, pp. 254-62.
- Beta - Sassi 2003: S. Beta - M. M. Sassi (a cura di), *I colori nel mondo antico. Esperienze linguistiche e quadri simbolici. Atti della giornata di studio. Siena, 28 marzo 2001*, Edizioni Cadmo, Fiesole 2003.
- Boardman 1998: J. Boardman, *Herakles' Monsters: Indigenous or Oriental?*, in C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin - V. Pirenne-Delforge (édités par), *Le Bestiaire d'Héraclès. III^e Rencontre héracléenne. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège 1998, pp. 27-35.
- Bonnet - Jourdain-Annequin - Pirenne-Delforge 1998: C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin - V. Pirenne-Delforge (édités par), *Le Bestiaire d'Héraclès. III^e Rencontre héracléenne. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège 1998.
- Brelich 1965: A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1965.
- Brelich 2003: A. Brelich, *Come funzionano i miti. L'universo mitologico di una cultura melanesiana*, a cura di M. G. Lancellotti, Dedalo, Bari 2003.

89 Cfr. *Gilgameš e Ḫubaba* 149-174; *Epopèa Classica*, Tav. V (versione di Uruk), 63-74.

90 Cfr. Apollonio Rodio, *Argonautiche* IV, 1406-1407.

91 Buttitta 2009/10: 8.

- Bruschweiler 1983: F. Bruschweiler, *La Ville dans les textes littéraires sumériens*, in F. Bruschweiler (ed.), *La ville dans le Proche-Orient ancien: Actes du Colloque de Cartigny 1979*, Peeters, Leuven 1983, pp. 181-198.
- Bruschweiler 1987: F. Bruschweiler, *Inanna. La déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*, Peeters, Leuven 1987.
- Buttitta 2009-2010: A. Buttitta, *Cavalieri dell'aldilà o della solitudine dell'eroe*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Anno XII/XIII, N. 12, 2009/10, pp. 5-10.
- Buxton 1997: R. Buxton, *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1997.
- Byre 2002: C.S. Byre, *A Reading of Apollonius Rhodius' Argonautica. The Poetics of Uncertainty*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 2002.
- Chiodi 1994: S. M. Chiodi, *Le concezioni dell'oltretomba presso i Sumeri*, "Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei", anno 1994, Memorie, serie IX, volume IV, Fascicolo 5, Roma 1994.
- Civil 2003: M. Civil, *Reading Gilgameš II: Gilgameš and Huwawa*, in W. Sallaberger - K. Volk - A. Zgoll (Herausgegeben von), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, "Orientalia Biblica et Christiana" 14, 2003, Wiesbaden, pp. 77-86.
- Detienne 2000: M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Le Seuil, Paris 2000.
- Detienne - Vernant 1999: M. Detienne - J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1999.
- Dowden 1992: K. Dowden, *The Uses of Greek Mythology*, Routledge, London-New York 1992.
- Ellis 1981-1982: J. Ellis, *Gilgameš' Approach to Huwawa: a New Text*, "Archiv für Orientforschung Beiheft" 28, 1981/82, pp. 123-31.
- Edzard 1984: D. O. Edzard, *Hymnen, Beschwörungen und Verwandtes (aus dem Archiv L. 2769)*, "Archivi Reali di Ebla", Testi V, Roma 1984.
- Edzard 1990: D.O. Edzard, *Gilgameš und Huwawa A. I. Teil*, "Zeitschrift für Assyriologie" 80, 1990, pp. 165-203.
- Edzard 1991: D. O. Edzard, *Gilgameš und Huwawa A. II. Teil*, "Zeitschrift für Assyriologie" 81, 1991, pp. 165-233.
- Edzard 1993a: D. O. Edzard, *Gilgameš und Huwawa. Zwei Versionen der sumerischen Zedernwaldepisode nebst einer Edition von Version "B"*, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 4, München 1993a, pp. 1-61.
- Edzard 1993b: D. O. Edzard, *Gilgameš und Huwawa*, in *Mythen und Epen I. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III*, 3, Kaiser O. (Herausgegeben von), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1993b, pp. 540-549.
- Forsyth 1981: N. Forsyth, *Huwawa and His Trees - A Narrative and Cultural Analysis*, "Acta Sumerologica" 3, 1981, pp. 13-29.
- George 1999: A. R. George, *The Epic of Gilgameš. The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, Allen Lane The Penguin Press, Harmondsworth 1999.
- George 2003: A. R. George, *The Babylonian Gilgameš Epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts*, Voll. I-II, Oxford University Press, Oxford 2003.
- Hall 1989: E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Hansman 1976: J. Hansman, *Gilgameš, Humbaba and the Land of the Erin-Trees*, "Iraq" 38, 1976, No. 1, pp. 23-35.
- Jackson 1992: S. Jackson, *Apollonius' Jason: Human Being in an Epic Scenario*, "Greece & Rome" 39, 1992, pp. 155-162.
- Janni 1998: P. Janni, *Los Límites del Mundo entre el Mito y la Realidad. Evolución de una Imagen*, in A. Pérez Jiménez - G. Cruz Andreotti (eds.), *Los Límites de la Tierra: El Espacio Geográfico en las Culturas Mediterráneas*, Ediciones clásicas, Madrid 1998, pp. 23-40.

- Kinnier Wilson 1960: J.V. Kinnier Wilson, *On the Fourth and Fifth Tablets of the Epic of Gilgamesh*, in P. Garélli (ed.), *Gilgamesh et sa légende. Études recueillies per Paul Garélli à l'occasion de la VII^e Rencontre Assyriologique Internationale 1958*, Paris 1960, pp. 103-111.
- Kirk 1980: G. S. Kirk, *Il mito: significato e funzioni nella cultura antica e nelle culture altre*, trad. it., Liguori, Napoli 1980.
- Kirk 1977: G. S. Kirk, *Methodological reflexions on the myths of Heracles*, in B. Gentili - G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del Convegno Internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1977, pp. 285-297.
- Kramer 1947: S. N. Kramer, *Gilgamesh and the Land of the Living*, "ICS" I, 1947, pp. 3-46.
- Lenfant 1999: D. Lenfant, *Monsters in Greek Ethnography and Society in the Fifth and Fourth Centuries BCE*, in R. Buxton (edited by), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 197-214.
- Lévi-Strauss 1969: C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1969.
- Lévi-Strauss 2006: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, tr. it. Net, Milano 2006.
- Li Causi 2003: P. Li Causi, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palumbo, Palermo 2003.
- Limet 1978: H. Limet, *Étude sémantique de ma.da, kur, kalam*, "Revue d'Assyriologie" 72, 1978, pp. 1-12.
- López Melero 1992: R. López Melero, *La serpiente guardianiana en la Antigua Grecia. Mito y realidad*, in J. Alvar - C. Blánquez - C. G. Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daimones. Primer encuentro-coloquio de ARYS. Jarandilla de la Vera. Diciembre de 1989*, Ediciones clásicas, Madrid 1992, pp. 11-31.
- Marx 1978: K. Marx, *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, tr. it. Einaudi, Torino 1978.
- Matthiae 1994: P. Matthiae, *Il sovrano e l'opera. Arte e potere nella Mesopotamia antica*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Mauss 1965: M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia ed altri saggi*, tr. it. Einaudi, Torino 1965, pp. 155-292.
- Miceli 2005: S. Miceli, *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*, Sellerio, Palermo 2005.
- Moreau 1994: A. Moreau, *Le mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied et la sorcière*, Les belles lettres, Paris 1994.
- Napolitano Valditara 1994: L. M. Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme greco-antiche della razionalità*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Nippel 1996: W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. I, *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, pp. 165-196.
- Oppenheim 1997: A. L. Oppenheim, *L'antica Mesopotamia: ritratto di una civiltà scomparsa*, tr. it. Newton, Roma 1997.
- Pettinato 2004: G. Pettinato (a cura di), *La saga di Gilgamesh*, Oscar Mondadori, Milano 2004.
- Raina 2003: G. Raina, *Considerazioni sul vocabolario greco del colore*, in S. Beta - M. M. Sassi (a cura di), *I colori nel mondo antico. Esperienze linguistiche e quadri simbolici. Atti della giornata di studio. Siena, 28 marzo 2001*, Edizioni Cadmo, Fiesole 2003, pp. 25-39.
- Ramin 1979: J. Ramin, *Mythologie et géographie*, Les Belles Lettres, Paris 1979.
- Reale 2006: G. Reale (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2006.
- Romm 1992: J. S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Sancassano 1997: M. L. Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, Edizioni New Press, Como 1997.
- Saporetti 2003: C. Saporetti, *Saggi su il Gilgamesh per approfondire la conoscenza del più famoso poema della letteratura sumero-babilonese*, Simonelli Editore, Milano 2003.

- Sassi 2003: M. M. Sassi, *Il problema della definizione antica del colore, fra storia e antropologia*, in S. Beta - M. M. Sassi (a cura di), *I colori nel mondo antico. Esperienze linguistiche e quadri simbolici. Atti della giornata di studio. Siena, 28 marzo 2001*, Edizioni Cadmo, Fiesole 2003, pp. 9-23.
- Scarpi 1998: P. Scarpi, *Héraclès entre animaux et monstres chez Apollodore*, in C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin - V. Pirenne-Delforge (édités par), *Le Bestiaire d'Héraclès. III^e Rencontre héracléenne. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège 1998, pp. 231-240.
- Seminara 2006: S. Seminara, *Immortalità dei simboli. Da Babilonia ad oggi*, Bompiani, Milano 2006.
- Shaffer 1984: A. Shaffer, *The Cedar Forest and Mesopotamian History*, in J. M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East Dedicated to Samuel Noah Kramer*, New Haven 1984, Connecticut, pp. 307-13.
- Steiner 1996: G. Steiner, *[H]uwawa und sein "Bergland" in der sumerischen Tradition*, "Acta Sumerologica" 18, 1996, p. 187-215.
- Strauss Clay 1993: J. Strauss Clay, *The Generation of Monsters in Hesiod*, "Classical Philology" 88, 1993, pp. 105-116.
- Tournay - Shaffer 1994: R.-J. Tournay - A. Shaffer, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris 1994.
- Van Gennep 1981: A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, tr. it. Bollati Boringheri, Torino 1981.
- Verbanck-Piérard - Gilis 1998: A. Verbanck-Piérard - É. Gilis, *Héraclès, pourfendeur de dragons*, in C. Bonnet - C. Jourdain-Annequin - V. Pirenne-Delforge (édités par), *Le Bestiaire d'Héraclès. III^e Rencontre héracléenne. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège 1998, pp. 37-60.
- Verderame 2009: L. Verderame, *La vestizione di Inanna*, in S. Botta (a cura di), *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2009, pp. 63-73.
- Verderame 2011: L. Verderame, *L'immagine della città nella letteratura sumerica*, in R. Dolce - A. Pellitteri (a cura di), *Città nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo. Linee di storie e di simboli dall'antichità ad oggi*, Flaccovio, Palermo 2011, pp. 99-126.
- Vernant 2003: J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, tr. it. Donzelli, Roma 2003.
- Xella 1976: P. Xella, *Problemi del mito nel Vicino Oriente antico*, Istituto Universitario Orientale, Vol. 36, Napoli 1976.

ESTRATTO