

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO DI STUDI DEL MONDO CLASSICO
E DEL MEDITERRANEO ANTICO

QUADERNI DI AION

NUOVA SERIE - 8

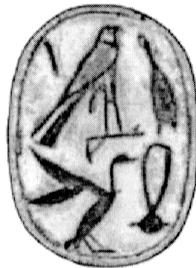
HORAPOLLO L'EGIZIANO

TRATTATO SUI GEROGLIFICI

Testo, traduzione e commento

a cura di

FRANCO CREVATIN e GENNARO TEDESCHI



NAPOLI
2002

INDICE

Ideologia e scrittura. L'enigma dei geroglifici e la suprema resistenza di una cultura in estinzione	5
Trattato sui geroglifici	39
Libro I: Testo	
Traduzione	
Commento	
Libro II: Testo	119
Traduzione	
Commento	
Bibliografia essenziale	175
Indice dei nomi e delle parole	181

IDEOLOGIA E SCRITTURA
L'ENIGMA DEI GEROGLIFICI E LA SUPREMA RESISTENZA
DI UNA CULTURA IN ESTINZIONE

0. Premessa*

Questa nuova traduzione commentata dei *Geroglifici* di Horapollo si rivolge ad un pubblico composito, così come composite sono le competenze richieste per comprenderne il testo. I Curatori hanno ritenuto che i classicisti potessero ricavare qualche vantaggio da una più moderna esegesi egittologica e che gli egittologi dovessero essere guidati alla comprensione dei principali filoni dell'erudizione greca sul tema. Sta di fatto, inoltre, che l'interesse per Horapollo non può essere ridotto a quanto di vero ed accertabile c'è negli *Ἱερογλυφικά*, pur non potendosi prescindere, ovviamente, anche da questa problematica: come si vedrà (§ 6), Horapollo era molto più interessato ad una estrema, disperata difesa dell'antica cultura pagana che allo studio dei geroglifici. Questi ultimi potevano essere scelti come caso esemplare di saggezza antica, per intenderci, così come potevano essere visti da Giamblico¹. In altre parole, il libro di Horapollo non è tanto sui geroglifici egiziani, ma, tramite loro, su di una cultura minacciata di estinzione.

1. Introduzione

I *Geroglifici* di Horapollo sono l'unica opera sistematica pervenuta integra dall'antichità sull'interpretazione dei geroglifici egiziani, giacché degli altri pochi trattati sul medesimo argomento attestati dalle fonti (il più famoso dei quali fu composto da Cheremone, sacerdote e filosofo stoico, vissuto nel I sec. d.C.) ci restano soltanto sporadiche citazioni in alcuni scritti di autori greci e latini.

Fino al '400 l'opera di Horapollo fu totalmente sconosciuta in Occidente e sembra che essa fosse pressoché ignota anche in Oriente: gli scrittori bizantini preferiscono infatti attingere le informazioni da Cheremone quando trattano problemi inerenti alla scrittura egiziana.

Soltanto dal XV sec., quando furono divulgate alcune traduzioni latine anteriori alla prima edizione a stampa del testo greco pubblicato a Venezia nel 1505 da Aldo Manuzio, quest'opera ha cominciato ad attirare l'attenzione degli studiosi, che fino al XVII sec. la ritennero molto antica, al pari degli scritti attribuiti ad Ermete Trismegisto, e quindi in grado di far conoscere parte di quell'arcano e remotissimo sapere egiziano, verso il quale già Pitagora Erodoto e Platone avevano mostrato rispetto e ammirazione.

In realtà dal Settecento i filologi si sono resi conto che il trattato di Horapollo (o piuttosto il rifacimento che Filippo ne fece) fu composto in epoca tarda: è scritto in un greco poco accurato, senza concedere nulla o pochissimo alle finezze della elaborazione letteraria, al punto che in taluni passi l'esposizione risulta contorta e oscura (C. De Pauw; G. Ch. Harles; D. Wyttenbach; F. A. Wolf). Questa constatazione smorzò gli entusiasmi che l'opera aveva suscitato al punto tale che si sospettò che essa fosse addirittura una falsificazione umanistica, quindi non meritevole di essere presa in seria considerazione². Bisogna attendere gli inizi del XIX sec. per una parziale rivalutazione di questo trattato, quando lo Champollion, fondatore della moderna egittologia, intuì le prime corrispondenze tra alcuni geroglifici descritti da Horapollo e i segni ideografici usati nei testi e sui monumenti egiziani³. La prima e più attendibile edizione critica è quella curata da F. Sbordone, ammirabile e a tutt'oggi insuperata per dottrina filologica ed erudizione classica. Lo Sbordone istituì un succinto commento egittologico che teneva conto delle opinioni espresse sino a quel momento dagli studiosi. Furono B. van de Walle e J. Vergote ad istruire un approfondito commento egittologico al testo, tradotto in francese, in una serie di articoli che costituiscono ancora un punto di riferimento obbligato. Di scarso interesse per la mancanza di un commento adeguato è invece la versione inglese di G. Boas, indirizzata agli studiosi di iconologia. La prima traduzione italiana moderna⁴ è quella curata da M. A. Rigoni ed Elena Zanco, la quale, pur senza apportare nuovi contributi alla comprensione del testo, ha il merito di studiare la fortuna iconografica dei 'geroglifici' di Horapollo⁵.

2. I geroglifici egiziani

Gli Egiziani ritenevano che la loro scrittura fosse di origine divina. Era stato il dio Thot, il ritualista e lo scriba degli dei, che l'aveva creata, secondo una tradizione che arrivò fino a Platone (*Phaedr.* 274 c): Ἦκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν· αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεούθ. τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὐρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πετρεῖας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. Per gli Egiziani la scrittura non fu mai un semplice surrogato del linguaggio: essa era piuttosto una sintesi pittorica, visiva, del linguaggio, del quale rappresentava in qualche modo la φύσις. La parola, nella sua realtà fonetica, era la φύσις del referente⁶ e la scrittura una sua φύσις di altro livello. Gli Egiziani hanno sempre creduto sin dalle epoche piú antiche della loro cultura al rapporto (par)etimologico⁷: quello che per noi è un gioco di parole, per essi era la possibile rivelazione di un rapporto strutturale intrinseco, e sono innumerevoli i testi, e di tutte le epoche, che illustrano questo atteggiamento. La scrittura riprende per altre vie tale rapporto strutturale: ce lo mostra la designazione stessa dei 'geroglifici', detti sin dall'epoca piú antica, *mdw ntr* "parola divina", nella quale si fa riferimento non a meri artifici grafici, ma ad articolazioni rese pittoriche. Per questo motivo già nei *Testi delle Piramidi* i geroglifici che rappresentavano entità potenzialmente nocive o pericolose venivano mutilati in effigie, perché non si animassero (per ragioni magiche), mettendo a repentaglio la spoglia del reale defunto.

A questo atteggiamento si accompagnò un'assoluta fiducia nello scritto: ciò che era stato scritto non era semplicemente una comunicazione *in absentia*, una notazione possibilmente casuale e deperibile, ma qualcosa dotato di una sua dignità assoluta, votato all'eternità. Forse nessun altro popolo come gli Egiziani ebbe fiducia nel testo scritto, nella verità intrinseca di quanto era stato tramandato: Ramses IV riasunse molto bene questo atteggiamento dicendo della documentazione delle proprie benemerienze: "Sono testi scritti, non tradizione orale!", letteralmente "non un di bocca in bocca" (stele da Abido, Cairo J.E. 48831, r.7). Gli archivi dei templi erano il luogo dove piú comunemente si riteneva si potessero trovare venerabili documenti dell'antichità, opera

paziente e saggia degli antenati, ed è lí che si sostenne essersi spesso trovate opere pregiate di argomento medico, scientifico o magico. Ciò che era scritto era tramandato e per ciò stesso era vero. Naturalmente gli Egiziani non ignoravano che qualunque testo potesse essere falsificato o, diciamo cosí, aggiornato, ma questa triste consapevolezza non li spinse mai al dubbio sistematico o filologico.

Possiamo seguire la crescita del tasso di alfabetizzazione della società egiziana dal numero e dalla qualità dei documenti in nostro possesso e nell'età ramesside (XIX-XX dinastie) il tasso raggiunse certamente i suoi livelli piú alti: mentre cresceva l'autoconsapevolezza degli scribi in quanto funzionari e si sviluppava altresí una letteratura mirata a sostenere il prestigio della professione stessa, prese sempre piú piede una pratica iniziata già durante l'Antico Regno, ossia quella della criptografia⁸. In essa segni già noti assumevano nuovi valori, venivano creati nuovi segni che sostituivano, con una modificazione piú o meno profonda, quelli antichi oppure si creavano vere e proprie figurazioni pittoriche sulla base dei segni disponibili. Ad esempio  era il segno che indicava come determinativo i "capelli" (*šny*), ma venne usato con il valore *hry-tp* "preposto; che è alla testa di...", giocando sul fatto che i capelli sono 'sulla testa'; il segno , *r* "la bocca", poteva essere sostituito da , che era la bocca vista di profilo; l'associazione dei segni  riproduceva visivamente l'adorazione del dio (*dw³ ntr*). I testi assumevano cosí un aspetto bizzarro, spesso ostico, ma la loro funzione non era solo quella (pure possibile e talora perseguita) di occultare, di rendere misterioso un testo o una parte di esso, ma altresí di stimolare lo scriba che si fosse trovato a passare casualmente davanti a quell'iscrizione, di sfidarlo alla lettura: in questo modo il testo veniva letto e le iscrizioni 'vivificate' a beneficio del defunto. Il repertorio teorico dei segni geroglifici veniva cosí a crescere quasi a dismisura ed a questo accresciuto repertorio che attinsero, pur se con uno spirito molto diverso, come si vedrà, gli ierogrammati dell'età tolemaica. Contemporaneamente rimase sempre vivissimo il senso che la scrittura possedeva terribili poteri suoi propri. Alcune statue o steli erano letteralmente ricoperte di formule magiche contro il veleno di serpenti o scorpioni: chi avesse versato dell'acqua sopra quei testi e, dopo averla

raccolta, l'avesse bevuta sarebbe stato immediatamente guarito dal pericoloso veleno degli animali. L'acqua si impregnava del valore dei segni / parole ed acquistava così la loro stessa potenza.

Insomma, gli Egiziani non guardarono mai alla loro scrittura semplicemente come ad uno strumento, ma come alla manifestazione di un dono divino che univa in una mirabile sintesi parola e segno.

Naturalmente, la scrittura geroglifica, come tutte le istituzioni umane, si venne evolvendo nel corso del tempo, obbedendo non solo all'ovvio evolversi della lingua ma altresì (ferma restando l'adesione ai principi che l'avevano fatta sorgere) al rinnovarsi dell'ortografia ed all'arricchimento del repertorio dei segni. La scrittura geroglifica monumentale aveva sempre avuto importanti fini decorativi e dunque i segni dovevano essere organizzati in modo da riempire dei quadrati ideali che assicurassero un piacevole equilibrio. L'arricchimento del sistema dei segni portava a nuove e più ricche combinazioni, nelle quali venne ripresa anche parte dell'antica criptografia: in età tolemaica il sistema raggiunse un sorprendente rigoglio. Si crearono nuovi segni, che rappresentavano anche visivamente il referente, come  *gbt* “il firmamento”, che rinvia alla dea del cielo Nut chinata sulla terra; si elaborarono nuovi gruppi come  *h* “gioire”, costituito secondo la logica dei rebus (l'uomo con le mani alzate vale *H(h)*, dal nome del dio rappresentato spesso in tale postura [sosteneva infatti il cielo], ed il fanciullo ‘ dall'omofona parola); segni già tradizionali assumevano numerosi nuovi valori. Il testo assumeva così un aspetto graficamente tanto carico da sembrare inquietante e gli stessi valori fonetici diventavano talora difficili da isolare, e ciò anche in virtù delle mutate condizioni fonetiche della lingua che non sempre rispettavano la grafia storica. Chi avrebbe potuto riconoscere nel geroglifico  la parola *pśd* “risplendere”? Eppure la costruzione era logica, perché il cielo, simbolizzato dalla dea, valeva *p(t)*, il bambino  *s* (< *s3* “figlio”) e la terra  *t*⁽³⁾, dunque foneticamente *pśt* (*d* era già passato a *t* nell'egiziano tolemaico): il determinativo del sole splendente  assicurava la correttezza del riconoscimento. Ma contestualmente il geroglifico si poteva ammirare per quello che rappresentava concretamente, il giovane Sole che, nato dalla dea del cielo, risplende sulla terra. Il nome del dio Ptah si poteva

scrivere  (invece dell'usuale ): in tal modo si metteva in luce la sua azione demiurgica di aver presieduto alla sollevazione del cielo sulla terra. Insomma, gli *ιερογραμματεῖς* si accorsero presto di avere nelle mani uno strumento nuovo di indagine teologica, uno strumento che era coerente con l'origine divina della scrittura: a sondare bene le possibilità del sistema grafico si potevano scoprire verità teologiche misteriose. Era questa quella che con felice espressione S. Sauneron ha definito la scienza sacra⁹. Essa era nata per una normale e comunque sempre coerente evoluzione del sistema grafico, priva di qualunque volontà criptografica, ma era diventata qualcos'altro. Nelle iscrizioni del tempio di Esna (II d.C.) il sistema raggiunse uno dei suoi risultati piú sorprendenti: nelle litanie in onore delle divinità del santuario il teonimo è scritto con valori fonetici che richiamano gli epiteti o l'eulogio della divinità scritto in chiaro. Così, ad esempio, il nome della dea Neith poteva essere scritto tramite i segni dello scarabeo (*n*) e dell'avvoltoio (*t*), e la scrittura poteva essere interpretata come "padre" + "madre", parole che ritornano in chiaro nello stesso versetto (Esna 216, 6). È interessante rilevare che proprio tale composizione è nota ad Horapollo (I, 12).

Questa raffinata forma di scrittura era patrimonio di pochi specialisti; la riduzione dell'importanza dei santuari già durante l'età tolemaica, declino ancor piú accentuato in epoca romana, ridusse contemporaneamente le occasioni di utilizzo del sistema geroglifico (che era quasi per definizione monumentale) ed il numero degli specialisti in grado di scriverlo e comprenderlo. Non è pertanto casuale che al I sec. d.C. siano datati due documenti, purtroppo ambedue molto lacunosi, il *Papiro dei Segni* di Tanis ed il *Papiro Carlsberg* VII, due veri manuali di geroglifici.

Il *Papiro dei Segni*¹⁰, che abbisognerebbe di una riedizione, elenca decine di segni geroglifici ai quali è aggiunta una sommaria spiegazione. Ad esempio , geroglifico della "bocca", è spiegato  "bocca di uomo" e  è glossato  "disco solare che risplende". Il manuale, per quel che è dato di vedere, vuole essere uno stringato prontuario tecnico, destinato a chi apprendeva i geroglifici. Molto piú interessante è il *P. Carlsberg*. In esso al segno geroglifico segue una spiegazione complessa che invoca sia fatti di ordine grafico

che di ‘scienza sacra’. Il titolo generale dell’opera era *L’interpretazione dei (?) segni (geroglifici), l’interpretazione delle difficoltà, il penetrare ciò che è nascosto, l’interpretazione delle oscurità [...] ossia il loro venire in protezione (?). L’interpretazione di quanto promana dagli dei, i venerabili antenati, il sapere iniziatico (?) che promana dai distretti e dalle città dell’Alto e Basso Egitto [...trovato in] un rotolo di pelle nel tempio di Osiride, preposto agli Occidentali, il dio grande signore di Abido, in [...].*

Leggiamo come esempio la sezione dedicata al geroglifico dell’ibis, dividendo il testo in paragrafi.



1. *i.e.* ibis
2. *i.e.* “è disceso il cuore”, secondo quanto ha detto a suo proposito Ra “Che egli discenda come mio cuore!”
3. *i.e.* “è discesa un’anima (b^3)”
4. *i.e.* [.....e] si conoscono tutte le cose per suo tramite. È il vaso della Dimora dei Cinque¹¹; è il Grande (wr ) che proviene dallo scrigno. È la paletta da scriba [.....]. Tutte le cose in questo mondo sono conosciute tramite i libri (?) e gli utensili manifestatisi in lui. È il suo dito nella vertebra [.....] Thot () che presiede alle meraviglie nella Dimora della Vestizione¹²: egli regola il mondo sui suoi fondamenti: si manifesta [.....]

Il § 1 è interpretazione del valore pittorico del segno; tutti gli altri paragrafi alludono a epiteti o miti correlati al dio Thot. Al § 2 si allude a grafie nelle quali il geroglifico dell’ibis è letto jb “cuore” (cfr. ad es. Esna, 309, 26-27:  “Thot cuore di Ra”¹³): il riferimento è al mito dell’Occhio del Sole e la paretimologia del nome dell’ibis con il verbo h^3b “inviare” risale almeno alla XVIII dinastia¹⁴.

Il *P. Carlsberg* è dunque un manuale di scienza sacra perché, pur partendo da fatti grafici, ritiene naturale fondere informazioni di natura complessa, dove accanto ad osservazioni scritte compaiono esegesi religiose: esso illustra compiutamente quanto sopra si diceva circa l’intima e contestuale φύσις della grafia e della fonetica di una parola.

Va aggiunto un fatto importante, ossia che la consapevolezza dell'esistenza di tale scienza era diffusa tra tutti coloro che nell'Egitto tardo condividevano la cultura tradizionale. Entro certi limiti, era un sapere pubblico: nel decreto bilingue di Canopo (Tolomeo III Evergete) si prescrive che la corona dell'immagine cultuale della divinizzata Berenice sia composta da due spighe, un ureo ed un gambo di papiro ὥστε καὶ ἐκ τῆς διαθέσεως τῆς βασιλείας διασαφείσθαι τὸ Βερενίκης ὄνομα κατὰ τὰ ἐπίσημα τῆς ἱερᾶς γραμματικῆς “cosicché anche dalla disposizione della corona si ponga in evidenza il nome di Berenice secondo i simboli della scrittura sacra” ( : “i segni degli scritti della Casa della Vita”; Urk. II, 149)¹⁵. Nel racconto demotico dell'Occhio del Sole, che fu tradotto anche in greco, troviamo la seguente affermazione, di stile decisamente horapollineo: “Quando vogliono scrivere (la parola) miele impiegano una figura di Nut con una canna in mano in quanto è lei che purifica i templi dell'Alto e Basso Egitto...”¹⁶ (trad. Bresciani).

È dunque comprensibile che i Greci ed i Romani, che subirono il fascino della scrittura geroglifica¹⁷, abbiano recepito in assoluta prevalenza dai loro informatori il carattere simbolico, enigmatico dei geroglifici (ad es. Porphyr. *Vita Pythagorae* 12)¹⁸. La celebre iscrizione del propileo del tempio di Sais, ricordata da Plutarco (*De Is. et Osir.* 363f) è un caso eloquente. Essa sarebbe stata composta dai seguenti segni , ossia dal segno di un bambino, un vecchio, uno sparviero, un pesce ed un ippopotamo: a parere di Plutarco essa significherebbe: “Oh voi che siete nati e siete morti, il dio odia l'empietà!”¹⁹. Un'iscrizione redatta in questi termini sarebbe stata graficamente impensabile, ma si potrebbe dire che ciascun segno, preso isolatamente, avrebbe avuto il valore ideografico o ideologico proposto da Plutarco. In breve, erano stati probabilmente gli stessi informatori degli autori classici a portare involontariamente questi ultimi fuori strada.

Possiamo tranquillamente affermare che, eccezion fatta per Manetone e per Cheremone, sacerdoti egiziani che forzatamente erano ben informati su ciò che dicevano, le conoscenze sui geroglifici in età antica non varcarono la soglia del generico e dell'episodico. Come giustificare dunque l'interesse di Horapollo?

3. Horapollo l'Egiziano

L'autore dei *Geroglifici* è qualificato nei manoscritti con l'etnico Niloo, sinonimo letterario e poetico di "Egiziano"²⁰, e questo particolare ha consentito di identificarlo presumibilmente con quell'Horapollo Egiziano, menzionato dal lessico *Suda* (ω 159 Adler), che visse tra la seconda metà del V sec. e gli inizi del VI sec. ai tempi dell'imperatore Zenone (474-491) e del suo successore Anastasio I (491-518).

Horapollo apparteneva ad una famiglia facoltosa e colta, i cui componenti da generazioni si erano dedicati all'insegnamento. Un suo omonimo antenato, forse suo nonno, fu un noto grammatico²¹, che compose dei *Commentari* a Sofocle, ad Alceo e ad Omero, nonché un'opera intitolata *Τεμενικά*, e svolse la sua attività di insegnante ad Alessandria ed in altre località dell'Egitto prima di recarsi a Costantinopoli sotto Teodosio II (408-450). Suo padre Asclepiade, autore di una *Storia dell'antichissimo Egitto*²² e amico intimo del neoplatonico Heraisco, invece si dedicò all'insegnamento della filosofia sempre nella capitale della diocesi egiziana.

Horapollo, dopo aver trascorso l'infanzia nella nativa Phenebytis, un villaggio del nomo panopolita²³, dove nacque tra il 455 e il 460 nella proprietà fondiaria posseduta dalla famiglia²⁴, si trasferì ad Alessandria. Qui, terminati gli studi filosofici a cui era stato avviato dal padre, passò gran parte della vita insegnando nelle scuole, come avevano fatto i suoi antenati²⁵. Ad Alessandria frequentò i circoli accademici intrattenendo amichevoli rapporti con Heraisco, Ammonio ed Arpocrate, ferventi cultori delle tradizioni egiziane e fieri oppositori del Cristianesimo²⁶. Zacharias Scolastico nella *Vita di Severo* descrive Horapollo come un filosofo (e grammatico) fanatico pagano ed esperto di magia, odiato dai Cristiani²⁷. La notizia, secondo la quale in questi anni avrebbe composto un'opera antiquaria su Alessandria imperniata sull'antica religione egiziana²⁸, sembra confermare che egli, al pari del padre Asclepiade, fosse particolarmente attivo negli ambienti pervasi da aspirazioni nazionalistiche e ostili al potere centrale che favoriva i Cristiani. In quei circoli si studiava tutto quanto potesse concernere le remote origini della civiltà egiziana, dalla storia locale alla decifrazione dei geroglifici²⁹. Questo attaccamento al passato coincideva con un marcato

senso di devozione nei confronti della religione avita, il cui centro per i filosofi di Alessandria era costituito dal tempio di Iside, situato nella vicina Menuthi: sulle pareti del santuario era possibile vedere le iscrizioni geroglifiche e lí era ancora possibile compiere sacrifici alle divinità egiziane, le cui statue provenivano da un tempio di Memfi. Non si può pertanto escludere che in quel periodo Horapollo abbia iniziato a raccogliere materiale utile per la composizione del trattato sui *Geroglifici*.

In questo clima di forti sentimenti nazionalistici era inevitabile che nascessero continue tensioni e scontri violenti. Verso il 484, infatti, Illo capeggiò una rivolta contro Zenone, a cui partecipò, su istigazione del poeta Pamprepio di Panopoli, anche il filosofo Isidoro, scolarca dell'Accademia ad Atene. Nel corso della successiva repressione disposta dal patriarca monofisita Pietro Mongo, Horapollo fu catturato e torturato insieme con Heraisco per avere agevolato la fuga di Arpocrate e di Isidoro³⁰. Sappiamo dal lessico *Suda*³¹ che Horapollo in seguito, senza alcuna necessità o costrizione, si convertí al Cristianesimo abiurando la religione patria. Le notizie che riguardano la seconda parte della sua esistenza ci informano soltanto su alcuni episodi relativi alla sua difficile vita coniugale. Horapollo che, dopo avere abbandonato la professione di filosofo ad Alessandria, si era stabilito nel villaggio nativo, tra il 491 e il 493 intentò un'azione legale contro sua moglie, che era figlia dello zio paterno: costei, ai tempi del suo soggiorno alessandrino, l'aveva lasciato trasferendosi con il suo amante temporaneamente fuori dall'Egitto, ma poi era tornata a Phenebytis in vista dell'imminente divorzio per riappropriarsi di una parte dell'eredità familiare³².

4. *Il trattato di Horapollo*

I *Geroglifici* sono un trattato catalogico costituito da 2 libri e comprendente rispettivamente 70 e 119 capitoli, in cui sono descritti e spiegati circa 200 ideogrammi.

Nel I libro sono raccolti in sezioni abbastanza omogenee concetti attinenti alla cosmologia, alla teologia, all'astronomia, alla liturgia, etc., che talvolta risultano affini con quelli esposti nel *Corpus Hermeticum*³³. Horapollo prende lo spunto da elenchi di geroglifici, sud-

divisi per categorie³⁴, arricchendone la spiegazione con ampie digressioni, desunte da fonti più o meno attendibili, che gli fornivano informazioni utili per la conoscenza del pensiero scientifico-religioso e, in generale, della civiltà egiziana³⁵.

Nella trattazione del I libro l'A. si avvale di due criteri espositivi: col primo privilegia i concetti a cui corrispondono i diversi segni grafici che li esprimono³⁶; col secondo dà rilievo ai diversi significati espressi da un ideogramma, raccogliendoli in uno o più capitoli successivi³⁷. L'esposizione non segue né un ordine alfabetico, né un evidente schema logico consequenziale; anzi in alcuni casi non risulta affatto perspicua la relazione di un paragrafo con quello successivo o con quello che precede, forse a causa di un maldestro rimaneggiamento effettuato in tempi successivi alla composizione³⁸. Tuttavia si nota come Horapollo abbia cercato di organizzare i capitoli seguendo un criterio associativo, grazie al quale i concetti si legano l'uno all'altro per analogia o per opposizione³⁹, oppure per affinità formale dei segni⁴⁰. Nei capitoli conclusivi, avvalendosi del procedimento della *Ringkomposition*, Horapollo riprende i concetti astronomici con i quali ha iniziato il trattato: torna a parlare del segno che raffigura il mese, prima di soffermarsi sugli ideogrammi che indicano il sorgere del sole, il tramonto e infine l'oscurità.

L'opera di Horapollo rientra nel gruppo degli scritti antiquari composti da un ristretto gruppo di eruditi e filosofi egiziani, fieri oppositori del Cristianesimo, che frequentavano nel V sec. l'Accademia ad Alessandria. Questi personaggi miravano infatti a legittimare culturalmente la restaurazione degli antichi culti patrii e delle tradizionali pratiche liturgiche riscoprendo le radici della civiltà faraonica attraverso lo studio del passato, le cui vestigia erano rappresentate dai misteriosi geroglifici ancora visibili sui monumenti e sulle pareti dei templi. In quel periodo, però, si avevano soltanto notizie indirette sul significato di quei segni, che, come vedremo, non erano più compresi neppure da molti degli ierogrammati, i quali pure li avevano usati almeno fino al III sec. per le iscrizioni monumentali. Nel I sec. a.C. infatti sappiamo da Diodoro (I, 81) che i sacerdoti insegnavano ai loro figli due tipi di scrittura: quella "sacra" e quella usata comunemente. Nel II sec. d.C.

Clemente Alessandrino negli *Stromata* (V, 4, II p. 339 Stählin) ci informa che gli allievi ai suoi tempi per apprendere l'uso della scrittura seguivano un corso di studi, che prevedeva tre gradi: nel primo imparavano l'epistolografico, cioè il demotico; nel secondo lo ieratico; per ultimo il sistema geroglifico. Infine da Rufino, traduttore in latino della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio (XI, 26) siamo informati che a Canopo nel IV sec. alcuni sacerdoti erano ancora in grado di insegnare le antiche lettere egiziane: “*Iam vero Canopi quis enumeres superstitiosa flagitia? Ubi praetextu sacerdotalium litterarum, ita etenim appellant antiquas Aegyptiorum litteras, magicae artis erat paene publica schola*”. Questo tipo di scrittura, ormai largamente indecifrabile nel V sec., attirava ancora l'attenzione dei cultori delle tradizioni avite se Damascio nella *Vita di Isidoro* riporta l'esegesi di alcuni segni, traendola da uno scritto affine ai *Geroglifici* di Horapollo e presumibilmente composta da Heraisco.

Questi tardi cultori dell'antica civiltà egiziana, quindi, potevano rifarsi soprattutto (e su questo tema ritorneremo oltre) alle tradizioni orali e scritte sui geroglifici, risalenti al tempo in cui sopravviveva ancora la genuina conoscenza di quel sistema di scrittura⁴¹ o a quelle opere in lingua greca che erano destinate a rendere accessibili agli ambienti ellenistici la storia, la religione e le istituzioni dell'Egitto faraonico. A questo proposito, oltre alla preziosa opera storiografica del sacerdote e scriba Manetone, vissuto ai tempi di Tolomeo Sotèr e di Tolomeo Filadelfo, agli scritti del poligrafo Bolo di Mende e all'opera miscellanea sull'Egitto del grammatico Apione, contemporaneo di Plinio il Vecchio, sarà sufficiente ricordare il perduto trattato dello ierogrammata Cheremone, consultato ancora nel XII sec. da Giovanni Tzetzes. Egli è stato l'unico autore che abbia affrontato in lingua greca l'aspetto fonetico dei geroglifici⁴², ma le sue informazioni sono cadute nel vuoto. Sporadiche informazioni sui geroglifici sono reperibili anche in autori che, pur ignorando la lingua egiziana, erano in grado di avvalersi di fonti attendibili (Diodoro Siculo, Plutarco, Porfirio, Clemente Alessandrino).

L'A. solitamente struttura i singoli capitoli secondo uno schema ternario: il contenuto espresso dal segno dipendente da un participio

σημαίνοντες, γράφοντες, δηλοῦντες, λέγοντες oppure γράψαι, σημῆναι, δηλῶσαι βουλόμενοι); l'ideogramma retto da γράφουσι oppure da ζωγραφοῦσι; infine la relazione tra il segno e il significato introdotta da ἐπειδὴ, γάρ, ὅτι, διότι, etc.

Se il nesso tra segno e significato è non di rado corretto, sono invece fantasiose le ragioni addotte per spiegare il rapporto logico che unisce il geroglifico al concetto che questo esprime. Per fare acquistare chiarezza all'apparente inintelligibilità di questa relazione, l'A. parte in genere dal riconoscimento degli attributi che qualificano il designato, consentendo all'esegeta di catturare il senso esibito dall'ideogramma e di smascherarne il "naturale" significato, con una strategia retorica analoga a quella usata per la soluzione degli enigmi.

L'interpretazione puramente simbolica dei geroglifici è pertanto motivata con lo stesso tipo di ragionamenti che erano usati dai fisiologi alessandrini, influenzati dal contemporaneo genere paradossografico, e che confluirono nel *Physiologus*, un'opera etico-didattica nella quale sono descritti natura e comportamenti degli animali nella prospettiva di mettere in evidenza indole e caratteristiche morali.

La riduzione dei geroglifici a ideogrammi, privi di qualsiasi valore fonetico, permette tuttavia all'A. di inserire nell'opera, senza alcuna stridente contraddizione, segni estranei alla scrittura, che erano comunemente impiegati nelle arti figurative per il loro valore emblematico o per il loro valore allegorico nel linguaggio letterario di testi provenienti da culture diverse da quella egiziana, trasformando spesso l'opera in un manuale di simbologia e tradendo i motivi che avevano portato alla composizione dell'opera, ossia offrire un valido strumento esegetico che permettesse di rendere nuovamente intelligibili gli antichi testi teologici e liturgici, scritti in geroglifico, così da recuperare idealmente anche quella identità nazionale, che rischiava di andare perduta con l'introduzione di divinità e culture straniere in Egitto.

D'altra parte, che questo sistema di scrittura fosse decifrabile dando ai segni solo un valore iconico, ignorandone quello fonetico, non è una convinzione peculiare di Horapollo. Essa è diffusa, come si è detto, presso gli scrittori greci già nel I sec. a.C., come si evince dal seguente passo di Diodoro Siculo (III, 4): "I caratteri vengono ad avere forma di

animali di ogni specie e di estremità umane, nonché di attrezzi diversi, specialmente da muratore: infatti il loro alfabeto non rende il soggetto del discorso mediante connessione di sillabe, ma attraverso il significato dato dalle immagini dei concetti rappresentate e dalle metafore tratte da queste, che sono impresse nella memoria con la pratica. Così disegnano il falco, il coccodrillo e il serpente, poi l'occhio, la mano e il volto del corpo umano ed altre cose del genere. Il falco significa tutto ciò che avviene velocemente, poiché questo animale è il più veloce dei volatili, e la definizione viene trasferita con metafore appropriate a tutte le cose veloci e alle caratteristiche proprie di queste, quasi come nelle parole. Il coccodrillo significa ogni cosa cattiva, mentre l'occhio è il mantentore della giustizia e il guardiano di tutto il corpo. La mano destra con le dita distese significa procurarsi di che vivere, mentre la mano sinistra chiusa significa la conservazione e la custodia dei beni. Lo stesso ragionamento vale per gli altri caratteri che raffigurano le parti del corpo, gli attrezzi e così via: tenendo dietro ai significati insiti in ciascuno, addestrando le loro menti con un prolungato esercizio e con l'uso della memoria, essi riescono a leggere con facilità, data dall'abitudine, qualsiasi scritto".

Anche Plutarco nel *De Osiride et Iside*, notando stringenti analogie tra i geroglifici e lo stile delle massime pitagoriche, ritiene che i sacerdoti nascondessero la loro sapienza teologica dietro immagini e racconti mitici, decifrabili soltanto dagli iniziati. Nell'opuscolo, dedicato interamente all'Egitto, non mancano considerazioni che avallano questa convinzione. Plutarco infatti ricorda che Ermete (Thot) non è chiamato "cane" in senso proprio: semplicemente gli vengono attribuite le caratteristiche di questo animale, ovvero la capacità di fare la guardia, di essere costantemente all'erta e di sapere distinguere razionalmente ciò che è amico da ciò che è nemico. Poco dopo, a proposito dell'ideogramma rappresentante un fanciullo seduto sopra il fiore di loto⁴³, Plutarco spiega che gli Egiziani non credono che il sole neonato sorga dal fiore come un bambino: infatti il segno allude all'astro quando si leva dal mare (cap. 11, 355b-c). A questo procedimento ricorre molto spesso anche a proposito del nome di Osiride, rappresentato dall'immagine di un occhio e di uno scettro, in quanto i due simboli rappresentano rispettivamente la provvidenza e il potere (cap. 51, 371e)⁴⁴.

I valori fonetici sono dunque costantemente ignorati sia dagli autori latini⁴⁵, sia dagli scrittori greci. Soprattutto i Neoplatonici ritenevano che la scrittura egiziana fosse dotata di immediata intelligibilità. Plotino infatti in un passo delle *Enneadi* (V, 8, 6) sostiene che i sapienti egiziani, quando intendevano designare le cose con saggezza, “non si servono di lettere che si sviluppano in discorsi e in proposizioni e che rappresentano suoni e parole: essi disegnano immagini, di cui ciascuna è quella di una cosa distinta; le incidono sulle pareti dei templi per designare tutti i dettagli di questa cosa; ogni segno inciso è dunque una scienza, una sapienza, una cosa reale, non un ragionamento o una deliberazione”. La lingua egiziana per quei filosofi era dotata di un potere magico e di una intrinseca forza creatrice, inesistenti nelle altre lingue. Giamblico (*De mysteriis* VII, 4-5) è infatti convinto che in essa le parole non significano per convenzione, ma sono strettamente connesse con la natura degli esseri; però, quell’efficacia magica sarebbe inevitabilmente annullata qualora i testi sapienziali fossero tradotti in greco. Questa osservazione è ripetuta anche dall’autore di un’opera ermetica, per suffragare la propria contrarietà alla traduzione in lingua greca dei sacri testi egiziani⁴⁶.

Il II libro è diverso per struttura e contenuto dal precedente: i primi 30 capitoli partono solitamente dal geroglifico accompagnato da γραφόμενος (o ζωγραφούμενος) a cui segue il verbo reggente il significato del simbolo (δηλοῖ, σημαίνει); i successivi capp. 31-119 ripropongono formalmente lo schema ternario del I libro (... βουλόμενοι [ο θέλοντες] σημήναι [ο δηλώσαι], ... ζωγραφούσι [oppure γράφουσι] ... οὗτος [αὕτη] oppure ἐκεῖνος [ἐκεῖνη] γάρ...). La differenza più marcata tra le due serie consiste nel fatto che nella prima manca del tutto la parte esplicativa, con eccezione per i capp. 9-10; 21; 25 e 28, dove, però, è drasticamente ridotta. Nella seconda serie, imperniata su presunti geroglifici zoomorfi, l’attenzione è rivolta alle caratteristiche fisiologiche o comportamentali degli animali adattate alle diverse condizioni della vita umana. Se è possibile riconoscere nei capp. 1-30 e 118-119 notizie limitate alla grafia egiziana di età ellenistica, nella restante parte non c’è alcun riferimento alla lingua⁴⁷, alla scrittura o più in generale alla civiltà egiziana. Sono infatti nominati animali estranei

all'*habitat* nilotico, come il castoro (cap. 65), l'orsa (cap. 83) e l'elefante (capp. 84-86 e 88), c'è un'allusione all'alloro e all'oracolo (cap. 46), sono citati strumenti musicali greci, quali la lira e la siringa (capp. 116-117), il nome del cammello è spiegato attraverso un gioco paretimologico basato sulla parola greca (cap. 110), sono ripetuti concetti già esposti nel I libro (I, 46 ~ II, 78), esistono alcune evidenti contraddizioni nell'interpretazione di qualche segno (si confronti I, 1 con II, 61).

Il ricorso sistematico a fonti greche in questa parte dell'opera (Aristotele, i fisiologi Alessandrini a cui attingevano anche Plinio ed Eliano, Artemidoro, infine gli scritti riconducibili alle opere del democriteo Bolo di Mende) fanno supporre che il II libro debba essere ascritto effettivamente ad un altro autore⁴⁸, come si deduce da alcuni accenni inseriti nei *Geroglifici* a proposito di Filippo, citato in terza persona all'inizio del I libro, dove è definito traduttore in greco del testo originariamente scritto in egiziano da Horapollo (artificio retorico utilizzato dall'estensore della nota iniziale per dare maggiore attendibilità e prestigio all'opera)⁴⁹. Costui poi si presenta in prima persona alla fine del I libro, per affermare di avere ridotto la lista dei significati concernenti il geroglifico del coccodrillo, e all'inizio del II libro, dove così spiega i criteri seguiti per la sistemazione e la raccolta dei segni illustrati: "Nel secondo libro di quest'opera ti presenterò la corretta definizione dei rimanenti segni e ho ritenuto necessario aggiungerne altri che, provenienti da scritti diversi, sono privi di spiegazioni". In altri termini, Filippo avrebbe dapprima riportato, senza alcuna nota di commento personale, la lista dei segni, privi di cenni esplicativi, che Horapollo non aveva elaborato; avrebbe poi completato il libro aggiungendone altri, che avrebbe desunto da testi zoologici, in cui mancava la similitudine con l'uomo, e che per questa ragione erano definiti "privi di esegesi".

Dalle notizie interne all'opera e dall'analisi condotte sullo stile, sulle fonti, sui *loci similes* e sui contenuti dei due libri, che la costituiscono, è possibile dunque distinguere tre distinte sezioni, ciascuna delle quali corrisponde ad una diversa fase della redazione. Si ritiene infatti che i *Geroglifici* siano un trattato, destinato ad uso scolastico, di cui Horapollo avrebbe elaborato la stesura del I libro e iniziato la raccolta del materiale per il II libro. L'opera lasciata incompiuta dal-

l'A., che nel frattempo si era convertito al Cristianesimo, fu completata da Filippo, il quale aggiunse gli appunti, che l'A. non aveva ancora commentato, inserendo anche gli 87 capitoli della sezione finale, dopo averli uniformati allo stile del I libro.

Filippo, però, intervenne anche sul I libro riassumendo alcune parti (cfr. cap. 70), trasponendo e accorpando capitoli riguardanti il medesimo segno (i capp. 6-8 sullo sparviero; i capp. 39-40 sul cane), anticipando erroneamente alcune informazioni (cfr. la citazione di Ares e di Afrodite posta all'inizio del cap. 6), aggiungendo taluni significati (gli ultimi quattro relativi al geroglifico del cane nel cap. 39) e inserendo informazioni desunte da fonti greche (le cornacchie, simbolo di unione matrimoniale, finale del cap. 8 e cap. 9; il leone nell'accezione di "timore" al cap. 20; l'esegesi paretimologica del nome Horus, fatto derivare dal vocabolo greco "Ἄρατ, alla fine del cap. 17; il cap. 28, imperniato sulla isopsefia del vocabolo ἀφωύα; il cap. 52 sulla previdenza della formica; le osservazioni di carattere zoologico nei capp. 46-48).

5. Fonti di Horapollo

Il problema posto dall'individuazione delle fonti è particolarmente importante, perché in sostanza coincide con quello della cultura dell'ambiente di Horapollo. *A priori* possiamo ammettere che egli si sia servito sia di fonti scritte che di informatori orali, ed inoltre che egli abbia riferito cose che erano più o meno ben conosciute nel suo ambiente per tradizione o per esperienza diretta; ovviamente vanno esclusi dalla discussione i capitoli II, 31-117, ascrivibili a Filippo e privi di connessioni sensate con l'Egitto.

Orbene, se prendiamo in considerazione il mero dato quantitativo, rileviamo che su un totale di 162 geroglifici (tanti se ne incontrano nei libri I e II 1-30 e 118⁵⁰), l'interpretazione è (più o meno) vera in circa 90 casi⁵¹, ossia nel 57% del totale: ciò mostra inequivocabilmente che il sapere al quale faceva riferimento Horapollo era *complessivamente* di qualità mediocre. La percentuale è inoltre troppo bassa per ammettere che Horapollo avesse una reale conoscenza del sistema geroglifico egiziano, come del resto tutti gli studiosi hanno sino ad oggi riconosciuto. Ma questa non è tutta la storia, perché ci sono attribuzioni di significato

corrette argomentate scorrettamente (il che è quasi la norma) ed attribuzioni scorrette che hanno però alla base un sapere genuino. Tenteremo dunque di distinguere i vari strati del sapere in questione⁵².

Un certo numero di geroglifici rinvia a conoscenze di base.

1. RAMO DI PALMA “anno” (I, 3)
2. CRESCENTE LUNARE “mese” (I, 4)
3. SPARVIERO “divinità” (I, 6)
4. SPARVIERO “anima” (I, 7)
5. AVVOLTOIO “madre” (I, 11)
6. AVVOLTOIO “due dracme” (I, 11)
7. STELLA “divinità” (I, 13 e II, 1)
8. PROTOME LEONINA “forza” (I, 18)
9. TRE IDRIE+CIELO+ACQUA “piena del Nilo, Abisso Cosmico (Nun)” (I, 21)
10. LEPRE “apertura” (I, 26)
11. FENICE “inondazione” (I, 34)
12. INCHIOSTRO+CRIVELLO¹+CALAMO “scrittura” (I, 38)
13. INCHIOSTRO+CRIVELLO¹+CALAMO “ierogrammatico” (I, 38)
- 14-15. CANE+ABITO REALE “magistratura, giudice” (I, 40)
16. PESCE “cosa immonda” (I, 44)
17. ORECCHIO BOVINO “udire” (I, 47)
18. OCA VOLPINA “figlio” (I, 53)
19. UROBORO+GRANDE CASA “re del mondo” (I, 61)
20. LUNA “mese” (I, 66); cfr. il n. 2
21. CODA DI COCCODRILLO “oscurità” (I, 70)
22. STELLA “sera, notte” (II, 1)
23. BRACCIA CON SCUDO ED ARCO¹ “fronte della guerra” (II, 5)
24. SPINA DORSALE “lombi” (II, 9)
25. PERSONE CHE SI STRINGONO LA MANO “concordia” (II, 11)
26. ARCIERE CHE TIRA “folla” (II, 12)
27. DITO “(unità di) misura” (II, 13)
28. FUMO CHE SALE “fuoco” (II, 16)
29. PROTOME ANIMALE+SPADA “empietà” (II, 19)
30. UOVO “figlio” (II, 26)
31. TRATTO CURVO+TRATTO DIRITTO “11” (II, 30)

Si tratta, come si è detto, di conoscenze di base, talora con una non sottovalutabile competenza iconica (n. 21). Si noterà che al n. 19 Horapollo, che *non* conosceva i geroglifici, ha scambiato una parola (“grande casa” = Faraone) con un’immagine.

Tali conoscenze sembrano spesso parte di un sapere diffuso nell’antichità e non è quindi strano se in parecchi casi ci sono coincidenze tra quanto affermato da Horapollo ed il pochissimo che ci resta di Manetone e Cheremone (ad es. 1, 3, 4, 5, etc., e che peraltro potrebbero verosimilmente essere fonti primarie di Horapollo) e di altri eruditi.

A parte vanno giudicati i seguenti geroglifici, i quali riflettono conoscenze particolari, sia grafiche che testuali o lessicali.

32. SCARABEO “che si è autogenerato” (I, 10); competenze testuali
33. CINOCEFALO “scrittura” (I, 14); grafia elaborata
34. CINOCEFALO “ira” (I, 14); determinativo
35. FASCETTO DI PAPIRI “antichità” (I, 30); grafia di una parola
36. LINGUA+DENTI “gusto (imperfetto)” (I, 31); grafia di una parola
37. GUARDIANO “pastoforo” (I, 41); conoscenza onomasiologica
38. PIEDI SULL’ACQUA “esser impossibile” (I, 58); conoscenza di una grafia neoegiziana
39. COCCODRILLO “rapace” (I, 67); determinativo
40. COCCODRILLO “furente” (I, 67); determinativo
41. AQUILOTTO “circolare” (II, 2); conoscenza della grafia di una parola
42. CUORE+TRACHEA “bocca di uomo buono” (II, 4); reinterpretazione di una grafia
43. STELLA+SOLE+SOLE DIMEZZATO “donna incinta” (II, 14); grafia paretimologica
44. CORNO DI BUE “lavoro” (II, 17); conoscenza della grafia di una parola
45. CORNO DI VACCA “espiazione” (II, 18); conoscenza della grafia di una parola
46. IPOPOTAMO “intervallo di tempo” (II, 20); conoscenza della grafia di una parola
47. GUFO “morte” (II, 25); conoscenza della grafia di una parola

Le conoscenze qui dispiegate (in particolare i nn. 38 [grafia antica!], 42, 43) presuppongono una reale conoscenza della scrittura geroglifica,

non limitata cioè a valori semantici di singoli segni. *Grosso modo* lo stesso vale per le equivalenze 48-49. AVVOLTOIO “Atena; Hera” (I, 11), che presumono identificazioni di figure divine.

Una categoria del tutto particolare è costituita da quei geroglifici che pertengono ad usi grafici molto specifici, propri talora della scienza sacra, come sopra è stata definita.

- 50. SOLE+LUNA “eternità” (I, 1).
- 51. SCARABEO “padre” (I, 9-10)
- 52. SCARABEO “universo” (I, 10)
- 53. AVVOLTOIO “anno” (I, 11)
- 54. SCARABEO+AVVOLTOIO “Efesto [= Ptah]” (I, 12)
- 55. AVVOLTOIO+SCARABEO “Atena [= Neith]” (I, 12)
- 56. STELLA “5” (I, 13)
- 57. IBIS “cuore” (I, 36)
- 58. SERPENTE “bocca” (I, 45)
- 59. SPARVIERO CHE VOLA “vento” (II, 15)
- 60. DUE DITA+7 CARATTERI “musa, destino” (II, 29)

A parte il n. 50, che è rimasto in uso sino alla fine della storia della grafia geroglifica, importanti sono i nn. 53-4, grafie attestate nella criptografia del tempio di Esna, ed il n. 57 che, come si è visto, è discusso anche dal *Papiro Carlsberg VII*. In questi casi la competenza grafica da attribuire alle fonti è decisamente alta, non tanto per l'uso di segni basati su rebus o giochi di parole (*puns*, secondo il Fairman “ASAE”) tipicamente tolemaici e romani (peraltro non sempre ovvi) quanto proprio per le coincidenze con la criptografia sacra di Esna, la quale era un prodotto altamente raffinato e sapiente.

La situazione non cambia di molto se guardiamo ai geroglifici nei quali la corrispondenza è inesatta o comunque è stata più sgradevolmente fraintesa⁵³. Tra questi vale la pena di ricordare almeno il cervo “cose che durano” (II, 21), basato su una tradizione genuina, nota anche a Cheremone, ed il segno del numerale 16 “piacere” (I, 32), che indirettamente ripropone un epiteto della dea Hathor (cfr. tuttavia il commento al capitolo).

Come si vede, dunque, nelle fonti di Horapollo c'è una stratificazione di competenze, nella quale convivono informazioni per così dire banali

e tradizioni, certo frammentarie e *disiectae*, ma di buona e talora di ottima qualità. Non solo: tra le fonti in questione c'era qualcuna davvero competente nella lingua egiziana, come mostrano le abbastanza frequenti paretimologie⁵⁴ e citazioni di parole egiziane (ad es. I, 59, dove compare tra le altre un *meisi*, probabile derivato diretto dell'antico *mnš* "cartiglio", non attestato, per ovvie ragioni istituzionali, in copto). La logica delle paretimologie⁵⁵ non è in genere quella di fornire motivazioni, ma di recuperare rapporti soggiacenti (φύσει, come sopra si è detto al § 2) secondo una tradizione che è tipica della teoria egiziana della lingua e della logica grafica dell'età greco-romana, per cui talora il risultato, apparentemente paradossale, non riguarda come effettivamente la *scriptio* di una parola, ma come *si sarebbe potuto* scrivere. Tale operazione linguistica, pur immiserita dalla scarna e fuorviata sintesi di Horapollo, non era opera di persone di bassa cultura⁵⁶: il capitolo dedicato all'upupa (I, 55) mostra che chi ha ricostruito la paretimologia non poteva che essere una persona ben consapevole dei principi del sistema geroglifico. In un caso inoltre (I, 11) è possibile constatare che la teoresi era più antica di Horapollo. Se di una cosa possiamo dirci ragionevolmente sicuri è che tali informazioni erano di fonte orale.

La specificità culturale delle informazioni fornite da Horapollo è in genere alquanto povera e comunque va recuperata al di là di quella dominante, che è nettamente greca (cfr. *infra*): ad esempio del falco egli dice "*sembra* (δοκεῖ) che sia anche il simbolo del sole", il che equivale ad una franca ammissione di ignoranza personale. Molte informazioni sono presenti nell'erudizione antica ed altre si può presumere rinvengano all'osservazione personale (lo scettro *wšš*: I, 55-56; il rilievo / statua da Heliopolis: I, 10; il cinocefalo coronato in posizione adorante: I, 15; etc.). Ci sono però alcuni casi in cui l'informazione è tutt'altro che banale. È il caso del comportamento del cocodrillo assimilato ideologicamente al ciclo solare (I, 68-69) e forse i rilievi su Iside "anno" (I, 3) e sul numerale 16 sopra citato (I, 32); il caso più rilevante pare quello del QUARTO D'ARURA = "anno corrente" (I, 5), poiché esso conserva la memoria storica della formula di datazione tradizionale del regno dei Faraoni (e poi dei governanti stranieri, assi-

milati ai Faraoni stessi). Memoria storica, perché la formula, amministrativa e monumentale, non era ormai usata da secoli⁵⁷. E val la pena di agguingere che la memoria non riguarda un fatto *grafico* (in tal caso ci si sarebbe attesi un *RAMO DI PALMA+MEZZO DISCO SOLARE+CRIVELLO¹ o simili), bensì una *pronuncia*, sulla cui base, appunto, viene istituita la paretimologia.

Come si vede, il problema delle fonti è complesso soprattutto per la compresenza di fonti scritte ed orali, di buona e di mediocre qualità, di lingua greca e di lingua egiziana. Inoltre, c'è disparità tra la qualità dell'informazione grafica e quella culturale.

L'uso e la conoscenza dei geroglifici venne declinando durante i primi secoli dell'era volgare, quando i programmi di edilizia sacra degli imperatori romani si arrestarono ed i templi si impoverirono in maniera grave ed irreversibile⁵⁸; la loro autonomia era andata perduta da molto tempo. La qualità del geroglifico del III sec., scrittura monumentale per eccellenza, è ben riassunta da S. Sauneron: assistiamo alla “*totale décrépitude*” della scrittura geroglifica (*Esna VII*, Cairo 1975, p. V), una decrepitezza visibile in un tempio di notevole importanza e che prevedeva un cospicuo investimento finanziario e di *expertise*. Le ultime iscrizioni geroglifiche sinora documentate sono quelle redatte sotto l'impero di Massimino Daia (inizi IV sec.⁵⁹) e l'iscrizione dipinta di Dakka.⁶⁰ Dobbiamo dunque ritenere che nel V sec. la conoscenza del geroglifico fosse completamente scomparsa? Molti studiosi sembrerebbero tacitamente ammetterlo, ma si tratta di un *argumentum ex silentio*. Nel V sec. i seguaci dei culti tradizionali erano ormai una minoranza sociale, talora perseguitata, ma erano tutt'altro che estinti⁶¹: un tempio di Thueris è rimasto in esercizio ad Ossirinco sino a circa il 462⁶²; nel V sec. vengono distrutti i templi di Plewit ed Akhmim; ad opera di Shenute viene chiuso il tempio di Atripe ed Apa Moyses scaccia 23 preti (OYHHB) e profeti (ZONT) dal tempio di Abido⁶³. Come sopra si è detto, nel V sec. viene distrutto il tempio di Iside a Menuthi, il tempio frequentato dalla cerchia filosofico-religiosa di Horapollo. Continuò la propria attività liturgica (certamente per ragioni politiche di buon vicinato con Nubiani e Blemmii) il tempio di Iside a File, che sarà chiuso da Giustiniano solo nel VI sec. Tali fatti hanno qualche rilevanza:

si può ben ammettere che i piccoli templi locali ormai non avessero la possibilità né di utilizzare una liturgia secondo tutte le prescrizioni tradizionali (una liturgia che prevedeva alfabetizzazione almeno in una delle scritture nazionali!⁶⁴), essendo il servizio divino in qualche modo costoso, né – meno che mai – di gestire appieno lo *scriptorium* di una Casa della Vita, ma poiché il sacerdozio locale e la trasmissione del sapere grafico erano normalmente di tradizione familiare, non possiamo affatto escludere che competenze di geroglifico, pur immiserite, siano arrivate sino alla fine del V sec.⁶⁵ Non c'è alcun dubbio che nel V sec. dichiararsi interessato ai geroglifici (come ad esempio Heraisco) e/o mostrarne una qualche competenza era un tratto ideologico ritenuto estraneo od ostile al Cristianesimo. Quanto meno per gli Egiziani Cristiani i geroglifici erano un sicuro e spregevole segno di paganesimo⁶⁶. È dunque decisamente verosimile che le fonti orali di lingua egiziana di Horapollo fossero pagane. C'erano tra di esse anche sacerdoti o comunque persone di famiglia sacerdotale? Non lo sappiamo e non possiamo escluderlo *a priori*; certamente non erano persone molto dotte, come si è detto, ma questo potrebbe essere un fatto in linea con la decadenza pagana dei tempi. Nell'ambiente pagano di Alessandria, quello che per intenderci era il punto di riferimento per Horapollo, e prima di lui per Heraisco e gli altri dotti ed ostinati avversari del Cristianesimo, aveva operato anche Ammonio, il maestro di Socrate (l'autore della *Storia Ecclesiastica*), che era sacerdote di Thot (τοῦ πιθήκου)⁶⁷.

C'era un'altra categoria sociale che è indiziabile di competenze nella scrittura geroglifica, ossia quella degli ἱερογλύφοι⁶⁸, gli esperti scarpellini che incidevano i testi epigrafici su stele o su pareti di edifici e che perlopiú dipendevano, per tradizione familiare, dai templi. La fonte che ci ha tramandato i fatti relativi alla distruzione del tempio di Iside di Menuthi⁶⁹ afferma che esistevano iscrizioni geroglifiche sulle pareti e che c'erano statue cultuali (cani, coccodrilli, etc.) provenienti da un sacrario isiaco di Memfi ormai distrutto. Quando il tempio (piú probabilmente parte di una dimora privata, vista la segretezza apparente che lo circondava) venne perquisito, si trovò l'altare dei sacrifici ed una statua di Crono ancora lordi del sangue dei sacrifici, tratto culturale questo certamente non egiziano. Se dunque il tempio aveva piú di

un officiante⁷⁰, costoro sapevano ben poco della tradizione liturgica antica. Sono tuttavia le iscrizioni geroglifiche del tempio di Menuthi ad attirare l'attenzione, poiché, diversamente dalle statue cultuali, ben difficilmente potevano essere materiale di spoglio⁷¹. Potrebbero essere stati degli pseudo-testi o rilievi grossolanamente copiati da opere piú antiche, ma non si può escludere altresí che essi fossero opera recente di qualche ultimo *ἱερογλύφος*.

Nulla, insomma, vieta di ritenere che competenze geroglifiche, spesso povere ma reali, siano arrivate alla cerchia di Horapollo per via diretta. Una prova, pur tra i travisamenti e la prospettiva logica ellenizzante, potrebbe consistere proprio nel fatto che Horapollo cita esegesi basate su paretimologie, ma appunto la paretimologia, l'equivalenza piú o meno precisa di struttura della parola (di massima il suo scheletro consonantico) è il principio sul quale appunto si basa la scrittura egiziana, soprattutto quella tarda. Gli studiosi moderni hanno molto insistito sull'inaffidabilità di Horapollo e ne hanno sottolineato a piú riprese l'ignoranza, ma non andrebbe trascurato il fatto che nella redazione post-tolemaica del mito dell'Occhio del Sole (cfr. *supra*) abbiamo documentate esegesi grafiche dello stesso tipo⁷². Il declino delle competenze nel geroglifico e la non spenta tradizione della scienza sacra contribuivano, ognuna per proprio conto, ad un favoloso o pio travisamento dei fatti: Horapollo, da questo punto di vista, non è altro che l'ultimo anello di una catena.

6. *Una cultura che muore*

Come si è detto, J. Maspero⁷³ ha ricostruito per primo l'ambiente nel quale Horapollo si è formato: nipote di Horapollo il grammatico, parte di una famiglia di buona tradizione culturale, fanatico nei suoi convincimenti religiosi⁷⁴. Heraisco non aveva stima di lui⁷⁵ e prevedeva che avrebbe disertato la lotta, non avendo animo di filosofo, ed avrebbe abiurato le tradizioni patrie; è, in effetti, quello che avvenne, quando Horapollo, senza ragioni o costrizioni apparenti, si fece Cristiano. L'ambiente di Horapollo (lo definiamo cosí per brevità) era l'*élite* di un paganesimo tutt'altro che priva di rapporti. La famiglia di Horapollo era del nomo Panopolite, dove piú forte era la compo-

nente pagana organizzata: Shenute ed i suoi seguaci ebbero parecchio da fare per arginare le folle che frequentavano il tempio di Panopoli e dei villaggi vicini; è un dato di fatto che il medio Egitto (Panopoli, Anteopoli, Tebe, Abido, etc.) era ancora significativamente attaccato alla religione tradizionale. E da queste zone proviene, per quanto ci è stato tramandato, buona parte della cerchia di Horapollo. Il fatto non è privo di significato, se si rammenta che le stesse zone erano state già nel III-IV sec. d.C. importanti focolai di tradizioni magiche ed ermetiche⁷⁶. Tale cerchia ricercava e curava tutte le tradizioni antiche del paese e, per certo, raccoglieva anche i libri esoterici della magia greco-egizia (Zacharias Scholasticus, *Vita Severi* p. 62), opere attribuite a Zarathustra, Osthanes e Manetone. Nonostante le loro ferme intenzioni, essi erano tra gli ultimi rappresentanti di un tipo etnosociologico di Egiziani che sin dall'epoca tolemaica avevano assunto un'identità culturale ed etnica complessa, legata al veicularismo della lingua e cultura greca: per loro non c'era più bilinguismo e dinomia con due codici linguistici e culturali *sullo stesso piano*, bensì un rapporto squilibrato di competenze linguistiche e culturali; quelle egiziane, nonostante la struggente ricerca delle radici, erano decisamente in sottordine. La cultura che traspare maggioritaria dallo scritto sui *Geroglifici* è quella greca, legata agli scritti naturalistici di Aristotele (com'era ovvio in ambiente alessandrino) e rivissuta secondo l'ormai antica visione delle simpatie di Bolo e di Eliano, diffusasi enormemente nel tardo Ellenismo. Probabilmente Heraisco si era occupato anche di geroglifici⁷⁷ e gli estratti giuntici sono pressoché identici a quelli di Horapollo, il che ci fa presumere che quest'ultimo abbia usato anche materiale proveniente da Heraisco che aveva lasciato disposizioni di esser imbalsamato con le bende osiriane (Phot. *Bibl.* 343a) per diventare Βάκχος, cioè Osiride.

Se la colta e socialmente in vista cerchia era organizzata, come sembra evidente dalle fonti, e aveva ramificazioni e contatti in almeno parte della χώρα pagana, è probabile che essa abbia esercitato una certa attrazione, che abbia cioè coagulato vari esperti, reali e presunti, della tradizione egiziana. È in questo ambiente che nascono le note destinate a diventare gli Ἱερογλυφικά, opera incompiuta, segnata da

incoerenze e mediocrità, raffazzonata da Filippo quando Horapollo era con prudente viltà passato nel campo avverso.

Possiamo dunque capire, infine, che i *Geroglifici* di Horapollo non sono affatto nati come opera di uno studioso di antiquaria, preoccupato del vero e della bontà delle sue fonti, ma come libello di propaganda di nazionalismo religioso e culturale; non si voleva dimostrare cosa fossero (stati) i geroglifici, ma ribadire, tramite loro, la grandezza culturale e la profonda sapienza dell'Egitto. Operazione che si rivelò inutile e che confuse i posteri. La verità l'aveva detta per l'ultima volta il dio di Delfi:

εἶπατε τῷ βασιλεῖ, χαμαὶ πέσε δαίδαλος αὐλά·
οὐκέτι Φοῖβος ἔχει καλύβαν, οὐ μάντιδα δάφναν,
οὐ παγὰν λαλέουσιν· ἀπέσβετο καὶ λάλον ὕδωρ.

(Joannes Damascenus, *Passio S. Artemii* 35, MPG 96 p. 1284)

I manoscritti che riportano integralmente i *Geroglifici* sono dodici, raggruppabili in tre famiglie:

1) **B** (*Parisinus Gr.* 2832, cartaceo, XV sec.); **D** (*Laurentianus Gr.* plut. 58, 8, cartaceo, XVI sec.); **F** (*Laurentianus Gr.* plut. 81, 15, membranaceo, fine XV sec.); **G** (*Laurentianus Gr.* plut. 81, 20, membranaceo, XV sec.); **I** (*Vaticanus Gr.* 1011, cartaceo, XV sec.); **N** (*Neapolitanus Gr.* III E 5, cartaceo, XV sec.):

2) **C** (*Parisinus Gr.* 2832, cartaceo, XV sec.); **E** (*Laurentianus Gr.* plut. 69, 27, inizi XIV sec., acquistato nell'isola di Andros da Cristoforo Buondelmonti nel 1419); **M** (*Monacensis Gr.* 419, cartaceo, XIV sec.); **V** (*Marcianus Gr.* 391, cartaceo, XV sec.):

3) **A** (*Parisinus Coisl. Gr.* 192, cartaceo, XV sec.); **H** (*Vaticanus Gr.* 871, cartaceo, XV sec.).

Principali edizioni:

Aldo Manuzio, Venezia 1505 (*Editio princeps*); J. Mercier (Paris 1551); D. Hoeschel (Ausburg 1595); N. Caussin (Paris 1618); J. C. De Pauw (Utrecht 1727); C. Leemans (Amsterdam 1835), F. Sbordone (Napoli 1940); H.-J. Thissen (München-Leipzig 2000).

Le numerose traduzioni latine sono citate da S. Sider in *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, F. E. Cranz - V. Brown - P. O. Kristeller (cur.), Washington, D.C., 1986, pp. 15-29.

Oltre alla traduzione italiana di Pietro Vasolli da Fivizzano (Venezia 1547) è possibile ora consultare quella recente di M. A. Rigoni e Elena Zanco (Milano 1996); tra le versioni in altre lingue si segnalano quella francese di B. van de Walle e Vergote ("CdÉ" 18, 1943, pp. 39-89; pp. 199-239), quella inglese di G. Boas (New York 1950) e quella tedesca di Thissen.

Avvertenza

Il testo seguito è quello edito da F. Sbordone con alcune variazioni qui sotto indicate:

	Sbordone	Crev.-Ted.
I, tit.	ΩΡΟΥ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ	ΩΡΑΠΟΛΛΩΝΟΣ
I, 1, 7	γενῶν ὄφρων	γενῶν <τοιούτων> ὄφρων
I, 2, 4	γῆρας ἀφείς, ἀποδύεται,	γῆρας ὄφρις ἀποδύεται,
I, 11, 13	χρήσιν ... βρώσιμα	βρώσιν ... χρήσιμα
I, 11, 16	ἐπὶ πικτίδα	ἐπὶ πηκτίδας
I, 16, 7	<ἐξ αὐτομάτου>	<κατὰ τὸ στόμα τοῦ>
I, 16, 8	[τὸ ὕδωρ]	τὸ ὕδωρ
I, 16, 11	τρῦμα	τρίχα
I, 21, 9	γέμοντες τὸν οἶνον,	γέμοντος, τὸν οἶνον
I, 23, tit.	μὴ	[μὴ]
I, 23, 1	μὴ	[μὴ]
I, 32, 3	πρὸς τέκνα	τέκνων
I, 38, 1	δηλοῦντες, ἢ ἱερογραμματέα,	δηλοῦντες, <ἢ κόσκινον>, ἢ ἱερογραμματέα,
I, 38, 2	μέλαν καὶ κόσκινον	μέλαν καὶ <δέλτον>
I, 57, 5-6	διατεθειμένου <εἰς> τοὺς ἐσθίοντας	διατεθειμένου τοὺς ἐσθίοντας
I, 60, 3	<εἴωθεν>	<δεῖ>
I, 61, 4	παραῦ, του<τέστι κρατῶν>	παρ' αὐτῷ <μόνῳ ἐστίν>
II, tit.	ΩΡΟΥ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ	ΩΡΑΠΟΛΛΩΝΟΣ
II, 60, 2	ἐν τῇ <γῆ>	ἐν τῇ <ὠδίτι>

* I Curatori si assumono congiuntamente la responsabilità del lavoro; in particolare il testo, la traduzione ed il commento basato su fonti classiche greche e latine sono stati curati da Gennaro Tedeschi; il commento egittologico è stato approntato da Franco Crevatin. I Curatori desiderano ricordare il prezioso aiuto ricevuto da Loretta Del Francia (Roma), Mirella Piperno (Roma), Sergio Daris (Trieste) e Felice Israel (Trieste-Parigi). Esprimo inoltre la loro più cordiale gratitudine al Collega ed Amico Domenico Silvestri per aver voluto accogliere questo lavoro nella sua prestigiosa collana. La redazione di questo testo si è conclusa nel 1998; per ragioni indipendenti dalla volontà degli Autori, il manoscritto è rimasto a lungo inedito, per cui esso è stato ripreso più volte per i necessari aggiornamenti bibliografici. Per gli inevitabili scompensi ed incoerenze del testo gli Autori chiedono la comprensione del Lettore.

¹ *De mysteriis* VII, 4-5.

² M. REQUIER, nella *Préface* alla sua traduzione dell'opera, Amsterdam 1779, pp. VII-VIII.

³ Cfr. M. A. RIGONI - ELENA ZANCO, *Introduzione* a Orapollo, *I geroglifici*, Milano 1996, pp. 51-62; ivi ulteriore bibliografia.

⁴ La volgarizzazione di PIETRO VASOLLI DA FIVIZZANO (Venezia 1547) è lacunosa in quanto omette la traduzione di un terzo dei geroglifici presenti nel trattato horapollineo.

⁵ A queste si aggiunge ora l'edizione e traduzione a cura di H.-J. THISSEN 2000.

⁶ Cfr. F. CREVATIN, "Inc.Ling." 16, 1993, p. 105 ss.

⁷ S. MORENZ, *Wortspiele in Aegypten*, in *Festschrift J. Jahn*, Leipzig 1958, pp. 23 ss.; SANDER-HANSEN, "Acta Orientalia" 20, 1946-47, p. 1 ss.; cfr. anche nota prec.

⁸ DRIOTON, "RdÉ" 1, 1933, pp. 1-50; H.G. FISCHER in *LÄ s.v. Hieroglyphen*.

⁹ Sulla scrittura d'età tolemaica cfr. H. JUNKER, *Über das Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera*, Berlin 1903; FAIRMAN "BIFAO"; "ASAE"; S. SAUNERON, *L'écriture figurative dans les textes d'Esna*, Cairo 1982; D. KURTH, "ASAE" 69, 1983, p. 287 ss.; PH. DERCHAIN in *Phoinikeia Grammata*, p. 243 ss.

¹⁰ W.M. FLINDERS PETRIE, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, London 1889.

¹¹ Il testo è poco chiaro: il suo editore (E. IVERSEN, *Fragments of a Hieroglyphic Dictionary*, Hist. Filol. Skr. Dan. Vid. Selsk. 3, 2, 1958, p. 18) propone "It is a 'hjn', 5 ..?..", ammettendo che il segno in lacuna sia il *deben*. Lo stesso Iversen ammette tuttavia che sarebbe del tutto misterioso un epiteto di Thot come 'vaso da 5 *deben* [unità di peso]', per cui preferisco leggere, come lo stesso editore ritiene probabile, *pr* "dimora" l'ultimo segno. L'appartenenza di Thot ai Cinque (dei) è ben attestata, anche se non so dire a quale dimora (hermopolitana?) si faccia qui cenno. In *Opet* 48-49 ed 81 si fa cenno ad una Dimora dei Cinque (cfr. de Wit n. 149 della traduzione), che potrebbe però esser interpretata anche come Dimora di Geb.

¹² Cfr. Edfu 6, 92, 14.

¹³ L'ibis nell'originale regge un flagello.

¹⁴ E' attestata nel Libro della Vacca del Cielo; E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, Göttingen 1982.

¹⁵ Per un altro esempio tolemaico si veda il decreto di Memfi r. 28.

¹⁶ Il redattore del testo istituisce una paretimologia tra *kš* "canna" (copto **κλω**) e *kš* "purificare", senza che però sia chiaro l'eventuale ruolo grafico dell'immagine di Nut.

¹⁷ P. MARESTAING, *Les écritures égyptiennes et l'Antiquité classique*, Paris 1913.

¹⁸ Un'eccezione potrebbe essere Clemente Alessandrino (*Strom.* V, 4, 20, 3; II, p. 339 Stählin), su cui cfr. J. VERGOTE, *Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne*, "CdE" 16, 1941, pp. 21-38); il passo parrebbe ascrivibile a Cheremone, cfr. P.W. VAN DER HORST, *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden, 1984. e Ph. DERCHAIN, cit. n. 9.

¹⁹ Un'analoga iscrizione era incisa sul portale di un tempio di Diospolis, con la sostituzione dell'ippopotamo = empietà con il coccodrillo = impudenza (Clem. Alex. *Strom.* V, 7, 41, 4; II, p. 354 Stählin).

²⁰ MASPERO, "BIFAO" 11, 1914, p. 193; MASSON, "REG" 105, 1992, p. 234.

²¹ *Suda loc. cit.*; cfr. Eustath. in *Il.* IV, 2; I, p. 689, 15 van der Valk.

²² *Suda* η 450 Adler = Damascius, *Vita Isidori* fr. 164.

²³ Steph. Byz. s.v. Φεῦδέβηθις.

²⁴ *P. Cairo Maspero* 67295, I, 1.

²⁵ *P. Cairo Maspero* 67295, I, 13 ss.

²⁶ W. E. KÆGI, *The Fifth Century Twilight of Byzantine Paganism*, "Classica et Mediaevalia" 27, 1966, pp. 243-275.

²⁷ *Vita Severi* "Patrologia Orient." II, p. 15 ss.

²⁸ Phot. *Bibl. cod.* 279 p. 536a.

²⁹ MASPERO, "BIFAO" 11, 1914, p. 183.

³⁰ MASPERO, "BIFAO" 11, 1914, p. 190; RÉMONDON, "BIFAO" 51, 1952, pp. 63-78.

³¹ *Loc. cit.*; la notizia è desunta dalla *Vita di Isidoro* di Damascio, fr. 314 e 317.

³² MASPERO, "BIFAO" 11, 1914, p. 194.

³³ Cfr. SBORDONE, pp. XXIX-XXXI.

³⁴ Così aveva supposto il PARTHEY, *Horapollo von Hieroglyphen* "Monatsbericht d. Kön. Preuss. Akad." 1871, p. 115.

³⁵ Cfr. cap. 2: genesi dell'universo; capp. 3-5: informazioni sul calendario; cap. 10: distinzione degli scarabei in tre specie; cap. 16: descrizione dell'orologio ad acqua; cap. 21: teorie sulla piena del Nilo; cap. 35: *excursus* sull'uccello fenice; capp. 37-38: osservazioni sull'educazione; cap. 38: pratica della prognostica; capp. 39, 41-43 e 44: gerarchia e funzioni dei sacerdoti, pratica dell'imbalsamazione; capp. 44, 49 e 57: *tabu* alimentari; cap. 49: l'orice impiegato per gli studi astronomici; capp. 55-56: descrizione dello scettro; capp. 59-63: ragguagli sui cartigli ed epiteti regali.

³⁶ Cfr. i capp. 1-5: eternità, universo, anno, mese; cap. 27: il parlare.

³⁷ Cfr. i capp. 6-8: sparviero; cap. 10: scarabeo; capp. 11-12 avvoltoio; c. 13: stella; capp. 14-16: cinocefalo; capp. 17-21: leone; c. 23: onocéfalo; c. 25: stella; capp. 34-35: uccello fenice; c. 36: ibis; capp. 39-40: cane-sciacallo; capp. 46-47: toro; cap. 49: orice; cap. 50: topo; cap. 51: mosca; cap. 52: formica; cap. 53: oca volpina; cap. 54: pellicano; cap. 55: upupa; cap. 56: ippopotamo; cap. 57. colomba; capp. 59-61 e 63-64: serpente; capp. 67-70: coccodrillo.

³⁸ Cfr. i capp. 26 e 45; nonché l'inspiegabile intrusione dei geroglifici riguardanti la regalità tra i capp. 58 e 65.

³⁹ Cfr. i capp. 8-10: maschio / femmina / matrimonio / principio maschile / principio femminile / principio ermafrodito; capp. 21-23: piena del Nilo / Egitto / straniero; capp. 37-44: istruzione / scrittura / scriba sacro / sacerdoti / purificazione / cosa immonda; capp. 55-57: gratitudine / ingratitudine.

⁴⁰ Cfr. i capp. 6-13 e 14-21: animali sacri; capp. 46-49: quadrupedi, capp. 53-57: volatili.

⁴¹ E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in the European Tradition*, Copenhagen 1961, p. 48.

⁴² Come attesta indirettamente Tzetzes in *Exeges. in Il. I*, 97 = fr. 12 Horst.

⁴³ L'ideogramma è realmente esistito, cfr. *Catalogue I*, 20, 303; comunque il tema è larghissimamente noto nei papiri magici e nella glittica apotropaica. Per "mare" si deve ovviamente intendere il Nun, l'abisso delle acque primordiali. Sul tema, noto sin da epoche molto antiche nella cultura egiziana, cfr. H. SCHLÖGL, *Der Sonnengott auf der Blüte*, "Aegyptiaca Helvetica" 5, 1977.

⁴⁴ La grafia è realmente attestata in epoca tarda.

⁴⁵ Cfr. Lucan. III, 220-224: "*Phoenices primi, famae si creditur, ausi / mansuram rudibus vocem signare figuris: / nondum flumineas Memphis contexere biblos / noverat, et saxis tantum volucresque feraeque / sculptaque servabant magicas animalia linguas*"; nonché il brano delle *Metamorfosi* di Apuleio (XI, 22) in cui si fa riferimento a libri sacri, conservati nei recessi del tempio di Iside, che erano scritti in caratteri ignoti, in parte con figure di ogni sorta di animali e in parte con segni intricati, avviluppati a mo' di ruota e serrati a guisa di viticci, per impedirne la lettura ai curiosi profani.

⁴⁶ *Corpus Hermeticum* XVI, 2; per ulteriori ragguagli si rinvia alla nota *ad loc.* di A. R. SODANO in Giamblico, *I misteri egiziani*, Milano 1984, pp. 354-356.

⁴⁷ Mancano vocaboli egizio-copti, che sono invece presenti nel I libro: οὐραῖος "basilisco"; βαῖς "ramo di palma"; βαῖ "anima"; ἡθ "cuore"; il problematico βαῖηθ "sparviero"; νοῦν "acqua primordiale, piena nilotica"; οὐαίε "voce lontana"; σβῶ "nutrimento"; il titolo del libro medico-religioso ἀμβρής; κουκουφά "upupa".

⁴⁸ Cfr. LEEMANS, p. XXI; S. DONADONI, *Note sulla composizione delle Hieroglyphikà di Orapollo*, "Studi Italiani di Filologia Classica" N.S. XIII, 1936, pp. 293-298; F. SBORDONE, p. XLIX s.

⁴⁹ H.J. Thissen (v. *Bibliografia*) sembra invece ammettere che effettivamente l'opera di Horapollo sarebbe stata composta in egiziano ('copto') e sarebbe stata basata su una tradizione interpretativa puramente egiziana. Questo è possibile capire dai saggi sinora dati alle stampe. Naturalmente, non si può esprimere assenso o dissenso assoluto sulla tesi perché esso sarebbe basato su *argumenta ex silentio*. Teniamo comunque conto dei seguenti fatti: 1) è senz'altro esistita una tradizione egiziana che studiava ed interpretava il sistema scrittorio in quanto tale, cioè quella che abbiamo definito la 'scienza sacra' per la parte ideologica e che per la parte per così dire tecnica è testimoniata da un certo numero di testi a noi giunti (*Papiro Carlsberg 7*, ecc.) e da interpretazioni di scritture inserite in testi tardi (ad es. i decreti tolemaici; v. sopra); 2) il copto come sistema grafico nasce in un ambito sostanzialmente bilingue e di *paideia* greca. I testi antico-copti hanno perlopiù carattere di glossa per un corretto riconoscimento fonetico della parola (v. per tutti J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis: I*, Copenhagen 1998). Non mancano però testi magici (ad es. *P. Mimaut*, in *PGM*) ed astrologici (*P. London 98*) autonomi di consistenza notevole, ossia non prodotti di traduzione dal greco o da altra lingua. Dunque nulla vieta in linea di principio che possa esser esistito un manuale, redatto in demotico o in antico copto, sulla scrittura egiziana. Thissen sembra ammettere che opere di questo genere dovevano esistere nella grande Biblioteca di Alessandria, ed a rigore l'ipotesi è possibile, anche se è meramente teorica. Tuttavia contro la tesi di Thissen militano altrettanti fatti: 1) la cultura mostrata da Horapollo è palesemente greca e dal punto di vista egittologico è tutt'altro che specialistica; in parecchi casi inoltre essa

deriva palesemente da fonti orali, per cui è difficile ammettere che essa dipenda coerentemente da un sapere specialistico; 2) Horapollo *non* conosce i principi della scrittura egiziana; anche quando riferisce cose corrette egli lo fa seguendo metodi scorretti. Oltre tutto, egli ricorda, come qualcosa che reputa interessante, la notazione banale di numeri (II, 30). La tesi di Thissen – se la intendiamo correttamente – implica una competenza di Horapollo in testi egiziani tradizionali, capacità di leggere e scrivere le scritture egiziane; la nostra tesi guarda al grammatico Horapollo come ad un uomo di *paideia* greca che si è informato come gli è stato possibile su un tema che *ideologicamente* gli stava molto a cuore. Non contiamo sulla Biblioteca di Alessandria, che in quell'epoca doveva esser giunta all'estrema rovina, né su una letteratura copto antica specialistica, e ciò pur consapevoli che tradizioni letterarie e scientifiche egiziane non si sono mai spente (basti pensare al cosiddetto romanzo di Cambise [VIII-IX sec.; *P. Berlin 9009*] o alla letteratura medica).

⁵⁰ II, 119 è ambiguo.

⁵¹ Ci sono doppioni e casi dubbi che rendono il totale oggettivo fluttuante.

⁵² Le categorie che oltre invocheremo sono (né potrebbe esser diversamente) basate almeno in parte su giudizi personali. I geroglifici sono citati con grafia maiuscolotta; si rinvia al commento istituito al relativo capitolo.

⁵³ Cfr. I, 1; 6; 8; 10; 13; 14; 27; 32; 34; 39; 42; 56; 59; 60; 62; 64; 65?; II, 2; 21; 23; 27; 118.

⁵⁴ Cfr. I, 1; 5; 6; 7; 11; 21; 22?; 29; 34?; 38; 55; II, 26.

⁵⁵ In un caso sembra esserci una mediazione greca, I, 7. In I, 29 la paretimologia, e non la scrittura, è il soggetto dell'esegesi.

⁵⁶ Anche errori come I, 63, dove il geroglifico che valeva "parte" viene interpretato come "re di parte del mondo", derivano di fatto da una voluta coerenza nell'esegesi del cartiglio come serpente uroboro ed è nutrito dall'idea egiziana della regalità universale.

⁵⁷ E lo stesso vale per la conservazione del nome tradizionale del cartiglio faraonico *meist*.

⁵⁸ R. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton Univ. Press 1993, cap. 8.

⁵⁹ J. CAPART, "CdÉ" 15, 1940, p. 45 ss.

⁶⁰ GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodekaschoenus*, Cairo 1937, n. 436; l'ultimo testo demotico è del 452; *ibidem*, n. 365; sul declino dei geroglifici v. anche H. STERNBERG - EL HOTABI in "CdÉ" 69, 1994, p. 217 ss. [L'iscrizione di Dakka viene oggi retrodatata alla metà del III sec. d.C.. ma ciò non altera la natura del nostro ragionamento. Si veda L. TÖRÖK in *Fontes Historiae Nubiorum*, III, Bergen 1998, p. 982 ss.]

⁶¹ Per tutti cfr. R. RÉMONDON, "BIFAO" 51, 1952, p. 63 ss.; EVA WIPSYCKA, "Aegyptus" 68, 1988, p. 117 ss.

⁶² J. QUAEGBEUR, "ZPE" 60, 1985, p. 225.

⁶³ Si noterà la pertinenza della terminologia usata ed il numero dei sacerdoti scacciati.

⁶⁴ S. SAUNERON, "BIFAO" 61, 1962, pp. 55-57.

⁶⁵ La più volte citata iscrizione geroglifica di Dakka è opera di un Nubiano, capo ritualista di un regolo locale, ed è tutt'altro che povera di cultura grafica.

⁶⁶ D.W. YOUNG in *Studies Presented to H.J. Polotsky*, Beacon Hill 1981, p. 348 ss.; S. AUFÈRE, *L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers chrétiens*, in M. DASSART-

DEBERGH (ed.), *Études Coptes V*, Cahiers de la Bibliothèque Copte 10, Paris-Louvain 1998, pp. 63-92.

⁶⁷ Socr. *Hist. Eccl.* 5, 16.

⁶⁸ Cfr. il *P. Oxy.* 1029 del 107 d.C.

⁶⁹ Zacharias Scholasticus, *Vita Severi*, "Patrologia Orient." II, 6, p. 27 ss.

⁷⁰ La fonte parla quanto meno di una sacerdotessa.

⁷¹ La descrizione che fa Zacharias Scolastico dell'edificio non consente di capire se la casa fosse stata costruita all'interno di un *temenos* sacro piú antico. A giudicare dal racconto dell'occultamento della porta d'ingresso al sacello da parte dei fedeli (murata e nascosta dietro un armadio!), la cubatura era ridotta (poco piú di una stanza), il che fa ritenere che si trattasse di un edificio privato adattato ad esigenze culturali.

⁷² Ed è opportuno notare che versioni di tale mito hanno avuto traduzioni in greco, cfr. S. WEST, "JEA" 55, 1969, p. 161 ss.

⁷³ "BIFAO" 11, 1914, p. 163 ss.

⁷⁴ Horapollo ed il suo continuatore Filippo hanno espunto pressoché qualsiasi riferimento al Cristianesimo ed all'Ebraismo; eccezioni, peraltro inesplicitate, sono I, 10; 14; 57.

⁷⁵ *Suda* ω 159, 13 Adler.

⁷⁶ G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986.

⁷⁷ Phot. *Bibl.* 342b-343a; MASPERO, "BIFAO" 11, 1914, p. 191.

ΩΡΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΝΕΙΛΩΟΥ

ΙΕΡΟΓΛΥΦΙΚΑ

ἃ ἐξήνεγκε μὲν αὐτὸς Αἰγυπτία φωνῇ, μετέφρασε δὲ Φίλιππος
εἰς τὴν Ἑλλάδα διάλεκτον.

<ΒΙΒΑΙΟΝ ΠΡΩΤΟΝ>

1 [πῶς αἰῶνα σημαίνουσιν]

αἰῶνα σημαίνοντες, ἥλιον καὶ σελήνην γράφουσι, διὰ τὸ αἰῶνια εἶναι στοιχεῖα. αἰῶνα δ' ἑτέρως γράψαι βουλόμενοι, ὄφιν ζωγραφοῦσιν, ἔχοντα τὴν οὐρὰν ὑπὸ τὸ λοιπὸν σῶμα κρυπτομένην, ὃν καλοῦσιν Αἰγύπτιοι οὐραῖον, ὃ ἐστὶν ἑλληνιστὶ βασιλίσκον, ὄνπερ χρυσοῦν ποιοῦντες, θεοῖς περιτιθέασιν. αἰῶνα δὲ λέγουσιν Αἰγύπτιοι διὰ τοῦδε τοῦ ζώου δηλοῦσθαι, ἐπειδὴ τριῶν γενῶν <τοιούτων> ὄφειν καθεστώτων, τὰ μὲν λοιπὰ θνητὰ ὑπάρχει, τοῦτο δὲ μόνον ἀθάνατον, ὃ καὶ προσφυσήσαν ἑτέρῳ παντὶ ζώῳ, δίχα καὶ τοῦ δακεῖν, ἀναιρεῖ ὄθεν, ἐπειδὴ δοκεῖ ζωῆς καὶ θανάτου κυριεύειν, διὰ τοῦτο αὐτὸν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τῶν θεῶν ἐπιτιθέασιν.

2 [πῶς κόσμον]

κόσμον βουλόμενοι γράψαι, ὄφιν ζωγραφοῦσι τὴν ἑαυτοῦ ἐσθίοντα οὐρὰν, ἐστιγμένον φολίσιν ποικίλαις, διὰ μὲν τῶν φολίδων αἰνιπτόμενοι τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ ἀστέρας. βαρύτατον δὲ τὸ ζῶον καθάπερ καὶ ἡ γῆ, λειότατον δὲ ὡσπερ ὕδωρ· καθ' ἕκαστον δὲ ἐνιαυτὸν τὸ γῆρας ὄφιν ἀποδέεται, καθ' ὃ καὶ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ ἐνιαύσιος χρόνος, ἐναλλαγὴν ποιούμενος, νεάζει· τῷ δὲ ὡς τροφῇ χρῆσθαι τῷ ἑαυτοῦ σώματι σημαίνει τὸ πάντα ὅσα ἐκ τῆς θείας προνοίας ἐν τῷ κόσμῳ γεννᾶται, ταῦτα πάλιν καὶ τὴν μείωσιν εἰς αὐτὰ λαμβάνειν.

3 [πῶς ἐνιαυτόν]

ἐνιαυτὸν δὲ βουλόμενοι δηλώσαι, Ἰσιν, τουτέστι γυναῖκα ζωγραφοῦσι, τῷ δὲ αὐτῷ καὶ τὴν θεὸν σημαίνουσιν. Ἰσις δὲ παρ' αὐτοῖς ἐστὶν ἀστήρ, αἰγυπτιστὶ καλούμενος Σῶθις, ἑλληνιστὶ δὲ Ἄστροκύων, ὃς καὶ δοκεῖ βασιλεύειν τῶν λοιπῶν ἀστέρων, ὅτε μὲν μείζων ὅτε δὲ ἥσσω ἀνατέλλων, καὶ ὅτε μὲν λαμπρότερος, ἔσθ' ὅτε δ' οὐχ οὕτως· ἔτι δὲ καί, διότι κατὰ τὴν τούτου τοῦ ἄστρου ἀνατολὴν σημειούμεθα περὶ πάντων τῶν ἐν τῷ ἐνιαυτῷ μελλόντων τελείσθαι,

διόπερ οὐκ ἀλόγως τὸν ἐνιαυτὸν Ἰσιν λέγουσι. καὶ ἐτέρως δὲ ἐνιαυτὸν γράφοντες, φοίνικα ζωγραφοῦσι, διὰ τὸ τὸ δένδρον τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων κατὰ τὴν ἀνατολὴν τῆς σελήνης μίαν βάλιν γεννᾶν, ὡς ἐν ταῖς δώδεκα βάεσιν ἐνιαυτὸν ἀπαρτίζεσθαι.

4 [πῶς μῆνα]

μῆνα δὲ γράφοντες, βάλιν ζωγραφοῦσιν ἢ σελήνην ἐπεστραμμένην εἰς τὸ κάτω. βάλιν μὲν, τῆς προειρημένης ἐπὶ τοῦ φοίνικος αἰτίας χάριν· σελήνην δὲ ἐπεστραμμένην εἰς τὸ κάτω, ἐπειδὴ φασιν, ἐν τῇ ἀνατολῇ πεντεκαίδεκα μοιρῶν ὑπάρχουσιν, πρὸς τὸ ἄνω τοῖς κέρασιν ἐσχηματίσθαι, ἐν δὲ τῇ ἀποκρούσει, τὸν ἀριθμὸν τῶν τριάκοντα ἡμερῶν πληρώσασαν, εἰς τὸ κάτω τοῖς κέρασι νεύειν.

5 [πῶς τὸ ἐνιστάμενον ἔτος]

ἔτος τὸ ἐνιστάμενον γράφοντες, τέταρτον ἀρούρας γράφουσιν. ἔστι δὲ μέτρον γῆς ἢ ἄρουρα πηχῶν ἑκατὸν· βουλόμενοί τε ἔτος εἰπεῖν, τέταρτον λέγουσιν, ἐπειδὴ φασὶ κατὰ τὴν ἀνατολὴν τοῦ ἄστρου τῆς Σώθews, μέχρι τῆς ἄλλης ἀνατολῆς, τέταρτον ἡμέρας προστίθεσθαι, ὡς εἶναι τὸ ἔτος τοῦ θεοῦ τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν <καὶ τετάρτου>, ὅθεν καὶ διὰ τετραετηρίδος περισσὴν ἡμέραν ἀριθμοῦσιν Αἰγύπτιοι· τὰ γὰρ τέσσαρα τέταρτα ἡμέραν ἀπαρτίζει.

6 [τί δηλοῦσιν ἰέρακα γράφοντες]

θεὸν βουλόμενοι σημήναι, ἢ ὕψος, ἢ ταπείνωσιν, ἢ ὑπεροχὴν, ἢ αἶμα, ἢ νίκην, [ἢ Ἄρεα, ἢ Δφροδίτην,] ἰέρακα ζωγραφοῦσι. θεὸν μὲν, διὰ τὸ πολύγονον εἶναι τὸ ζῶον καὶ πολυχρόμιον· ἔτι γε μὴν, ἐπεὶ καὶ δοκεῖ εἶδωλον ἡλίου ὑπάρχειν, παρὰ πάντα τὰ πετεινὰ πρὸς τὰς αὐτοῦ ἀκτίνας ὀξυωποῦν, ἀφ' οὗ καὶ ἰατροὶ πρὸς ἴασιν ὀφθαλμῶν τῇ ἰερακίᾳ βοτάνῃ χρῶνται, ὅθεν καὶ τὸν ἡλίον, ὡς κύριον ὄντα ὀράσεως, ἔσθ' ὅτε ἰερακόμορφον ζωγραφοῦσιν· ὕψος δέ, ἐπεὶ τὰ μὲν ἕτερα ζῶα εἰς ὕψος πέτεσθαι προαιρούμενα, πλαγίως περιφέρεται, ἀδυνατοῦντα κατευθὺ χωρεῖν, μόνος δὲ ἰέραξ εἰς ὕψος κατευθὺ πέτεται· ταπείνωσιν δέ, ἐπεὶ τὰ ἕτερα ζῶα οὐ κατὰ κάθετον πρὸς τοῦτο χωρεῖ, πλαγίως δὲ καταφέρεται, ἰέραξ

δὲ κατευθὺ ἐπὶ τὸ ταπεινὸν τρέπεται· ὑπεροχὴν δέ, ἐπειδὴ δοκεῖ πάντων τῶν πετεινῶν διαφέρειν· αἷμα δέ, ἐπειδὴ φασι τοῦτο τὸ ζῶον ὕδωρ μὴ πίνειν ἀλλ' αἷμα· νίκην δέ, ἐπειδὴ δοκεῖ τοῦτο τὸ ζῶον πᾶν νικᾶν πετεινόν. ἐπειδὴν γὰρ ὑπὸ ἰσχυροτέρου ζώου καταδυναστεύεται, τὸ τηνικαῦτα ἑαυτὸν ὑπτιάσας ἐν τῷ ἀέρι, ὡς τοὺς μὲν ὄνυχας αὐτοῦ ἐν τῷ ἄνω ἐσηματίσθαι, τὰ δὲ περὰ καὶ τὰ ὀπίσθια εἰς τὰ κάτω, τὴν μάχην ποιεῖται· οὕτω γὰρ τὸ ἀντιμαχόμενον αὐτῷ ζῶον, τὸ αὐτὸ ποιῆσαι ἀδυνατοῦν, εἰς ἧτταν ἔρχεται.

7 [πῶς δηλοῦσι ψυχὴν]

ἔτι γε μὴν καὶ ἀντὶ ψυχῆς ὁ ἰέραξ τάσσεται ἐκ τῆς τοῦ ὀνόματος ἐρμηνείας. καλεῖται γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ἰέραξ βαιήθ, τοῦτο δὲ τὸ ὄνομα διαιρεθὲν ψυχὴν σημαίνει καὶ καρδίαν· ἔστι γὰρ τὸ μὲν βαῖ ψυχὴ, τὸ δὲ ἦθ καρδία, ἡ δὲ καρδία κατ' Αἰγυπτίους ψυχῆς περίβολος, ὥστε σημαίνει τὴν σύνθεσιν τοῦ ὀνόματος ψυχὴν ἐγκάρδιον· ἀφ' οὗ καὶ ὁ ἰέραξ διὰ τὸ πρὸς τὴν ψυχὴν συμπαθεῖν ὕδωρ οὐ πίνει τὸ καθόλου, ἀλλ' αἷμα, ᾧ καὶ ἡ ψυχὴ τρέφεται.

8 [πῶς Ἄρεα καὶ Ἄφροδίτην]

Ἄρεα δὲ γράφοντες καὶ Ἄφροδίτην, δύο ἰέρακας ζωγραφοῦσιν, ὧν τὸν ἄρσενα εἰκάζουσιν Ἄρει, τὴν δὲ θήλειαν Ἄφροδίτην, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα θηλυκὰ ζῶα πρὸς πᾶσαν μῖξιν τῷ ἀνδρὶ οὐχ ὑπακούει, καθάπερ ἰέραξ· τριακοντάκις γὰρ τῆς ἡμέρας βασανιζομένη, ἐπειδὴν ἀναχωρήσει, φωνηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἄρσενος, πάλιν ὑπακούει· διὸ καὶ πᾶσαν θήλειαν τῷ ἀνδρὶ πειθομένην Αἰγύπτιοι Ἄφροδίτην καλοῦσι, τὴν δὲ μὴ πειθομένην οὐχ οὕτω προσαγορεύουσι. διὰ τοῦτο καὶ ἡλίω τὸν ἰέρακα ἀνέθεσαν· παραπλησίως γὰρ τῷ ἡλίῳ τὸν τριάκοντα ἀριθμὸν ἐν τῷ πλησιασμῷ τῆς θηλείας ἀποδίδωσιν. ἐτέρως δὲ τὸν Ἄρεα καὶ τὴν Ἄφροδίτην γράφοντες, δύο κορώνας ζωγραφοῦσιν ὡς ἄνδρα καὶ γυναῖκα, ἐπεὶ τοῦτο τὸ ζῶον δύο ὡὰ γεννᾷ, ἀφ' ὧν ἄρρεν καὶ θῆλυ γεννᾶσθαι δεῖ· ἐπειδὴν δὲ γεννήσῃ, ὅπερ σπανίως γίνεται, δύο ἀρσενικά ἢ δύο θηλυκά, τὰ ἀρσενικά, τὰς θηλείας γαμήσαντα, οὐ μίσγεται ἐτέρα κορώνη, οὐδὲ μὴν ἡ θήλεια ἐτέρα κορώνη μέχρι θανάτου, ἀλλὰ μόνα τὰ ἀποζυγένητα διατελεῖ· διὸ

καὶ μιᾷ κορώνῃ συναντήσαντες, οἰωνίζονται οἱ ἄνθρωποι ὡς χηρεύοντι συνηγητότες ζῶν, τῆς δὲ τοιαύτης αὐτῶν ὁμοιότητος χάριν, μέχρι νῦν οἱ Ἕλληνες ἐν τοῖς γάμοις· ἕκκορι κορι κορώνῃ λέγουσιν ἀγνοοῦντες.

9 [πῶς γάμον]

γάμον δὲ δηλοῦντες, δύο κορώνας πάλιν ζωγραφουσι τοῦ λεχθέντος χάριν.

10 [πῶς μονογενές]

μονογενές δὲ δηλοῦντες, ἢ γένεσιν, ἢ πατέρα, ἢ κόσμον, ἢ ἄνδρα, κάρθαρν ζωγραφουσι. μονογενές μὲν ὅτι αὐτογενές ἐστὶ τὸ ζῶν, ὑπὸ θηλείας μὴ κυοφορούμενον. μόνη γὰρ γένεσις αὐτοῦ τοιαύτη ἐστίν· ἐπειδὴν ὁ ἄρσιν βούληται παιδοποιήσασθαι, βοὸς ἀφόδευμα λαβὼν, πλάσσει σφαιροειδὲς παραπλήσιον τῷ κόσμῳ σχῆμα, ὃ ἐκ τῶν ὀπισθίων μερῶν κυλίσας ἀπὸ ἀνατολῆς εἰς δύσιν, αὐτὸς πρὸς ἀνατολήν βλέπει, ἵνα ἀποδῶ τὸ τοῦ κόσμου σχῆμα· (αὐτὸς γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀπηλιώτου εἰς λίβα φέρεται, ὃ δὲ τῶν ἀστέρων δρόμος ἀπὸ λιβὸς εἰς ἀπηλιώτην). ταύτην οὖν τὴν σφαῖραν κατορύξας, εἰς γῆν κατατίθεται ἐπὶ ἡμέρας εἰκοσιοκτώ, ἐν ὅσαις καὶ ἡ σελήνη ἡμέραις τὰ δώδεκα ζῶδια κυκλεύει, ὑφ' ἣν ἀπομένον, ζωογενεῖται τὸ τῶν κινθάρων γένος· τῇ ἐνάτῃ δὲ καὶ εἰκοστῇ ἡμέρᾳ ἀνοίξας τὴν σφαῖραν, εἰς ὕδωρ βάλλει, (ταύτην γὰρ τὴν ἡμέραν νομίζει σύνοδον εἶναι σελήνης καὶ ἡλίου, ἔτι τε καὶ γένεσιν κόσμου, ἧς ἀνοιγομένης ἐν τῷ ὕδατι, ζῶα ἐξέρχεται, τουτέστιν οἱ κάρθαροι. γένεσιν δὲ διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν· πατέρα δέ, ὅτι ἐκ μόνου πατρὸς τὴν γένεσιν ἔχει ὁ κάρθαρος· κόσμον δέ, ἐπειδὴ κοσμοειδῆ τὴν γένεσιν ποιεῖται· ἄνδρα δέ, ἐπειδὴ θηλυκὸν γένος αὐτοῖς οὐ γίνεται. εἰσὶ δὲ καὶ κινθάρων ἰδέαι τρεῖς. πρώτη μὲν αἰλουρόμορφος καὶ ἀκτινωτή, ἥνπερ καὶ ἡλίῳ ἀνέθεσαν διὰ τὸ σύμβολον· φασὶ γὰρ τὸν ἄρρενα αἴλουρον συμμεταβάλλειν τὰς κόρας τοῖς τοῦ ἡλίου δρόμοις· ὑπεκτείνονται μὲν γὰρ κατὰ πρῶτὴν πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ ἀνατολήν, στρογγυλοειδεῖς δὲ γίνονται κατὰ τὸ μέσον τῆς ἡμέρας, ἀμαυρότεροι δὲ φαίνονται δύνειν μέλλοντος τοῦ ἡλίου, ὅθεν καὶ τὸ ἐν Ἡλιουπόλει ξόανον

τοῦ θεοῦ αἰλουρόμορφον ὑπάρχει. ἔχει δὲ πᾶς κίνθαρος καὶ δακτύλους τριάκοντα διὰ τὴν τριακονταήμερον τοῦ μηνός, ἐν αἷς ὁ ἥλιος ἀνατέλλων, τὸν ἑαυτοῦ ποιεῖται δρόμον. δευτέρα δὲ γενεά, ἡ δίκερως καὶ ταυροειδής, ἥτις καὶ τῇ σελήνῃ καθιερώθη, ἀφ' οὗ καὶ τὸν οὐράνιον ταῦρον ὕψωμα τῆς θεοῦ ταύτης λέγουσιν εἶναι παῖδες Αἰγυπτίων. τρίτη δὲ ἡ μονόκερως καὶ ἰβιόμορφος, ἦν Ἑρμῇ διαφέρειν ἐνόμισαν, καθὰ καὶ ἴβις τὸ ὄρνειον.

II [τί γῦπα γράφοντες δηλοῦσι]

μητέρα δὲ γράφοντες, ἡ βλέψιν, ἡ ὄριον, ἡ πρόγνωσιν, ἡ ἐνιαυτόν, ἡ οὐρανίαν, ἡ ἐλεήμονα, ἡ Ἀθηναίαν, ἡ Ἥραν, ἡ δραχμὰς δύο, γῦπα ζωγραφουσι. μητέρα μὲν, ἐπειδὴ ἄρρεν ἐν τούτῳ τῷ γένει τῶν ζώων οὐχ ὑπάρχει, ἡ δὲ γενεαὶς αὐτῶν γίνεται τρόπῳ τοιῶδε· ὅταν ὀργάσῃ πρὸς σύλληψιν ἡ γύψ, τὴν φύσιν ἑαυτῆς ἀνοίξασα πρὸς βορέαν ἀνεμον, ὑπὸ τούτου ὀχεύεται ἐπὶ ἡμέρας πέντε, ἐν αἷς οὔτε βρωτοῦ οὔτε ποτοῦ μεταλαμβάνει, ποθοῦσα παιδοποιῶν. ἔστι δὲ καὶ ἄλλα γένη ὀρνέων, ἃ ὑπὸ ἀνέμου συλλαμβάνει, ὧν τὰ ὠὰ πρὸς βρῶσιν αὐτὸ μόνον, οὐκέτι δὲ πρὸς ζωογονίαν ἐστὶ χρήσιμα, γυπῶν δὲ ὑψηλέμενον ποιουμένων τὴν ὀχείαν, ἡ τῶν ὠῶν γενεαὶς ζωογονεῖται. βλέψιν δέ, ἐπειδὴ τῶν ἄλλων ζώων ἀπάντων ὀξυωπέστερον ὄρα ἡ γύψ, ἐν μὲν ἀνατολῇ τοῦ ἡλίου ὄντος, πρὸς δύσιν βλέπουσα, ἐν δύσει δὲ τοῦ θεοῦ ὑπάρχοντος, πρὸς ἀνατολήν, ἐξ ἰκανοῦ διαστήματος ποριζομένη τὰ πρὸς βρῶσιν αὐτῇ χρήσιμα· ὄριον δέ, διότι, πόλεμος μέλλοντος τελειοῦσθαι, τὸν τόπον ὀρίζει, ἐν ᾧ μέλλει ὁ πόλεμος γίνεσθαι, πρὸ ἡμερῶν ἑπτὰ ἐπ' αὐτὸν παραγινομένη· πρόγνωσιν δὲ ἡ τῆς προειρημένης αἰτίας χάριν, ἡ ὅτι ἐπὶ πηκτίδας γινομένη ἡ ἐν ἄγρα, πρὸς τοὺς πλείονας σφαζομένους καὶ ἠττωμένους βλέπει, ταμειουμένη τὴν ἑαυτῆς ἐκ τῶν πτωμάτων τροφήν, παρ' ὃ καὶ οἱ ἀρχαῖοι βασιλεῖς κατασκόπους ἔπεμπον σκεπτόμενοι κατὰ ποῖον τοῦ πολέμου αἱ γῦπες βλέπουσι μέρος, ἐντεῦθεν σημειούμενοι τοὺς ἠττωμένους· ἐνιαυτὸν δέ, διὰ τὸ ἐν τούτῳ τῷ ζῳῷ τριακοσίας ἐξήκοντα πέντε ἡμέρας τοῦ ἔτους διαιρεῖσθαι, ἐν αἷς ὁ ἐνιαύσιος ἐκτελεῖται χρόνος. ἑκατὸν γὰρ εἴκοσιν ἡμέρας ἔγκυος μένει καὶ τὰς ἴσας τοὺς νεοσσοὺς ἐκτρέφει, ταῖς δὲ λειπούσαις ἑκατὸν εἴκοσι τὴν ἑαυτῆς ἐπιμέλειαν ποιεῖται,

μήτε κυφοροῦσα, μήτε τρέφουσα, παρασκευάζουσα δὲ ἑαυτὴν εἰς ἑτέραν σύλληψιν, τὰς δὲ λοιπὰς πέντε τοῦ ἔτους ἡμέρας, ὡς ἤδη προεῖπον, εἰς τὴν τοῦ ἀνέμου ὀχείαν καταναλίσκει. ἐλεήμονα δέ, ὅπερ δοκεῖ παρά τισιν ἐναντιώτατον ὑπάρχειν, ἐπεὶ τοῦτο τὸ ζῶον πάντα ἀναιρεῖ· ἠναγκάσθησαν δὲ τοῦτο γράψαι, ἐπειδὴ ἐν ταῖς ἑκατὸν εἴκοσιν ἡμέραις, ἐν αἷς τὰ ἑαυτῆς ἐκτρέφει τέκνα, ἐπὶ πλεῖον οὐ πέτεται, περὶ δὲ τοὺς νεοσσοὺς καὶ τὴν τούτων ἐκτροφὴν ἀσχολεῖται, ἐν αἷς ἀπορήσασα τροφῆς, ἣν παράσχηται τοῖς νηπίοις, τὸν ἑαυτῆς μηρὸν ἀνατεμοῦσα, παρέχει τοῖς τέκνοις τοῦ αἵματος μεταλαμβάνειν, ὡς μὴ ἀπορήσαντα τροφῆς ἀναιρεθῆναι. Ἀθηνᾶν δὲ καὶ Ἥραν, ἐπειδὴ δοκεῖ παρ' Αἰγυπτίοις Ἀθηνᾶ μὲν τὸ ἄνω τοῦ οὐρανοῦ ἡμισφαίριον ἀπειληθέναι, τὸ δὲ κάτω Ἥρα, ὅθεν καὶ ἄτοπον ἡγοῦνται ἀρσενικῶς δηλοῦν τὸν οὐρανόν. θηλυκῶς μέντοι τὴν οὐρανόν, διότι καὶ ἡ γένεσις ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων ἐν αὐτῷ ἀποτελεῖται, ὅπερ ἐστὶ θηλείας ἔργον. καὶ τὸ τῶν γυπῶν δέ, ὡς προεῖπον, γένος θηλειῶν ἐστὶ γένος μόνων, δι' ἣν αἰτίαν καὶ παντὶ θηλυκῷ ζωδίῳ οἱ Αἰγύπτιοι γῦπα ὡς βασιλείον ἐπιτιθέασιν, ἀφ' οὗ καὶ πᾶσαν θεάν, ἵνα μὴ περὶ ἐκάστης γράφων μηκύνω τὸν λόγον, [Αἰγύπτιοι] <δι' αὐτῆς σημαίνουσι>. [μητέρα οὖν θέλοντες σημῆναι, γῦπα ζωγραφοῦσι· μήτηρ γάρ ἐστι θηλυκοῦ ζώου]· οὐρανίαν δέ, οὐ γὰρ ἀρέσκει αὐτοῖς τὸν οὐρανὸν λέγειν, καθὼς προεῖπον, ἐπεὶ τούτων ἡ γένεσις ἐκεῖθεν ἐστὶ· δραχμὰς δὲ δύο, διότι παρ' Αἰγυπτίοις μονὰς ἐστὶν αἱ δύο γραμμαῖ, μονὰς δὲ παντὸς ἀριθμοῦ γένεσις. εὐλόγως οὖν δύο δραχμὰς βουλόμενοι δηλῶσαι, γῦπα γράφουσιν, ἐπεὶ μήτηρ δοκεῖ καὶ γένεσις εἶναι, καθάπερ καὶ ἡ μονὰς.

12 [πῶς Ἥφαιστον <καὶ Ἀθηνᾶν> γράφουσιν]

Ἥφαιστον δὲ γράφοντες, κάρθαρὸν καὶ γῦπα ζωγραφοῦσιν, Ἀθηνᾶν δὲ γῦπα καὶ κάρθαρὸν· [δοκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ κόσμος συνεστάναι ἔκ τε ἀρσενικοῦ καὶ θηλυκοῦ· <ἐπὶ μὲν τοῦ Ἥφαιστου ἄρσενος> ὑπάρχοντος κάρθαρὸν γράφουσιν, ἐπὶ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς τὴν γῦπα γράφουσιν]. οὗτοι γὰρ μόνοι θεῶν παρ' αὐτοῖς ἀρσενοθήλεις ὑπάρχουσι.

13 [τί ἀστέρα γράφοντες δηλοῦσι]

θεὸν δὲ ἐγκόσμιον σημαίνοντες, ἢ εἰμαρμένην, ἢ τὸν πέντε ἀριθμόν, ἀστέρα ζωγραφοῦσι. θεὸν μὲν, ἐπειδὴ πρόνοια θεοῦ τὴν νίκην προστάσσει, ἢ τῶν ἀστέρων καὶ τοῦ παντὸς κόσμου κίνησις ἐκτελεῖται· δοκεῖ γὰρ αὐτοῖς δίχα θεοῦ μηδὲν ὅλως συνεστάναι· εἰμαρμένην δέ, ἐπεὶ καὶ αὕτη ἐξ ἀστρικήσ οικονομίας συνίσταται· τὸν δὲ πέντε ἀριθμόν, ἐπειδὴ πλήθους ὄντος ἐν οὐρανῷ, πέντε μόνοι ἐξ αὐτῶν κινούμενοι τὴν τοῦ κόσμου οικονομίαν ἐκτελοῦσι.

14 [τί κυνοκέφαλον γράφοντες δηλοῦσι]

σελήνην δὲ γράφοντες, ἢ οἰκουμένην, ἢ γράμματα, ἢ ἱερέα, ἢ ὄργην, ἢ κόλυμβον, κυνοκέφαλον ζωγραφοῦσι. σελήνην μὲν, ἐπειδὴ τὸ ζῶον τοῦτο συμπάθειάν τινα πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ σύνοδον ἐκτήσατο. ὅταν γὰρ ἐν τῷ μέρει τῆς ὥρας ἡ σελήνη συνοδεύουσα ἡλίῳ ἀφώτιστος γένηται, τότε ὁ μὲν ἄρσην κυνοκέφαλος οὐ βλέπει οὐδὲ ἐσθίει, ἄχθεται δὲ εἰς τὴν γῆν νενευκῶς, καθάπερ πευθῶν τὴν τῆς σελήνης ἀρπαγὴν, ἡ δὲ θήλεια μετὰ τοῦ μὴ ὄραν καὶ ταῦτά τῷ ἄρσειν πάσχειν, ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως αἰμάσσεται· διὸ καὶ μέχρι νῦν ἐν τοῖς ἱεροῖς τρέφονται κυνοκέφαλοι, ὅπως ἐξ αὐτῶν γινώσκηται τὸ ἡλίου καὶ σελήνης μέρος τῆς συνόδου. οἰκουμένην δέ, ἐπειδὴ ἐβδομήκοντα δύο χώρας τὰς ἀρχαίας φασὶ τῆς οἰκουμένης εἶναι· τούτους δὲ τρεφομένους ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ ἐπιμελείας τυγχάνοντας, οὐ καθάπερ τὰ λοιπὰ ζῶα ἐν ἡμέρα μιᾷ τελευτᾷ, οὕτω καὶ τούτους, ἀλλὰ μέρος αὐτῶν καθ' ἐκάστην ἡμέραν νεκρούμενον ὑπὸ τῶν ἱερέων θάπτεσθαι, τοῦ λοιποῦ σώματος ἐν τῷ κατὰ φύσιν ὄντος· ἕως δ' ἂν αἱ ἐβδομήκοντα καὶ δύο πληρωθῶσιν ἡμέραι, τότε ὅλος ἀποθνήσκει. γράμματα δέ, ἐπειδὴ ἐστὶ συγγένεια κυνοκεφάλων αἰγύπτια ἐπισταμένων γράμματα, παρ' ὃ εἰς ἱερὸν ἐπειδὴν πρῶτα κομισθῆ κυνοκέφαλος, δέλτον αὐτῷ παρατίθησιν ὁ ἱερεὺς καὶ σχοινίον καὶ μέλαν, πειράζων εἰ ἐκ τῆς ἐπισταμένης ἐστὶ συγγενείας γράμματα, καὶ εἰ γράφει. ἔτι τε καὶ τὸ ζῶον ἐπὶ Ἑρμῇ ἐνεμήθη τῷ πάντων μετέχοντι γραμμάτων. ἱερέα δέ, ὅτι φύσει ὁ κυνοκέφαλος ἰχθὺν οὐκ ἐσθίει, ἀλλ' οὐδὲ ἰχθυώμενον ἄρτον, καθάπερ καὶ οἱ ἱερεῖς [ἐκτός]· γεννᾶται τε περιτετμημένος, ἦν καὶ οἱ ἱερεῖς ἐπιτηδεύουσι περιτομήν·

ὄργην δέ, ἐπεὶ περ τὸ ζῶον τοῦτο παρὰ τὰ ἄλλα θυμικώτατόν τε καὶ ὄργιλον ὑπάρχει· κόλυμβον δέ, διότι τὰ μὲν ἄλλα ζῶα κολύμβω χρώμενα ῥυπαρὰ φαίνεται, μόνον δὲ τοῦτο, εἰς ὃν τόπον προήρηται πορευθῆναι, κολυμβᾶ, κατὰ μηδὲν τῷ ῥύπῳ παραφερόμενον.

15 [πῶς γράφουσι σελήνης ἀνατολήν]

σελήνης δὲ ἀνατολήν γράφειν βουλόμενοι, πάλιν κυνοκέφαλον ζωγραφουσι σχήματι τοιῶδε· ἐστῶτα καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν ἐπαίροντα, βασιλείον τε ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχοντα. τοῦτο γράφουσι τὸ σχῆμα ἐπὶ τῆς ἀνατολῆς ὃ κυνοκέφαλος ποιεῖται, ὡς εἰπεῖν, προσευχόμενος τῇ θεῷ, ἐπειδὴ ἀμφότεροι φωτὸς μετειλήφασιν.

16 [πῶς ἰσημερίας δύο]

ἰσημερίας δύο πάλιν σημαίνοντες, κυνοκέφαλον καθήμενον ζωγραφουσι ζῶον. ἐν ταῖς δυσὶ γὰρ ἰσημερίαις τοῦ ἐνιαυτοῦ δωδεκάκις τῆς ἡμέρας καθ' ἑκάστην ὥραν οὐρεῖ, τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ταῖς δυσὶ νυξὶ ποιεῖ· διόπερ οὐκ ἀλόγως ἐν τοῖς ὑδρολογίοις αὐτῶν Αἰγύπτιοι κυνοκέφαλον καθήμενον γλύφουσιν, ἐκ δὲ τοῦ μορίου αὐτῷ ὕδωρ ἐπιρρέον ποιοῦσιν, ἐπεὶ, ὡσπερ προεῖπον, τὰς τῆς ἰσημερίας δώδεκα σημαίνει ὥρας· ἵνα δὲ μὴ εὐρύτερον τὸ ὕδωρ <κατὰ τὸ στόμα τοῦ> κατασκευάσματος ὑπάρχη, δι' οὗ τὸ ὕδωρ εἰς τὸ ὠρολόγιον ἀποκρίνεται, μηδὲ πάλιν στενωτέρον, (ἀμφοτέρων γὰρ χρεῖα, τὸ μὲν γὰρ εὐρύτερον, ταχέως ἐκφέρων τὸ ὕδωρ, οὐχ ὑγιῶς τὴν ἀναμέτρησιν τῆς ὥρας ἀποτελεῖ, τὸ δὲ στενωτέρον, κατ' ὀλίγον καὶ βραδέως ἀπολύον τὸν κρουνόν), ἕως τῆς οὐρᾶς τρίχα διείραντες, πρὸς τὸ ταύτης πάχος σίδηρον κατασκευάζουσι πρὸς τὴν προκειμένην χρεῖαν· τοῦτο δὲ αὐτοῖς ἀρέσκει ποιεῖν οὐκ ἄνευ λόγου τινός, ὡς οὐδὲ ἐπὶ τῶν ἄλλων. καὶ ὅτι ἐν ταῖς ἰσημερίαις μόνος τῶν ἄλλων ζῶων δωδεκάκις τῆς ἡμέρας κράζει καθ' ἑκάστην ὥραν.

17 [πῶς θυμὸν δηλοῦσι]

θυμὸν δὲ βουλόμενοι δηλώσαι, λέοντα ζωγραφουσι· κεφαλὴν γὰρ ἔχει μεγάλην τὸ ζῶον, καὶ τὰς μὲν κόρας πυρώδεις, τὸ δὲ πρόσωπον στρογγύλον, καὶ περὶ αὐτὸ ἀκτινοειδεῖς τρίχας κατὰ μίμησιν ἡλίου, ὅθεν καὶ ὑπὸ τὸν θρόνον τοῦ "Ωρου λέοντας

ὑποτιθέασι, δεικνύντες τὸ πρὸς τὸν θεὸν τοῦ ζώου σύμβολον. ἥλιος δὲ ὁ Ὡρος ἀπὸ τοῦ τῶν ὠρῶν κρατεῖν.

18 [πῶς ἀλκὴν γράφουσιν]

ἀλκὴν δὲ γράφοντες, λέοντος τὰ ἔμπροσθεν ζωγραφοῦσι, διὰ τὸ εὐσθενέστερα αὐτῷ ὑπάρχειν ταῦτα τὰ μέλη τοῦ σώματος.

19 [πῶς ἐγρηγορότα γράφουσιν]

ἐγρηγορότα δὲ γράφοντες ἢ καὶ φύλακα, λέοντος γράφουσι κεφαλὴν, ἐπειδὴ ὁ λέων ἐν τῷ ἐγρηγορέναι μέμκε τοὺς ὀφθαλμούς, κοιμώμενος δὲ ἀνεωγότας τούτους ἔχει, ὅπερ ἐστὶ τοῦ φυλάσσειν σημεῖον. διόπερ καὶ συμβολικῶς τοῖς κλείθροις τῶν ἱερῶν λέοντας ὡς φύλακας παρειλήφασι.

20 [πῶς φοβερόν]

φοβερόν δὲ σημαίνοντες, τῷ αὐτῷ χρῶνται σημείῳ, ἐπειδὴ ἀλκιμώτατον ὑπάρχον τοῦτο τὸ ζῷον, πάντας εἰς φόβον τοὺς ὀρώντας φέρει.

21 [πῶς Νείλου ἀνάβασιν]

Νείλου δὲ ἀνάβασιν σημαίνοντες, ὃν καλοῦσιν αἰγυπτιστὶ Νοῦν, ἐρμηνευθὲν δὲ σημαίνει νέον, ποτὲ μὲν λέοντα γράφουσι, ποτὲ δὲ τρεῖς ὑδρίας μεγάλας, ποτὲ δὲ οὐρανὸν καὶ γῆν ὑδρῶ ἀναβλύζουσιν. λέοντα μὲν, ἐπειδὴ ὁ ἥλιος, λέοντι <συγ>γενόμενος, πλείονα τὴν ἀνάβασιν τοῦ Νείλου ποιεῖται, ὥστε ἐμμένων τῷ ζῳδίῳ τούτῳ, τὸ δίμοιρον τοῦ νέου ὕδατος πλημμυρεῖ πολλάκις, ὅθεν καὶ τὰς χολέδρας καὶ τοὺς εἰσαγωγεῖς τῶν ἱερῶν κρηνῶν λεοντομόρφους κατεσκεύασαν οἱ ἀρχαῖοι τῶν ἱερατικῶν ἔργων προστάται, ἀφ' οὗ καὶ μέχρι νῦν, κατ' εὐχὴν πλεονασμοῦ ὑγρότητος, καὶ ἐν <τοῖς ὑδραγωγίοις> τῶν χωρίων γέμοντος, τὸν οἶνον διὰ τῶν λεόντων <ἐκπέμπουσι>. τρία δὲ ὑδρεῖα [ἢ οὐρανὸν καὶ γῆν ὑδρῶ βλύζουσιν] τὸ μὲν ὑδρεῖον ὁμοιοῦντες καρδίᾳ γλώσσαν ἐχούση· καρδίᾳ μὲν, ἐπειδὴ παρ' αὐτοῖς τὸ ἡγεμονικόν ἐστὶ τοῦ σώματος αὐτῆ, καθάπερ ὁ Νείλος τῆς Αἰγύπτου ἡγεμῶν καθέστηκε, γλώσση δέ, ὅτι διὰ παντὸς ἐν ὑγρῷ ὑπάρχουσιν ταύτην καὶ γενέτειραν τοῦ εἶναι καλοῦσι τρία δὲ ὑδρεῖα, καὶ οὔτε πλείονα, οὔτε ἥττονα, ἐπειδὴ ἡ

τῆς ἀναβάσεως ἐργασία κατ' αὐτοὺς τριμερῆς ὑπάρχει, ἔν μὲν ὑπὲρ τῆς αἰγυπτίας γῆς τάξαντας, ἐπειδὴ ἐστὶ καθ' αὐτὴν ὕδατος γεννητικὴ, ἕτερον δὲ ὑπὲρ τοῦ ὠκεανοῦ, καὶ γὰρ ἀπὸ τούτου ὕδωρ παραγίνεται εἰς Αἴγυπτον ἐν τῷ τῆς ἀναβάσεως καιρῷ, τρίτον δὲ ὑπὲρ τῶν ὄμβρων, οἳ γίνονται κατὰ τὰ νότια τῆς Αἰθιοπίας μέρη, κατὰ τὸν τῆς ἀναβάσεως τοῦ Νείλου καιρόν. ὅτι δὲ γεννᾶ ἡ Αἴγυπτος τὸ ὕδωρ, δυνατὸν ἐστὶν ἐντεῦθεν μαθεῖν· ἐν γὰρ τῷ λοιπῷ κλίματι τοῦ κόσμου αἱ τῶν ποταμῶν πλήμμυραι ἐν τῷ χειμῶνι ἀποτελοῦνται, ὑπὸ τῶν συνεχῶν ὄμβρων τοῦ τοιοῦτου συμβαίνοντος, μόνη δὲ ἡ Αἰγυπτίων γῆ, ἐπεὶ μέση τῆς οἰκουμένης ὑπάρχει, καθάπερ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἡ λεγομένη κόρη, θέρους ἄγει τὴν τοῦ Νείλου ἑαυτῇ ἀνάβασιν.

22 [πῶς Αἴγυπτον γράφουσιν]

Αἴγυπτον δὲ γράφοντες, θυμιατήριον καιόμενον ζωγραφοῦσι, καὶ ἐπάνω καρδίαν, δηλοῦντες ὅτι, ὡς ἡ τοῦ ζηλοτύπου καρδία διὰ παντὸς πυροῦται, οὕτως ἡ Αἴγυπτος ἐκ τῆς θερμότητος διὰ παντὸς ζωογονεῖ τὰ ἐν αὐτῇ ἢ παρ' αὐτῇ ὑπάρχοντα.

23 [πῶς ἄνθρωπον [μῆ] ἀποδημήσαντα τῆς πατρίδος]

ἄνθρωπον τῆς πατρίδος [μῆ] ἀποδημήσαντα σημαίνοντες, ὄνοκέφαλον ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ οὔτε ἀκούει τινὸς ἱστορίας, οὔτε τῶν ἐπὶ ξένης γινομένων αἰσθάνεται.

24 [πῶς φυλακτήριον]

φυλακτήριον δὲ γράφειν βουλόμενοι, δύο κεφαλὰς ἀνθρώπων ζωγραφοῦσι, τὴν μὲν τοῦ ἄρσεως ἔσω βλέπουσαν, τὴν δὲ θηλυκὴν ἔξω· οὕτω γὰρ, φασίν, οὐδὲν τῶν δαιμονίων ἐφάψεται, ἐπειδὴ καὶ χωρὶς γραμμάτων ταῖς δυσὶ κεφαλαῖς ἑαυτοὺς φυλακτηριάζουσι.

25 [πῶς ἄνθρωπον ἄπλαστον γράφουσιν]

ἄπλαστον δὲ ἄνθρωπον γράφοντες, βάτραχον ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ ἡ τούτου γένεσις ἐκ τῆς τοῦ ποταμοῦ ἰλύος ἀποτελεῖται· ὅθεν καὶ ἔσθ' ὅτε ὀράται τῷ μὲν ἐτέρῳ μέρει αὐτοῦ βατράχῳ, τῷ δὲ λοιπῷ γεῶδει τιλὴ ἐμφερῆς, ὡς καὶ ἐκλιπόντι τῷ ποταμῷ συνεκλείπειν.

26 [πῶς ἀνοιξιν]

ἀνοιξιν δὲ θέλοντες δηλώσαι, λαγῶν ζωγραφοῦσι διὰ τὸ πάντοτε τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνεωγότας ἔχειν τοῦτο τὸ ζῶον.

27 [πῶς τὸ λέγειν]

τὸ λέγειν δὲ γράφοντες, γλώσσαν ζωγραφοῦσι καὶ ὕφαιμον ὀφθαλμόν, τὰ μὲν πρωτεῖα τῆς λαλιᾶς τῇ γλώσση μερίζοντες, τὰ δευτερεῖα δὲ ταύτης τοῖς ὀφθαλμοῖς· οὕτω γὰρ οἱ γε λόγοι τελείως τῆς ψυχῆς καθεστήκασι, πρὸς τὰ κινήματα αὐτῆς συμμεταβάλλοντες. [ἦπερ καὶ ἑτέρα λαλιὰ παρ' Αἰγυπτίους ὀνομάζεται]. ἑτέρως δὲ τὸ λέγειν σημαίνοντες, γλώσσαν καὶ χεῖρα ὑποκάτω γράφουσι, τῇ μὲν γλώσση τὰ πρωτεῖα τοῦ λόγου φέρειν δεδωκότες, τῇ δὲ χειρὶ, ὡς τὰ τῆς γλώσσης βουλήματα ἀνυούση, τὰ δευτέρα.

28 [πῶς ἀφωνίαν]

ἀφωνίαν δὲ γράφοντες, ἀριθμὸν α ἑ γράφουσι, ὅς τριετοὺς ἐστι χρόνου ἀριθμὸς, ἐκ τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε ἡμερῶν τοῦ ἔτους ὑπάρχοντος, ἐφ' ὃν χρόνον μὴ λαλήσαν τὸ παιδίον σημειοῦται ὡς παραπεποδισμένον τῇ γλώσση.

29 [πῶς φωνὴν μακρόθεν]

φωνὴν δὲ μακρόθεν βουλόμενοι δηλώσαι, ὃ καλεῖται παρ' Αἰγυπτίους οὐαίε, ἀέρος φωνὴν γράφουσι, τουτέστι βροντῆν, ἧς οὐδὲν καταφθέγγει μείζον ἢ δυναμικώτερον.

30 [πῶς ἀρχαιογονίαν]

ἀρχαιογονίαν δὲ γράφοντες, παπύρου ζωγραφοῦσι δέσμην, διὰ τούτου δηλοῦντες τὰς πρώτας τροφάς· τροφῶν γὰρ οὐκ ἄν τις εὔροι ἢ γονῆς ἀρχήν.

31 [πῶς γεῦσιν]

γεῦσιν δὲ δηλοῦντες, ἀρχὴν στόματος ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ πᾶσα γεῦσις μέχρι ταύτης σῶζεται, γεῦσιν δὲ λέγω τελείαν. γεῦσιν δὲ μὴ τελείαν δηλοῦντες, γλώσσαν ἐπὶ ὀδόντων ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ πᾶσα γεῦσις τούτοις τελεῖται.

32 [πῶς ἡδονήν]

ἡδονήν δὲ βουλόμενοι δηλῶσαι, δεκαἕξ ἀριθμὸν γράφουσιν· ἀπὸ γὰρ τούτων τῶν ἑτῶν ἀρχὴν τῆς πρὸς γυναικας συνουσίας καὶ τέκνων γενέσεως οἱ ἄνδρες ἔχουσι.

33 [πῶς συνουσίαν]

συνουσίαν δὲ δηλοῦντες, δύο δεκαἕξ ἀριθμοὺς γράφουσιν· ἐπειδὴ γὰρ τὰ δεκαἕξ ἡδονήν εἶπομεν εἶναι, ἡ δὲ συνουσία ἐκ δύο ἡδονῶν συνέστηκεν, ἕκ τε τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός, διὰ τοῦτο τὰ ἄλλα δεκαἕξ προσγράφουσι.

34 [πῶς ψυχὴν ἐνταῦθα πολὺν χρόνον διατρίβουσιν]

ψυχὴν δὲ ἐνταῦθα πολὺν χρόνον διατρίβουσιν βουλόμενοι γράψαι ἢ πλήμμυραν, φοίνικα τὸ ὄρνεον ζωγραφοῦσι. ψυχὴν μὲν, ἐπειδὴ πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πολυχροιώτατον ὑπάρχει τοῦτο τὸ ζῶον· πλήμμυραν δέ, ἐπειδὴ ἡλίου ἐστὶν ὁ φοῖνιξ σύμβολον, οὐ μὴδὲν ἐστὶ πλείον κατὰ τὸν κόσμον. πάντων γὰρ ἐπιβαίνει καὶ πάντας ἐξερευνᾷ ὁ ἥλιος, εἶθ' οὕτω πολυ<όφθαλμο>ς ὀνομασθήσεται.

35 [πῶς τὸν χρόνῳ ἀπὸ ξένης ἐπιδημοῦντα]

καὶ τὸν χρόνῳ δὲ ἀπὸ ξένης ἐπιδημοῦντα δηλοῦντες, πάλιν φοίνικα τὸ ὄρνεον ζωγραφοῦσιν. οὗτος γὰρ εἰς Αἴγυπτον, ἐπὶ ὁ χρόνος τοῦ μοιριδίου αὐτὸν καταλαμβάνειν μέλλῃ, διὰ πεντακοσίων ἑτῶν παραγίνεται, καὶ ἀποδοῦς, ἐὰν φθάσῃ, ἐντὸς τῆς Αἰγύπτου τὸ χρεῶν, κηδεύεται μυστικῶς, καὶ ὅσα ἐπὶ τῶν ἄλλων ἱερῶν ζῶων Αἰγύπτιοι τελοῦσι, ταῦτα καὶ τῷ φοίνικι ὑπάρχειν ὀφείλει. λέγεται γὰρ μᾶλλον τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἡλίῳ χαίρειν ὑπ' Αἰγυπτίων, διὸ καὶ τὸν Νεῖλον αὐτοῖς πλημμυρεῖν ὑπὸ τῆς θερμότητος τούτου τοῦ θεοῦ, περὶ οὗ μικρὸν ἔμπροσθεν ὁ λόγος ἀποδοθήσεται σοι παρ' ἡμῶν.

36 [πῶς καρδίαν γράφουσι]

καρδίαν βουλόμενοι γράφειν, ἴβιν ζωγραφοῦσι· τὸ γὰρ ζῶον Ἑρμῆ ὤκείωται, πάσης καρδίας καὶ λογισμοῦ δεσπότη, ἐπεὶ καὶ ἡ ἴβις αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῇ καρδίᾳ ἐστὶν ἐμφερής, περὶ οὗ λόγος ἐστὶ πλείστος παρ' Αἰγυπτίους φερόμενος.

37 [πῶς παιδεῖαν]

παιδεῖαν δὲ γράφοντες, οὐρανὸν δρόσον βάλλοντα ζωγραφοῦσι, δηλοῦντες ὅτι, ὡσπερ δρόσος πίπτουσα εἰς πάντα τὰ φυτὰ χωρεῖ, καὶ τὰ μὲν φύσιν ἔχοντα ἀπαλύνεσθαι, ἀπαλύνει, τὰ δὲ σκληρὰ μένοντα ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως ἀδυνατεῖ τὸ αὐτὸ τοῖς ἑτέροις ἐκτελεῖν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἡ μὲν παιδεία κοινὴ καθέστηκεν, ἦνπερ ὁ μὲν εὐφυῆς ὡς δρόσον ἀρπάζει, ὁ δὲ ἀφυῆς ἀδυνατεῖ τοῦτο δρᾶσαι.

38 [πῶς αἰγύπτια γράμματα]

αἰγύπτια δὲ γράμματα δηλοῦντες, <ἢ κόσκινον>, ἢ ἱερογραμματέα, ἢ πέρας, μέλαν καὶ <δέλτον> καὶ σχοινίον ζωγραφοῦσιν. αἰγύπτια μὲν γράμματα διὰ τὸ τούτοις πάντα παρ' Αἰγυπτίοις τὰ γραφόμενα ἐκτελεῖσθαι· σχοίνῳ γὰρ γράφουσι καὶ οὐκ ἄλλῳ τινί. κόσκινον δέ, ἐπειδὴ τὸ κόσκινον πρῶτον ὑπάρχον σκευὸς ἀρτοποιίας ἐκ σχοίνου γίνεται· δηλοῦσιν οὖν ὅτι πᾶς ὁ ἔχων τὴν τροφήν μαθήσεται τὰ γράμματα, ὁ δὲ μὴ ἔχων ἕτερα τέχνη χρήσεται, ἀφ' οὗ καὶ ἡ παιδεία παρ' αὐτοῖς σβῶ καλεῖται, ὅπερ ἐστὶν ἐρμηνευθὲν πλήρης τροφή. ἱερογραμματέα δέ, ἐπειδὴ ζωὴν καὶ θάνατον οὗτος διακρίνει. ἔστι δὲ παρὰ τοῖς ἱερογραμματεῦσι καὶ βίβλος ἱερά, καλουμένη ἀμβρῆς, δι' ἧς κρίνουσι τὸν κατακλιθέντα ἄρρωστον, πότερον ζῶσιμός ἐστιν ἢ οὐ, τοῦτο ἐκ τῆς κατακλίσεως τοῦ ἀρρώστου σημειούμενοι. πέρας δέ, ἐπειδὴ ὁ μαθὼν γράμματα εἰς ὄρμον ζωῆς εὐδίων ἐλήλυθεν, οὐκέτι πλανώμενος τοῖς τοῦ βίου κακοῖς.

39 [πῶς ἱερογραμματέα]

ἱερογραμματέα δὲ πάλιν, ἢ προφήτην, ἢ ἐνταφιαστήν, ἢ σπλήνα, ἢ ὄσφρησιν, ἢ γέλωτα, ἢ πταρμόν, [ἢ ἀρχήν, ἢ δικαστήν] βουλόμενοι γράφειν, κύνα ζωγραφοῦσιν. ἱερογραμματέα μὲν, ἐπειδήπερ τὸν βουλόμενον ἱερογραμματέα τέλειον γίνεσθαι χρὴ πολλὰ μελετᾶν, ὑλακτεῖν τε συνεχῶς καὶ ἀπηγριῶσθαι, μηδενὶ προσχαριζόμενον, ὡσπερ οἱ κύνες· προφήτην δέ, ἐπειδὴ ὁ κύων ἀτενίζει παρὰ τὰ ἄλλα τῶν ζώων εἰς τὰ τῶν θεῶν εἶδωλα, καθάπερ προφήτης· ἐνταφιαστήν δὲ τῶν ἱερῶν, ἐπειδὴ καὶ οὗτος γυμνὰ καὶ ἀνατετμημένα

θεωρεῖ τὰ ὑπ' αὐτοῦ κηδεύομενα εἶδωλα· σπλήνα δέ, ἐπειδὴ τοῦτο τὸ ζῶον, μόνον παρὰ τὰ ἕτερα, ἐλαφρότερον ἔχει· εἴτε θάνατος αὐτῷ ἢ μανία περιπέσοι, ἀπὸ τοῦ σπληνὸς γίνεται, καὶ οἱ θεραπεύοντες δὲ τὸ ζῶον τοῦτο ἐν ταῖς κηδείαις, ἐπειδὰν μέλλωσι τελευτᾶν, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον σπληνικοὶ γίνονται· ὀσφραϊνόμενοι γὰρ τῆς τοῦ ἀνατεμινομένου κυνὸς ἀποφορᾶς, πάσχουσιν ὑπὸ τούτου. ὀσφρησιν δὲ καὶ γέλωτα καὶ παρμόν, ἐπειδὴ οἱ τέλειοι σπληνικοὶ οὔτε ὀσφραίνεσθαι οὔτε γελᾶν οὔτε μὴν πτάρνυσθαι δύνανται.

40 [τίνι τρόπῳ δηλοῦσιν ἀρχὴν ἢ δικαστήν]

ἀρχὴν δὲ ἢ δικαστήν ἐπὶ γράφωσι, προστιθέασι τῷ κυνὶ καὶ βασιλικὴν στολὴν παρακειμένην, [σχῆμα γυμνόν]· διότι ὡσπερ ὁ κύων, καθὰ προεῖπον, εἰς τὰ τῶν θεῶν εἶδωλα ὀξυωπεῖ, οὕτω καὶ ὁ ἄρχων, δικαστῆς ὢν ἐν τοῖς παλαιοτέροις χρόνοις, γυμνὸν ἐθεώρει τὸν βασιλέα· διὸ καὶ ἐπὶ τούτου προσπεριποιοῦσι τὴν βασιλικὴν στολὴν.

41 [πῶς σημαίνουνσι παστοφόρον]

παστοφόρον δὲ σημαίνοντες, φύλακα οἰκίας ζωγραφοῦσι διὰ τὸ ὑπὸ τούτου φυλάττεσθαι τὸ ἱερόν.

42 [πῶς ἐμφαίνουνσιν ὠροσκόπον]

ὠροσκόπον δὲ δηλοῦντες, ἄνθρωπον τὰς ὥρας ἐσθίουτα ζωγραφοῦσιν, οὐχ ὅτι τὰς ὥρας ἐσθίει ὁ ἄνθρωπος, οὐ γὰρ δυνατόν, ἀλλ' ἐπειδὴ αἱ τροφαὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ τῶν ὠρῶν πορίζονται.

43 [πῶς δηλοῦσιν ἀγνείαν]

ἀγνείαν δὲ γράφοντες, πῦρ καὶ ὕδωρ ζωγραφοῦσιν, ἐπεὶ διὰ τούτων τῶν στοιχείων πᾶς καθαρμοὸς ἐκτελεῖται.

44 [πῶς αἰνίττονται ἀθέμιτον ἢ καὶ μύσος]

ἀθέμιτον δὲ δηλοῦντες ἢ καὶ μύσος, ἰχθὺν ζωγραφοῦσι διὰ τὸ τὴν τούτου βρῶσιν μισεῖσθαι καὶ μεμιάνθαι ἐν τοῖς ἱεροῖς. κενοποιὸν γὰρ ἰχθὺς πᾶς καὶ ἀλληλοφάγον.

45 [πῶς γράφουσι στόμα]

στόμα δὲ γράφοντες, ὄφιν ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ ὁ ὄφιν οὐδεὶς ἐτέρῳ τῶν μελῶν ἰσχύει, εἰ μὴ τῷ στόματι μόνον.

46 [πῶς ἀνδρεῖον μετὰ σωφροσύνης]

ἀνδρεῖον δὲ μετὰ σωφροσύνης δηλοῦντες, ταῦρον ὑγιή φύσιν ἔχοντα ζωγραφοῦσι. θερμαντικώτατον γὰρ ὑπάρχει τὸ ζῶον κατὰ τὸ μῦρον, ὥστε ἅπαξ εἰς τὴν θήλειαν φύσιν καθεῖς τὸ ἑαυτοῦ, καὶ δίχα πάσης κινήσεως σπερμολοεῖ· ἐὰν δὲ ποτε διαμάρτη τῆς φύσεως, καὶ εἰς ἕτερον τόπον τοῦ σώματος τῆς βοῆς ἐρείσῃ τὸ αἰδοῖον, τὸ τηρικαῦτα τῇ ὑπερβαλλούσῃ εὐτονία τιτρώσκει τὴν θήλειαν. ἀλλὰ καὶ σώφρων ἐστὶ διὰ τὸ μηδέποτε τοῦ θήλεος ἐπιβαίνειν μετὰ τὴν σύλληψιν.

47 [πῶς ἀκοήν]

ἀκοήν δὲ γράφοντες, ταύρου ὠτίον ζωγραφοῦσιν. ἐπειδὴ γὰρ ἡ θήλεια ὀργῶσα πρὸς σύλληψιν ἦ, (ὀργῆ δὲ οὐ πλεον ἢ ἐφ' ὥρας τρεῖς), τότε μυκᾶται μέγιστον, ἐν αἷς μὴ παραγινόμενου τοῦ ταύρου, συμμύει τὴν φύσιν μέχρι τῆς ἐτέρας συνόδου, ὃ δὴ σπανίως γίνεται· ἀκούει γὰρ ὁ ταῦρος ἀπὸ πολλοῦ διαστήματος, συνιείς τε ὀργᾶν, διὰ δρόμου παραγίνεται ἐν τῇ συνουσία, τοῦτο μόνον παρὰ τὰ ἕτερα τῶν ζώων ποιῶν.

48 [πῶς αἰδοῖον ἀνδρὸς πολυγόνου]

αἰδοῖον δὲ ἀνδρὸς πολυγόνου δηλοῦντες, τράγον ζωγραφοῦσιν, οὐκ ἐτι δὲ ταῦρον, ἐπειδὴ οὗτος μὲν μέχρι οὐ ἐνιαύσιος γένηται, οὐ βιβάζει· τράγος δὲ ἐβδομαῖος μετὰ τὴν γένεσιν γενόμενος ὀχεύει, ἄγονον μὲν καὶ ἄσπορον ἀποκρινόμενος σπέρμα, βιβάζει δὲ ὅμως πρῶτον τῶν ἄλλων ζώων.

49 [πῶς δηλοῦσιν ἀκαθαρσίαν]

ἀκαθαρσίαν δὲ γράφοντες, ὄρυγα ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ ἐπ' ἀνατολὴν ἐρχομένης τῆς σελήνης, ἀτειζῶν εἰς τὴν θεόν, κραυγὴν ποιεῖται, οὐκ εὐλογῶν αὐτήν, οὐδὲ εὐφημῶν· σημεῖον δὲ τούτου ἐναργέστατον· τοῖς γὰρ ἐμπροσθίοις αὐτοῦ σκέλεσιν ἀνορύσσωσιν τὴν γῆν, συστρέφει

ἑαυτοῦ τὰς κόρας, ὡσπερὶ ἀγανακτῶν καὶ μὴ βουλόμενος ἰδεῖν τὴν τῆς θεοῦ ἀνατολήν· τὰ δ' αὐτὰ ποιεῖ καὶ ἐπὶ τοῦ ἡλίου θείου ἄστρου ἀνατολῆς. διόπερ οἱ ἀρχαῖοι βασιλεῖς, τοῦ ὠροσκόπου σημαίνοντος αὐτοῖς τὴν ἀνατολήν, ἐπικαθίσαντες τούτῳ τῷ ζῶῳ, διὰ μέσου αὐτοῦ, ὡς τινων γνωμόνων, τὴν τῆς ἀνατολῆς ἀκρίβειαν ἐγνώριζον. διὸ καὶ οἱ ἱερεῖς τοῦτο μόνον τῶν κτηνῶν ἀσφράγιστον ἐσθίουσιν, ἐπειδὴ ἀντιδικίαν τινὰ πρὸς τὴν θεὸν ἔχον φαίνεται. καὶ γὰρ κατὰ τὴν ἐρημίαν, οὗ ἂν λάβηται ὑδραγωγῶν τόπου, πῶν τοῖς χεῖλεσιν ἀναταράσσει, καὶ μιγνύει τῷ ὕδατι τὴν ὕλην, τοῖς δὲ ποσὶν εἰς αὐτὸ ἐπιπέμπει κόνιν, πρὸς τὸ μηδεὶ ἐτέρῳ ζῶῳ τοῦτο πότιμον ὑπάρξει. οὕτω ποιηρὰ καὶ ἀπεχθῆς ἢ τοῦ ὄρυγος ἐνομίσθη φύσις· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο καθῆκον ἐργάζεται, τῆς θεοῦ αὐτῆς πάντα γεννώσης καὶ αὐξανούσης ὅσα κατὰ τὸν κόσμον ἐστὶ χρήσιμα.

50 [πῶς ἀφανισμόν]

ἀφανισμόν δὲ δηλοῦντες, μὴν ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ πάντα ἐσθίων, μιαίνει καὶ ἀχρηστοί. τῷ αὐτῷ δὲ σημείῳ χρῶνται καὶ κρίσιν θέλοντες γράφαι. πολλῶν γὰρ καὶ διαφόρων ἄρτων κειμένων, ὁ μῦς τὸν καθαρῶτατον αὐτῶν ἐκλεξάμενος ἐσθίει· διὸ καὶ τῶν ἀρτοκόπων κρίσις ἐν τοῖς μυσὶ γίνεται.

51 [πῶς ἰταμότητα]

ἰταμότητα δὲ δηλοῦντες, μυῖαν ζωγραφοῦσιν, ἥτις, συνεχῶς ἐκβαλλομένη, οὐδὲν ἦττον παραγίνεται.

52 [πῶς γνώσιν γράφουσι]

γνώσιν δὲ γράφοντες, μύρμηκα ζωγραφοῦσιν. ὁ γὰρ ἂν ἀσφαλῶς κρύψη ἄνθρωπος, οὗτος γινώσκει· οὐ μόνον δὲ <διὰ τοῦτο>, ἀλλὰ καὶ ὅτι, παρὰ τὰ ἕτερα τῶν ζῶων εἰς χειμῶνα ποριζόμενος ἑαυτῷ τροφάς, οὐ διαμαρτάνει τοῦ τόπου, ἀλλ' ἄπαιστος εἰς αὐτὸν παραγίνεται.

53 [πῶς υἰὸν γράφουσι]

υἰὸν δὲ βουλόμενοι γράφαι, χηναλώπεκα ζωγραφοῦσι. τοῦτο γὰρ τὸ ζῶον φιλοτεκνότατον ὑπάρχει· κἂν γὰρ διώκηται ποτε εἰς τὸ

συλληφθῆναι σὺν τοῖς τέκνοις, ὃ τε πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ αὐτῶν αὐθαιρέτως ἑαυτοὺς διδόασι τοῖς κυνηγοῖς, ὅπως τὰ τέκνα διασωθῆ· δι' ἦν περ αἰτίαν τοῖς Αἰγυπτίοις ἔδοξε σεβάζειν τὸ ζῶον.

54 [πῶς ἄνου]

πελεκᾶνα δὲ γράφοντες, ἄνου τε ἤδη καὶ ἄφρονα σημαίνουσι, ἐπειδὴ, δυνάμενος ἐν τοῖς ὑψηλοτέροις τόποις κατατίθεσθαι τὰ ἑαυτοῦ ὠά, ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν πετεινῶν, τοῦτο οὐ ποιεῖ, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἀνορύξας γῆν, ἐκεῖ κατατίθεται τὰ γεννώμενα· ὅπερ ἐπιγνόντες ἄνθρωποι, τῷ τόπῳ βοδὸς ἀφόδευμα ξηρὸν περιτιθέασιν, ᾧ καὶ πῦρ ὑπεβάλλουσι. θεασάμενος δὲ ὁ πελεκᾶν τὸν καπνόν, τοῖς ἰδίῳις πτεροῖς βουλόμενος ἀποσβέσαι τὸ πῦρ, ἐκ τῶν ἐναντίων κατὰ τὴν κίνησιν ἐξάπτει αὐτό, ὑφ' οὗ κατακαίόμενος τὰ ἑαυτοῦ πτερά, εὐσυλληπτότερος τοῖς κυνηγοῖς γίνεται· δι' ἦν αἰτίαν οὐκ ἐνομίσθη τοὺς ἱερέας ἐσθίειν αὐτόν, ἐπειδὴ ἀπαξαπλῶς ὑπὲρ τέκνων ποιεῖται τὸν ἀγῶνα, Αἰγυπτίῳι δὲ οἱ λοιποὶ ἐσθίουσι, λέγοντες ὅτι μὴ κατὰ νοῦν τὴν μάχην, ὥσπερ οἱ χηναλώπεκες, ἀλλὰ κατὰ ἄνοιαν ὁ πελεκᾶν ποιεῖται.

55 [πῶς εὐχαριστίαν δηλοῦσιν]

εὐχαριστίαν δὲ γράφοντες, κουκουφᾶν ζωγραφοῦσι, διότι τοῦτο μόνον τῶν ἀλόγων ζῴων, ἐπειδὴν ὑπὸ τῶν γονέων ἐκτραφῆ, γηράσασιν αὐτοῖς τὴν αὐτὴν ἀνταποδίδωσι χάριν· ἐν ᾧ γὰρ ὑπ' αὐτῶν ἐξετράφη τόπῳ, νεοσσὴν αὐτοῖς ποιήσας, τίλλει αὐτῶν τὰ πτερὰ τροφᾶς τε χορηγεῖ, μέχρις οὗ πτεροφυήσαντες οἱ γονεῖς βοηθεῖν ἑαυτοῖς δυνηθῶσιν, ὅθεν καὶ ἐπὶ τῶν θείων σκήπτρων κουκουφᾶ προτίμησις ἐστι.

56 [πῶς ἄδικον καὶ ἀχάριστον]

ἄδικον δὲ καὶ ἀχάριστον, ἵπποποτάμου ὄνουχας δύο κάτω βλέποντας γράφουσι. οὗτος γάρ, ἐν ἡλικίᾳ γενόμενος, πειράζει τὸν πατέρα, πότερον ποτε ἰσχύει μαχόμενος πρὸς αὐτόν, καὶ ἐὰν μὲν ὁ πατὴρ ἐκχωρήσῃ, τόπον αὐτῷ μερίσας, οὗτος πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα ἐπὶ γάμον ἤκει, καὶ ἐὰν τοῦτον ζῆν· εἰ δὲ μὴ ἐπιτρέψειεν αὐτῷ ποιήσασθαι πρὸς τὴν μητέρα γάμον, ἀναιρεῖ αὐτόν, ἀνδρειότερος

καὶ ἀκμαιότερος ὑπάρχων· εἰς δὲ τὸ κατώτατον μέρος <τῶν σκήπτρων> ὄνουχας δύο ἵπποποτάμου, ὅπως οἱ ἄνθρωποι τοῦτο ὀρώντες καὶ τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐπιγινώσκοντες, προθυμότεροι εἰς εὐεργεσίαν ὑπάρχωσι.

57 [πῶς ἀχάριστον πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ εὐεργέτας]

ἀχάριστον δὲ καὶ μάχιμον τοῖς ἑαυτοῦ εὐεργέταις σημαίνοντες, περιστερὰν ζωγραφοῦσιν· ὁ γὰρ ἄρσην, ἰσχυρότερος γενόμενος, διώκει τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ἀπὸ τῆς μητρός, καὶ οὕτως αὐτῇ πρὸς γάμον μίσηται. καθαρὸν δὲ τοῦτο τὸ ζῶον ὑπάρχειν δοκεῖ, ἐπειδὴ οὐσῆς λοιμώδους καταστάσεως, καὶ παντὸς ἐμφύχου τε καὶ ἀψύχου νοσοδῶς διατιθεμένου τοὺς ἐσθίοντας, τοῦτο μόνον οὐ μεταλαμβάνει τῆς τοιαύτης κακίας, διόπερ κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν οὐδὲν ἕτερον τῷ βασιλεῖ ἐν τροφῆς μέρει παρατίθεται, εἰ μὴ μόνον περιστερὰ, τὸ δὲ αὐτὸ καὶ τοῖς ἐν ἀγνείαις οὔσι, διὰ τὸ ὑπηρετεῖσθαι τοῖς θεοῖς. ἱστορεῖται δὲ ὅτι οὐ χολὴν ἔχει τοῦτο τὸ ζῶον.

58 [πῶς τὸ ἀδύνατον γενέσθαι]

ἀδύνατον δὲ γενέσθαι σημαίνοντες, πόδας ἀνθρώπου ἐν ὕδατι περιπατοῦντας ζωγραφοῦσιν· ἢ καὶ ἄλλως βουλόμενοι τὸ αὐτὸ σημαίνειν, ἀκέφαλον ἄνθρωπον περιπατοῦντα ζωγραφοῦσιν, ἀδύνατα δὲ ἀμφότερα ὑπάρχοντα, εὐλόγως εἰς τοῦτο παρειλήφασιν.

59 [πῶς βασιλέα κράτιστον]

βασιλέα δὲ κράτιστον δηλοῦντες, ὄφιν ζωγραφοῦσι κοσμοειδῶς ἐσηματισμένον, οὗ τὴν οὐρανὸν ἐν τῷ στόματι ποιοῦσι, τὸ δὲ ὄνομα τοῦ βασιλέως ἐν μέσῳ τῷ εἰλίγματι γράφουσιν, αἰνιττόμενοι γράφειν τὸν βασιλέα τοῦ κόσμου κρατεῖν· τὸ δὲ ὄνομα τοῦ ὄφεως παρ' Αἰγυπτίους ἐστὶ μείσι.

60 [πῶς βασιλέα φύλακα]

ἐτέρως δὲ βασιλέα φύλακα δηλοῦντες, τὸν μὲν ὄφιν ἐγρηγορότα ζωγραφοῦσιν, ἀντὶ δὲ τοῦ ὀνόματος τοῦ βασιλέως, φύλακα γράφουσιν· οὗτος γὰρ φύλαξ ἐστὶ τοῦ παντὸς κόσμου, καὶ <δεῖ> ἐκάστοτε τὸν βασιλέα ἐπεγρήγορον εἶναι.

61 [πῶς μηνύουσι κοσμοκράτορα]

πάλιν δὲ τὸν βασιλέα κοσμοκράτορα νομίζοντες καὶ μηνύοντες, αὐτὸν μὲν ὄφιν ζωγραφοῦσιν, ἐν μέσῳ δὲ αὐτοῦ οἶκον μέγαν δεικνύουσιν εὐλόγως· ὁ γὰρ βασιλῆος οἶκος παρ' αὐτῷ <μόνῳ ἐστίν> ἐν τῷ κόσμῳ.

62 [πῶς λαὸν πειθήνιον βασιλεῖ]

λαὸν πρὸς βασιλέα πειθήνιον δηλοῦντες, μέλισσαν ζωγραφοῦσι. καὶ γὰρ μόνον τῶν ἄλλων ζώων βασιλέα ἔχει, ὃ τὸ λοιπὸν τῶν μελισσῶν ἔπεται πλήθος, καθὸ καὶ οἱ ἄνθρωποι πείθονται βασιλεῖ· αἰνίττονται δὲ ἐκ τῆς τοῦ μέλιτος <χρηστότητος καὶ> ἐκ τῆς τοῦ κέντρου τοῦ ζώου δυνάμεως <τὸν βασιλέα> χρηστὸν εἶναι ἅμα καὶ εὐτονον πρὸς <δικαιοσύνην> καὶ διοίκησιν.

63 [πῶς βασιλέα μέρους κόσμου κρατοῦντα]

βασιλέα δὲ οὐ τοῦ παντὸς κόσμου κρατοῦντα, μέρους δὲ βουλόμενοι σημήναι, ἡμίτομον ὄφιν ζωγραφοῦσι, δηλοῦντες τὸν μὲν βασιλέα διὰ τοῦ ζώου, ἡμίτομον δέ, ὅτι οὐ τοῦ παντὸς κόσμου.

64 [πῶς παντοκράτορα]

παντοκράτορα δὲ ἐκ τῆς τοῦ ζώου τελειώσεως σημαίνουσι, πάλιν τὸν ὀλόκληρον ὄφιν ζωγραφοῦντες· οὕτω παρ' αὐτοῖς τοῦ παντὸς κόσμου τὸ διηκόν ἐστι πνεῦμα.

65 [πῶς γναφέα]

γναφέα δὲ δηλοῦντες, δύο πόδας ἀνθρώπου ἐν ὕδατι ζωγραφοῦσι, τοῦτο δὲ ἀπὸ τῆς τοῦ ἔργου ὁμοιότητος δηλοῦσι.

66 [πῶς μῆνα]

μῆνα δὲ γράφοντες, σελήνης σχῆμα, καθὸ καὶ πρόκειται, ἔχον εἰκοσιοκτῶ ἡμέρας ἰσημερινὰς μόνας, ἕξ εἰκοσιτεσσάρων ὥρων τῆς ἡμέρας ὑπαρχούσης, ζωγραφοῦσι, καθ' ἃς καὶ ἀνατέλλει, ταῖς δὲ λοιπαῖς δύο ἐν δύσει ἐστί.

67 [πῶς ἄρπαγα ἢ πολύγονον ἢ μαινόμενον]

ἄρπαγα δέ, ἢ πολύγονον, ἢ μαινόμενον βουλόμενοι σημῆναι, κροκόδειλον ζωγραφοῦσι διὰ τὸ πολύφονον καὶ πολύτεκνον ὑπάρχειν, καὶ μαινόμενον· ἐπὶ γὰρ ἄρπάσαι τι βουλόμενος ἀποτύχη, θυμωθεὶς, καθ' αὐτοῦ μαίνεται.

68 [πῶς ἀνατολήν]

ἀνατολήν δέ λέγοντες, δύο ὀφθαλμοὺς κροκοδείλου ζωγραφοῦσιν, ἐπειδήπερ παντὸς σώματος ζῶου οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἀναφαίνονται.

69 [πῶς δύσιν]

δύσιν δέ λέγοντες, κροκόδειλον κεκυφότα ζωγραφοῦσιν· ἀποκῦπτον γὰρ καὶ κατωφερὲς τὸ ζῶον.

70 [πῶς σκιάζουσι σκότος]

σκότος δέ λέγοντες, κροκοδείλου οὐρανὸν ζωγραφοῦσιν, ἐπειδὴ οὐκ ἄλλως εἰς ἀφανισμόν καὶ ἀπώλειαν φέρει ὁ κροκόδειλος, οὗ ἐὰν λάβηται ζῶου, εἰ μὴ τῆ οὐρᾷ τῆ ἐαυτοῦ διαπληκτίσας ἄτονον παρασκευάσει· ἐν τούτῳ γὰρ τῷ μέρει ἢ τοῦ κροκοδείλου ἰσχύς καὶ ἀνδρεία ὑπάρχει. ἰκανῶν δέ καὶ ἄλλων ὑπαρχόντων σημείων ἐν τῆ τῶν κροκοδείλων φύσει, αὐτάρκη τὰ δόξαντα ἐν τῷ πρώτῳ συγγράμματι εἶπεῖν.

[ΤΕΛΟΣ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ ΤΗΣ ΤΩΝ ΙΕΡΟΓΛΥΦΙΚΩΝ
ΓΡΑΜΜΑΤΩΝ ΕΡΜΕΝΕΙΑΣ]

I SEGNI GEROGRAFICI¹

composti in lingua egiziana² da HORAPOLLO NILOO³
e tradotti in greco da FILIPPO

<LIBRO PRIMO>

1 [Come indicano l'eternità]

Per indicare l'eternità⁴, raffigurano⁵ il sole e la luna⁶ per il fatto che questi sono elementi eterni⁷. Quando intendono rappresentare in un altro modo l'eternità, disegnano un serpente con la coda nascosta sotto il resto del corpo e questo gli Egiziani chiamano ureo, che in greco equivale a basilisco⁸. Con la sua effigie in oro essi cingono il capo degli dei⁹. Gli Egiziani affermano che si può esprimere l'eternità attraverso quest'animale, perché fra le tre specie di <tali>¹⁰ serpenti è l'unica ad essere immortale, mentre le altre due sono mortali, ed è in grado di uccidere ogni altro animale soffiandogli contro invece di morderlo¹¹. Dunque, poiché si ritiene che l'ureo sia padrone della vita e della morte, per questo motivo gli Egiziani pongono la sua effigie attorno al capo degli dei.

2 [Come indicano l'universo]

Quando vogliono rappresentare l'universo¹², disegnano un serpente con il corpo screziato da squame variegata¹³ che si mangia la coda; con le squame intendono alludere velatamente agli astri esistenti nell'universo. Esso è pesantissimo come la terra e scivolosissimo come l'acqua¹⁴; ogni anno il serpente si spoglia della vecchiaia¹⁵, allo stesso modo del ciclo annuale nell'universo, che compiendo una mutazione si rinnova¹⁶. Il fatto che si nutra del proprio corpo, infine, sta ad indicare che tutte le cose, che nell'universo sono generate dalla provvidenza divina, tornano a risolversi in se stesse¹⁷.

3 [Come indicano l'anno]

Quando vogliono indicare l'anno, disegnano Iside¹⁸, vale a dire una figura femminile. Con lo stesso segno indicano anche la dea. Presso di loro Iside è una stella, chiamata Sothis in lingua egiziana e in greco Cane delle stelle¹⁹, ed essa sembra regnare sugli altri astri²⁰. Quando

sorge a volte è piú grande e a volte piú piccola, talvolta è piú luminosa e talvolta meno. Inoltre, in base al sorgere di questa stella traiamo pronostici su tutto ciò che accadrà nel corso dell'anno²¹; proprio per questo motivo non a torto gli Egiziani chiamano l'anno Iside. Quando intendono rappresentare l'anno in un altro modo, disegnano una palma²², perché questo è l'unico tra gli alberi che fa spuntare un ramo²³ ad ogni luna nuova, così che nei dodici rami l'anno è completo.

4 [Come indicano il mese]

Per rappresentare il mese, disegnano un ramo di palma o la luna rivolta verso il basso²⁴. Il ramo di palma, per il motivo detto in precedenza a proposito della palma; la luna rivolta verso il basso, perché affermano che essa si presenta con le corna rivolte verso l'alto quando è nella fase crescente, che si compie in quindici giorni²⁵, mentre nella fase decrescente, che completa il numero di trenta giorni, ha le corna rivolte verso il basso.

5 [Come indicano l'anno corrente]

Per rappresentare l'anno corrente, disegnano la quarta parte dell'arura²⁶. L'arura è una misura di superficie equivalente a cento cubiti²⁷. Quando vogliono dire "anno", dicono "un quarto", perché affermano che dal momento in cui sorge la stella Sothis fino alla sua riapparizione successiva, passa un quarto di giorno in piú, così che l'anno del dio²⁸ è di 365 giorni <e un quarto>; per questo motivo ogni quattro anni gli Egiziani computano un giorno in piú: i quattro quarti infatti formano un giorno intero²⁹.

6 [Che cosa indicano quando raffigurano lo sparviero]

Quando vogliono indicare la divinità, l'altezza, l'abbassamento, la superiorità, il sangue, la vittoria, [Ares o Afrodite], rappresentano uno sparviero. La divinità³⁰, perché quell'animale è prolifico e longevo³¹; peraltro sembra che sia anche il simbolo del sole³² giacché fra tutti gli esseri alati è l'unico che riesce ad affrontare con il suo sguardo acuto i raggi solari³³, di conseguenza anche i medici s'avvalgono dell'erba dello sparviero per curare gli occhi³⁴. Inoltre rappresentano talvolta

nelle sembianze di sparviero anche il sole, perché è signore della vista³⁵. L'altezza³⁶, perché, mentre gli altri animali quando vogliono salire verso l'alto³⁷, volano obliquamente, dal momento che non sono in grado di innalzarsi in linea retta, lo sparviero è l'unico a volare dritto verso l'alto. L'abbassamento, perché gli altri uccelli non si dirigono perpendicolarmente verso il basso, ma calano obliquamente, invece lo sparviero scende dritto verso il basso. La superiorità, perché sembra eccellere su tutti gli altri volatili. Il sangue³⁸, perché affermano che quest'animale non beva acqua ma sangue. La vittoria³⁹, perché quest'animale sembra vincere ogni volatile. In effetti, quando è minacciato da un uccello più forte, ingaggia il combattimento rivoltandosi supino nell'aria in modo da presentare i propri artigli in alto e in basso le ali e il dorso; in questo modo l'animale antagonista, poiché non è in grado di fare altrettanto, va incontro alla sconfitta.

7 [Come indicano l'anima]

Inoltre lo sparviero è impiegato per indicare l'anima⁴⁰ a causa del significato che s'attribuisce al suo nome. Gli Egiziani chiamano lo sparviero *baieth*⁴¹ e questo vocabolo, risolto nelle parti che lo compongono, significa "anima" e "cuore": *baï* infatti è l'anima ed *eth* è il cuore. Secondo gli Egiziani il cuore è l'involucro dell'anima, cosicché il nome nel suo insieme significa "anima racchiusa nel cuore"⁴². Perciò lo sparviero, per il fatto d'essere affine all'anima, non beve nel modo più assoluto acqua⁴³ ma sangue, di cui si nutre anche l'anima.

8 [Come indicano Ares ed Afrodite]

Per rappresentare Ares e Afrodite, disegnano due sparvieri⁴⁴, assomigliando il maschio ad Ares e la femmina ad Afrodite, perché le femmine delle altre specie animali non si sottomettono ad ogni accoppiamento al maschio, come succede tra gli sparvieri; infatti quando la femmina, messa alla prova per trenta volte al giorno, si allontana, se è richiamata dal maschio, di nuovo si sottomette a lui. Per questa ragione gli Egiziani chiamano Afrodite ogni femmina che obbedisce al maschio⁴⁵, mentre non chiamano così quella che non obbedisce. Per il medesimo motivo lo sparviero è sacro al sole; come il sole, in effetti, esso espri-

me il numero trenta⁴⁶ nell'accoppiamento con la femmina. Per indicare in modo diverso Ares e Afrodite disegnano due cornacchie, maschio e femmina, perché quest'animale depone due uova, da cui bisogna che nascano un maschio e una femmina. Quando nasce una coppia di maschi o di femmine, fatto che capita raramente, i maschi, che si sono uniti con le femmine, non s'accoppiano con un'altra cornacchia fino alla morte e neppure le femmine con un altro maschio della loro specie; anzi continuano la loro esistenza in solitudine se il compagno muore. Per questo fatto, quando gli uomini incontrano una cornacchia solitaria, presagiscono d'aver incontrato un animale vedovo⁴⁷; a causa del forte legame che unisce quegli uccelli tra loro, i Greci, inoltre, fino ai nostri giorni ripetono "eccorì, corì, cornacchia", ignorando, ormai, il significato di quest'espressione⁴⁸.

9 [Come indicano il matrimonio]

Per indicare il matrimonio, disegnano nuovamente due cornacchie per il motivo che ho già riferito.

10 [Come indicano l'autogenerato]

Per indicare l'autogenerato, la nascita, il padre, l'universo o l'individuo maschio disegnano uno scarabeo⁴⁹. L'autogenerato⁵⁰ perché l'animale si autogenera dal momento che non è concepito da una femmina. Soltanto lui procrea così: quando il maschio vuole generare figli prende un escremento bovino, lo modella dandogli forma sferica simile a quella del cosmo, l'afferra con le zampe posteriori e lo fa rotolare da oriente ad occidente, mentre egli volge lo sguardo ad oriente per conferirgli la forma del cosmo⁵¹ (questo si muove da levante a ponente, il corso degli astri procede invece da ponente a levante). Dopo seppellisce la sfera in una buca lasciandola nel terreno per ventotto giorni, vale a dire per un periodo pari a quell'impiegato dalla luna per percorrere i dodici segni dello zodiaco. Così nascosti sotto terra sono procreati gli scarabei. Al ventinovesimo giorno⁵² lo scarabeo, dopo avere dissepolto la sfera, la getta in acqua (si ritiene che in questo giorno si verifichi la congiunzione della luna con il sole ed anche la nascita dell'universo⁵³). Dalle sfere che si dischiudono nell'acqua escono gli

animali, cioè gli scarabei⁵⁴. La nascita⁵⁵, per il motivo che ho esposto prima. Il padre⁵⁶, perché lo scarabeo è generato esclusivamente dal padre. L'universo⁵⁷, perché la sua nascita è simile a quella dell'universo. L'individuo maschio⁵⁸, perché tra essi non esiste il genere femminile⁵⁹. Ci sono tre specie di scarabei⁶⁰. La prima ha forma di gatto, è raggiata ed è stata consacrata al sole a causa di questo contrassegno. Dicono infatti che il gatto maschio modifichi le sue pupille con il procedere del corso giornaliero del sole: esse si contraggono al mattino quando si leva il dio, si dilatano a metà giornata e diventano a mala pena visibili quando il sole sta per tramontare⁶¹. Per questo motivo ad Eliopoli⁶² esiste una statua del sole a forma di gatto. Ogni scarabeo ha trenta dita perché il mese è di trenta giorni, durante i quali il sole levandosi compie il proprio corso. La seconda specie è bicorni, è simile al toro ed è consacrata alla luna; di conseguenza gli Egiziani⁶³ affermano che il Toro celeste corrisponda all'esaltazione di questa dea⁶⁴. La terza ha un unico corno, è simile all'ibis e la ritengono sacra ad Ermete, come l'uccello ibis⁶⁵.

11 [Che cosa intendono esprimere quando rappresentano l'avvoltoio⁶⁶] Per rappresentare la madre, la vista, il limite, la precognizione, l'anno, la volta celeste, il misericordioso, Atena, Era o due dramme disegnano un avvoltoio⁶⁷. La madre, perché in questa specie d'animali non esiste il genere maschile⁶⁸. Infatti la loro nascita avviene in questo modo: quando l'avvoltoio desidera concepire, dischiude la sua vulva al vento borea⁶⁹ e con questo si accoppia per cinque giorni, durante i quali non beve né mangia, preso dal desiderio di procreare. Ci sono altre specie di uccelli che sono ingravidate dal vento, ma le loro uova sono utili solo per essere mangiate non per procreare. Gli avvoltoi, quando s'accoppiano con il vento, producono uova feconde. La vista, perché l'avvoltoio vede più acutamente degli altri animali, giacché al levare del sole volge lo sguardo ad occidente e al tramonto guarda verso oriente; inoltre anche da notevole distanza riesce a procurarsi ciò che gli serve per mangiare⁷⁰. Il limite, per il fatto che, quando sta per scoppiare una guerra, delimita il territorio in cui ci sarà lo scontro militare giungendo lì sette giorni prima⁷¹. La precognizione, per il motivo che ho esposto

prima o perché, quando assiste ad una uccellazione⁷² o ad una partita di caccia, volge lo sguardo verso quelli che in numero maggiore sono destinati alla morte o alla sconfitta, per ricavare la propria parte di nutrimento dai cadaveri⁷³. Per questo motivo anche gli antichi re mandavano osservatori per vedere verso quale parte del campo di battaglia gli avvoltoi volgevano lo sguardo, arguendo così chi sarebbe stato sconfitto. L'anno⁷⁴, per il fatto che nelle abitudini di quest'animale sono esattamente ripartiti i 365 giorni dell'anno, durante i quali si compie il tempo annuale: resta gravido per centoventi giorni e per altrettanto tempo nutre i piccoli, nei restanti centoventi giorni si cura di se stesso, senza essere gravido e senza allevare piccoli, per prepararsi al successivo accoppiamento. Passa i rimanenti cinque giorni dell'anno, come ho detto, ad accoppiarsi con il vento⁷⁵. Misericordioso, e ciò sembra paradossale per certuni, perché quest'animale può distruggere ogni cosa. Furono indotti a servirsi di questo segno, perché nei centoventi giorni in cui l'uccello alleva i propri figli, non si allontana mai in volo, ma rimane ad occuparsi dei piccoli e del loro nutrimento. Se in questo periodo ha difficoltà a trovare il cibo con cui sfamare gli implumi, si provoca una lacerazione alla coscia e consente ai piccoli di bere il suo sangue, così da non farli morire per la mancanza di cibo⁷⁶. Atena ed Era, perché per gli Egiziani Atena pare che abbia il dominio dell'emisfero superiore del cielo⁷⁷ ed Era di quello inferiore, donde ritengono assurdo indicare il cielo con un vocabolo di genere maschile. Indicano il cielo con un termine di genere femminile, perché la generazione del sole, della luna e degli altri astri si compie in esso e l'atto generativo è un'attività femminile. E, come ho detto prima, la razza degli avvoltoi è costituita solo da femmine: per questo motivo gli Egiziani cingono ogni figura femminile con un avvoltoio, come attributo di regalità; di conseguenza essi indicano con quest'emblema ogni divinità femminile⁷⁸, ma non intendo dilungarmi trattando di ciascuna di queste. [Volendo indicare la madre disegnano un avvoltoio, perché è madre di animale femminile]. Volta celeste, perché non gradiscono dire il cielo, come ho detto prima, perché è da lí traggono origine questi elementi. Due dramme⁷⁹, perché presso gli Egiziani due lineette⁸⁰ indicano l'unità⁸¹ e l'unità è l'origine di ogni numero⁸²; ragionevolmente quindi, intendendo indica-

re due dramme, rappresentano un avvoltoio, perché questo sembra essere madre ed origine come l'unità.

12 [Come rappresentano Efesto ed Atena⁸³]

Per rappresentare Efesto, disegnano uno scarabeo e un avvoltoio, per Atena invece un avvoltoio e uno scarabeo. [Secondo la loro concezione l'universo si compone dell'elemento maschile e di quello femminile; <per indicare Efesto che è maschio> si disegna uno scarabeo, invece per Atena un avvoltoio]. Queste sono le uniche divinità ermafrodite⁸⁴ presso gli Egiziani.

13 [Che cosa indicano quando rappresentano un astro]

Per indicare il dio nell'universo, il destino o il numero cinque disegnano una stella⁸⁵. La divinità, perché la provvidenza divina⁸⁶ assegna la vittoria, grazie alla quale si compie il moto degli astri e dell'intero universo. Secondo la loro credenza senza la divinità non può esistere assolutamente nulla. Il destino⁸⁷, perché anche questo è regolato dalla disposizione degli astri. Il numero cinque perché, sebbene nel cielo ci sia una moltitudine di astri, solo cinque⁸⁸ tra essi con il loro movimento determinano l'ordine dell'universo.

14 [Che cosa indicano quando raffigurano un cinocefalo⁸⁹]

Per rappresentare la luna, il mondo abitato, la scrittura, il sacerdote, l'ira o il nuoto disegnano un cinocefalo⁹⁰. La luna, perché quest'animale ha un certo legame con la congiunzione della divinità⁹¹. Infatti nel preciso momento in cui la luna in congiunzione con il sole s'oscura, il cinocefalo maschio cessa di vedere e di mangiare, rimane accovacciato a terra addolorato⁹² come lamentando il rapimento della luna; quanto alla femmina, inoltre, non solo perde la vista e s'affligge come il maschio, ma nel contempo ha una abbondante mestruazione⁹³. Per questa ragione fino ai nostri giorni s'allevano cinocefali nei templi⁹⁴ in modo da conoscere, osservando il loro comportamento⁹⁵, il momento preciso in cui si congiungono sole e luna. Il mondo abitato⁹⁶, perché affermano che sia costituito da settantadue antiche regioni; e che quelli, quando sono allevati e curati nei templi, non muoiono in un solo giorno

come gli altri animali, bensì nel modo seguente: ogni giorno una singola parte di essi muore ed è imbalsamata dai sacerdoti⁹⁷, mentre il resto del loro corpo conserva la sua condizione naturale; quando si completa il periodo di settantadue giorni, allora muore del tutto. La scrittura, perché esiste una specie di cinocefali esperta nella scrittura egiziana; per cui quando il cinocefalo è condotto per la prima volta nel tempio, il sacerdote gli mette davanti una tavoletta, uno stilo di giunco e inchiostro (in un calamaio) per metterlo alla prova se appartiene alla specie che ha un'esperienza innata della scrittura e se sa scrivere⁹⁸. L'animale è inoltre sacro ad Ermete, che è protettore di tutto ciò che è in relazione con la scrittura⁹⁹. Il sacerdote¹⁰⁰, perché il cinocefalo per sua natura non mangia pesce¹⁰¹ e neppure pane impastato con farina di pesce, come i sacerdoti [stranieri]; nasce circonciso ed anche i sacerdoti praticano la circoncisione¹⁰². L'ira, perché quest'animale è il più irascibile e il più collerico¹⁰³ fra tutti gli altri. Il nuoto¹⁰⁴, perché, mentre gli altri animali che praticano il nuoto appaiono sudici, solo questo giunge nuotando verso il luogo in cui sceglie di recarsi senza essere coperto di sudiciume.

15 [Come rappresentano il novilunio]

Quando vogliono rappresentare il novilunio, disegnano nuovamente un cinocefalo in questa forma: ritto, con le mani protese al cielo¹⁰⁵ e con un diadema sul capo. Rappresentano così l'atteggiamento assunto dal cinocefalo allo spuntare (della luna), mentre manifesta, per così dire, la sua gratitudine alla dea¹⁰⁶, perché entrambi hanno beneficiato della luce solare.

16 [Come rappresentano i due equinozi]

D'altronde per indicare i due equinozi¹⁰⁷, disegnano un cinocefalo seduto. Infatti nei due equinozi dell'anno egli orina dodici volte al giorno ad intervallo di un'ora e lo stesso fa durante le due notti¹⁰⁸; perciò non a torto gli Egiziani scolpiscono sui loro orologi ad acqua¹⁰⁹ un cinocefalo seduto facendo in modo che l'acqua scorra dal suo membro; perché, come ho già detto, l'animale indica le dodici ore dell'equinozio. Affinché l'acqua non scorra troppo abbondantemente attraverso l'orifizio dell'apparato, grazie al quale l'acqua scor-

re nell'orologio¹¹⁰, o viceversa troppo lentamente, (c'è bisogno di entrambe le precauzioni, perché se il congegno è troppo largo, permettendo l'emissione veloce dell'acqua, non consente di compiere correttamente la misurazione dell'ora, mentre se quello è troppo sottile, fa fuoriuscire l'acqua dal serbatoio poco alla volta e lentamente), fanno un'apertura che va dal membro fino alla coda e vi introducono un cannello di ferro di spessore corrispondente a quello della coda per le esigenze del momento. Essi fanno questo non senza un motivo logico, come del resto succede anche per il resto. Inoltre il cinocefalo, durante gli equinozi, è l'unico fra tutti gli animali a lanciare un grido per dodici volte nella giornata ad ogni ora.

17 [Come indicano il coraggio]

Quando vogliono indicare il coraggio, disegnano un leone¹¹¹, perché l'animale ha una testa grande¹¹², le pupille ardenti, il volto rotondo e intorno ad esso una criniera raggiata che lo rende simile al sole¹¹³. Per questo motivo collocano leoni sotto il trono¹¹⁴ di Horus, alludendo alla somiglianza tra l'animale e il dio. Il sole prende il nome di Horus perché è il signore delle stagioni, che in greco sono chiamate Ore¹¹⁵.

18 [Come rappresentano la forza]

Per rappresentare la forza, disegnano la parte anteriore del leone¹¹⁶, perché questa è la parte più vigorosa del suo corpo¹¹⁷.

19 [Come rappresentano una persona che veglia]

Per indicare la persona che veglia o fa la guardia, rappresentano la testa del leone¹¹⁸, perché il leone quando veglia tiene gli occhi chiusi e quando dorme li tiene aperti¹¹⁹, la qual cosa indica l'essere vigili. Perciò vengono simbolicamente apposti dei leoni come guardiani ai chiavistelli dei templi¹²⁰.

20 [Come indicano il timore]

Per indicare il timore, si servono del medesimo segno¹²¹, perché questo animale, che è fortissimo, incute timore in tutti quelli che lo vedono.

21 [Come indicano la piena del Nilo]

Per indicare la piena del Nilo, che in lingua egiziana chiamano Nun¹²², la cui traduzione è “nuovo”, rappresentano talora un leone, talora tre grandi vasi per l'acqua, talora il cielo e l'acqua che scaturisce dalla terra. Il leone, perché il sole, quando è in congiunzione con il Leone, incrementa la piena del Nilo, cosicché durante la sua permanenza in questo segno zodiacale¹²³ le nuove acque raggiungono spesso il doppio del livello consueto; per questo motivo gli antichi soprintendenti alle opere sacre costruiscono i condotti per l'incanalamento delle acque e gli sbocchi delle fontane sacre a forma di leone. Di conseguenza fino ai nostri giorni, a compimento del voto per una abbondante piena e quando l'acqua ristagna <nei canali di irrigazione> dei campi, <fanno uscire>¹²⁴ il vino (raccolto nei tini) attraverso bocchette a forma di fauci leonine¹²⁵. Tre grandi vasi per l'acqua [oppure il cielo e l'acqua che scaturisce dalla terra] - perché il vaso per l'acqua assomiglia ad un cuore con la lingua¹²⁶; col cuore, perché per essi è l'organo che governa il corpo, come il Nilo governa l'Egitto; con la lingua, perché, rimanendo perennemente nell'umidità, la chiamano generatrice dell'esistenza; - tre grandi vasi per l'acqua, non di più né di meno, perché per quelli la piena è prodotta da tre fattori¹²⁷: il primo lo vedono nella terra egiziana, giacché questa genera acqua da se stessa; il secondo nell'Oceano, perché da questo affluisce l'acqua nell'Egitto durante il periodo della piena; il terzo nelle piogge che cadono sulle regioni meridionali dell'Etiopia nel periodo della piena del Nilo. Che l'Egitto produca acqua è possibile desumerlo da quel che segue: nelle altre regioni del mondo le piene dei fiumi, che sono causate dalle abbondanti piogge, avvengono durante la stagione invernale, soltanto l'Egitto, perché si trova al centro del mondo abitato¹²⁸ come la pupilla al centro dell'occhio¹²⁹, trae a sé la piena del Nilo durante l'estate.

22 [Come rappresentano l'Egitto]

Per rappresentare l'Egitto¹³⁰, disegnano un turibolo acceso e sopra un cuore, indicando che, come il cuore di una persona gelosa arde continuamente, così la terra d'Egitto a causa del calore (che c'è lí) dà vita continuamente a tutto quello che esiste in essa o vicino ad essa¹³¹.

23 [Come rappresentano l'uomo

che si è allontanato dalla terra natale]

Per rappresentare l'uomo che si è allontanato dalla terra natale, disegnano un uomo con la testa d'asino, perché non presta ascolto ad alcuna storia né sa ciò che succede nel territorio che lo ospita¹³².

24 [Come indicano l'amuleto]

Quando vogliono indicare l'amuleto¹³³, disegnano due teste umane, una maschile che volge lo sguardo all'interno, l'altra femminile che guarda all'esterno. Dicono infatti che nessun demone¹³⁴ potrà venire in contatto con essi poiché, anche senza impiegare alcun segno di scrittura, si proteggono con (l'immagine di queste) due teste.

25 [Come rappresentano l'uomo non ancora formato]

Per rappresentare l'uomo non ancora formato, disegnano una rana¹³⁵, perché nasce dalla melma del fiume¹³⁶; donde capita che talvolta essa appare in parte con l'aspetto di rana e in parte simile alla melma fangosa; così scompare allorquando il fiume si ritrae sparendo nel proprio alveo¹³⁷.

26 [Come rappresentano l'apertura]

Quando vogliono indicare l'apertura, disegnano una lepre¹³⁸, perché questo animale tiene gli occhi sempre aperti.

27 [Come rappresentano il parlare]

Per rappresentare il parlare disegnano una lingua e un occhio iniettato di sangue, attribuendo il ruolo primario nel discorso alla lingua, quello secondario agli occhi: così infatti i discorsi si conformano compiutamente all'anima e mutano in sintonia con i moti dell'anima¹³⁹. [In un altro modo presso gli Egiziani è espresso l'atto del parlare]. Quando vogliono indicare in un altro modo il parlare, rappresentano una lingua e una mano sotto¹⁴⁰. Alla lingua attribuiscono il valore primario del linguaggio, alla mano quello secondario, perché questa esegue le intenzioni espresse dalla lingua.

28 [Come rappresentano il silenzio]

Per rappresentare il silenzio, rappresentano il numero 1095¹⁴¹, che è il numero corrispondente ai giorni di un triennio, perché un anno è composto di 365 giorni. Se in questo periodo il bambino non parla, ritengono che abbia la lingua impedita.

29 [Come indicano la voce che si fa sentire da lontano]

Quando vogliono indicare la voce che si fa sentire da lontano, che nella lingua egiziana si dice *uaié*, rappresentano la voce dell'aria, vale a dire il tuono, perché nulla ne sorpassa la forza e l'intensità¹⁴².

30 [Come rappresentano l'antichità di origine]

Per rappresentare l'antichità di origine, disegnano un fascetto di papiro¹⁴³, indicando con questo segno i primi alimenti. Nessuno potrebbe in effetti determinare l'origine degli alimenti o della generazione.

31 [Come rappresentano il gusto]

Per indicare il gusto, disegnano l'inizio della bocca, perché tutto il gusto si conserva fino a questa, intendo cioè parlare del gusto perfetto. Per indicare il gusto imperfetto, disegnano una lingua sui denti, perché ogni (sensazione di) gusto si completa per mezzo di questi¹⁴⁴.

32 [Come rappresentano il piacere]

Quando vogliono indicare il piacere, rappresentano il numero sedici¹⁴⁵, perché da questa età gli uomini cominciano ad avere rapporti sessuali con le donne e sono in grado di generare figli¹⁴⁶.

33 [Come rappresentano il coito]

Per indicare il coito, rappresentano due volte il numero sedici. Giacché abbiamo affermato che il sedici rappresenta il piacere, il coito è il risultato di due piaceri, quello dell'uomo e quello della donna, per cui rappresentano un altro sedici accanto al primo.

34 [Come rappresentano l'anima

che rimane per lungo tempo in questo mondo]

Quando vogliono rappresentare l'anima che rimane per lungo tempo in

questo mondo oppure l'inondazione, disegnano l'uccello fenice¹⁴⁷. L'anima¹⁴⁸, perché questo animale è il più longevo¹⁴⁹ tra quelli esistenti al mondo; l'inondazione¹⁵⁰, perché la fenice è simbolo del sole e nulla al mondo è maggiore di lui. Il sole infatti sovrasta tutto e tutto scruta¹⁵¹; per questo motivo è stato chiamato <colui che ha molti occhi¹⁵²>.

35 [Come rappresentano chi torna in patria

dopo una lunga permanenza in un paese straniero]

E per indicare chi torna in patria dopo una lunga permanenza in un paese straniero¹⁵³, disegnano nuovamente l'uccello fenice¹⁵⁴. Questo animale, quando il tempo della morte sta per coglierlo, dopo un periodo di cinquecento anni¹⁵⁵, torna in Egitto e, dopo aver assolto il debito contratto con il destino all'interno dell'Egitto, qualora riesca a giungervi prima, riceve mistici onori funebri¹⁵⁶ e quanti onori sono tributati agli altri animali sacri dagli Egiziani, questi devono essere resi anche alla fenice. Si afferma che gli Egiziani più di tutti gli altri uomini godano del sole, poiché il Nilo straripa¹⁵⁷ per essi per effetto del calore emanato da questo dio, a proposito del quale abbiamo esposto un po' più in alto le nostre osservazioni.

36 [Come rappresentano il cuore]

Quando vogliono rappresentare il cuore, disegnano un ibis¹⁵⁸. Questo animale infatti è legato ad Ermete¹⁵⁹, signore di ogni cuore e di ogni pensiero; inoltre l'ibis di per sé è anche somigliante al cuore. A tal proposito sono tramandati moltissimi racconti presso gli Egiziani.

37 [Come rappresentano l'educazione]

Per rappresentare l'educazione, disegnano la rugiada che scende dal cielo¹⁶⁰, indicando che, come la rugiada cadendo si posa su tutte le piante e rende tenere tutte quelle che per natura possono essere tenerite, ma non è in grado di ottenere lo stesso risultato su quelle che per la propria natura restano dure, così anche l'educazione è un bene comune a tutti gli uomini: chi ha una buona attitudine, la prende avidamente come una rugiada, ma chi non è predisposto naturalmente non è in grado di fare altrettanto.

38 [Come indicano la scrittura egiziana]

Per indicare la scrittura egiziana¹⁶¹, <il crivello>, lo scriba sacro o il termine, disegnano dell'inchiostro (in un calamaio), <una tavoletta per scrivere>¹⁶² e una cannuccia di giunco. La scrittura egiziana, per il fatto che tutto ciò che si scrive presso gli Egiziani è tracciato con questi strumenti, perché scrivono con una cannuccia di giunco e con nient'altro¹⁶³. Il crivello, perché il crivello è il primo utensile adoperato per fare il pane ed è fatto di giunco. Intendono dunque manifestare che solo chi è benestante¹⁶⁴ può apprendere la scrittura, mentre chi non lo è si dedicherà ad un'altra attività; di conseguenza l'educazione presso di loro è detta *sbo*, che in traduzione significa "cibo sufficiente"¹⁶⁵. Lo scriba sacro¹⁶⁶, perché costui diagnostica la vita e la morte. Gli scribi sacri possiedono un libro sacro chiamato *ambrès*¹⁶⁷, grazie al quale possono stabilire, a proposito di un ammalato costretto a letto¹⁶⁸, se è in grado di vivere oppure no, ricavando l'indicazione dalla posizione in cui l'ammalato giace a letto. Il termine¹⁶⁹, perché chi ha imparato la scrittura ha raggiunto un porto tranquillo nella vita e non deve più errare sospinto dai mali dell'esistenza.

39 [Come rappresentano lo scriba sacro]

Quando intendono rappresentare nuovamente lo scriba sacro¹⁷⁰, il profeta¹⁷¹, l'imbalsamatore, la milza, l'odorato, il riso o lo starnuto, [la magistratura o il giudice], disegnano un cane¹⁷². Lo scriba sacro, perché, chi vuole diventare un perfetto scriba sacro, deve esercitarsi molto¹⁷³, latrare continuamente e comportarsi da selvatico, senza compiacere ad alcuno, come i cani. Il profeta, perché, tra tutti gli altri animali, solo il cane¹⁷⁴ tiene fisso lo sguardo verso le statue degli dei¹⁷⁵, come il profeta. L'imbalsamatore¹⁷⁶ degli animali sacri, perché costui esamina nudi e sezionati i corpi degli animali di cui si prende cura per la sepoltura. La milza, perché questo animale, unico tra gli altri, ha la milza più leggera. Se la morte o la rabbia lo colpisce, questi mali sono causati dalla milza. Anche quelli che si prendono cura di questo animale per imbalsamarlo, quando stanno per morire, il più delle volte diventano splenetici, perché, ispirando le esalazioni del cane sezionato, ne sono contagiati. L'odorato, il riso e lo starnuto, perché gli splenetici¹⁷⁷

nella fase acuta della malattia non sono in grado né di percepire odori né di ridere né di starnutire.

40 [In che modo indicano la magistratura o il giudice]

Se rappresentano la magistratura o il giudice¹⁷⁸, pongono l'abito regale disteso accanto al cane [figura nuda]; perché, come il cane, nel modo in cui ho detto prima, tiene fisso lo sguardo verso le immagini degli dei, così il magistrato, che in tempi più antichi era anche giudice, poteva guardare il re nudo. Per questo motivo aggiungono accanto al cane l'abito regale.

41 [Come indicano il sacerdote addetto al tabernacolo]

Per indicare il sacerdote addetto al tabernacolo¹⁷⁹, disegnano il guardiano di una casa perché il tempio è custodito da quello.

42 [Come rappresentano colui che osserva le ore]

Per indicare colui che osserva le ore, cioè il prete orario¹⁸⁰, rappresentano un uomo che mangia le ore. Non è che l'uomo mangi effettivamente le ore – non è possibile –, ma perché gli alimenti sono somministrati agli uomini secondo le ore.

43 [Come indicano la purezza]

Per rappresentare la purezza, disegnano il fuoco e l'acqua, perché con questi due elementi si compie ogni purificazione¹⁸¹.

44 [Come indicano ciò che è immondo e ripugnante]

Per esprimere ciò che è immondo e ripugnante¹⁸², disegnano un pesce, per il fatto che mangiare pesce è per loro odioso e li mette in condizione di essere impuri durante i riti sacri. Ogni pesce infatti è un alimento lassativo¹⁸³ e divoratore dei propri simili¹⁸⁴.

45 [Come rappresentano la bocca]

Per rappresentare la bocca¹⁸⁵, disegnano un serpente, perché il serpente non ha forza in alcuna altra parte del corpo, tranne che nella bocca.

46 [Come rappresentano la virilità e la temperanza]

Per indicare virilità¹⁸⁶ e temperanza, disegnano un toro di sana costituzione fisica. L'animale è focolissimo riguardo al suo membro, così che, dopo averlo posto una volta sola nell'organo femminile, emette lo sperma senza fare alcun movimento. Se talvolta manca la vulva e spinge il membro in un'altra parte del corpo della vacca, allora provoca lesioni alla femmina con il suo esuberante vigore. Però è anche temperante perché non monta mai la femmina dopo che questa ha concepito¹⁸⁷.

47 [Come rappresentano l'udito]

Per rappresentare l'udito¹⁸⁸, disegnano un piccolo orecchio di toro¹⁸⁹. Quando la femmina desidera concepire (rimane in calore per non più di tre ore), allora muggisce molto forte e, se entro quel periodo il toro non sopraggiunge, richiude la vulva fino al successivo incontro, fatto che capita raramente. Infatti il toro ne sente il muggito da grande distanza¹⁹⁰ e, rendendosi conto che la femmina è in calore, arriva di corsa per accoppiarsi. È l'unico tra gli animali ad agire in questo modo.

48 [Come rappresentano il membro di un uomo prolifico]

Per indicare il membro di un uomo prolifico, disegnano un ariete¹⁹¹, non più il toro, perché questo non si accoppia fino a quando non ha compiuto un anno; l'ariete invece sette giorni dopo la nascita già monta, emettendo un seme sterile e infecondo. Ciò nonostante egli si accoppia prima di tutti gli animali¹⁹².

49 [Come indicano l'impurità]

Per rappresentare l'impurità, disegnano un orice¹⁹³, perché quando sorge la luna, volge fisso lo sguardo alla divinità, emette bramiti verso di lei senza onorarla né glorificarla¹⁹⁴. La prova più evidente di questo comportamento è la seguente: con le zampe anteriori raspa il terreno e contrae le pupille come se, irritato, non volesse vedere il sorgere della dea. Si comporta allo stesso modo anche quando sorge il sole, astro divino¹⁹⁵. Per questo motivo gli antichi re, quando il prete orario segnalava ad essi il sorgere (dell'astro), si mettevano vicino a questo animale e, per

mezzo del suo corpo, cercavano di conoscere il momento esatto del sorgere (dell'astro), come si fa con certi gnomoni. Perciò i sacerdoti, fra tutto il bestiame, solo questo animale mangiano non contrassegnato¹⁹⁶, perché mostra di avere una certa avversione nei confronti della dea. Infatti nel deserto, quando trova una fonte, mentre si abbevera la rende torbida con le labbra, mescola all'acqua il fango, e con le zampe getta polvere nella fonte, perché per nessun altro animale l'acqua sia bevibile; così malvagia e odiosa fu ritenuta la natura dell'orice, perché esso non fa neppure questo (cioè bere) in modo conveniente, giacché è la stessa dea che crea e fa prosperare tutto quanto vi è di utile nel mondo¹⁹⁷.

50 [Come rappresentano la distruzione]

Per indicare la distruzione, disegnano un topo perché, mangiando ogni cosa, contamina e rovina tutto. Utilizzano questo segno anche quando vogliono rappresentare la selezione, perché tra molti e differenti tipi di pane, il topo sceglie e mangia il migliore; perciò i panettieri fanno la loro scelta alla stessa maniera dei topi¹⁹⁸.

51 [Come esprimono la sfrontatezza]

Per esprimere la sfrontatezza, disegnano una mosca che, sebbene venga scacciata in continuazione, non di meno ritorna¹⁹⁹.

52 [Come rappresentano l'avvedutezza]

Per rappresentare l'avvedutezza, disegnano una formica²⁰⁰, perché questa viene a sapere ciò che l'uomo nasconde accuratamente; non solo <per questo motivo>, ma anche perché fra tutti gli animali è l'unica che, quando si procura il cibo per l'inverno²⁰¹, non perde l'orientamento e infallibilmente ritorna al suo nido²⁰².

53 [Come rappresentano il figlio]

Quando vogliono rappresentare il figlio, disegnano un'oca volpina²⁰³, perché questo animale è molto amante dei figli²⁰⁴ e, qualora durante un inseguimento rischia di essere catturato con i piccoli, il padre e la madre si offrono spontaneamente ai cacciatori in modo che i figli siano

salvi. Per questo motivo gli Egiziani hanno ritenuto giusto venerare questo animale.

54 [Come rappresentano l'insensato]

Quando rappresentano un pellicano²⁰⁵, indicano una persona insensata e avventata²⁰⁶, perché, potendo deporre nei luoghi piú alti le proprie uova, come gli altri volatili, non lo fa, ma, dopo aver scavato una buca nel terreno, depone lí i pulcini²⁰⁷. Gli uomini, conoscendo questa sua abitudine, mettono intorno al nido sterco secco di bue e gli danno fuoco. Il pellicano, quando si accorge del fumo, cerca di spegnere il fuoco con le proprie ali, ma con il suo movimento, all'opposto, lo fa divampare. Di conseguenza si brucia le ali e diventa piú facilmente preda dei cacciatori. Per questa ragione i sacerdoti non usano mangiare le sue carni²⁰⁸, perché in fin dei conti si batte per i propri figli²⁰⁹; gli altri Egiziani invece lo mangiano, affermando che il pellicano non combatte in modo riflessivo, come le oche volpine, ma in modo insensato.

55 [Come indicano la gratitudine]

Per rappresentare la gratitudine, disegnano un'upupa²¹⁰, perché solo questo fra gli animali privi di ragione, dopo che sia stato allevato dai genitori, li ricambia con le medesime attenzioni, quando sono vecchi. Costruisce per loro un nido nello stesso luogo in cui è stato allevato da essi, strappa loro le penne e procura loro il nutrimento fino a quando, ricresciute le penne, i genitori non siano in grado di provvedere a se stessi; per questa ragione danno preferenza all'upupa (per ornare) gli scettri delle divinità²¹¹.

56 [Come rappresentano l'ingiusto e l'ingrato]

Rappresentano l'ingiusto e l'ingrato con due unghie di ippopotamo rivolte verso il basso, perché questo animale, quando diventa adulto, sfida il padre per vedere se è piú forte di lui nella lotta; se il padre si ritira lasciandogli il posto, esso si avvicina alla propria madre per accoppiarsi con lei e lascia vivere il padre. Se il padre gli impedisce di unirsi alla madre, lo uccide, perché lui è piú forte e robusto²¹². Nella parte inferiore <degli scettri> mettono l'effigie di due unghie di ippo-

potamo²¹³ affinché gli uomini, vedendole e comprendendone il significato, siano piú inclini a fare il bene.

57 [Come indicano l'ingrato verso i propri benefattori]

Per significare l'ingrato, ostile nei confronti dei propri benefattori, disegnano una colomba, perché il maschio, quando diventa piú forte, caccia il padre allontanandolo dalla madre e così si unisce a questa. Questo animale tuttavia sembra essere puro perché, quando c'è una pestilenza in atto e ogni cosa animata e inanimata risulta portatrice di contagio per quelli che se ne cibano, solo la colomba non è attaccata dal male. Perciò in quel periodo non è approntato per il re nessun altro cibo se non una colomba; il medesimo cibo è riservato a quelli che sono sottoposti a riti di purificazione, perché sono al servizio degli dei²¹⁴. Si racconta inoltre che questo animale non abbia la bile²¹⁵.

58 [Come indicano una cosa impossibile]

Per indicare una cosa impossibile, disegnano i piedi di un uomo che cammina sull'acqua²¹⁶; oppure, quando intendono indicare in un altro modo lo stesso concetto, disegnano un uomo che cammina senza testa; giacché entrambe queste cose sono impossibili, a ragione sono state adottate per esprimere questo concetto.

59 [Come indicano un re potentissimo]

Per indicare un re potentissimo, disegnano un serpente disposto in modo da rappresentare l'universo, gli mettono la coda in bocca e al centro della spirale scrivono il nome del re²¹⁷; con questa immagine intendono significare in modo velato che il re governa l'universo²¹⁸. Per gli Egiziani il nome del serpente è *meisí*.

60 [Come indicano il re guardiano]

Per indicare invece il re guardiano²¹⁹, disegnano un serpente che veglia, ma al posto del nome del re rappresentano un guardiano, perché costui è guardiano dell'intero universo ed il re <deve²²⁰> essere vigile²²¹ in ogni circostanza.

61 [Come indicano il signore del mondo]

Quando considerano e intendono designare il re come signore del mondo²²², disegnano nuovamente il medesimo serpente e al centro del circolo rappresentano una grande casa²²³; a ragione, perché lui <solo²²⁴> nel mondo possiede una reggia.

62 [Come indicano il popolo che obbedisce al re]

Per indicare il popolo che obbedisce al re, disegnano un'ape²²⁵, perché questa è l'unica specie tra gli animali ad avere un re²²⁶, a cui è sottomessa la restante moltitudine delle api, così come gli uomini obbediscono al re. Intendono significare velatamente, grazie <alla dolcezza> del miele e alla potenza dell'aculeo dell'animale, che <il re> è clemente e al tempo stesso energico nella <giustizia> e nella amministrazione.

63 [Come significano un re che governa su una parte del mondo]

Quando intendono significare un re che non governa sul mondo intero, ma su una parte soltanto, disegnano un serpente dimezzato, il re è indicato per mezzo di questo animale, il fatto che egli non governa sul mondo intero (è indicato) dal serpente dimezzato²²⁷.

64 [Come significano l'Onnipotente]

Per significare l'Onnipotente completano il serpente, disegnando nuovamente il serpente intero²²⁸, perché per essi, lo spirito²²⁹ pervade l'intero universo.

65 [Come indicano il lavandaio]

Per indicare il lavandaio, disegnano i due piedi di uomo nell'acqua²³⁰; lo indicano in questo modo per la somiglianza con tale occupazione.

66 [Come raffigurano il mese]

Per rappresentare il mese, come ho riferito in precedenza, disegnano l'immagine della luna, il cui ciclo dura solo ventotto giorni equinoziali (giorni, cioè, che sono composti di ventiquattro ore) durante i quali la luna si leva, mentre nei rimanenti due giorni resta nascosta²³¹.

67 [Come significano il rapace, il prolifico o il furente²³²]

Quando vogliono significare il rapace²³³, il prolifico²³⁴ o il furente, disegnano un coccodrillo, perché è omicida, prolifico e collerico: quando non riesce a portarsi via quello che vuole, è preso dalla rabbia ed infierisce contro se stesso.

68 [Come esprimono il sorgere]

Per esprimere il sorgere²³⁵ disegnano due occhi di coccodrillo, perché di tutto il corpo dell'animale gli occhi appaiono splendenti dal fondo dell'acqua²³⁶.

69 [Come esprimono il tramonto]

Per esprimere il tramonto, disegnano un coccodrillo che si immerge, perché questo animale, quando si curva verso il basso, piega la testa all'ingiù²³⁷.

70 [Come 'ombreggiano' l'oscurità]

Per esprimere l'oscurità, disegnano la coda di un coccodrillo²³⁸, perché il coccodrillo, quando afferra un animale, non lo abbatte né lo uccide se prima non l'abbia privato delle forze colpendolo con la propria coda, perché in questa parte del corpo risiede la forza e il vigore del coccodrillo. Pur esistendo molti altri significati appropriati, relativi alla natura del coccodrillo²³⁹, ci sembrano sufficienti quelli di cui abbiamo parlato in questo primo libro.

[Fine del primo libro sull'*Interpretazione dei segni geroglifici*]

¹ La scrittura egiziana ha sempre attirato la curiosità e l'interesse degli antichi. Erodoto (II, 36), Diodoro (I, 81, 1; III, 3, 5) ed Eliodoro (*Aeth.* IV, 8, 1) riconoscono soltanto due tipi di scrittura: quella demotica e quella sacra (geroglifica). Clemente Alessandrino (*Strom.* V, 4, 20, 3; II, p. 339 Stählin) aggiunge un terzo tipo (la ieratica) e distingue, per quanto concerne la scrittura geroglifica, una usata in senso proprio e quella usata in senso simbolico (ma sembra anche riconoscere un uso fonetico della scrittura stessa, cfr. J. Vergote, *Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne*, "CdÉ" 16, 1941, pp. 21-38). Alquanto confusa è invece la tripartizione fatta da Porfirio (*Vita Pythagorae* 12) poiché afferma l'esistenza di tre tipi di scrittura, l'epistolografica (cioè la demotica), la geroglifica e la simbolica, che possono essere usate in senso proprio, tramite l'imitazione figurata, o in senso allegorico secondo enigmi particolari. Su tutto ciò cfr. P. Marestaing, *Les écritures égyptiennes et l'Antiquité classique*, Paris 1913. All'epoca della redazione del manuale di Horapollo le scritture egiziane encoriche erano virtualmente estinte. Ἱερογλυφικά s'intitolava un'opera, per noi perduta, di Cheremone (cfr. *Suda* τ 175 e χ 170 Adler; edizione dei frammenti: P.W. van der Horst, *Chaeremon: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, Leiden, 1984) e che è stata certamente una delle fonti di Horapollo.

² Dichiararne che l'origine autenticamente egiziana e presentare il lavoro come una traduzione è un artificio per accrescere l'interesse del lettore e garantire quanto affermato nell'opera. Il *topos* è ben documentato nei papiri greci magici, nei quali talora si afferma che l'originale era stato scritto in geroglifici e tradotto in greco (*PGM* CXXII, 1 ss. [I a.C. / I d.C.]; W. Brashear, "ZPE" 33, 1979, p. 261 ss.), ed è attestato altresì nei testi ermetici, magici, astrologici e gnostici (*Stele di Seth, Trattato dell'Ogdoad e dell'Enneade, Nchepto*, etc.). Sull'effettiva esistenza di traduzioni dall'egiziano antico in greco cfr. B. Rochette, "CdÉ" 69, 1994, p. 313 ss. e F. Crevaux, "IncLing" 23, 2000, p. 168 ss.

³ Vale semplicemente "Egiziano" (cfr. J. Maspero, "BIFAO" 11, 1914, p. 193).

⁴ Dall'originario significato di "midollo spinale, forza vitale, vita" il termine αἰών passa ad indicare "durata di una vita, generazione, durata" ed infine nel lessico filosofico (Plat. *Tim.* 37d-38c) acquisisce il valore di "eternità" in opposizione alla temporalità ciclica del χρόνος. Per la storia semantica si rinvia ad E. Degani, *ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele*, Padova 1961. Gli Egiziani non avevano concetti equivalenti a quello del greco αἰών: con la parola *nḥh* si indicava l'eterna ripetizione dei cicli temporali e con *dt* l'eterna permanenza dell'essere (cfr. Iversen, 1984 p. 18 e n. 85; E. Hornung, "FuF" 39, 1965, p. 334 ss.; L. Kákossy, "Oikumene" 2, 1978, p. 95 ss.; J. Assmann in *LÄ* s.v. *Ewigkeit*). Esiste qualche affinità tra i concetti esposti nei primi due capitoli di Horapollo ed il *Corpus Hermeticum* (XI, 5: "L'eternità racchiude l'universo sia per necessità, sia per provvidenza, sia per natura").

⁵ Per il verbo usato (ζωγράφω, letter. "tracciare [geroglifici con figura di] animali"), cfr. *PGM* V, 96, dove compare un mago esperto in geroglifici (ζωγράφος), ed il commento di K. Preisendanz *ad loc.* Nei papiri magici greci sono attestati anche avverbi, alquanto curiosi, come ὀρνεογλυφιστί "in scrittura geroglifica a base di segni di uccelli" (*PGM* XIII, 81).

⁶ Clemente Alessandrino (*Strom.* V, 4, 20, 4; II, p. 339 Stählin) ricorda che il geroglifico del sole è costituito da un cerchio (ossia ☉) e quello della luna da un crescente lunare (☾). Diodoro (I, 11, 1) afferma che questi due astri erano considerati le divinità prime ed eterne dagli Egiziani, che li chiamarono Iside ed Osiride; inoltre che, secondo le credenze egiziane, il sole e la luna regolavano il mondo intero garantendo nutrimento e crescita a tutte le cose (cfr. Burton, pp. 56-62). L'informazione di Diodoro riflette speculazioni teologiche di età tarda, come tra l'altro mostra la citazione di due paretimologie

teonimiche (Osiride = $\pi\omicron\lambda\lambda\upsilon\phi\theta\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma$ [da un * $\text{O}\Psi\text{-IP}\text{I}$ “dai molti occhi”]; Iside = $\pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\delta\alpha$ [**HCE** “Iside” / **AC** “essere vecchio”], F. Crevatin, “InclLing” 17, 1994, p. 132). Il rapporto tra la luna, la fertilità e la crescita è documentabile nelle fonti egiziane (cfr. Ph. Derchain in *La Lune. Mythes et Rites*, “Sources Orientales” 5, Paris 1962, p. 19 ss.). Horapollo invece si riferisce alla grafia dell’espressione $r^c nb$ “ogni giorno” (ossia “per sempre”), molto comune in età tolemaica e romana, tramite i segni del sole e della luna (☉). L’uso del segno della luna (o di un dio con un crescente lunare sul capo) con il valore nb “tutto, ogni; signore” è un rebus grafico che allude al fatto che la luna è uno dei due ‘signori’ del cielo (Fairman, “BIFAO”, p. 105; E. Cruz-Uribe, *The Hibis Temple Project*, I, San Antonio 1988, p. 225, num. 546). Un esempio della speculazione tarda su Osiride / sole ed Osiride / luna è fornito dai testi del tempio di Opet a Tebe, cfr. C. De Wit, *Les inscriptions du temple de Opet à Karnak*, III, Bruxelles 1968, *passim*; il sincretismo tra Osiride e Ra come sole notturno è peraltro ben piú antico e risale ai testi escatologici del Nuovo Regno.

⁷ L’espressione, riferita al sole ed alla luna, è nota in qualche testo egiziano di età tolemaica, cfr. H. Junker, *Die Onurislegende*, “Denkschr. Akad. Wiss. Wien”, 1917, p. 23. L’informazione, attribuita tuttavia ai Cusciti, è riportata anche da Diod. 3, 9, 1: “Riguardo agli dei, quelli che abitano al di sopra di Meroe hanno due opinioni: ritengono infatti che alcuni di loro abbiano natura eterna e incorruttibile, come il sole, la luna e tutto quanto il cosmo.”

⁸ Il basilisco (letter. “reuccio”), identificabile con l’aspide egiziano (*naja-haje*), deriva il suo nome dal fatto che era considerato, come sostiene Isidoro, il re dei serpenti (*Etyim.* XII, 4, 6), ma è possibile che tale motivazione derivi in realtà dalla paretimologia riferita anche da Horapollo (cfr. nota seg.). Sulla corrispondenza tra l’ureo e il basilisco cfr. R. Goossens, *Les Nagas et le basilic dans le mond gréco-romain*, in *Mélanges Bidez*, Bruxelles 1934, I, pp. 439-446. Per il serpente come simbolo di immortalità e dell’universo cfr. E. Iversen, “Rivista degli Studi Orientali” 38, 1963, pp. 177-186.

⁹ Il cobra, che è simbolo della dea Uto e compare sui diademi divini e reali, non aveva in quanto tale nulla a che fare con l’eternità: probabilmente la fonte di Horapollo, oppure Horapollo stesso, ha riunito informazioni di tipo grafico riguardanti il cobra e di tipo religioso-filosofico, connesse con il tema dell’uroboro. L’ureo è stato qui assimilato al geroglifico del cobra, 𓏏 , che in età tolemaica qualche volta bastava a scrivere la parola dt “eternità” (cfr. anche *Catalogue* 2, 365, 229) ed era utilizzato in scritture ideologiche come 𓏏 (serpente dell’oltretomba + mummia = eternità, per equivalenze fonetiche; il geroglifico appare anche in gemme magiche, Delatte - Derchain, p. 103). L’informazione proviene da fonte egiziana, come prova la paretimologia di $\text{o}\upsilon\pi\alpha\acute{\iota}\omicron\varsigma$, fatto risalire al copto (said. e boh.) $\text{O}\Psi\text{PO}$ “re”. L’etimo è però l’eg. $wrr(j).t$ “corona, ureo”: nel testo demotico dei decreti tolemaici i nomi delle corone hanno spesso il determinativo del cobra (ad es. Urk. II, p. 192 n. g). Van de Walle-Vergote ritengono possibile la grafia criptografica riportata da Horapollo perché essa è ricordata anche da Cirillo d’Alessandria *Contra Iulian.* IX, PG 76, p. 961 e da Plutarco, *De Is. et Osir.* 10, 355a (cfr. cap. 2). Quanto qui dice Horapollo sul serpente va posto in relazione con la simbologia dell’uroboro, esposta nei capitoli 2 e 59-61, cfr. *P. dem. Lond.-Leyd.* IX, 7-8 (“il tuo serpente è il serpente dell’eternità [dt]”); si veda il commento di Griffith-Thompson *ad loc.*). La connessione dell’uroboro con l’eternità (su cui cfr. anche A. Niwiński, “GM” 48, 1981, p. 41 ss.) è documentata anche da uno pseudo-testo geroglifico citato da un papiro magico greco (*PGM* V, 155; F. Crevatin, “InclLing” 22, 1999, p. 201) che presenta notevoli somiglianze con le idee esegetiche di Horapollo. Sull’uroboro egiziano, collegato al tempo, cfr. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, p. 173. [Si tenga

comunque conto che l'ureo divino e regale poteva essere definito *mḥnyṯ*, ossia forma femminile o diminutiva del nome di Mehen, il serpente che circondava il cosmo (attestato dal Medio Regno all'età tolemaica; ERMAN, *Hymnen...Diadem*, p. 37 ss, *Opet DE WIT* p. 137 n. 357), il che presuppone una connessione tra ureo e uroboro, un'eco della quale è reperibile anche nella formulazione di Horapollo.]

¹⁰ Leemans proponeva dubitativamente di emendare $\tau\rho\iota\omega\nu$ in $\tau\acute{o}\sigma\omega\nu$ per rendere piú agevole la connessione logica con la frase precedente; ma l'integrazione proposta (Herter) soddisfa questa esigenza senza rinunciare all'informazione relativa al numero delle specie conosciute degli aspidi.

¹¹ Una classificazione tripartita degli aspidi è data da Galeno (*Theriaca ad Pis.* VIII, t. XIV, p. 235 Kühn), il quale, oltre a ricordare i nomi delle specie, la ptiade, la terrestre e la celidonia (cfr. Philumen. *De venetatis animalibus eorumque remediis* 16), aggiunge che la prima si distingue dalle altre per la sua caratteristica di inoculare il veleno soffiando. Eliano afferma che questo serpente è in grado di uccidere lanciando contro la vittima il suo soffio letale (*N.A.* II, 5; cfr. Bolus [Democrit.] fr. 300, 7a D.-K.; Nicand. *Ther.* 396 ss.; Plin. *N.H.* VIII, 78; Heliod. *Aeth.* III, 8; etc.), mentre in un altro passo riferisce dell'esistenza di un aspide immortale, chiamato *thermouthis* e sacro ad Iside (*N.A.* X, 31; il nome è in realtà l'adattamento di un teonimo egiziano, *Rnnwt.t*, nome di una dea spesso rappresentata sotto forma di serpente e talora assimilata all'ureo). L'idea esposta da Horapollo è di origine egiziana: i serpenti mitici e l'ureo uccidono soffiando fuoco o veleno. L'ureo posto sulla corona del Faraone era ritenuto talmente pericoloso che ad esso erano riservati inni (A. Erman, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*, "APAW" 1911) e specifici atti cultuali per placarlo (A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris 1902, p. 233). Anche Plutarco (*De Is. et Osir.* 74, 381b), alludendo agli animali onorati dagli Egiziani, ricorda l'aspide, definendolo immune da vecchiaia, e lo paragona ad una stella (cfr. Clem. Alex. *Strom.* V, 4, 21, 2; II, p. 339 Stählin) oppure, se si accoglie l'emendamento testuale dello Strijd, ad un fulmine. In questo ultimo caso ci sarebbe una migliore corrispondenza con l'usanza di ornare i diademi regali con aurei serpenti (Aelian. *N.A.* VI, 38; cfr. X, 31) per indicare il potere divino che appartiene al Faraone. Per una piú ampia discussione del passo plutarco si veda Griffiths, p. 556. Di fatto, l'ureo del Faraone, cosí come quello sul capo degli dei, aveva una funzione protettiva ed apotropaica; in generale v. L. Keimer, *Histoires des serpents dans l'Égypte ancienne et moderne*, "MIE" 50, 1947, p. 4 ss.; Sally B. Johnson, *The Cobra Goddess of Ancient Egypt*, London 1990. Pur tuttavia, l'ureo è stato assimilato da qualche testo anche al serpente Mehen, l'uroboro che circondava lo spazio / tempo (*P. Louvre* 3129, l. 15 = Urk. VI, p. 133), per cui l'informazione di Horapollo può dirsi corretta. Sulla connessione magia / corona reale / serpente v. P. Grandet, *Le Papyrus Harris I*, Cairo 1994, II, p. 104 n. 434.

¹² Il serpente che si morde la coda ($\omicron\upsilon\rho\omicron\beta\acute{o}\rho\omicron\varsigma$) è un simbolo citato piú volte nei papiri magici (*PGM* I,145-146; VII, 586-588; XII, 274-275; XIII, 50; XXXVI, 184) e riprodotto su raffigurazioni magiche (Delatte - Derchain, *passim*); esso diventa molto comune nel simbolismo ermetico ed alchemico (*Olymp. Alchem.* p. 80 B; *Trattato sull'οὐροβόρος*), compare nelle allegorie gnostiche ed è assunto come emblema dagli Ofiti. Cirillo di Alessandria (*Contra Iulianum* IX, PG 76, p. 961) attesta tra i geroglifici egiziani l'esistenza dell'aspide disposto ad anello per designare il cosmo (cfr. Macrob. *Saturn.* I, 9, 12: *draconem finxerunt in orbem redactum caudamque suam devorantem, ut appareat mundum et ex se ipso ali et in se revolvi*) e del serpente per indicare il tempo (cfr. Lydus *De mensibus* III, 4; Serv. *Comm. in Verg. Aen.* V, 85: *annus secundum Aegyptios indicabatur ante inventas litteras picto dracone caudam suam mordente*). Varianti piú complesse

sono attestate da Porfirio (*apud Procl. in Platonis Timaeum comm. 2, 247 Diehl*) e da Eusebio (*Praep. ev. I, 10, 51*). Poiché l'ordine d'esposizione dei geroglifici in Cirillo sembra identico a quello di un passo plutarco (*De Is. et Osir. 10, 355a*), visibilmente lacunoso, lo Sbordone (p. 65) ha proposto di integrare quest'ultimo in modo da recuperare l'informazione, presente nella fonte comune ai due testi, sul geroglifico rappresentante l'aspide nel significato di "cielo" in quanto imperituro ed eterno (cfr. Griffiths, p. 288) ed in quanto tale equivalente al cosmo. Non esiste alcun geroglifico noto che riproduca il serpente uroboro (v. però oltre), ma l'informazione contenuta nel capitolo è nel complesso buona. La cultura egiziana ha conosciuto quanto meno a partire dal Nuovo Regno il simbolo del serpente che racchiude l'universo dell'esistente spazio-temporale (B.H. Stricker, *De groote Zeeslang, "MVEOL" 10, 1953*; L. Kákosy "Or.Ant." 3, 1964, p. 15 ss.; E. Hornung, *Der Eine...*, cit., p. 173; L. Kákosy in *LÄ s.v. Uroboros*; D. Meeks – Chr. Meeks Favard, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris 1993, p. 33 ss. [citato dall'ediz. ital., Milano 1995]). Horapollo, e prima di lui le altre fonti classiche sopra citate, hanno indebitamente attribuito alla scrittura quello che era un simbolo religioso: un caso (tardo) di disegno magico di serpente uroboro è ricordato nel *P. Bremner-Rhind 32, 44-45*. Il cartiglio nel quale veniva scritto il nome del Faraone (capitoli 59, 61, 63-64; ) viene da Horapollo interpretato come immagine dell'uroboro, ma non sappiamo se l'esegesi sia davvero ascrivibile alla tradizione specificamente egiziana. Ci si potrebbe chiedere se Horapollo e le sue fonti non abbiano assimilato al cartiglio (e quindi all'uroboro) il geroglifico , utilizzato molto comunemente come simbolo legato al Faraone (Claudia Müller-Winkler in *LÄ s.v. Schen-Ring*), e per il quale è stata proposta una connessione (che comunque sarebbe secondaria, ma ciò non costituirebbe un problema cronologico per l'opinione di Horapollo) con la regalità universale attribuita ideologicamente al sovrano (A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, London 1957³ p. 74). Il cartiglio ad anello pare essere la forma originale di quello ovale.

¹³ Le squame variegata allusive degli astri hanno un parallelo nella sfera dorata e variegata (ποικίλη) portata sul capo dal Demiurgo egiziano Κνήφ secondo Porfirio (*De cultu simulacrorum* fr. 10 = Eus. *Praep. ev. III, 11, 45*). Sulla sfera, interpretata come "cosmo", nei suoi antecedenti egiziani antichi cfr. L. Kákosy in *Studien zur Sprache und Religion Ägyptens, Fs. Westendorf*, Göttingen 1984, 2, p. 1057 ss. Si tenga comunque presente che il referente della sfera (o del disco, Porphy. *De cultu simulacrorum* fr. 10 [= Eus. *Praep. ev. III, 11, 45*]), posto sul capo delle divinità egiziane era perlopiú il disco solare.

¹⁴ Analogo contrasto in Eliano (*N.A. VI, 18*). Sulla flessuosità e la velocità del serpente cfr. Plut. *De Is. et Osir. 74, 381b*.

¹⁵ Il testo tràdito è privo del soggetto espresso, che è invece recuperabile grazie alla palmare correzione di ἀφείς in ὀφίς (Radermacher *apud Herter* "Rheinisches Museum" 92, 1943, p. 192). Da scritti naturalistici greci sono attinti i particolari relativi al serpente, come ad esempio il cambiamento annuale di pelle (Nicand. *Ther. 31* e *schol. ad loc.*; Arist. *Hist. An. 600b 30-32*; Aelian. *N.A. IX, 16*; XI, 37; cfr. Herennius Philo *apud Eus. Praep. ev. I, 10, 47* [= *FGrHist 790 F 4*]; *Physiologus*, p. 38 Sbordone).

¹⁶ Sull'etimologia della parola ἐνιαυτός (*anno*) qui esposta si veda Serv. *Comm. in Verg. Aen. I, 269*: ἀπὸ τοῦ ἀνανεῖσθαι, *id est ab innovatione*.

¹⁷ Non è necessario intervenire per correggere εἰς αὐτὰ in εἰς αὐτὸν (Herter). La legge cosmica, secondo la quale ogni cosa si dissolve negli elementi che la compongono, era stata teorizzata dalla speculazione greca arcaica, ma era ancora divulgata nel tardo Ellenismo e dalla dottrina ermetica (*Corpus Hermeticum XI, 15* e XII, 14; cfr. Sbordone, p. 6); inoltre questa teoria è applicata alla natura del serpente in Erennio Filone (*loc.*

cit.).

¹⁸ Iside, come asserisce Plutarco (*De Is. et Osir.* 53, 372e), è il principio femminile della natura. L'informazione di Horapollo è di valore disuguale: non è vero che si scrivesse la parola "anno" con il segno geroglifico della dea Iside, ma è vero che la stella Sothis / Sirio era stata molto anticamente assimilata ad Iside (cfr. PYR. 632) ed inoltre che Sothis, la cui comparsa determinava l'inizio dell'anno nuovo, era stata ideologicamente assimilata all'anno: "Tua figlia Sothis, che tu ami, ti prepara le verdure novelle [trad. incerta] nel suo nome di Anno" (PYR. 965 = CT 7, 38). Dal rapporto Iside-Sothis-anno derivò in epoca tarda l'identificazione di Iside con la dea *Rnp.t* "anno": Iside-Anno, *Eseremphis*, cfr. J. Quagebeur in *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Acta Treverensia 2, Mainz 1983, p. 67 ss. H.-J. Thissen (in *Aspekte spätägyptischer Kultur, Fs Winter*, Mainz 1994, p. 259 s.) ritiene invece che l'equivalenza Iside = anno in Horapollo derivi dalla somiglianza dei segni demotici per scrivere le due parole. Sulle connessioni di Iside con il tempo v. J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala 1968, p. 98 ss.

¹⁹ Una stele scritta in geroglifici, citata da Diodoro (I, 27, 4), avrebbe riportato la credenza secondo la quale Sirio era la sede in cui sarebbe trasmigrata l'anima di Iside (cfr. il commento di Burton, p. 114 ss.), come ci informa esplicitamente Plutarco (*De Is. et Osir.* 21, 359c; cfr. Griffiths, pp. 371-372) che presenta notevoli coincidenze con l'informazione di Horapollo. Per la connessione della stella con la dea si veda *supra* ed inoltre Plut. *De Is. et Osir.* 22, 359f; 38, 366a; 61, 375f; *schol.* Arat. *Phaen.* 152; Damascius *Vita Isidori* fr. 70 (= Phot. *Bibl.* cod. 242, p. 340b). Nelle aretalogie greche di Iside l'equivalenza Iside = Sothis è ben nota, cfr. D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, "Abh. Sächs. Akad. Wissensch." 53, 1, 1961, p. 33 ss. Non mancano, peraltro, connessioni tra Sothis ed Horus, cfr. Nathalie Beaux in *Hommages à J. Léclant*, IFAO, Cairo 1994, I, p. 61 ss. *Astrocyon* è la stella del Cane (di Orione, *Il.* 22, 29), detta anche Σεῖριος (da Hes. *Op.* 415; *schol.* Germanic. *Arati Phaen.* 335; Chalcidius in *Tim.* CXXXIV), il cui nome egiziano Sothis è attestato anche nei testi greci (Plut. *De sollertia animalium* 21, 974f; Porphy. *De antro Nympharum* 24). Il nome Σῶθις deriva dall'antico *spd.t* via il copto **COBTE**, pronunciato **sowte* o sim. Sulla stella Sirio e la mitologia ad essa connessa cfr. L. Kákósy in *LÄ s.v. Sothis*.

²⁰ Sothis signora delle stelle è espressione egiziana ben attestata, cfr. Müller, cit. n. prec., p. 34.

²¹ Sui pronostici relativi agli avvenimenti futuri nel corso dell'anno, che gli astrologi traevano dal diverso colore e luminosità della stella al suo sorgere a capodanno cfr. Hephaest. *Theb. Apotelesmata* I, 23, *P. Oxy.* 4471. Nei testi egiziani classici non è attestata l'usanza di trarre pronostici dal sorgere di Sothis (R. Krauss, *Sothis- und Monddaten*, Hildesheim 1985, p. 37 s.), ma probabilmente si tratta solo di difetto della nostra documentazione: nelle iscrizioni tolemaiche del tempio di Mut a Karnak (S. Sauneron, *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, Cairo 1983, tav. IX, col. 27; A. Spalinger, "RdÉ" 42, 1991, p. 173) si afferma che la dea "pone se stessa nel cielo per predire il bene, dopo che è comparsa come Sothis il giorno dell'inizio dell'anno", passo questo che pare riportarsi all'usanza sopra citata. Sappiamo che in età tolemaica si era comunque diffusa la pratica astrologica di trarre auspici dalla posizione dei pianeti nei singoli segni zodiacali al momento del sorgere di Sothis, come dimostra il *P. Cairo* 31222 (demotico), cfr. G.R. Hughes, "JNES" 10 (1951), p. 258. La notizia di Horapollo circa i pronostici basati sulla luminosità di Sirio è propria anche del trattato di astrologia attribuito a Nechepso e Petosiride (Reiss, p. 351 = *CCAG* VIII, 3), trattato ricco di influssi egiziani.

²² Cheremone ricorda che per indicare l'anno si usava l'ideogramma del cervo (cfr. Horapollo II, 21) oltre a quello della palma (fr. 12 Horst). In effetti il geroglifico del ramo di palma  ha avuto il valore di "anno" durante tutta la storia del sistema geroglifico egiziano.

²³ Per *baï* (copto **BAÏ** "ramo di palma da datteri" <  *b'j*) nell'accezione di "ramo di palma" (Chaeremon fr.10 Horst = Porphy. *De abst.* IV, 7; cfr. *Et. Magn.* 185, 3; *LSJ* s.v.; Hieronymus *Adversus Iovinianum* II, 13) si veda un passo anonimo riportato nel codice *Parisinus Gr.* 2023 fol. 80, che è segnalato da Sbordone quale possibile fonte di Horapollo (p. 9). Nel greco d'Egitto è nota anche la forma *βáiov*.

²⁴ Il geroglifico del crescente di luna () significava "mese": il resto non è documentabile, anche se è vero che il geroglifico del crescente ha talora le corna rivolte verso l'alto. In un testo, peraltro, la luna crescente ("che aumenta la propria figura", ; H. Junker, *Die Onurislegende*, "Denkschr. Akad. Wiss. Wien", 1917, p. 5) è rivolta verso l'alto, proprio come affermato nel nostro capitolo: non sappiamo se la disposizione del segno sia casuale. Van de Walle-Vergote hanno dubitativamente proposto che (la fonte di) Horapollo nell'ammettere l'equivalenza "ramo di palma" = "mese" avesse presente l'uso del segno , impiegato per determinare parole come *trj* "stagione, tempo".

²⁵ Horapollo attribuisce al mese lunare 30 giorni coerentemente con la tradizione egiziana; sui nomi egiziani dei giorni del mese lunare v. K.H. Brugsch, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum*, Leipzig 1883-91, I, p. 46 s.; Urk. VIII, p. 41 ss. Si veda però sotto il cap. I, 10, dove il computo del circuito lunare dello zodiaco è di 28 giorni.

²⁶ Quanto dice Horapollo è errato da un punto di vista grafico, ma l'informazione è ascrivibile ad una fonte linguistica autenticamente egiziana, poiché paretimologicamente si confondono  *h3.t-sp* "anno di regno" (usato nelle datazioni ufficiali, seguito dal nome del Faraone regnante) con  *hsb* "quarto d'arura", scritto  *hsp* in età tolemaica (K. Sethe, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens*, "UGAÄ" 3, Leipzig 1905, p. 98). La parola per "quarto (d'arura)" è sopravvissuta nel copto (**COBI**, cfr. J. Osing, "ASAE" 71, 1987, p. 210 ss. La parola copta **C(ε)Π-** "divisione temporale, anno", deriva probabilmente dal più antico demotico *h3b.t* (a sua volta derivato da *h3.t-sp*) incrociatosi con **COΠ**, **CεΠ-** "termine temporale; volta" (< *sp*). Sulla lettura, talora contestata, *h3.t-sp* cfr. da ultimo W. Barta, *Festschrift E. Edel*, M. Görg - E. Pusch edd., Bamberg 1979, p. 35 ss. con ulteriore bibl. In qualunque caso, si noterà che la conservazione di un nome per indicare l'anno di regno delle dinastie encoriche e di quelle ad esse assimilate era, all'epoca di Horapollo, un evidente arcaismo.

²⁷ Cfr. Herodot. II, 168.

²⁸ L'appellativo di "anno divino", secondo Censorino (*De die natali* 18, 10), si addice all'intero ciclo di 1461 anni, alla fine del quale l'inizio dell'anno civile torna a coincidere con quello solare.

²⁹ Per il computo dei giorni compresi nell'anno secondo gli Egiziani si veda Diod. I, 50, 2; e Burton, p. 154 ss. (cfr. Plut. *De Is. et Osir.* 12, 355e; Strab. XVII, 1, 29, 806C e XVII, 1, 46, 816C). In generale sul calendario egiziano cfr. R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago 1950 e Chr. Leitz, *Studien zur Ägyptischen Astronomie*, Wiesbaden 1991².

³⁰ Nella trattazione si fondono informazioni egiziane con notizie tratte dalla dottrina zoologica greca. Il geroglifico del falco  (*Falco peregrinus*) è utilizzato regolarmente in età greco-romana per scrivere la parola *nfr* "dio". Per il rapace come simbolo della divinità cfr. Chaeremon fr. 12 Horst = Tzetzes *Exeg. Iliad.* I, 97; Plut. *De Is. et Osir.* 32,

363f (cfr. Griffiths, p. 422); Clem. Alex. *Strom.* V, 7, 41, 4; II, p. 354 Stählin; Aelian. *N.A.* X, 14. Si vedano inoltre Aelian. *N.A.* VII, 9 e X, 14; Antonin. Lib. 28, 3. Una informazione più confusa, ma altrettanto significativa, è offerta da Diog. Laert. I, 10: “(gli Egiziani) affermano che il sole e la luna sono dei, l’uno chiamano Osiride, l’altro Iside, che essi rappresentano enigmaticamente per mezzo dello scarabeo, del serpente e dello sparviero, come asserisce Manetone nell’*Epitome della dottrina fisica* (FGrHist 609 F 17)”. Diogene Laerzio deve aver sintetizzato con notevole libertà il testo di Manetone: lo scarabeo era un importante simbolo solare (si veda *infra* cap. 10), ma non aveva i valori grafici ascrittigli, mentre il cobra  nel sistema geroglifico d’età greco-romana poteva valere sia *nb* “signore” che *ntr.t* “dea”.

³¹ Sulla sua longevità cfr. Aelian. *N.A.* X, 14; Porphy. *De abst.* IV, 9.

³² Come rappresentazione del sole cfr. Chaeremon *loc. cit.*; Porphy. *De abst.* IV, 9; Clem. Alex. *Strom.* V, 7, 43, 2; II, p. 355 Stählin; Eus. *Praep. ev.* III, 12, 2. Porphy. *De cultu simulacrorum* fr. 10 [= Eus. *Praep. ev.* III, 11, 45] riferisce che il falco era consacrato al sole ed era simbolo della luce per la sua velocità di movimento soprattutto verso l’alto (v. oltre). In epoca greco-romana il dio falco Horus aveva effettivamente moltissime caratteristiche solari e sin da epoca molto antica era conosciuta ed adorata la figura solare di Horakhty, “Horus dei Due Orizzonti” (*Hr-³h.ty*). Innumerevoli sono i testi religiosi che presentano il dio del sole in aspetto di falco: ad es. il *P. Carlsberg* I, 1, 19, un importante trattato di astronomia redatto in demotico ma basato su testi molto più antichi, afferma: “L’aspetto di Ra (ossia il dio del sole) è quello di un falco, quando il mattino sorge dalle acque; ‘è un falco che esce dalle acque primordiali’ sostiene il libro *Protezione del Letto*”. In età tolemaica è particolarmente chiaro inoltre che l’intero mito di Horus di Edfu è costruito sul percorso solare durante l’anno (v. D. Kurth, “RdÉ” 34, 1982-83, p. 72). Cfr. *infra* cap. 17.

³³ Per la sua attitudine a fissare con lo sguardo il sole cfr. Aelian. *N.A.* X, 14.

³⁴ Le virtù terapeutiche dell’erba dello sparviero sono ricordate da Plin. *N.H.* XX, 60. Anche Eliano (*N.A.* II, 43) sembra riferirsi a questa pianta, definendola “lattuga selvatica” (cfr. Ps. Apul. 30, 11).

³⁵ L’affermazione circa il sole come signore della vista va compresa sulla base di quanto qui riferito alla n. 32 e *supra* cap. 1 e n. 3.

³⁶ Horapollo riferisce paretimologie, non usi specifici di geroglifici. La paretimologia è istituita tra il nome *Hr* “il dio falco Horus” (copto **ꜥꜣꜣ**) e la preposizione *hr* “sopra” (copto **ꜥꜣꜣ** “parte superiore” < *hry*), anche con significato traslato. Paretimologico è altresì il rapporto tra il nome di Horus ed il significato di “abbassamento”, cfr. copto **ꜥꜣꜣ** “sotto, parte inferiore” < *hry*. E’ molto probabile che alla correlazione ‘falco’ = ‘altezza’ abbiano contribuito tradizioni etimologiche e teologiche egiziane ben più antiche. L’etimo del teonimo (**Hár*’w) è il verbo *hrj* “essere lontano”.

³⁷ Per il suo rapido volo e per la sua capacità di andare in alto cfr. Eus. *Praep. ev.* III, 12, 2.

³⁸ Eliano (*N.A.* X, 14) ricorda che beve sangue e ne descrive il caratteristico modo di volare supino. Non sembrano sussistere ragioni particolari per il significato “geroglifico” proposto da Horapollo che esuberino l’equazione anima / falco di cui si tratta esplicitamente nel capitolo seguente.

³⁹ Il senso di “vittoria” è derivato dal valore ascritto al nome Horus d’Oro della titolatura tradizionale del Faraone, , interpretato in età tolemaica ἀντιπάλων ὑπέρτερος “superiore ai suoi oppositori”, demotico *nj hr p³j-f d³d³j* (stele di Rosetta) “colui che

è sopra il suo nemico". Il segno , "oro" (*nbw*, copto **NOYB**), era stato cioè interpretato come scrittura del nome della città di Ombos (*Nbj.t*, copto **ἸΒΩ**), luogo di culto del dio Seth, il nemico per eccellenza di Horus. Un po' diversa è l'affermazione di Plutarco (*De Is. et Osir.* 50, 371d), secondo il quale quando si raffigura il falco in lotta con il serpente s'intende significare "potere e sovranità".

⁴⁰ Cheremone fornisce la stessa informazione (fr. 12 Horst). In effetti in molti testi d'età tarda "falco" (, *p³ hm* [cfr. l'antroponimo **ΠΑΖΩΜ**, Παχώμιος] o *bjk*) è la designazione del defunto beato (W. Spiegelberg, "ÄZ" 62, 1927, p. 29 s.); la rappresentazione dell'anima come un uccello dal corpo di rapace e con la testa umana, , era iconograficamente comune dal Nuovo Regno in poi. Si terrà comunque presente che il concetto greco, (neo-)platonico, di anima era molto lontano da quello egiziano (su cui v. A. Bongioanni e M. Tosi, *La spiritualità dell'antico Egitto*, Rimini 1997), tant'è vero che gli Egiziani cristianizzati preferirono mutuare la voce greca ψυχή piuttosto che usare la voce *bai*, sopravvissuta nel linguaggio dei testi magici d'età greco-romana.

⁴¹ E' esatta l'equivalenza tra *bai* "anima" ed il copto ***BAI** < *b³* e tra *heth* "cuore" e copto **ZHT** < *h³ty*; quest'ultima voce è attestata anche nei papiri magici, πι-ηθ (con l'articolo) *PGM* IV, 511. Gli studiosi si sono trovati in difficoltà nel giustificare l'inesistente *baieth* rispetto al genuino copto **BIÖ** (pronunciato *bič*) < *bjk* "falco" (reso πιβηχίς in *PGM* IV, 3007), cfr. van de Walle-Vergote con bibl.; W. Spiegelberg, "RecTrav" 22, 1900, p. 162. E' tuttavia probabile che Horapollon non citi direttamente la parola egiziana, bensì il prestito egiziano ormai grammaticalizzato nel greco, che sappiamo esser stato anche *beth*. E' importante rilevare che tale prestito sembra esser stato tipico della lingua dei cultori di scienze magiche ed esoteriche, poiché tale adattamento è frequente nella lingua dei papiri magici (cfr. ad es. αρβαθ Horus il falco [*Hrw bjk*] e sim., *vores magicae* per le quali si rinvia a W. M. Brashear in "ANRW" 18, 5 (1995) p. 3576 ss.). La comunanza di ambiente magico portò l'adattamento greco come cavallo di ritorno nella lingua egiziana, come mostra l'invocazione magica ARB(E)THB³YNWTSY³O, ritrascrizione demotica di un greco *Ἀρβηθβαῖνουτυω (*P. dem. Lond.-Leyd.* XVIII, 4), ossia ***ZAPBIOBAI³NOYTEO** "Horus il falco, anima del grande dio".

⁴² L'antropologia religiosa egiziana ammetteva stretti rapporti tra il cuore ed il *k³*, la forza vitale animica dell'individuo, uomo o dio, (A. Piankoff, *Le "coeur" dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, Paris 1930, p. 12 e *passim* [e non mancano rapporti tra il cuore ed il *b³*]; H. Brunner in *LÄ s.v. Herz*), ma non nella forma riferita da Horapollon. Per gli Egiziani il cuore era la sede della coscienza: esso veniva pesato nell'Aldilà davanti ad Osiride per accertare se il defunto fosse 'giusto' e dunque avesse il diritto di entrare tra le schiere dei beati. La supposizione che il cuore fosse l'involucro dell'anima sembra derivare piuttosto dalla speculazione filosofica greca, risalente ai Pitagorici e ancora viva nel tardo Ellenismo, al pari della credenza che l'anima si nutrisse di sangue (Sbordone, pp. 15-16).

⁴³ Cfr. Damascius *Vita Isidori* fr. 97 (= Phot. *Bibl. cod.* 242, p. 343b).

⁴⁴ Ares equivale probabilmente a Horus (in età romana il dio è spesso raffigurato come un soldato armato, ad es. stele Berlin 17549; in *P. Dem. Rylands* III, 230 Ares è detto equivalere ad Ονουρει, cioè il dio egiziano Onuris, peraltro spesso assimilato ad Horus) ed Afrodite a Hathor: tra le due divinità (soprattutto nelle loro ipostasi di Edfu e di Dendera) intercorrevano rapporti strettissimi, resi espliciti dal solenne viaggio festoso che Hathor di Dendera faceva ad Edfu per visitare il dio Falco (la Festa della Bella Riunione, cfr. M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, II, Cairo 1954, p. 441 ss.). La scrittura  di *nb.wy* "i due Signori" tramite due falchi è documen-

tata, cfr. Wb. I, 540 ed Alliot, cit., I, p. 130 n. 3.

⁴⁵ Si dovrebbe ammettere che gli Egiziani definivano Hathor, nome della dea dell'amore assimilata ad Afrodite, la donna sessualmente sempre disponibile nei confronti del marito, ma non ci sono prove in tal senso nelle fonti egiziane classiche. Comunque sia, non c'è dubbio che Hathor, dea dell'amore, avesse notevoli rapporti con la sessualità: nel racconto della *Disputa tra Horus e Seth* (P. Chester Beatty I, 4, 2) la dea scopre le sue grazie nascoste per rasserenare il dio Ra e le musiciste del Nuovo Regno (e non solo, probabilmente), sessualmente disponibili, erano legate alla dea (cfr. F. Crevatin, *Donum Natalicium. Studi presentati a C. Saporetti*, Roma 2000, p. 77 ss.), per cui l'informazione di Horapollo non pare immotivata. Hathor fu identificata dai Greci con Afrodite per alcuni suoi attributi che la qualificavano come dea dell'amore (*Et. Gen. a* 146; *Et. Magn.* 26, 7 ss.). Il particolare relativo al comportamento dello sparviero nei confronti della femmina deriva da testi naturalistici greci (cfr. Aelian. *N.A.* II, 43).

⁴⁶ La cultura egiziana classica non sembra aver conosciuto una numerologia simbolica *proprie dicta* di qualche rilevanza: in genere i numeri sono usati per assonanze paretimologiche (e si veda, ad esempio, P. Barguet, "BSFE" 72, 1975, p. 23 ss.) e nel caso del numero 30 (copto **MAAB**) l'unica paretimologia documentata è con il nome *m'ab* "arpione, lancia", presente nel P. *Leyden* I, 350: II, 20 ss., ed altrove, ed utilizzata nel sistema geroglifico d'età greco-romana. Il geroglifico del falco era invece comunemente impiegato nella scrittura tarda con il valore numerale 'dieci'. Dal testo parrebbe che il falco valga 30 assieme alla femmina (e potrebbe essere lecito pensare ad un 15+15), un numero forse correlato al numero degli accoppiamenti. Il valore 30 del sole è probabilmente collegato ai giorni del mese solare.

⁴⁷ Il passo relativo alla cornacchia è imperniato su credenze greche di età romana (A. Grimm in *Lingua restituta orientalis. Festgabe Assfalg*, 1990, p. 143 ss.). Le informazioni sulla fedeltà coniugale e sulla monogamia del volatile si ritrovano in Aelian. *N.A.* III, 9 (per la fedeltà cfr. Plut. *Bruta ratione uti* 5, 5, 989a; Athen. IX, 394b; *Physiologus*, p. 91 Sbordone; per lo stato di vedovanza mantenuto dopo la morte del compagno cfr. [Eustath.] *Comm. in Hexaem.*, PG 18, col. 733 C; Greg. Naz. *Praec. ad virg.*, PG 37, p. 621; *Physiologus*, loc. cit.), dove si accenna anche al carattere nefasto del presagio che gli auguri traggono quando ascoltano la voce di una sola cornacchia.

⁴⁸ L'acclamazione apotropaica e propiziatoria gridata in occasione delle nozze (*carm. pop.* 35 Page) è tradita anche da *schol.* Pind. *Pyth.* III, 32c; p. 67 s. Drachmann (cfr. Hesych. κ 3856 Latte); mentre Eliano (*N.A.* III, 9) conferma l'antichità di questa usanza. Sui problemi posti da questo ritornello si veda da ultimo G. Lambin, *Trois refrains nuptiaux et le fragment 142 Mette d'Eschyle*, "Antiquité Classique" 55, 1986, pp. 66-85. Cfr. anche C. Miralles, *Carmina popularia* fr. 35 Page, "Faventia" 3, 1981, pp.89-96.

⁴⁹ Lo scarabeo ( *hpr*, in trascrizione greca χφουρις, χουφρις [papii magici]), rappresentava nella religione egiziana le diverse manifestazioni del divenire (*hpr*), il sole del mattino e l'intero circuito dell'astro: il suo epiteto più comune era *hpr ds-f* "autogenerato", reso nei papii magici greci con αὐτογένεθλος (ad es. PGM IV, 943). In quanto aspetto solare del mattino, lo scarabeo entrava graficamente nei trigrammi panteisti del Nuovo Regno e dell'età tarda ( M.-L. Rhyner, "RdÉ" 29, 1977, p. 125 ss.). Nei papii magici greci, fortemente dipendenti dall'ambiente egiziano, il trigramma panteista (sole del mattino - di mezzodì - della sera) è reso con terminologia egiziana σερωπτ μουι σρω (ad es. PGM VII, 499: Ioto [copto **CAPIOT**] + leone [copto **MOYI**] + ariete [copto **CPOI**]); cfr. anche R. Merkelbach - Maria Totti, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, I (*Gebete*), Opladen 1990, p. 29 ss.; su tale

sequenza in testi egiziani v. C. De Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, Bruxelles 1968, p. 132 n. 242.

⁵⁰ La scelta dell'aggettivo *μονογενής* nell'accezione di "nato da sé", invece del piú consueto *αὐτογένεθλος*, risente probabilmente del dibattito teologico cristiano e gnostico (Sbordone, pp. 19-20). Cheremone (fr. 12 Horst) ricorda il geroglifico dello scarabeo nel significato di "generazione", "chi nasce da sé" (cfr. nota prec.), "maschile".

⁵¹ Horapollo (o la sua fonte) fraintende, perché per gli Egiziani la pallina sospinta dallo scarabeo era il simbolo del disco solare, non del cosmo; cfr. peraltro cap. 2 e n. 13.

⁵² Il periodo di gestazione di ventotto giorni è confermato da Eliano e Porfirio, mentre la nascita al ventinovesimo giorno corrisponde al momento di congiunzione mensile del sole con la luna, in ossequio all'allegoria imperniata sull'origine del mondo secondo la tradizione egiziana. Horapollo conserva dunque una preziosa informazione, nota indirettamente sin dal Nuovo Regno (cfr. Chr. Leitz, *Tagewählerei*, Wiesbaden 1994, pp. 316-318). Per un ulteriore approfondimento dell'argomento cfr. Sbordone, pp. 21-22.

⁵³ La credenza è di fonte astrologica, v. A. Bouché-Leclerc, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, p. 186 n. 1.

⁵⁴ La convinzione che il coleottero si riproducesse in modo asessuato deriva anche dal travisamento di una informazione aristotelica (*De animalium historia* V, 19, p. 552^a 17) compiuto in età ellenistica (Aelian. *N.A.* X, 15). Gli altri particolari narrati da Horapollo si ritrovano in Plut. *De Is. et Osir.* 74, 381a; Porphyr. *De abst.* IV, 9 (lo scarabeo che muove la pallina con le zampe posteriori); Clem. Alex. *Strom.* V, 4, 21, 2; II, p. 339 Stählin (sfera di sterco bovino); [Eustath.] *Comm. in Hexaem.*, PG 18, col. 748 C; Epiphani. *Ancoratus* 84, p. 104 Holl (seppellimento della pallina stercoraria nella terra).

⁵⁵ Il significato è attinto al verbo *hpr* "divenire, manifestarsi" (copto *ϣⲟⲡⲉ* "accadere, diventare, esistere"), scritto sempre con il segno dello scarabeo (*𐩣*).

⁵⁶ Nel sistema geroglifico tardo lo scarabeo ha assunto anche il valore fonetico di (*jt*) e quindi poteva essere usato per scrivere la parola *jt* "padre" (copto *ⲉⲓⲱⲧ*; Yoyotte, "RdÉ" 10, 1955, p. 87).

⁵⁷ La grafia tarda di *𐩣* *t3* "terra, mondo" tramite lo scarabeo è molto comune. Horapollo, identificando con il corso degli astri la direzione in cui si muove lo scarabeo e il rotolamento della pallina con quella del cosmo, modifica la tradizione, attestata da Plutarco e Porfirio, secondo la quale il coleottero si comporta come il sole (cfr. Apion *apud* Plin. *N.H.* XXX, 99 [= *FGrHist* 616 F 19]). Probabilmente egli assimila la sfera all'uovo cosmico e per analogia la fa girare in senso contrario a quello degli astri (cfr. Arist. *De caelo* II, 10, p. 291^b 2). Su una possibile simbologia dello scarabeo come cosmo circondato dall'uroboro in gemme magiche cfr. Delatte - Derchain, p. 53.

⁵⁸ Sbordone, seguito da van de Walle-Vergote, pensa che l'esegesi "individuo maschio" (di buona fonte, perché nota anche a Cheremone, cfr. *supra* n. 50) provenga dall'iconografia del *Libro dei Morti* cap. 165 (recensione tolemaica; *P. Torino* 1791), nella vignetta del quale compare una figura divina con torso di scarabeo itifallico e testa di Ammon, ma il confronto non è stringente. La spiegazione piú semplice è ammettere che tale significato sia stato indotto dalla credenza che lo scarabeo si autogenerava senza bisogno di femmine: Cheremone (fr. 12 Horst) utilizza a proposito dell'avvoltoio, che si riteneva solo di sesso femminile ed ingravidato dal vento, una formulazione analoga, ossia "donna che partorisce femmine" (cfr. il commento al cap. seguente). Si veda anche il cap. II, 2, nel quale un significato originale di "maschile" è stato reso da Horapollo come "uomo che genera figli maschi".

⁵⁹ Cfr. ancora Plut. *De Is. et Osir.* 10, 355a; Eus. *Praep. ev.* III, 4, 13.

⁶⁰ La classificazione delle tre specie di scarabei è da confrontare con Plinio (*N.H.* XXX, 99-100), che probabilmente dipende da Apione (*FGrHist* 616 F 19), dunque da una buona fonte, e con *P. Bibl. Nat. Suppl. Gr.* 574, dove sono menzionati lo scarabeo taumomorfo (l. 65), quello solare (l. 751) e quello lunare (ll. 2456 e 2688). Per un'altra classificazione si veda il *P. dem. Lond.-Leyd.* XXI, 10. Cfr. inoltre F. De Salvia, *Un ruolo apotropaico dello scarabeo egizio*, in *Hommages à Marten J. Vermaseren*, Leiden 1978, pp. 1003-1061.

⁶¹ Per Plutarco (*De Is. et Osir.* 63, 376f) la pupilla del gatto si dilata e si restringe per effetto dell'influsso lunare (cfr. Aul. Gell. XX, 8; etc.).

⁶² Città nelle vicinanze di Memfi nella quale esisteva un antichissimo e venerando santuario solare. Il riferimento ad una statua di gatto o ad un rilievo parietale rappresentante il dio solare va confrontato con la vignetta del capitolo 17 del *Libro dei Morti*, nel quale si fa riferimento al Grande Gatto che combattè i nemici del Signore dell'Infinito presso (il lago del) la persea ad Eliopoli: il Grande Gatto, precisa il testo, è il dio Ra (v. anche E. Hornung, *Das Buch der Anbetung des Re im Westen*, "Aegypt. Helvet." 3, 1976 [1977], p. 109, n. 93). Sul gatto nell'antico Egitto cfr. L. Störk in *LÄ* s.v. *Katze*. Il gatto conserva caratteri sacri anche nei papiri magici greci (*PGM* p. 33, 37, 125, etc.). All'epoca di Horapollo Eliopoli era da tempo una città semideserta ed in rovina (Strab., 17, 1, 29, 806 C).

⁶³ L'espressione greca *παίδες Αἰγυπτίων* per "Egiziani" riflette usi linguistici ebraici, cfr. van de Walle-Vergote *ad loc.*

⁶⁴ Sesto Empirico avalla l'informazione sullo *ὑψωμα* della luna che si verifica quando essa si trova nel segno zodiacale del Toro (*Adv. Mathem.* V, 36). Di fatto, però, nella formulazione di Horapollo potrebbe avere avuto qualche ruolo il fatto che la luna (e di conseguenza gli dei lunari) è definita frequentemente nei testi egiziani il "toro del cielo" (cfr. Urk. VIII 74; Derchain, *La Lune*, cit., p. 43).

⁶⁵ La relazione tra l'ibis ed il dio Thoth / Ermete è ripresa da Horapollo nel cap. 36.

⁶⁶ Questo capitolo è esemplare del metodo seguito da Horapollo (e / o dalle sue fonti) per presentare le informazioni. Di primo acchito si riconoscono alcune informazioni esatte: effettivamente l'avvoltoio è impiegato per scrivere le parole  *mw.t* "madre", il teonimo Mut  , nome di una dea tebana assimilata ad Hera,  *mw.t*, il peso di 9 g. circa, detto *kite* (qui definito "2 dramme"). Inoltre il geroglifico dell'avvoltoio può avere il significato di "anno" (*rnp.t*) in età greco-romana: la ragione di tale valore è data dalla similitudine grafica, fonetica e semantica della voce *nri* "ritorno ciclico dell'anno", determinata dall'avvoltoio, e pressoché omofona della parola "avvoltoio", cfr. Fairman, "BIFAO" p. 107; su Atena, ossia la dea egiziana Neith, si veda il commento al prossimo capitolo. Come già si è detto, Horapollo (o la sua fonte) fa largo uso della paretimologia, applicando al livello dello scritto le assonanze tra parole: si tratta di una procedura arbitraria, ma non dissimile da quella che soggiace all'attribuzione di nuovi valori fonetici ai geroglifici di età greco-romana. Nel nostro caso sono state riunite un certo numero di paretimologie solo parzialmente coerenti da un punto di vista tematico. Diodoro Siculo (I, 15) afferma che il dio Osiride, figlio di Kronos (= *Gb*) e Rhea (= *Nw.t*), aveva fondato quella città che le generazioni successive avrebbero chiamato Tebe o Diospolis, ma che lui aveva chiamato con il nome di sua madre. Non ci possono essere dubbi sul fatto che tale paretimologia sia di buona fonte egiziana, perché essa gioca sull'assonanza tra il nome di Tebe (la "Città" per eccellenza, *n(j)w.t*, copto **NH**) ed il nome della dea del cielo Nut, *mw.t*: si aggiunga il fatto che il cielo inferiore, che gli

Egiziani ritenevano essere il cielo notturno, posto in posizione speculare rispetto al cielo diurno, era detto *njw.t* . Ora, siccome il geroglifico dell'avvoltoio poteva essere usato in età greco-romana per scrivere il nome "città" (Fairman, "BIFAO" p. 111), ne diventa chiara la trasposizione paretimologica (in Cheremone ed in Horapollo) per indicare la "volta celeste". Rimangono da spiegare i valori di "vista" (dal quale pare dipendere quello di "precognizione"), di "termine" e di "misericordioso", valori che non hanno alcuna giustificazione nel sistema grafico. Va chiarito che "termine" (ὄριον) va inteso nel senso di "scadenza temporale" e corrisponde al copto **NEI** <  nr, nj con lo stesso significato, per scrivere il quale si sarebbe potuto ricorrere (ma non sembra si sia davvero ricorso; v. però sopra) al segno dell'avvoltoio, che aveva anche questo valore fonetico (van de Walle-Vergote). Se si considera che "provare misericordia" in copto è **NEEI** (**NAI** come sostantivo) < n' id. e che "vedere, vista" è **NAJ** < nw id., si può legittimamente ritenere che l'intera serie di proposte 'geroglifiche' derivi, appunto, da una serie di paretimologie (F. Crevatin, "Aegyptus" 75, 1995, p. 6 ss; "Inc.Ling." 19, 1996, p. 161).

⁶⁷ Il geroglifico dell'avvoltoio è menzionato da Cheremone nell'accezione di "donna che partorisce femmine" (cfr. n. seg.), "madre", "tempo" (in Horapollo "anno") e "cielo" (fr. 12 Horst).

⁶⁸ Secondo gli Egiziani tra gli avvoltoi non esisterebbero esemplari maschi (cfr. Amm. XVII, 4, 11, per il quale il segno dell'avvoltoio era usato nell'accezione di *natura*, vale a dire "vulva, matrice" [si veda *supra* il significato, attestato, di "madre"]) e questi concepirebbero dopo essere stati ingravidati dal vento (Aelian. *N.A.* II, 46; Plut. *Rom. Quaest.* 93, 286c; Eus. *Praep. ev.* III, 12, 3; cfr. Basilius *Homiliae in Hexaemeron* VIII, 6; Theophylactus Simocatta *Quaestiones physicae* 24; Porphy. *De cultu simulacrorum* fr. 10 [= Eus. *Praep. ev.* III, 11, 45]). Tale credenza si innesta tardi nella tradizione zoologica greca, secondo la quale le uova *hyphenemia* sarebbero infeconde (Arist. *De animalium generatione* III, 1, p. 750^b 26 s.; *De animalium historia* V, 1, p. 539^a 32 s.; cfr. Plin. *N.H.* X, 160; 166; etc.). Nella interpretazione di Cheremone del geroglifico ("donna che partorisce femmine"; cfr. *supra*) è sussunta la medesima credenza, certamente riflesso di una tradizione genuina. In questo senso pare essere significativo un testo di Dendera il quale, riferito all'Occhio lunare, recita "Tu sei il padre dei piccoli degli uccelli () e crei l'uovo per mezzo del vento del nord e poni in esso il soffio (vitale)" (S. Aufrère, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, Cairo 1991, I, p. 277, con un commento che giustifica solo in parte il testo); cfr. anche J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala 1968, p. 34 n. 2. Si terrà inoltre presente che il geroglifico dell'avvoltoio ha sempre una valenza semantica femminile (vale ad es. *njw.t* "dea"), cfr. ad es. Gutbub, "BIFAO" 52, 1952, p. 84 ss. Si veda anche U. e E. Winter in *Festschrift B. Stillfried*, Lang Verlag 1996, p. 523 ss.

⁶⁹ Sul valore fecondante del vento del nord v. la n. prec. e C. De Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, Bruxelles 1968, p. 131 n. 194.

⁷⁰ Rispetto al testo tràdito (τὰ πρὸς χρῆσιν αὐτῆ βρώσιμα) l'emendamento proposto (Herter) è più consono all'*usus scribendi* di Horapollo (cfr. poco sopra: πρὸς βρώσιν αὐτὸ μόνον, οὐκέτι δὲ πρὸς ζωογονίαν ἐστὶ χρῆσιμα). L'attitudine a procurarsi il cibo scorgendolo da lontano è testimoniata anche dal *Physiologus*, pp. 187-188 Sbordone.

⁷¹ La facoltà divinatoria dell'avvoltoio è concetto tratto da credenze augurali italiche (Plaut. *Truc.* 337-338; Plin. *N.H.* X, 19) ed è messa in relazione con il vaticinio avuto da Romolo prima della fondazione di Roma (Liv. I, 7; Dion. Hal. *Antiquitates Romanae* I, 86; Aelian. *N.A.* X, 22; Plut. *Rom. Quaest.* 93, 286a; *Vita Romuli* 9; etc.). Si noterà

che Horapollo intende qui ὄριον in senso spaziale e non in quello temporale presupposto dalla paretimologia.

⁷² La lezione tràdita è incomprensibile e la correzione ἐπὶ πυκτίδα del Leemans non dà senso soddisfacente. Ci si aspetterebbe un'espressione che alluda ad un agguato, ad una imboscata, con un vocabolo tratto dalla terminologia venatoria indicante "reti", quale ad esempio πηκταί, παγίδες, *vel sim.*, nell'accezione traslata come il termine ἄγρα qui usato in stretta relazione sintattica. Schwyzer (*apud* Horst, p. 72 n. 9) propone di correggere in ἐπὶ πυκτείου. Si propone pertanto ἐπὶ πηκτίδας. Per πηκτίδες «rete per cacciare gli uccelli» cfr. Dionys. *De aucupio* 3, 1 e 3, 7.

⁷³ La consuetudine di seguire gli eserciti, evidenziata da Aristotele (*De animalium historia* VI, 5, 563^a 10), è descritta da Eliano (*N.A.* II, 46); cfr. Basilius *Homiliae in Hexaemeron* VIII, 7; Joannes Damascenus, *Sacra Parallela*, PG 95, p. 1579. Notissima è l'abitudine degli avvoltoi di trarre nutrimento dai cadaveri (cfr. *ex. gr.* Hom. *Il.* XVI, 836; Lucret. *De rerum natura* IV, 679 s.).

⁷⁴ Ci sarebbe una leggera discordanza tra Horapollo e Cheremone: l'avvoltoio varrebbe anno per il primo e tempo per il secondo, ma probabilmente si tratta solo di disturbi della tradizione, perché l'analogia tra l'anno e l'avvoltoio è proposta da Tzetzes (*Chiliad.* XII, 723-736 Leone), la cui probabile fonte è proprio Cheremone (H.-R. Schwyzer, *Chairemon*, Leipzig 1932, p. 92 s.). La valenza dell'avvoltoio come simbolo temporale è attestata anche da Censorino (*De die natali* XVII, 15).

⁷⁵ Si noti che Horapollo ripartisce le attività dell'avvoltoio secondo l'uso calendariale egiziano, 3 stagioni di 4 mesi × 30 giorni + 5 giorni epagomeni.

⁷⁶ La pietà filiale, solitamente peculiare del pellicano (cfr. *Physiologus*, p. 16 s. Sbordone; cfr. sotto il cap. 54), è ascritta qui all'avvoltoio e la notizia trova eco in Giorgio Piside (*Hexaemeron* 1080 s.).

⁷⁷ Le basi del discorso di Horapollo sono autenticamente egiziane: effettivamente il "cielo" è in egiziano di genere femminile (*p.t*) e veniva spesso simbolizzato dalla dea Nut chinata a ponte sulla terra, quest'ultima di genere maschile: il geroglifico tolemaico  (*gb.t* "volta celeste") illustra bene tale concezione (la dea del cielo sollevata da Shu, dio dello spazio aereo). Altrettanto vero è che per gli Egiziani, e sin dalle epoche più antiche, esisteva un cielo superiore , che corrispondeva al cielo diurno, ed uno infero , equivalente al cielo notturno e pensato in posizione speculare rispetto al primo. Le divinità del cielo sono di norma femminili, ma l'attribuzione di Horapollo non è confortata da testi a noi giunti.

⁷⁸ Secondo Eliano (*N.A.* X, 22) gli Egiziani consideravano l'avvoltoio sacro ad Hera ed ornavano il capo di Iside con le ali di quel volatile. Il copricapo femminile (dee e donne prevalentemente della famiglia reale) a forma di avvoltoio è in effetti sempre stato molto comune.

⁷⁹ La didramma è alla base della monetazione alessandrina (Sbordone, p. 33).

⁸⁰ E' il modo geroglifico di scrivere il numerale 2, .

⁸¹ Non è chiaro che cosa intenda Horapollo. Il tono blandamente filosofico potrebbe far pensare al principio di dualità / differenziazione presente nella religione egiziana, su cui si veda E. Hornung, *Der Eine...*, cit., p. 213 ss.

⁸² La definizione di monade come origine di ogni numero è diffusissima negli scritti aritmo-logici del periodo romano. Per una raccolta delle attestazioni si rinvia a Sbordone, p. 33, tra le quali merita di essere segnalato un brano di Stobeo attribuito ad Ermete Trismegisto (*Ecl.* I, 10, 15; I, p. 127 Wachsmuth).

⁸³ Nelle equivalenze greche si devono riconoscere rispettivamente il dio Ptah e la dea Neith. Circa la scrittura dei due nomi tramite scarabeo ed avvoltoio, Horapollo riflette una conoscenza genuina, perché in età greco-romana il nome della dea Neith poteva essere scritto  (Esna 216, 6) e la grafia giocava sulla possibilità di interpretare il grafo come “il padre (cfr. cap. 10) e la madre”, interpretazione resa esplicita dalla citata litania di Esna in onore della dea. Di fatto, la sequenza avvoltoio + scarabeo aveva il valore (più comune) $n + t$, atta a trascrivere il nome della dea: la sequenza inversa, $t + n$, poteva servire a scrivere il nome del dio Tanen, in epoca tarda completamente assimilato a Ptah.

⁸⁴ Anche in questo caso Horapollo è ben informato: in un inno a Neith di Esna (252, 25), dell'epoca di Adriano, si dice: “Tu sei la signora di Sais, ossia Tanen, di cui due terzi sono maschili ed un terzo femminile” (S. Sauneron, *Mélanges Mariette*, Cairo 1962, pp. 240 ss.; cfr. anche J. Léciant, “Syria” 37, 1960, p. 7 ss. Per la connessione con il dio Tanen cfr. la nota precedente). Sulla natura bisessuale del Creatore nell'ermetismo greco di origine egiziana cfr. Iversen 1984, p. 9 e n. 12. L'ermafroditismo è caratteristica anche di altre divinità egiziane, non solo di quelle nominate da Horapollo. Il carattere androgino della luna “madre del cosmo”, ricordato da Plutarco (*De Is. et Osir.* 43, 368c), sembra però essere una reminiscenza orfica (cfr. Plat. *Conv.* 190b; [Orph.] *Hymn.* IX, 4).

⁸⁵ Il geroglifico della stella  poteva effettivamente valere sia *ntr* “dio” che il numerale 5 (*djw*): circa il destino (copto  [dal teonimo antico], assimilato nei papiri magici greci all'*Agathodaimon*) non si vedono collegamenti evidenti con la tradizione egiziana (J. Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Leuven 1975). Ci si potrebbe eventualmente chiedere se Horapollo non abbia scambiato per una stella parte dell'ideogramma che serviva a scrivere il nome della dea del destino Seshat  (si veda *infra* II, 29), ma forse la spiegazione più semplice consiste proprio nell'accettare che Horapollo abbia deliberatamente introdotto un concetto di ordine astrologico privo di reali referenze grafiche. Notevole è la coincidenza tra questo capitolo ed Ermete Trismegisto, *Poimandres* (in particolare i capitoli 9 e 19), influenzato dal pensiero stoico sul destino e la provvidenza.

⁸⁶ Il sintagma $\theta\epsilon\omicron\varsigma \ \acute{\epsilon}\gamma\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ è un prezioso indizio dell'adesione di Horapollo alla visione cosmica del pensiero neopitagorico e neoplatonico relativa alla provvidenza divina regolatrice dell'universo (Procl. *In Plat. Alc.* 68; *In Plat. Tim.* 3, 164; 3, 205; 3, 306; 3, 308; Damascius *In Parm.* 10; 94; 223; 224; *In Phaed.* 478; 508; *De principiis* 1, 255; 1, 269; 1, 282; Synes. *De insomniis* 14). Analoga concezione si ritrova anche negli scritti ermetici (Hermes Trismegistus *apud* Stob. *Ecl.* I, 5, 20; I, p. 82 Wachsmuth e nell'*Asclepius* 3).

⁸⁷ La scienza di prevedere il futuro osservando la posizione e il moto degli astri era coltivata soprattutto dagli Egiziani di epoca tolemaica e romana, come osservano unanimemente le fonti greche e latine (Cic. *De divinatione* I, 1; Plin. *N.H.* XVIII, 347 ss.; Diod. I, 81, 4; Clem. Alex. *Strom.* I, 16; 74, 2; II, p. 47 Stählin; e soprattutto in Eus. *Praep. ev.* III, 4, 2-3, che presenta notevoli affinità concettuali e lessicali con questo passo di Horapollo). La cultura egiziana classica, per contro, non conosceva un'astrologia in senso stretto: tale scienza si costituì in età tolemaica, cfr. P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.

⁸⁸ Per gli antichi Greci i pianeti erano sette, poiché si comprendeva nel numero anche il sole e la luna (Arist. *De mundo* 2, p. 329^a 19 ss.; etc.). Gli autori ellenistici escludono dal computo il sole e la luna, come nell'astronomia babilonese, donde il numero dei pianeti si riduce a cinque (cfr. ex. gr. Lydus *De mensibus* II, 10). Anche per gli Egiziani i pianeti erano 5, ossia Giove = *hr-t3š-t3wj*, Saturno = *hr-k3-p.t*, Marte = *hr-3htj* e *hr-dšr* (reso in greco con Ἐρτωσί), Mercurio = *šbgw*, Venere = *d3j* e *ntr dw3*, cfr. Neugebauer-Parker 3, p. 205 ss.

⁸⁹ Il capitolo contiene materiale genuino: il soggetto è il cinocefalo, animale sacro al dio Thoth, dio della sapienza e della scrittura con cospicue connessioni lunari. Non è attestato un valore *j'h* "luna" per il geroglifico del cinocefalo , anche se il valore *j* del segno stesso è stato spesso imputato all'acrofonia della parola egiziana ora citata (Fairman "ASAE" p. 256 ss. con discussione critica): si potrebbe ricordare il geroglifico , il cinocefalo con simbolo lunare, utilizzato per scrivere il nome del dio Thoth, ma sarebbe altra cosa rispetto al testo di Horapollo. Attestato è invece il valore *ss* "scrivere" (ad es. Gutbub, "BIFAO" 52, 1952, p.81 c), ed esiste altresì il segno  con il valore di *šphr* "iscrivere, registrare" (e si veda De Meulenaere, "BIFAO" 54, 1954, p. 73 ss.). Il geroglifico  in età tolemaica ha anche il valore fonetico *knd* "essere in collera". Gli altri valori ricordati da Horapollo non sembrano giustificabili nel sistema scrittorio egiziano. Quanto Horapollo espone nel capitolo presente e nei due seguenti riflette una teoria, probabilmente di origine popolare o semi-dotta, sul cinocefalo e sulle sue relazioni col mondo celeste: va ribadito che tutto ciò va letto con riferimento al rapporto cinocefalo / Thoth / luna.

⁹⁰ Anche nelle fonti greco-romane il cinocefalo è considerato sacro alla luna (Artemid. II, 12, p. 12 Hercher).

⁹¹ La congiunzione del sole con la luna, ossia il novilunio, segna il primo giorno del mese lunare (eg. *pšdntjw*), giorno che nel calendario sacro d'età tolemaica era sacro al dio Thoth (H. Brugsch, *Thesaurus* I, p. 46). L'influsso della luna sulle funzioni organiche del cinocefalo è ritenuto da Horapollo un fenomeno naturale ed è spiegato tenendo conto della teoria delle antipatie e simpatie, cioè del sistema delle influenze reciproche tra animali, vegetali e minerali, esposto da Bolo di Mendes e divulgato da Anassilao di Larissa, Manetone e Apione (Sbordone, p. 37). Sulla simpatia che lega alla luna il cinocefalo si veda L. C. Mac Kenney, *Moon-Happy Apes. Monkeys and Baboons*, "Isis" 54, 1963, pp. 120-122. Per Artemidoro (II, 12) questa scimmia simboleggia il morbo sacro i cui attacchi, secondo l'opinione degli antichi, erano messi in relazione con le fasi lunari.

⁹² Plinio (*N.H.* VIII, 215) riporta la notizia secondo cui le scimmie con la coda si rattristano quando la luna è calante e gioiscono quando c'è la luna nuova, che da questi animali è adorata.

⁹³ Il fenomeno è legato alle funzioni di fecondità della luna, cfr. Derchain in *La Lune*, cit., p. 34.

⁹⁴ L'usanza di allevare cinocefali nei templi – evidentemente dedicati a Thoth – nel periodo greco-romano è attestata da Strabone (XVII, 1, 40, 812 C) e da Plutarco (*De Is. et Osir.* 73, 380e).

⁹⁵ Per l'influsso dei fenomeni astronomici sul comportamento di taluni animali si rinvia a Sbordone p. 38; in particolare per il cebo, un tipo di scimmia, che eiacula quando si congiungono sole e luna, cfr. Damascius *Vita Isidori* fr. 101 (= Phot. *Bibl. cod.* 242, p. 343a).

⁹⁶ La primigenia divisione del mondo in settantadue regioni è attestata nella letteratura patristica dei sec. III e IV. Clemente Alessandrino (*Strom.* I, 21, 142, 1; II, p. 88 Stählin) ne parla diffusamente insistendo, però, sulla divisione dei popoli e delle lingue, tentando nel contempo di conciliare la tradizione biblica con quella greca risalente ad Eforo (*FGrHist* 70 F 237). Agostino collega questo numero alla discendenza di Giacobbe (*De civitate Dei* XVI, 6), mentre Epifanio si rifà ai settantadue artefici della torre di Babele (*Adversus haereses* 2, t. I, p. 176 Holl). Anche nell'astrologia, però, questo numero ha

una certa importanza, poiché, secondo Giamblico, per gli Egiziani le stelle fisse erano appunto settantadue ed altrettante erano le parti del cielo (*De mysteriis* VIII, 3). Sulle altre tradizioni antiche relative al numero 72 si veda A. Borst, *Der Turmbau von Babel*, Stuttgart 1957, I, p. 40 s.; L. Canfora, *Il viaggio di Aristeo*, Bari 1996.

⁹⁷ Nei templi sacri a Thoth erano sicuramente mantenuti ibis e/o cinocefali, i cui corpi mummificati si conservavano in necropoli particolari. Quanto riportato da Horapollone parrebbe un *paradoxon* greco simile a quelli noti da Eliano: colpisce peraltro la coincidenza tra il totale dei giorni richiesti dall'imbalsamazione completa dell'animale, 72, e la tradizione egiziana secondo la quale l'imbalsamazione perfetta degli esseri umani e degli animali sacri richiedeva un totale di 70 giorni (ad es. stele Berlin 2118 = Urk. II, 165). Si veda anche il commento di A. Burton a Diod. I, 91 (pp. 261-267). Ancora Diodoro, che riprende l'informazione da Ecateo di Abdera (*FGrHist* 264 F 25), ricorda che alla morte di un re tutti gli abitanti dell'Egitto si riunivano in un lutto comune che prevedeva la sospensione delle celebrazioni festive per 72 giorni (I, 72).

⁹⁸ Sulla convinzione che i cinocefali potessero imparare a scrivere siamo informati anche da Eliano (*N.A.* VI, 10). Si è visto sopra che il geroglifico del cinocefalo poteva valere ὄσ "scrivere", e non mancano raffigurazioni scultoree del cinocefalo sacro, ipostasi di Thoth, come scriba. Quanto segue è altrimenti ignoto, ma non del tutto incredibile: sappiamo infatti che gli Egiziani avevano ben presto riconosciuto l'intelligenza di tali animali, che addestravano (*P. Anastasi* III, 4, 1) e che ritenevano potessero comprendere il linguaggio umano (*P. Bologna* 1094).

⁹⁹ Sulla tradizione che considerava Ermete, scriba e sacerdote di Osiride, [cioè Thoth] inventore del linguaggio comune, delle lettere, dei rituali e sacrifici divini, nonché dell'astrologia, della musica, dell'ermeneutica cfr. Diod. I, 16, 2 e relativo commento di Burton, p. 77 ss. Numerosi erano inoltre i libri che gli Egiziani gli attribuivano (Clem. Alex. *Strom.* VI, 4, 37, 3; II, p. 449 Stählin), attribuzione confermata dalle fonti egiziane (ad es. *LdM* cap. 68; *o. DeM* 1215; la storia del libro magico scritto da Thot e le avventure del mago Naneferkaptah [Setne I], cfr. F.L. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis*, Oxford 1900). L'identificazione di Thoth con Ermete, nota ai Greci di età classica (Plat. *Phaedr.* 274c - 275b), diviene ufficiale tra il III ed il II sec. a.C. nel decreto sacerdotale di Rosetta (Urk. II, 178). Già ai tempi di Cicerone (*De natura deorum* III, 56) l'identificazione tra le due divinità era saldamente consolidata (G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986).

¹⁰⁰ Esistono grafie come  *rh-ht* nel senso di ierogrammatico (il segno del babbuino vale qui *rh* "sapere, conoscere"), ma è preferibile pensare che l'affermazione di Horapollone vada vista sullo sfondo delle caratteristiche del dio Thoth, al quale veniva attribuita ogni competenza sul rituale templare, al quale di fatto presiedeva: talora il dio veniva raffigurato e descritto come sacerdote lettore (D. Kurth in *LÄ* s.v. *Thot* col. 507).

¹⁰¹ Erodoto (II, 37) è la più antica testimonianza greca sul costume dei sacerdoti egizi di astenersi dal mangiare pesci (cfr. Chaeremon fr. 10 Horst; Plut. *De Is. et Osir.* 7, 353d [Griffiths, p. 277 s.]; *Quaest. conv.* VIII, 8, 2, 729a; Clem. Alex. *Strom.* VII, 6, 33, 8; III, p. 26 Stählin). La questione è alquanto complessa: Erodoto riconosce che gli Egiziani non disdegnavano affatto il pesce (II, 77) e lo stesso Plutarco ammette contraddittoriamente sia che gli Egiziani mangiavano pesce sia che lo disprezzavano come impuro (*De Is. et Osir.* 7, 353d e 32, 363f). Indubbiamente il pesce non compare né nelle liste d'offerta alimentare per i defunti né è parte dell'offerta divina: il Faraone cuscita Pi(ankh)y si rifiutò di ricevere alla sua presenza capi locali del Basso Egitto perché impuri, in quanto mangiatori di pesce e non circoncisi (*Stele della Vittoria*, I, 151-2), il che comunque

implica che c'erano persone che non condividevano né il tabù del pesce né la circoncisione (sul passo cfr. N.-C. Grimal, *La stèle triomphale de Pi('ankh)y au musée du Caire (JE 48862-47089)*, Il Cairo 1981, p. 178 n. 530, con bibl.). Nel rituale templare tolemaico esisteva una cerimonia definita "calpestare i pesci", ossia "il nemico che è nell'acqua" (M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, 2, Cairo 1954, p. 525), ma esistevano altresì pesci considerati sacri, come il *Lates niloticus* che veniva mummificato. Con tutta probabilità, non è mai esistito un tabù generale che riguardava il pesce in quanto tale, ma solo tabù specifici propri di singoli *nomoi* o categorie di persone: il pesce, cioè, era ambivalente dal punto di vista religioso, alimento permesso in generale, ma in talune occasioni strettamente proibito (cfr. Chr. Leitz, *Tagewählerei*, Wiesbaden 1994, *Index s.v. Fisch*); cfr. in generale I. Gamer-Wallert, *Fische und Fischkulte im alten Ägypten*, 1970; sui pesci in generale D.J. Brewer - R.F. Friedman, *Fish and Fishing in Ancient Egypt*, Warminster 1989). Il geroglifico del *Barbus bynni*  aveva il valore di *bwt*, "abominio, tabù". Si veda *infra* cap. 44.

¹⁰² Ancora ad Erodoto (II, 36) dobbiamo l'informazione sulla pratica della circoncisione presso gli Egiziani (cfr. Diod. III, 32, 4; Strab. XVII, 2, 5, 824C; etc.). Horapollo, nel segnalare che solo i sacerdoti erano circoncisi, sembra concordare con l'informazione di Clemente Alessandrino (*Strom.* I, 15, 66, 2; II, p. 41 Stählin), secondo il quale la circoncisione era limitata all'interno della cerchia degli iniziati (cfr. Flav. Josephus *Contra Apionem* II, 13). Sulle notizie date da Erodoto si veda il commento di Lloyd, p. 157 ss. e p. 168. La circoncisione è comunque nota in Egitto sin dall'epoca protostorica e non sembra essere stata legata anticamente ad una classe o funzione sociale in particolare (v. W. Westendorf in *LÄ s.v. Beschneidung*).

¹⁰³ Sull'indole irascibile dei cinocefali ci informa Plinio (*N.H.* VIII, 216). Si veda *supra* il valore *ḳnd* "essere in collera" proprio del geroglifico del cinocefalo.

¹⁰⁴ La connessione del cinocefalo col nuoto pare incomprensibile. Forse Horapollo si serve di una paretimologia tra **NHB** "signore" e **NHHBḪ** "nuotare": un valore *nb* "signore" attribuito al segno del cinocefalo sacro  non sarebbe impensabile (esso vale, tra l'altro, *njšwt* "sovrano"), ma non è attestato. Il geroglifico del nuotatore  è stato utilizzato in epoca tarda per scrivere la parola *nb(.t)* "signore / signora" (*Catalogue* 3 p. 473). Sul nuoto nell'antico Egitto cfr. W. Decker in *LÄ s.v. Schwimmen*. Siccome il nuoto è simbolo della purezza nel misticismo cristiano (cfr. Sbordone, p. 44) ci si potrebbe chiedere, in alternativa, se non si sia qui di fronte ad un'influenza cristiana indiretta.

¹⁰⁵ Horapollo presuppone l'esistenza di un geroglifico nella posizione eretta, , con una corona: non si tratta di un segno grafico, ma piuttosto di una raffigurazione. Essa è ben nota in età tolemaica-romana nelle decorazioni di soggetto astronomico. Nelle raffigurazioni conservateci dei giorni del mese lunare (*pronaos* di Edfu e di Dendera, ad esempio), il dio Thoth è sempre rappresentato in posizione preminente. La raffigurazione di un cinocefalo adorante collegato al sole (o alla luna) è comune nelle gemme magiche ellenistiche e romane, cfr. Delatte - Derchain, p. 151 con bibl.

¹⁰⁶ Sulle scimmie che adorano esultanti la luna nuova cfr. Plin. *N.H.* VIII, 215.

¹⁰⁷ I Calendari dei giorni fasti e nefasti (Chr. Leitz, *Tagewählerei*, Wiesbaden 1994, p. 343 s.) ascrivono a Thoth, a cui era sacro il cinocefalo, la cura del calcolo equinoziale, per cui Horapollo pare aver semplicemente trasferito a livello di grafia una tradizione astronomica che vedeva nella divinità in questione l'organizzatore del percorso solare; alla stessa tradizione potrebbe far riferimento la notizia di Clemente Alessandrino (*Strom.* V, 7, 43, 3; II, p. 355 Stählin), secondo il quale l'ibis (cfr. cap. 36) simbolizzerebbe l'ellittica. Gli Egiziani avevano sviluppato una ricca e puntuale serie di osservazioni

sulla differenza di ore tra giorno e notte durante il corso dell'anno ed alcuni testi ci sono giunti: *P. Cairo* JÉ 86637 vs. XIV (Chr. Leitz, *Studien zur ägyptischen Astronomie*, Wiesbaden 1991², p. 22 ss.) ed un blocco iscritto da Tanis (VIII-VII sec. a.C.; J. Clère, "Kemi" 10, 1949, pp. 7-19).

¹⁰⁸ Durante l'equinozio le ore sarebbero state scandite dalla periodica orina degli animali, come attestano altri autori quali Damascio (*Vita Isidori* fr. 100 [= Phot. cod. 242, 343a]), Mario Vittorino (*ad Ciceronis scripta rhet.*, 223 Halm), il *Physiologus* (p. 139 Sbordone), che fondano le loro informazioni sul sistema babilonese (cfr. Sbordone, p. 46); sul tema cfr. E. Brunner-Traut, "SAK" 11, 1984, p. 559 ss.

¹⁰⁹ L'orologio ad acqua egiziano era usualmente formato da un vaso al quale era, appunto, addossato un babbuino dal cui fallo usciva l'acqua (cfr. D. Devauchelle in *LÄ s.v. Wasseruhr*) ed i particolari forniti da Horapollo sono puntuali. La descrizione di un orologio ad acqua è fornita dalla biografia di Amonemhat (W. Helck, *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*, Wiesbaden 1975, p. 110 ss.; trad. in F. Crevatin, "Messana" 18, 1993, pp. 64-65; inizi della XVIII dinastia), che si qualifica inventore dello strumento. In generale cfr. L. Borchardt, *Die altägyptische Zeitmessung*, Berlin-Leipzig 1920.

¹¹⁰ La sistemazione del passo (Herter) è meno artificiosa di quella suggerita da Sbordone, che invece integra <ἐξ αὐτομάτου> e propone l'espunzione del secondo τὸ ὕδωρ.

¹¹¹ Il leone è un simbolo culturalmente molto diffuso di forza e coraggio che gli Egiziani hanno condiviso: tale simbologia, facilmente recuperabile nei testi e nell'iconografia, non sembra essere presente a livello grafico, dove si può citare solo  che può assumere il valore di *phty* "vigore, forza". van de Walle-Vergote pensano che alla base dell'informazione di Horapollo possa esserci una paretimologia tra il nome del leone, **ΛΑΒΟΙ**, ed il verbo **ΛΙΒΕ** (dem. *ljb*, *ljb*) "infuriarsi, agitarsi, esser pazzo, esser preso da folle passione".

¹¹² La descrizione della testa del leone ricalca nella sostanza Arist. *Physiogn.* 5, 809^b 14 (cfr. Plin. *N.H.* VIII, 130; Oppian. *Cyn.* III, 25 s.).

¹¹³ Plutarco (*Quaest. conv.* IV, 5, 2, 670c) ed Eliano (*N.A.* V, 39) confermano l'affinità del felino col sole, però ne danno una diversa motivazione. In un altro passo Eliano (*N.A.* XII, 7) afferma che per gli Egiziani il leone si associa ad Efesto, ossia al dio Ptah. Tale connessione non pare direttamente documentabile, per cui si può pensare che essa derivi dalla teologia memfita, che dal Nuovo Regno aveva istituito una triade divina Ptah-Sekhmet-Nefertum (padre-madre-figlio). La dea Sekhmet (copto **CAZMI**) è pressoché regolarmente rappresentata in forma leonina. Sono molte le divinità solari, maschili ma soprattutto femminili, che possono assumere forme leonine. In età tolemaica anche il dio falco Horus aveva assunto un indubbio carattere solare (cfr. *supra* cap. 6) ed Haroeris (il *πρεσβύτερος* Ἦρος di Plut. *De Is. et Osir.* 12, 355f) aveva in età tarda anche un'ipostasi leonina (ad es. Edfu 3, 272, 13; si veda anche l'antroponimo egiziano in veste greca Ἀρμιῦσις, *SB* 18, 13089, che mostra il secretismo tra Horus ed il dio leone Mahes, *M3j-hs3*) e tutto ciò giustificerebbe bene l'equiparazione istituita da Horapollo tra il dio Horus, che ha forma di falco, ed il sole. E' possibile che nel testo di Horapollo si trovi altresì eco del mito dell'Occhio del Sole, un mito antico ancora ben diffuso in età greco-romana (Sternberg, *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit*, Wiesbaden 1985, p. 228 con bibl.) e che è stato anche tradotto in greco (S. West, "JEA" 55, 1969, p. 161 ss.). Sulle connessioni tra leone e sole cfr. W. Westendorf "SAK" 6, 1978, p. 201 ss. Il leone è simbolo solare anche nelle gemme magiche greco-egiziane, cfr. Delatte-Derchain, p.

231. Sul leone nella cultura egiziana si veda il documentato articolo di U. Rößler-Köhler in *LÄ s.v. Löwe* con ampia bibl.

¹¹⁴ Il particolare è reale, cfr. Pongracz, “MDAIK” 15 (1957), p.213 ss. e K.P. Kuhlmann, *Der Thron im alten Aegypten*, “Abhandl. Deutsch. Arch. Inst. Kairo” 10, 1977.

¹¹⁵ Sul gioco paretimologico tra il nome di Horos e il termine greco Ὠραι (stagioni) cfr. Eus. *Praep. ev.* III, 11, 27; Macrobr. *Saturn.* I, 21, 13.

¹¹⁶ Il geroglifico della protome del leone  non ha mai tale significato: probabilmente Horapollo allude a , presente nella parola  *phity* “vigore, forza”.

¹¹⁷ Nell’accezione di “vigore” (ἀλκή) il geroglifico del leone è attestato in Clem. Alex. *Strom.* V, 7, 42, 3; II, p. 354 Stählin. Cheremone (fr. 12 Horst) sostiene che λέοντος δὲ προτομή πᾶσαν ἀρχὴν καὶ φυλακὴν δηλοῖ κατὰ αὐτοῦς· οὐρὰ λέοντος ἀνάγκην, ed il testo è stato spesso corretto con la sostituzione di ἀρχὴν con ἀλκήν. La correzione è inutile, perché Cheremone allude a  *h3t* “parte anteriore, inizio”; sul valore di “custodia” cfr. cap. 19. È in realtà la seconda parte del testo che fa difficoltà, poiché non si vedono connessioni possibili tra il concetto di ἀνάγκη e la coda del leone () per cui è stato proposto (F. Crevatin, “IncLing” 22, 1999, p. 197) di emendare la seconda frase in οὐρὰ λέοντος <πᾶσ>αν ἀλκήν, il che ristabilisce perfettamente il senso:  *phity* significa, appunto, “vigore, forza”. Sul simbolismo connesso alle diverse parti del corpo del leone si veda Macrobr. *Saturn.* I, 21, 17.

¹¹⁸ Horapollo si riferisce, attribuendola erroneamente alla scrittura, ad una tradizione egiziana molto viva, ossia al valore simbolico di protezione, vigilanza, guardia, proprio del leone, che rese idoneo quest’ultimo per la decorazione di tutte le entrate / uscite di luoghi in qualche modo sacri attraverso le quali potevano irrompere le forze del male (alla bibliografia citata al capitolo precedente si aggiunga C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l’Égypte ancienne*, Leyden 1951; Id., “CdÉ” 29, 1954, p. 29 ss.).

¹¹⁹ La capacità del leone di dormire con gli occhi aperti è nota agli autori greci e latini (Aelian. *N.A.* V, 39; Plut. *Quaest. conv.* IV, 5, 2, 670c; *Physiologus*, p. 5 Sbordone; Macrobr. *Saturn.* I, 21, 17; Solin. *Collectanea rerum memorabilium* 27,13) e la notizia risale probabilmente all’egiziano Apione (M. Wellmann, *Der Physiologos*, “Philologus” Suppl. 22, 1930, p. 78). Che l’idea sia di origine egiziana è provato dalle iscrizioni dei templi tolemaici (de Wit, *Le rôle*, cit., p. 80 ss.; “CdÉ”, cit.): “Io sono il leone (...) che non conosce il sonno ed il cui abominio è la sonnolenza” (Edfu, 4, 111, 7).

¹²⁰ Le decorazioni a forma leonina sulle porte dei templi sono menzionate da Plutarco (*De Is. et Osir.* 38, 366a; cfr. Griffiths, p. 445) e da *schol. Arat.* 152: (...) παρ’ Αἰγυπτίους αἱ κληῖδες τῶν ἱερῶν λεόντων φέρουσι πρόσωπα. Si veda anche la forma del geroglifico che indica il chiavistello  e l’iscrizione del chiavistello del tempio di Opet a Tebe è dita con commento da A. Varille, “ASAE” 53 (1953), p. 90 ss.

¹²¹ Probabilmente il testo del capitolo è una continuazione banalizzante sul tema (generale) del leone; si terrà comunque presente che una delle definizioni tabuistiche più antiche di tale animale è *m3j-hs3* “la belva terrificante” (ma la traduzione è incerta).

¹²² Nun (< *nww* copto ΝΟΥΝ “l’abisso [primordiale]”) è il nome delle acque cosmiche, ontologicamente indifferenziate, dalle quali è scaturita la vita, ed identificate come essenza divina (maschile) sin dall’epoca più antica: da esse si pensava traessero origine il Nilo e la sua piena. La paretimologia proposta da (Ila fonte di) Horapollo si basa sull’analogia con  *nww* “bambino”, paretimologia sfruttata a livello grafico nel sistema geroglifico tolemaico ( Edfu, II, 144, 5). Sull’ontologia delle acque cosmiche cfr. Hornung, *Der Eine...*, *passim*. Va rilevata la conservazione del significato ancora cosmologicamente

tradizionale del termine, che per i Cristiani indicava per lo piú un concetto di profondità negativo, quella cioè dell'inferno. E' probabile che la conservazione vada imputata alla tradizione magica (ed ermetica?) greco egiziana, dove il nome è piú volte attestato (ad es. Βαυφνοῦν, PGM XIII, 809, nome magico che vale $b^3 n p^3 Nnw$ "Anima del Nun"). Circa la scrittura geroglifica del nome, è probabile, stando anche allo stato del testo, che Horapollo abbia sintetizzato male le sue fonti: il nome si scrive usualmente , dove riconosciamo il cielo, l'acqua ("che scaturisce dalla terra") ed i tre vasi per l'acqua, anche se il segno  non indica certo una "grande" idria. Per quest'ultimo motivo è stato proposto da van de Walle-Vergote che Horapollo si riferisca molto compendiariamente ad una grafia di tipo  $kbhw$, nome della regione della prima cateratta, dalla quale si riteneva ideologicamente che scaturisse la piena del Nilo (e $kbhw$ vale altresí Nilo in quanto proveniente dalle mitiche fonti di Elefantina). Non esiste una grafia per "piena" con il segno del leone e c'è il fondato sospetto che Horapollo abbia unito un'osservazione di tipo astronomico / astrologico al fatto, vero, che teste di leone potevano decorare tubi di scarico per l'acqua o grondaie (cfr. cap. 19).

¹²³ Horapollo giustifica la prima grafia segnalando la coincidenza tra la piena fluviale e l'ingresso del sole nel segno zodiacale del Leone (Plin. *N.H.* V, 56 e XVIII, 167; Plut. *De Is. et Osir.* 38, 366a; *schol.* Arat. 152; Aelian. *N.A.* X, 45; etc.). Nelle fonti greche e romane, come si è già detto, non manca l'informazione sull'affinità tra il leone e il sole (Aelian. *N.A.* XII, 7; Macrobian. *In somn. Scip.* I, 21, 16; etc.).

¹²⁴ A causa delle lacune testuali è poco perspicuo il senso dell'ultima parte del periodo. Si comprende soltanto che Horapollo fa cenno ad un'usanza in vigore ancora ai suoi tempi nelle contrade egiziane, connessa con la piena nilotica, in cui aveva un certo rilievo il vino e la funzione propiziatrice delle protomi leonine. Sulle feste egiziane connesse alla piena del Nilo ed all'allagamento dei canali, talora sopravvissute sino allo scorso secolo, v. P. Grandet, *Le Papyrus Harris I*, Cairo 1994, II, p. 143 ss. (note 706-7) con bibliografia; B. Mathieu, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, Cairo 1996 p. 71 n. 188. Tali feste sono ben attestate in epoca tolemaica e romana, cfr. D. Bonneau, *La crue du Nil*, Paris 1964, p. 400 e "RdÉ" 23, 1971, p. 61 ss. e sembrano continuarsi nelle feste egiziane moderne dell'apertura del canale di Khalig (il canale di Heliopoli). Lo Sbordone (p. 58 s.) propone di sanare il passo rifacendosi ad un capitolo dell'Anonimo bizantino del codice *Parisinus Gr. Suppl.* 607A, edito da M. Treu nel 1880 (cfr. anche S. Le Moyne, *Varia sacra*, in Cuperus, *Harpocrates*, p. 49) la cui trama narrativa sembra corrispondere alla narrazione di Horapollo. Lì infatti, dopo aver accennato alla concomitanza della piena nilotica con l'ingresso del sole nel segno del Leone e alla consuetudine di ornare con protome leonine gli sbocchi di sorgenti e canali di irrigazione, si riferisce che durante la vendemmia si mettevano i grappoli di uva in appositi recipienti con i rubinetti a forma di leone dai quali si faceva zampillare il vino. Nella traduzione si è accolta l'esegesi di Vergote, il quale ricorda che in quell'occasione dalle fontane dei templi era fatto zampillare vino al posto dell'acqua. A questa consuetudine pare inoltre alludere Epifanio quando menziona la credenza secondo la quale le acque del Nilo talora si trasformavano in vino (*Contra haereses*, 30, t. II, p. 301 Holl).

¹²⁵ Sulle protomi leonine poste come elemento decorativo agli sbocchi sorgivi e a quelli dei canali delle irrigazioni cfr. anche Plut. *Quaest. conv.* IV, 5, 2, 670c e *supra* cap. 19 n. 119 e 120 i lavori di de Wit, sopra citati, sui doccioni templari tolemaici.

¹²⁶ Si può supporre che in qualche modo il testo faccia qui cenno alle tradizioni teologiche memfite, a noi note soprattutto dalla cosiddetta *Stele di Shabaka*. In esse esiste una distinzione tra le capacità creatrici del cuore e la loro esternazione prodotta dalla lingua, il creare nel pensiero ed il dare un nome: "Ptah il grande, è il cuore e la lingua dell'Enneade"

(H. Junker, "APAW", Phil. Hist. Kl., 1941). Di fatto, se è da una parte vero che questa è la formulazione più antica (ammesso che la Stele di Shabaka vada effettivamente ascritta testualmente all'Antico Regno), resta il fatto che tale concetto è rimasto vitale in tutta la storia culturale egiziana. Il testo di Horapollo è peraltro ben poco chiaro nella sua formulazione: esso istituisce una somiglianza simbolica dell'ὑδρεῖον ad un cuore con la lingua, ma non si capisce la logica del nesso, perché il vaso in quanto tale sarebbe solo un mezzo, pur se ideologico, per rappresentare il Nun. Stante il fatto che la comparazione che segue ha comunque il Nun come riferimento, potrebbe esser preferibile ammettere, accettando il suggerimento del Vergote, che Horapollo citi l'ὑδρεῖον ma intenda il Noûv.

¹²⁷ Horapollo combina tre differenti teorie per giustificare il comportamento apparentemente paradossale del Nilo, che entra in regime di piena durante il periodo estivo (cfr. G.F. Gianotti, *Ordine e simmetria nella rappresentazione del mondo: Erodoto e il paradosso del Nilo*. "Quaderni di Storia" 27, 1988, pp. 51-92). Risale ad Eforo (*FGrHist* 70 F 65) la prima spiegazione, secondo la quale le acque del fiume sgorgerebbero dal suolo egiziano; la seconda, che farebbe derivare le acque nilotiche dall'Oceano, sarebbe stata avanzata da Ecateo (*FGrHist* 1 F 302), ma pare avere sicuri antecedenti egiziani (cfr. Diod. I, 37, 7) e venne accreditata da Eutimene di Marsiglia; la terza ipotesi, imperniata sul determinante apporto delle piogge estive che cadono in Etiopia, fu divulgata da Agatarchide Cnidio (*FGrHist* 86 F 19 = Diod. I, 41) o da Eudosso, che avrebbe avuto l'informazione dai sacerdoti egiziani (fr. 288 Lasserre). Che tale osservazione corografica sia di origine egiziana è un fatto sicuro, essendo documentata già dalla Stele dell'anno 6 di Taharqa (V. Vikentiev, *La haute crue du Nil et l'averse de l'an 6 du roi Taharqa*, Cairo 1930; F. Crevatin, "Lingua Franca" 1, 1994, p. 105 ss.). Sull'argomento si rinvia inoltre a D. Bonneau, *La crue du Nil*, cit., p.145 ss.; 172 ss.; 195 ss.

¹²⁸ Sull'Egitto situato al centro del mondo abitato cfr. Hermes Trismegist. *apud* Stob. *Ecl.* I, 49, 45; I, p. 412 Wachsmuth. Il tratto è tipico sia della visione egiziana classica sia della propaganda nazionalista egiziana rifluita nell'ermetismo (F. Crevatin, "IncLing" 23, 2000, p. 160 ss.).

¹²⁹ La similitudine con la pupilla dell'occhio si riscontra anche in Plut. *De Is. et Osir.* 33, 364c (cfr. Griffiths, p. 426).

¹³⁰ Il capitolo ha una storia complessa (cfr. F. Crevatin, "IncLing" 15, 1992, pp. 95-96). Il confronto con Cirillo d'Alessandria (*Contra Iulianum* IX, PG 76, pp. 960-961) mostra che l'informazione di base era data dalla sequenza "turibolo + cuore" con il significato di "geloso" *vel sim.*, ed effettivamente la sequenza in questione,  *šrf jb*, vale "dal cuore ardente; devoto". Il geroglifico del cuore sopra l'incensiere è attestato pure in un passo corrotto di Plutarco (*De Is. et Osir.* 10, 356a) che Sbordone sana in modo convincente sulla scorta di Cyrill. *Contra Iulianum*, loc. cit., dove invece è affermato che esso indica l'animo (θυμός). Questo sembra dunque essere il fatto grafico fondamentale, al quale sono stati associati una paretimologia con un / il nome dell'Egitto (perché di concordanza grafica non è possibile parlare) ed il tema del calore vivificante del paese. Una paretimologia con il nome greco (ma di origine ultima egiziana, < *hw.t-k3-ptḥ* "Cappella funeraria di Ptah", nome di [un quartiere di] Memfi) Αἴγυπτος è possibile: la sequenza fonica delle parole copte "braciere" (ⲁⲚ) – "cuore" (ΥⲐ) – "terra, paese" (Ⲑⲟ) avrebbe dato un **ahupto*, apprezzabilmente vicino alla forma greca. La problematicità di questa esegesi dipende dal fatto che essa sarebbe l'unico caso del suo genere. Una alternativa meno complessa, ma altrettanto incerta, consisterebbe nell'ipotizzare un accostamento paretimologico tra  *B3q.t* "Egitto", designazione corrente, con valenza religiosa

(l'occhio di Horus), nei templi tolemaici e l'epiteto  *bq-jb* "dal cuore impetuoso, irruento", che poteva essere comunemente scritto con il segno del turibolo  in prima posizione. In definitiva, il problema resta aperto.

¹³¹ Al calore dell'Egitto (ed alla sua umidità), come ragione prima della sua capacità di produrre la vita, accenna Plutarco (*De Is. et Osir.* 10, 364c; cfr. Griffiths, pp. 425-426).

¹³² L'espunzione della negazione, accolta anche da Thissen nella sua edizione, restituisce linearità al discorso, evitando inoltre la complicata esegesi proposta da Sbordone, secondo il quale il geroglifico dell'onocefalo, persona a testa d'asino, identifichi uno straniero che non abbia mai visitato l'Egitto. Gli stranieri in generale ed i loro paesi erano pensati come soggetti del dio Seth. Tale malevolo dio era spesso rappresentato da un asino e veniva raffigurato con corpo umano e testa di un animale che poteva essere confusa con un asino,  (cfr. anche Sbordone, pp. 66-67). L'asino per gli Egiziani era simbolo di stupida ignoranza (*ἀμαθία*), cfr. *P. Sallier* I, 7, 11; Plut. *De Is. et Osir.* 31, 363c e 50, 371c; Aelian. *N.A.* 10, 28. Sugli stranieri in Egitto v. A. Loprieno, *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden 1988.

¹³³ Il termine greco ha sia il significato di "vigilanza" sia quello di "amuleto protettivo". Van de Walle e Vergote hanno supposto che si faccia riferimento ad una scrittura  *hrj.t-tp* come nome dell'ureo, il cobra protettore che decorava le corone reali e divine (cfr. cap. 1). Peraltro nel testo si fa un cenno esplicito ad una protezione che avviene senza l'ausilio della scrittura e dunque Horapollo potrebbe riferirsi ad amuleti che riproducono la faccia umana, sui quali si veda K. Bosse-Griffiths, "JEA" 64, 1978, p. 99 ss.; W. M. Flinders Petrie, *Amulets*, reprint London 1994; sull'immagine della faccia umana (e della testa vista di profilo) come possibili simboli religiosi cfr. K. Myśliwiec, "ZÄS" 98, 1973, p. 85 ss.

¹³⁴ Pratiche magiche eseguite con amuleti erano diffuse anche in ambienti egiziano-ellenistici, come ci mostrano i papiri magici e l'impiego del vocabolo *δαίμονια*, che rinvia a teorie demonologiche illustrate da Porfirio o da Giamblico (Sbordone, p. 67).

¹³⁵ Per Cheremone (fr. 12 Horst) il geroglifico della rana significa "risurrezione, rivivificazione" (*ἀναβίωσις*), traduzione precisa del valore *whm 'nh* "che rinnova la vita" del segno ; Horapollo fa corrispondere la rivivificazione al concetto ermetico e gnostico della metempsicosi (Vergote, p. 65). Sulla rana nei sistemi teologici egiziani, legata sempre alle realtà primordiali della creazione, si veda in particolare J. Leclant, *La grenouille d'éternité des pays du Nil au monde méditerranéen*, in *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, pp. 561-572. La simbologia rivivificante della rana si è continuata nell'Egitto cristiano, come mostrano delle lucerne a forma di rana con la scritta *ἐγώ εἰμι ἀνάστασις* (Ristow, "FuB" 3-4, 1961, p. 60 ss.).

¹³⁶ La "rivivificazione" (*whm 'nh*) nel tempio di Iside a File è attribuito della piena del Nilo (H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, "Denkschr. Akad. Wiss. Wien", 56, 1913, p. 61). La convinzione espressa da Horapollo che l'anfibio nascesse dal fango nilotico deriva dalla credenza egiziana secondo la quale il fiume era principio che generava e manteneva gli esseri viventi, credenza condivisa anche da autori classici (Diod. I, 10, 1-2; Ov. *Met.* I, 422 ss.; Philastr. *Lib. de hares.* XI, PL 12, p. 1124; cfr. Aelian. *N.A.* II, 56; Plin. *N.H.* IX, 179; Plut. *Quaest. conv.* II, 3, 3, 637b; Macrob. *Saturn.* VII, 16, 12). Cfr. anche D. Bonneau, *La crue du Nil*, Paris 1964, p. 119.

¹³⁷ Riguardo alle rane che durante il letargo si confondono con il terreno fino al ritorno della stagione calda cfr. Plin. *N.H.* IX, 159, il quale, però, non è in grado di dare una spiegazione di questo fatto.

faccia riferimento alla parola *dp.t* “gusto” che poteva esser scritta con il segno della lingua e quello del dente  (Fairman, “BIFAO” 100).

¹⁴⁵ Un epiteto di Hathor, “Signora del 16”, giustifica il testo di Horapollo (ad es. *P. Bremner-Rhind* 20, 14), essendo, come si è visto (cap. 8) che Hathor veniva assimilata ad Afrodite. R. Preys, “RdÉ” 50, 1999, p. 259 ss. ha studiato il problema del senso da attribuire a tale epiteto, giungendo alla conclusione che il numero 16 rappresenterebbe l’altezza ideale in cubiti della piena del Nilo via l’uso nella liturgia templare di 16 vasi d’acqua offerti alla dea. Questa, in effetti, è l’esegesi corrente. Talune testimonianze classiche (Plin. *N.H.* V, 58; Amm. XXII, 15, 13) ci informano che sedici cubiti denotavano la perfetta piena nilotica, come è stato notato da molti studiosi (Spiegelberg, “ZÄS” 53, 1917, p. 93; H. Schäfer, *ibid.* 55, 1918, p. 93; D. Bonneau, *La crue du Nil*, Paris 1964, pp. 337 e 414; L. Kákosy, “JEA” 68, 1982, p. 294). Il rapporto tra Hathor e l’inondazione è, inoltre, ben documentabile (cfr. P. Grandet, *Le papyrus Harris I*, Il Cairo 1994, II, p.174) ed è testimoniato da un rituale, noto dal tempio di Dendera, durante il quale venivano offerti alla dea sedici vasi d’acqua del Nilo (v. sopra). Il collegamento tra 16 cubiti e la piena ideale è noto da altre fonti: Luciano (*rhet. praec.* 6; cfr. Philostr. *Imag.* I, 5) dice che gli Egiziani chiamavano “cubiti” i sedici puttini che accompagnavano iconograficamente le immagini del Nilo (cfr. anche Plin. *N.H.* XXXVI, 58); in monete alessandrine il Nilo è accompagnato dal numerale 16; etc. Tuttavia nessun testo faraonico correla esplicitamente i 16 cubiti alla piena e non si è in grado di precisare se tale altezza sia quella attesa a Dendera o altrove; sulle altezze della piena del Nilo cfr. H. Jaritz - M. Bietak, “MDAIK” 33, 1977, p. 54 ss.; D. Bonneau, *Le régime administratif de l’eau du Nil dans l’Égypte grecque, romaine et byzantine*, Leyden 1993, p. 175 ss. L’altezza pare, in generale, pericolosamente alta, se calcolata in cubiti egiziani (1 cubito = 0,525 m.). Si tenga infatti conto che Plutarco (*de Is. et Osir.* 43, 368c) parla di una media di piena a Memfi, quando è giusta (*δικαία*), di 14 cubiti. Recentemente, tuttavia, un nuovo testo (PSI inv. I 72; J. Osing in J. Osing - G. Rosati, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Firenze 1998, p. 143 ss.) porta a credere che, come recita il papiro, l’epiteto Signora dei 16 sia ellittico per 16 “segreti”, con allusione alle leggende sacre del XIII nomo dell’Alto Egitto. Siccome questa nuova fonte sembra mettere fine alle ipotesi sulla natura del 16, ne consegue che già in epoca antica, probabilmente pre-tolomeaica, l’epiteto locale era stato reinterpretato proprio riconnettendolo alla piena nilotica. Forse vale la pena di ricordare che il numero 16 è usato da Luciano (*Timon* 23; *Philopseudes* 8; etc.) per indicare un superlativo, un numero alto e perfetto, come il 7 per Ebrei e Babilonesi o il 3 per i Greci.

¹⁴⁶ Si preferisce l’emendamento di De Pauw, riproposto anche da Herter e accolto da Thissen, al posto della lezione trādita *πρὸς τέκνα γενέσεως*.

¹⁴⁷ Horapollo fonde nel capitolo informazioni di natura diversa sulla fenice  *bnw*, un tema di sicure origini egiziane e che tuttavia, allo stato attuale della documentazione, è per noi ancora largamente oscuro, poiché dalle fonti egiziane è difficile ricavare un insieme coerente. La fenice, presente nella religione egiziana sin dalle epoche più antiche (*Pyr.* 1652b), mostra a seconda delle scuole teologiche legami con diverse divinità: legami molto stretti intercorrono con il dio del sole Ra, del quale talora è detta essere la manifestazione (*b³*). Il legame tra fenice e *b³* (in età tarda assimilato approssimativamente all’anima) sembra essere sempre stato molto forte ed è ricordato anche da Cheremone fr. 13 Horst (= Tzetzes *Chiliad.* V, 395-398 Leone) e da Sinesio (*Dion.* IX, p. 256 Terzaghi). Non si può dubitare, inoltre, che la fenice sia connessa con l’inondazione: il verbo che vale “inondare” (*b³hw*) ha come determinativo la fenice, . L’allusione al lungo tempo del soggiorno ha a che fare con il ‘periodo della fenice’, un’idea che non è presente

chiaramente nelle fonti egiziane (v. L. Kákosy in *LÄ s.v. Phönix*), mentre è ben nota nella tradizione classica.

¹⁴⁸ Nel sistema d'età tolemaica il geroglifico della fenice poteva essere impiegato con il valore *b3* "anima". Nei testi funerari inoltre si incontrano formule che dovrebbero conferire all'anima del defunto il potere di manifestarsi in fenice (e non solo in essa; Urk. IV, 113, XVIII din.). Per un parallelo tra il volatile e l'anima cfr. n. prec. i passi citati di Cheremone e Sinesio. Probabilmente da tali 'manifestazioni nel divenire' (*hprw*), note dai *Testi delle Piramidi* al *Libro dei Morti* di età tarda, deriva l'informazione di Erodoto, secondo il quale l'anima, immortale, dopo la morte del corpo si reincarnava in altri animali e, infine, dopo tremila anni penetrava nel corpo di un altro uomo (II, 123, Lloyd, p. 59 s.).

¹⁴⁹ Alla longevità della fenice allude già un passo esiodeo (fr. 304 M.-W. cfr. commento *ad locum*, dove sono riportate le indicazioni relative agli scrittori greci e latini che si soffermano su questo particolare).

¹⁵⁰ È la fase successiva alla piena, quando il Nilo nella stagione estiva inonda con le sue fertili acque i campi. In questo brano Horapollo riprende la trattazione iniziata nel cap. 21 e, rifacendosi alla tradizione egiziana, collega la fenice all'inondazione del Nilo e al sole. Si evidenzia così un rapporto culturale tra questo animale e la divinità solare, messo in rilievo già da Erodoto (II, 73).

¹⁵¹ L'espressione di Horapollo "il sole sovrasta e pervade ogni cosa al mondo" è certamente l'eco di un verso omerico (*Il.* III, 277; *Od.* XII, 323), ma è altresì ripresa di un luogo comune ricorrente negli autori greci e latini a proposito di Osiride (Diod. I, 11, 2; Aelian. *N.A.* XVI, 5; Eus. *Praep. ev.* I, 9, 2; Macrobian. *Saturn.* I, 21, 12).

¹⁵² L'epiteto si trova già spiegato in Diodoro (I, 11, 2), Macrobio (*Sat.* I, 21, 12) ed in Plutarco come (par)etimologia del nome di Osiride (*de Is. et Osir.* 10, 355a): τὸν γὰρ βασιλέα καὶ κύριον Ὅσιριν ὀφθαλμῶ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν· ἔνιοι δὲ καὶ τοῦνομα διερμηνεύουσι πολυόφθαλμον, ὡς τοῦ μὲν οσ τὸ πολὺ, τοῦ δ' ἰρι τὸν ὀφθαλμὸν Αἰγυπτία γλώττῃ φράζοντος. La grafia alla quale ci si riferisce è , nella quale il primo segno (lo scettro-w3s) è stato erroneamente ritenuto una grafia della parola copta **ow** "molto; numeroso" (che rinviene invece ad  ʿ33 "essere numeroso"). Cfr. *supra* n. 6. Non si può escludere, a causa dell'affinità concettuale esistente tra il citato passo diodoro e Horapollo, che l'aggettivo, come aveva supposto Hoeschel, ricorresse anche nella frase finale del brano, dove nei codici, prima di una breve lacuna, compare l'epiteto πολύς. Thissen, accogliendo l'integrazione πολυσκόπος, non tiene nella debita considerazione la documentazione raccolta da Sbordone a sostegno di πολυόφθαλμος.

¹⁵³ La tradizione di un'origine esotica della fenice è egiziana (la fenice collegata con Punt, una regione dell'Africa orientale, S. Sauneron, "Beiträge AegyptBf" 6, 1960, p. 44 [tempio di Khnum ad Elefantina]).

¹⁵⁴ La leggenda dell'uccello, collegata al culto solare in Egitto, è nota, dopo la divulgazione erodotea, anche a poeti, mitografi, astrologi e naturalisti greci e latini (cfr. J. Hubaux - M. Leroy, *Les Mythes du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Paris 1939; R. Van der Broek, *The Myth of the Phoenix*, Leiden 1972). Il racconto di Horapollo, discostandosi dalla narrazione erodotea (II, 73; cfr. Lloyd, p. 317) aderisce ad un rifacimento tardo (F. Sbordone, *La fenice nel culto di Helios*, "Rivista Indo-Greca-Italiana" 19, 1935, pp. 1-46). L'origine increata dell'uccello sacro è testimoniata indirettamente dall'uso nei testi tolemaici dell'epiteto, ad esso ascritto, *hpr ds.f* "autogeneratosi" (Edfu I, 173), un epiteto tradizionale attestato già all'epoca dei *Testi dei Sarcofagi* IV, 45 k.

¹⁵⁵ Le valutazioni del 'periodo della fenice' sono varie ed Horapollo concorda in questo

caso con Erodoto (II, 73) e con Epifanio (*Ancoratus* 84, 3-6; dove si specifica che la morte del volatile e la resurrezione di un altro esemplare dalle sue ceneri avviene ad Eliopoli, cfr. Horapoll. II, 57); il computo più interessante è quello riferito da Tacito (*Ann.* VI, 28), che lo valuta a 1461 anni, ossia l'equivalente del periodo sothiaco.

¹⁵⁶ Alcuni cenni ai riti, connessi con la sepoltura della fenice dopo il suo arrivo in Egitto, si ritrovano pure in Aelian. *N.A.* VI, 58; Achilles Tattius III, 25; Tac. *Ann.* VI, 28; Pomponius Mela *Chor.* 3, 83; Lactantius, *Carmen de ave phoenice*, 151-154. Di tutto ciò non c'è traccia nella tradizione egiziana; è tuttavia opportuno tener presente che la fenice figura nel tempio tolemaico di Edfu (4, 240) nel novero degli dei ancestrali le cui mummie giacciono nella cripta a sud-ovest del grande tempio, mentre i loro b^3 sono in cielo (M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, II, Cairo 1954, p. 513 ss.).

¹⁵⁷ L'azione diretta del sole sull'inondazione del Nilo è una teoria cui si allude in Plin. *N.H.* V, 55 e in Sen. *Quaest. nat.* IV 28-30 (e cfr. D. Bonneau, *La crue du Nil*, Paris 1964); pertanto non è necessario ritenere che qui ci sia un riferimento, sia pure generico, all'ipotesi anassagorea, confutata da Erodoto (II, 22), secondo cui lo scioglimento delle nevi sarebbe la causa dell'incremento delle acque nilotiche e della conseguente piena estiva.

¹⁵⁸ Il segno geroglifico dell'ibis, , veniva usato in età tarda anche con il valore *jb* "cuore" e nell'*Introduzione* si è visto che tra il passo di Horapollone ed il *P. Carlsberg* VII ci sono rapporti precisi, pur se indiretti. Secondo L. Keimer (*Interprétation de quelques passages d'Horapollon*, Cairo 1947, p. 33 ss.) la somiglianza del cuore con l'ibis riguarderebbe il corpo dell'ibis mummificato. La somiglianza con il cuore è notata già da Platone (*loc. cit.*), da Eliano (*loc. cit.*) e da Plutarco (*Quaest. conv.* IV, 5, 2, 670c; sul passo cfr. il commento di J. Vergote in van de Walle-Vergote, p. 69). Sull'origine dell'ibis, sempre legata a paretimologie di asserzioni divine, oltre al citato *P. Carlsberg* VII va ricordato il *Libro della Vacca Celeste* (E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, Göttingen 1982, pp. 23, 45 e note) dove si afferma che l'ibis, la luna ed il cinocefalo sono stati creati dal dio Ra contestualmente alla nomina del dio Thoth come visir del Creatore.

¹⁵⁹ L'ibis era sacro al dio Thot, dio della scrittura e della scienza, come sapeva già Platone (*Phaedr.* 274c) e la notizia è confermata da Eliano (*N.A.* X, 29) e da Giovanni Lido (*De mensibus* IV, 76).

¹⁶⁰ Secondo Sbordone (p. 83) Horapollone avrebbe semplicemente riformulato una parabola o un proverbio in cui l'educazione era paragonata per i suoi effetti alla rugiada. Nell'egiziano sono effettivamente attestate metafore simili, ad es. in Edfu II, 15, dove in un inno alla dea avvoltoio di Elkab si dice che essa, in quanto ureo, ha riempito con la rugiada del suo amore ciò che era secco. L'interpretazione simbolica dell'immagine naturalistica data da Horapollone ha riscontro nella similitudine instaurata da Plutarco tra l'educazione e la crescita delle piante (*De liberis educandis* 9b-c). Tuttavia il suo impiego è piuttosto comune nella letteratura vetero testamentaria (*Gen.* 27, 28, 27, 39; *Deut.* 33, 28, *Hos.* 14, 6; *Mich.* 5, 6; *Zacch.* 8, 12; ecc.). In *PGM* 12, 234 Iside è chiamata rugiada.

¹⁶¹ Ci si riferisce al geroglifico  ss "scrivere, scriba", composto appunto dalla palette, dal calamo e dalla boccetta dell'acqua.

¹⁶² La diversa sistemazione del testo (Herter), con l'anticipazione di $\kappa\acute{o}\sigma\kappa\lambda\nu\omicron\nu$ prima di $\epsilon\rho\omicron\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\acute{\epsilon}\alpha$ tra i significati e con l'integrazione di $\langle\delta\acute{\epsilon}\lambda\tau\omicron\nu\rangle$ tra i significati consente di fare coincidere la sequenza delle spiegazioni date successivamente da Horapollone.

¹⁶³ L'osservazione è pertinente. E' stato mostrato che gli Egiziani anche quando scrivevano in greco le loro lettere e documenti destinati ad interlocutori greci si servivano del pennellino, cfr. W. Clarysse, "CdÉ" 68, 1993, p. 186 ss.

¹⁶⁴ Horapollo istituisce un rapporto preciso tra condizione economica ed alfabetizzazione tradizionale che può esser ritenuto sostanzialmente veritiero. In età tolemaica e romana l'apprendimento della scrittura demotica avveniva o in famiglia o in ambito templare, mentre solo in quest'ultimo poteva esser appreso lo ieratico ed il geroglifico. E' dunque evidente che soprattutto famiglie di tradizione sacerdotale o comunque agiate potevano permettersi di riservare all'educazione (e quindi di non utilizzare) la forza lavoro di un figlio; sull'alfabetizzazione in età greco-romana cfr. F. Crevatin, "IncLing" 23, 2000, p. 145 ss., con bibl. La paretimologia che Horapollo cita, tuttavia, allude evidentemente a ben altro, ossia la scrittura / educazione in quanto tali sono un "grande nutrimento", intendendo con ciò sia un arricchimento spirituale che economico, perché, secondo la tradizione encorica, chi sa scrivere è destinato a comandare su molti. Tutte le *Miscellanea* scolastiche neo-egiziane sono dedicate a tali argomenti.

¹⁶⁵ È il copto **CBW** "cultura, istruzione"; la paretimologia è stata individuata da W. Spiegelberg, "ZÄS" 58, 1923, p. 157, < *šbw* "nutrimento" (apparentemente non attestato in copto) + ^ε "grande" (copto **O**).

¹⁶⁶ Lo scriba sacro, ossia lo *ἱερογραμματεὺς*, era considerato in epoca tarda lo scriba per eccellenza, il "sapiente" per definizione (*rh-ht*). Sul rapporto tra gli *ἱερογραμματεῖς* e la scrittura geroglifica cfr. Clem. Alex. *Strom.* VI, 4, 36, 1; II, p. 449 Stählin.

¹⁶⁷ Parola di origine poco chiara, la cui base probabilmente ricompare nel nome del mago egiziano che si oppose a Mosè, Iambres; l'etimo più verosimile è l'egiz. *mré* (< *mr.t*) "malattia" (*P. BM 10808* r. 8; J. Osing, *Der spätägyptische Papyrus BM 10808*, Wiesbaden 1976). Sul problema cfr. F. Crevatin "Aegyptus" 75, 1995, p. 3 ss. H.J. Thissen, "GM" 95, 1987, p. 79 ss. pensa invece che la voce rinvenga a *hm(w.t)-r³*, che vale spesso "formula magica", ma il vocalismo non sarebbe perspicuo. Ancora a proposito di ἀμβροῖς cfr. Hesych. α 3520 Latte: ἀμβρίζειν· θηραπεύειν ἐν τοῖς ἱεροῖς. Secondo Clemente Alessandrino (*Strom.* VI, 4, 37, 3; II, p. 450 Stählin) erano i *παστοφόροι* che si dedicavano allo studio dei testi ermetici inerenti alla medicina ed è certo che in età tolemaica la pratica della medicina dipendeva da ambienti templari (W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, I-II, Leipzig 1905-1908). Il riferimento è qui peraltro non solo alla medicina propriamente detta, ma altresì alla iatromatematica, ossia a quella (pseudo)scienza che consentiva prognosi basate sull'astrologia (per tutti cfr. Emilie Boer in "Kleiner Pauly" s.v. *Iatromathematike*) e che pare proprio essersi costituita nell'Egitto tolemaico.

¹⁶⁸ Cfr. l'opera attribuita a Galeno *Prognostica de decubitu ex mathematica scientia* (XIX, pp. 519-573 Kühn).

¹⁶⁹ Si veda alla nota 164 il *topos* già egiziano antico del rilievo sociale di chi sa scrivere.

¹⁷⁰ Con tutta probabilità Horapollo si riferisce alla scrittura  di *hry-ššt³* "preposto al mistero", titolo che in età tolemaica veniva tradotto con il greco *ἱεροστολιστής*, ossia il nome di quei sacerdoti che avevano il compito di ungere e rivestire la statua di culto del dio conservata nel sacrario dei templi. Lo stolista in epoca tolemaica era spesso preposto ai taricheuti, ossia agli imbalsamatori, e ciò giustifica il testo di Horapollo (cfr. Edgar, "Afp" 13, 1939, p. 77). Sul capitolo v. anche Ph. Derchain, "RdÉ" 30, 1978, p. 59 ss., il quale ritiene, proprio sulla base di Horapollo, che *hry-ššt³* fosse semplice equivalente di *hry-hb* "prete ritualista", una funzione sacerdotale alquanto modesta in età tarda.

¹⁷¹ I *προφήται* avevano specifiche competenze in materia di culto e liturgia nei templi

(Clem. Alex. *Strom.* VI, 4, 37, 2; II, p. 450 Stählin; cfr. Epiphan. *De fide*, 12; [Clemens Rom.] *Recognitiones* I, 5) e istruivano gli altri sacerdoti in virtù delle loro conoscenze filosofiche e religiose (Iamblich. *De mysteriis* I, 1). Sui profeti come esperti di pratiche occulte cfr. F. Crevatin, "IncLing" 23, 2000, p. 145 ss. Sulla gerarchia del sacerdozio egiziano (προφήται, ἱεροστολισταί, ἱερογραμματεῖς, ὄρολόγοι), separati dagli altri addetti al culto, si veda ad es. Cheremone (fr. 10 Horst = Porphy. *De abst.* 8) e più in generale W. Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten*, I-II, Leipzig 1905-1908.

¹⁷² Non si tratta di un cane, bensì di uno sciacallo o di un canide (*Canis lupaster* o *Canis ferus*) di color nero; per i particolari zoologici cfr. W. Barta in *LÄ s.v. Schakal* e H.G. Fischer *s.v. Hunde*.

¹⁷³ L'affermazione sorprende perché Horapollo esplicitamente afferma che lo scriba sacro deve esercitarsi duramente a comportarsi da cane, il che è ovviamente impensabile. van de Walle-Vergote hanno tentato di mitigare l'assurdità del testo assumendo che lo scriba sacro dovesse esercitarsi "nella recitazione" (*ad loc.*), evidentemente pensando alle recitazioni ad alta voce del prete ritualista, ma l'ampliamento della traduzione è immotivato. Oltre tutto, è noto che il gridare ed il parlare a voce alta era un *tabu* molto comune per i sacerdoti (F. Crevatin, "Aegyptus" 75, 1995, p. 14) ed era caratteristica ascrivita al dio Seth (ad es. Urk. VI, 21). Con tutta verosimiglianza, la redazione di parte del capitolo deriva dalla conflazione di notizie a partire da un'informazione fondamentale, quella cioè dell'equivalenza tra il geroglifico del canide ed il sacerdote: su questa base si è innestato il ricordo (o, se si preferisce, la citazione indiretta) dei sacerdoti che in talune circostanze rituali indossavano maschere riproducenti il muso del canide sacro ad Anubi (cfr. ad es. Iuven. *Sat.* VI, 532-4; Apul. *Met.* XI, 11 ed il commento di J. Gwyn Griffiths, *Apuleius. The Isis-Book*, Leiden 1975, *ad loc.*). Da ciò proviene la puerile banalizzazione di Horapollo o di Filippo. Sulle maschere nella tradizione religiosa egiziana v. Margaret A. Murray in *Mélanges Mariette*, IFAO, Cairo 1935-38, I, p. 251 ss. e Christine Seeber in *LÄ s.v. Maske*. L'interpretazione letterale data da Horapollo riguardo al cane nel pensiero egiziano era stata già condannata da Plutarco in *De Is. et Osir.* 11, 355b.

¹⁷⁴ Un canide è simbolo di Anubis, protettore e guardiano delle divinità (cfr. Plut. *De Is. et Osir.* 14, 356f; Diod. I, 87, 2). Anubis è comunemente rappresentato a guardia del sarcofago o dei vasi canopici (si veda anche il geroglifico ) ed è spesso rappresentato all'ingresso delle tombe.

¹⁷⁵ Probabilmente Horapollo allude qui al fatto che solo alcune categorie di sacerdoti avevano accesso al tabernacolo del santuario e dunque potevano fissare direttamente la statua culturale del dio, il che costituiva un privilegio ricordato con orgoglio in molte autobiografie.

¹⁷⁶ Il generico termine ἐνταφιαστής è attestato nei papiri (*ex. gr. P.Oxy.* 476, 8). Ruolo, funzioni e compiti degli imbalsamatori sono ampiamente descritti da Diodoro, che ne mette in evidenza il prestigio goduto presso gli Egiziani e la vita in comune con i sacerdoti (I, 91, 5). Nei testi astrologici greci, che pure riflettono molte influenze culturali egiziane, c'è invece progressivo orrore per la categoria degli imbalsamatori, cfr. F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles 1937, p. 141 s.

¹⁷⁷ Gli spleneticici sono gli ipocondriaci (Vergote, p. 73). Sesto Placito (*Liber medicinae* α 54 e β 70) asserisce che gli spleneticici possono essere curati efficacemente con la milza di cane vivo. Pare chiaro che Horapollo ha desunto uno pseudo-geroglifico da credenze di ordine medico.

¹⁷⁸ Il capitolo sembrerebbe segnare un'interruzione all'interno di una serie di capitoli

tutti dedicati al sacerdozio (39-42); tuttavia, oltre al possibile legame esterno del geroglifico del canide, si tenga conto che Eliano (*N.H.* XIV, 34) attribuisce ai sacerdoti la funzione di giudice nell'Egitto tradizionale. Presa in se stessa, l'affermazione è esagerata, ma è vero che in età tolemaica era usuale che avvenissero giudizi, per lo più su base oracolare, di petizioni rivolte alla divinità: il caso più evidente è offerto dal *P. Dodgson*, F. de Cenival, "RdÉ" 38 (1987), p. 3 ss.; E. Bresciani, "EVO" 11 (1988), p. 55 ss. In generale v. S. Sauneron, "BIFAO" 54, 1954, p. 117 ss. Qui Horapollo si riferisce certamente al segno , che poteva essere letto *s³b* "dignitario", spesso specificamente "giudice", un titolo frequente recuperato come dottismo in epoca tarda. Nel testo invero si allude al segno , che non sembra avesse il valore fonetico sopra ricordato (ma forse è solo un difetto della nostra documentazione), ed è interessante notare che viene riconosciuto correttamente il segno  al collo del canide, determinativo comune per "tessuto, vestito".

¹⁷⁹ Il pastoforo era probabilmente il sacerdote che portava a braccia il tabernacolo del dio (J. G. Griffiths in *LÄ s.v. Pastophoros*; cfr. anche Firm. Matern. *Mathes.* III, 9, 9 e III, 12, 2; Apul. *Mer.* XI, 16) ed era detto in egiziano *wn* o *wn-pr*, letteral. "colui che apre (la dimora)", ossia che apre il tabernacolo, parola formalmente coincidente con il più antico nome di funzione non religiosa  (Wb 1, 312; Lesko 1, 115) "portinaio, guardiano". Horapollo dunque si riferisce non alla grafia, ma al significato del termine egiziano. Il pastoforo è attestato in Cheremone (fr. 10 Horst) ed in Clemente Alessandrino (*Strom.* VI, 4, 37, 3; II, p. 449 Stählin).

¹⁸⁰ Il prete orario aveva il compito di controllare il decorso delle ore, soprattutto notturne, acciocché le cerimonie templari si svolgessero nel momento esatto ritualmente previsto: fornito di un bastone di palma (*b'j n jmj-wnwt* φοῖνιξ ἀστρολογίας) e di un particolare strumento (*mrht*; ) , egli osservava dal tetto dei templi le culminazioni di determinati astri fissando così l'ora esatta (cfr. ad es. S. Sauneron, "Kemi" 15, 1959, p. 36 ss.). Il suo nome era *wnwtj* o *jmj-wnwt* ("quello dell'ora"; "quello che è dentro [ossia che conosce] le ore") ed è stato supposto con buona verisimiglianza da van de Walle-Vergote che proprio da quest'ultimo nome sia derivato il fraintendimento (della fonte) di Horapollo. *Jmj-wnwt* si scriveva infatti , ma in età tarda  poteva essere grafia per il verbo *wnm* "mangiare", e da ciò deriverebbe la confusione. L'orologio è ricordato da Cheremone (fr. 10 Horst) nel suo elenco delle classi sacerdotali (cfr. Clem. Alex. *Strom.* VI, 4, 35, 4; II, p. 449 Stählin).

¹⁸¹ L'informazione fornita da Horapollo è generica: gli Egiziani attribuivano poteri purificanti sia all'acqua che al fuoco (cfr. Porphyr. *De abst.* IV, 9), ma nessuna grafia giustifica il testo del capitolo. Esistevano rituali precisi di purificazione, sin dalle epoche più antiche, per persone, oggetti e luoghi: essi venivano condotti tramite abluzioni d'acqua da vasi di forma particolare e tramite la recitazione di formule appropriate. Spesso nell'acqua venivano sciolte delle pastiche di *natron*. Vicino ai templi, inoltre, si trovavano dei laghetti sacri, nei quali i sacerdoti compivano le loro abluzioni purificatorie prima di prendere servizio nel tempio (cfr. ad es. Beatrix Geßler-Löhr, *Die heiligen Seen ägyptischer Tempel*, Hildesheim 1983). Su tutti questi temi (e sul rituale di purificazione conservatoci dal *P. Berlin P* 13242) cfr. S. Schott, *Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel*, "Nachr. Gött. Akad. Wiss." 1957, 3, p. 45 ss. Si tenga inoltre presente che la purificazione con acqua e fuoco era comune nella magia e teurgia tardo-antiche (cfr. Procl. in *Crat.* 100, 21).

¹⁸² Secondo Plutarco (*De Is. et Osir.* 32, 363f; cfr. Clem. Alex. *Strom.* V, 7, 41, 4; II, p. 354 Stählin) il pesce indica "odio" (μῖσος). Sulla scorta di Plutarco De Pauw propose di correggere μύσος in μῖσος, rinunciando alla perfetta coincidenza con l'ideogramma

del pesce, che significa appunto “orrore, disgusto, ripugnanza”; cfr. il citato segno del *Barbus bynni* che vale “abominio”. Sul tabu alimentare cfr. quanto si è detto al cap. 14.

¹⁸³ Oscuro è il senso di ΚΕΥΟΠΟΙΟΣ che lo Sbordone, seguendo un suggerimento del De Pauw, parafrasa con *ventrem solvens*, alludendo al malessere provocato dai pesci quando vengono assunti come cibo, secondo una tradizione riecheggiata da Artemidoro (II, 14: λύει τὴν γαστέρα).

¹⁸⁴ Risulta proverbiale la caratteristica dei pesci di mangiarsi l’un l’altro (Arist. *De animalium historia* IX, 2, p. 610^b 17 sg; Plin. *N.H.* IX, 185; Aelian. *N.A.* VII, 19; Posidonius fr. 309a Theiler; Basilius *Homiliae in Hexaemeron* VII, 3; Joannes Damascenus *Sacra Parallela*, PG 95, p. 1501; *Schol.* Oppian. *Halieutica* II, 47; Nemesius *De natura hominis* I, 347).

¹⁸⁵ In epoca tolemaica e romana il segno  vale *r* e dunque è omofono ed equivalente a , geroglifico che rappresenta la bocca (copto **PO**).

¹⁸⁶ È difficile dire quanto di genuinamente egiziano ci sia in questo capitolo, al di là del fatto che il toro era tradizionalmente simbolo di vigoria e di potenza sessuale (per una sintesi dei fatti cfr. W. Helck in *LÄ* s.v. *Stiergott*). Sbordone e van de Walle-Vergote pensano che ci sia un’allusione alla grafia  k³ “toro”.

¹⁸⁷ Aristotele (*De animalium historia* VI, 18, p. 572^b 23) parla del comportamento continentale del toro dopo l’accoppiamento (cfr. Aelian. *N.A.* VI, 1).

¹⁸⁸ Il segno , un orecchio di animale (forse proprio di bovino), determina il verbo *šdm* “udire, ascoltare”.

¹⁸⁹ Plutarco (*Quaest. conv.* IV, 5, 3, 670f) sostiene che gli Egiziani usano il geroglifico dell’orecchio della lepre per indicare l’udito: probabilmente si tratta di un’altra versione rispetto a quanto sostenuto da Horapollo nel cap. 26 a proposito della lepre.

¹⁹⁰ Riguardo al forte muggito della vacca cfr. Arist. *De animalium historia* IV, 11, p. 538^b 14 s. Sulla ripetizione del coito, qualora il toro fallisca nell’accoppiarsi la prima volta con la femmina, si veda ancora Arist. *De animalium historia* VI, 18, p. 575^a 14 s. (cfr. Plin. *N.H.* VIII, 177). Chr. Leitz, *Tagewählerei*, cit., p. 151, ritiene che il tema sessuale connesso all’udito possa avere ascendenze egiziane più antiche.

¹⁹¹ Nelle fonti si insiste sul fatto che l’ariete era ritenuto sacro dagli Egiziani a causa della forza generatrice del suo membro e per la sua grandissima propensione ad accoppiarsi (cfr. Diod. I, 88, 3). La fecondità e la potenza sessuale dell’ariete sono tratti riconosciuti nella cultura egiziana (cfr. ad es. la formula dei *Testi dei Sarcofagi* 967 ed il *P. Chester Beatty* VII 1, 6, dove il dio Seth viene paragonato, nel suo atto sessuale, alla potenza dell’ariete). Non esistono per contro grafie alle quali Horapollo possa essersi ispirato.

¹⁹² Per quanto concerne l’incontinenza dell’ariete si veda *ex. gr.* Aelian. *N.A.* VII, 19. Sull’età in cui il toro è in grado di procreare cfr. Arist. *De animalium historia* VI, 21, p. 575^a 24 s. Anche gli autori cristiani insistono sia sul fatto che l’ariete era ritenuto sacro agli Egiziani sia sul fatto che l’animale è propenso all’incontinenza sessuale (Euseb. *Praep. ev.* II, 1, 39; Epiphani. *Ancoratus* 103, 4; Theodoret. *Graecarum affectionum curatio* III, 85).

¹⁹³ Horapollo riferisce, indebitamente attribuendole alla scrittura, tradizioni religiose egiziane relative all’orice,  m³-hd, animale spesso visto come un’incarnazione di Seth o un suo accolito (Ph. Derchain, *Rites égyptiens, I. Le sacrifice de l’oryx*, Bruxelles 1962). Nei testi egiziani l’orice si presenta infatti sia come nemico del dio del sole sia

come nemico della luna ed uno degli epiteti piú frequenti dell'animale è *hnp wd³.t* "ladro dell'Occhio", dove per occhio si intende l'astro lunare: il sacrificio dell'orice, rappresentato sulle pareti dei templi tolemaici, ha di conseguenza valori prevalentemente apotropaici, avendo la funzione di allontanare i nemici della luna. Sull'orice come nemico di Horus cfr. anche H. Junker, "Denkschr. Akad. Wiss. Wien" 59, 1917, 1-2, p. 37 e *passim*.

¹⁹⁴ Anche Eliano (*N.A.* X, 28; cfr. *Plin. N.H.* 2, 107) ricorda l'esistenza di antagonismo tra l'orice e il sole.

¹⁹⁵ La notizia sul comportamento tenuto dall'orice al levarsi eliaco di Sirio è ritenuta un'ingenua credenza egiziana (*Plut. De sollertia animalium* 21, 974f; *Plin. N.H.* II, 107; *Aelian. N.A.* VII, 8; *Damascius Vita Isidori* fr. 102 [= *Phot. Bibl.* cod. 242, p. 343a]; *Timoth. Gaz.* 23 Haupt [i sacerdoti venerano gli orici, perché questi predicano il levarsi di Sirio con sonori starnuti]; cfr. *schol. Arat. Phaen.* 152, dove, però, si accenna al sacrificio di una quaglia [*δρυξ*] al levarsi di Sirio; probabilmente si tratta di lezione corrotta per *δρυξ*).

¹⁹⁶ Sull'informazione di Horapollo riguardante l'eccezione alla norma di non marchiare l'orice con un sigillo si veda Sbordone, pp. 105-107. Stava certamente ai sacerdoti accertare, prima e dopo il sacrificio, la purezza dell'animale offerto, come mostrano, ad esempio, le scene di macellazione per fini sacrificali (tra l'altro dell'orice) nel tempio di Sethy I ad Abido, che si svolgono alla presenza di profeti e ritualisti (*KRI* I, 193). Il ritualista (*hry-hbt*) è presente anche nelle analoghe rappresentazioni tombali dell'Antico Regno (*P. Montet, Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire, Strasbourg* 1925, p. 154), dove talvolta è un prete-puro della dea Sekhmet ad accertare esplicitamente ("È puro!") la purezza di quanto sta per essere offerto al defunto (p. 156).

¹⁹⁷ La credenza egiziana nella potenza fecondatrice della luna si riflette in alcuni testi greci e latini (*Plut. De Is. et Osir.* 41, 367d; 43, 368c; *Quaest. conv.* III, 10, 3, 658f; *Plin. N.H.* II, 221; *Apul. Met.* XI, 1; *Iamblich. De mysteriis* VIII, 3; etc.); cfr. cap. 1.

¹⁹⁸ Il geroglifico del topo,  *pnw* copto ΠΙΝ, non ha alcuno dei valori proposti da Horapollo. van de Walle-Vergote propongono dubitativamente l'utilizzo di una paretimologia con il verbo *pn*  "rovesciare, ribaltare", copto ΠΩΩΝΕ, ΠΑΝΕ e sim. "rovesciare, mutare" (come sost. anche "morte"). Ci si può chiedere se in quanto detto non ci sia una conflazione tra notizie, alquanto banali, di tipo naturalistico e tradizioni, pur faintese, affini a quelle riportate da Erodoto (II, 141, 5-6): un'invasione di topi avrebbe fatto ripiegare l'esercito assiro guidato da Sennacherib contro l'Egitto. Come ringraziamento, sarebbe stata eretta nel tempio di Ptah a Memfi una statua del re egiziano Sethon (certamente Shebitku) con un topo in mano e l'iscrizione "Chi mi guarda sia pio!". Si presume comunemente che il topo di campagna sia in realtà il toporagno o l'icneumone, animale sacro con connessioni solari (cfr. E. Brunner-Traut in *LÄ s.v. Spitzmaus*). Per la capacità che avrebbe il topo di scegliere il pane migliore cfr. *Plin. N.H.* VIII, 132.

¹⁹⁹ Horapollo non si riferisce al geroglifico o al nome della mosca,  *ff*, copto (Α)ΑϞ, ma alle abitudini dell'insetto che gli valsero, già in epoca faraonica, il merito di dare la propria forma alla decorazione in oro elargita per il valore guerriero (ad es. *Urk.* IV, 39; 892-3). L'ardire della mosca, è un luogo comune nella letteratura greca che si riscontra già in *Hom. Il.* XVII, 570-572 (cfr. *ex. gr.* *Aelian. N.A.* II, 29 e VII, 19).

²⁰⁰ La formica (copto *ϞΑΧΙϞ*, dem. *kpkp*, usata come ingrediente in un rimedio contro la gotta [*P. dem. Lond.-Leyd.* v. 8, 4]) non sembra aver attirato molto l'attenzione degli Egiziani e non c'è alcun segno geroglifico che la rappresenti; in effetti, l'informazione di Horapollo non ha alcunché di specifico.

²⁰¹ La previdenza della formica è un luogo comune nella cultura ebraica (*Prov.* 6, 6), in quella greca (*Hes. Op.* 778; cfr. *Arist. De part. an.* II, 4, p. 750^b 25; *Aelian. N.A.* IV, 43; *V.H.* I, 12) e in quella latina (*Cic. De nat. deor.* III, 9, 11; *Hor. Serm.* I, 1, 35; *Verg. Aen.* IV, 403 ss.).

²⁰² La facilità con cui la formica si orienta nel ritrovare la strada per tornare al proprio rifugio è segnalata da *Arist. De animalium historia* IX, 38, p. 622^b 24 ss.; *Plin. N.H.* XI, 110; *Plut. De sollertia animalium* 11, 697f; *Aelian. N.A.* II, 25).

²⁰³ Il segno , che rappresenta la *Daphila acuta* (Keimer, *Interprétation*, p. 50) si legge šš ed è stato sempre usato per rendere la parola šš “figlio” (in copto *C1). E' inoltre vero che l'oca aveva un certo numero di connessioni religiose, in particolare con il dio Amon (*J. Vandier, “Mon. Piot”* 57, 1971, p. 5 ss.).

²⁰⁴ L'amore per i figli è prerogativa dell'oca volpina come attesta Eliano (*N.A.* XI, 38) il quale riporta anche la notizia, divulgata già da Erodoto (II, 72, che dipende da Ecateo [*FGrHist* 1 F 324b]), degli onori culturali tributati dagli Egiziani a questo volatile (X, 16).

²⁰⁵ Il geroglifico del pellicano, , *hn.t* copto 𐩨𐩣𐩠𐩢𐩣, non ha alcuno dei valori attribuitigli da Horapollo: l'unico elemento di origine egiziana (o comunque condiviso dalla cultura egiziana) è il tratto dell'autosacrificio, dunque positivo, attribuito all'uccello in questione (*E. Otto, Fs David M. Robinson, Saint Louis* 1951, p. 215 ss. [*non vidimus*]). Sulla presenza del pellicano nell'Egitto antico cfr. Keimer, *Interprétation*, p. 52 ss. (cfr. anche *Testi dei Sarcofagi* formula 243) e P.F. Houlihan, *The Birds of Ancient Egypt*, Warminster 1986, p. 10 ss. Pellicani venivano allevati in alcuni templi durante l'Antico Impero, probabilmente per motivi di simbologia religiosa, cfr. E. Edel “*Nachricht. Akad. Göttingen*” 1961, 8, p. 239 ss. Si potrebbe supporre che Horapollo sfruttò una paretimologia tra il nome dell'uccello (v. sopra) ed il verbo *hm* “ignorare”, il quale però non pare esser sopravvissuto in copto: in tal caso anche l'informazione di Artemidoro (v. n. seg.) sarebbe di origine egiziana.

²⁰⁶ Anche per Artemidoro i pellicani corrispondono a uomini stolti che agiscono sconsideratamente (II, 20).

²⁰⁷ L'amore per i figli è caratteristica anche del pellicano cui allude brevemente Eliano (*N.A.* III, 23).

²⁰⁸ Sui divieti alimentari cui erano soggetti i sacerdoti si veda Cheremone (fr. 10 Horst = *Porphyr. De abst* IV, 7).

²⁰⁹ Una redazione del racconto, in cui il pellicano sacrifica se stesso per i propri figli, è conservata dal *Physiologus* (p. 313 Sbordone), che attinge le informazioni da testi naturalistici ellenistico-orientali. Anche nella simbologia cristiana quest'uccello raffigura il sacrificio del Redentore (cfr. V. E. Graham, *The Pelican as Image and Symbol*, “*Revue de Littérature Comparée*” 36, 1962, pp. 233-243).

²¹⁰ *κουκουφά* è il nome egiziano dell'upupa (cfr. L. Keimer, *Quelques remarques sur la huppe dans l'Égypte ancienne*, “*BIFAO*” 30, 1930, pp. 305-331 e Houlihan, *Birds*, cit. al cap. preced., p. 118 ss.; cfr. dem. *kwkwpd* e copto (said.) *𐩠𐩢𐩣𐩠𐩢𐩣*) ed esso compare nella letteratura ermetica delle *Koiranides* (cfr. C. E. Ruelle, *Les lapidaires grecs*, p. 20) e nei papiri magici (cfr. ex. gr. *PGM.* VII, 411). La teoria fisiologica dell'upupa che si prende cura e “contraccambia” i propri genitori ha una motivazione egiziana: il segno dell'upupa  aveva il valore *db* ed in epoca tarda era coerentemente impiegato per scrivere il nome del “mattone”, ossia  *db.t* copto *𐩠𐩢𐩣𐩠𐩢𐩣*; tale parola era però omofona con il verbo *𐩠𐩢𐩣𐩠𐩢𐩣* “contraccambiare”, e da ciò la paretimologia.

mologia. Insomma, (la fonte di) Horapollo ha considerato non immotivatamente che ***ΤΩΦΒ**- era un nome antico dell'upupa, il che senz'altro è vero: **ΚΟΥΚΟΥΠΕΤ** è parola di origine espressiva, non senza confronti lessicali con lingue del Vicino Oriente. Il racconto di Horapollo sull'amore che l'uccello nutre per i genitori (cfr. Aelian. *N.A.* X, 16 e XVI, 5) è riprodotto con aggiunte nel *Physiologus* (pp. 29-30 Sbordone). Altri autori attribuiscono questa caratteristica alla cicogna (cfr. Aristophan. *Aves* 1355; Plat. *Alcib. I*, 135e; Arist. *De animalium historia* IX, 13, p. 615^b 23; Aelian. *N.A.* III, 23) e per tale motivo nella *Suda* (a 2707 Adler) si afferma che nella parte superiore degli scettri è effigiata una cicogna e nella parte inferiore un ippopotamo (cfr. Plut. *De sollertia animalium* 4, 962e); v. oltre.

²¹¹ Indubabilmente Horapollo si riferisce alla cima dello scettro \uparrow w3s, che per gli egittologi è di interpretazione incerta; cfr. anche il cap. seguente.

²¹² Il capitolo è strettamente connesso al precedente. Sin dalle più antiche documentazioni, l'ippopotamo appare una figura legata al mondo nefasto del dio Seth e dei suoi seguaci; l'arponamento da parte del Faraone (o del dio Horus o di altra divinità) è gesto di alta valenza simbolica, attestatoci in tutte le epoche della storia culturale egiziana (H Schäfer, *Ein Bruchstück altägyptischer Annalen*, "APAW", *Phil-Hist. Kl.* 1920, p. 20; Festa della Vittoria ad Edfu [VI, 60 ss.]) e ricordato altresì da Porfirio *De cultu simulacrorum* fr. 10 [= Eus. *Praep. ev.* III, 11, 45], il quale riconosce esplicitamente che Seth / Typhon è ἰπποποτάμῳ εἰκασμένον. La natura ignobile ed empia dell'animale è posta in evidenza da Plutarco (*De Is. et Osir.* 32, 363f; 50, 371c) Porfirio (*De abst.* III, 23), Eusebio (*Praep. ev.* III, 12, 2), Damascio (*Vita Isidori* fr. 98 [= Phot. *Bibl. cod.* 242, p. 342b]) e Timoteo di Gaza (44 Haupt). Sulla pretesa iscrizione di Sais, nella quale il segno dell'ippopotamo avrebbe valenza negativa, si veda l'*Introduzione*.

²¹³ Horapollo si riferisce alla forcilla alla base dello scettro w3s (cfr. cap. prec.) con un'interpretazione altrimenti ignota, assimilandola però al segno \downarrow o \updownarrow ; si tratta in realtà di due segni diversi, il primo, letto *šdb*, vale "danno, sfortuna", il secondo *šbj* "ribelle", e dev'essere a quest'ultimo che si riferisce Horapollo: il primo è stato citato perché iconograficamente più vicino alla forma dello scettro.

²¹⁴ Le affermazioni di Horapollo riguardo alla colomba sono in aperto contrasto con quanto è asserito da altri autori, secondo i quali il volatile appartiene al gruppo degli animali sacri, che non possono essere mangiati dai sacerdoti egiziani (Theodoret. *Graecarum affectionum curatio* VII, 16; cfr. *Acta et martirium Apollonii* 21). Nulla di tutto questo è per ora documentato da fonti egiziane. Sulla colomba / piccione cfr. F. Houlihan, *Birds*, cit., p. 101 ss.; nella dieta alimentare cfr. W.J. Darby - P. Ghaliounghi - L. Grivetti, *Food: the Gift of Osiris*, London 1977, I p. 286 ss.

²¹⁵ Le attestazioni riguardanti la mancanza di bile nelle colombe si ritrovano negli scrittori cristiani (cfr. Tertullian. *Bapt.* 8; Augustin. *Sermones* 64, 5; Sedul. *Carm. Pasch.* 2, 171; Gregor. Magn. *in Evang.* 5, 4; Isidor. *Orig.* 12, 7, 61), i quali interpretavano tale peculiarità come simbolo di integrità e di purezza. Sulla simbologia della colomba v. H. Greeven in G. Friedrich, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, s.v. περιστέρδι. L'informazione data da Horapollo alla fine del capitolo non pare suggerita dall'esigenza di segnalare una dibattuta questione scientifica, piuttosto essa pare nascondere una velata polemica nei confronti dei Cristiani che avevano dato a questo volatile un valore simbolico decisamente positivo. Altri indizi di questa sottesa polemica potrebbero trovarsi anche in altre parti dell'opera horapollinea: si veda il valore negativo messo in evidenza per il pellicano (I, 54) e quello positivo per l'Abisso primordiale (I, 21) in netta opposizione con quanto è solitamente asserito dagli scrittori Cristiani.

²¹⁶ Horapollo ha rielaborato, senza capirla, un'informazione genuina. I piedi sull'acqua sono una descrizione abbastanza precisa della negazione  *bn*. La negazione è tipicamente neogiziana, per cui la conoscenza di essa doveva derivare dallo scritto (e dallo ieratico). Lo stile dell'informazione ricorda quello di Cheremone (fr. 12 Horst), secondo il quale due mani vuote e distese, ossia il segno  *n* della negazione, significano "non avere" (Comunque la formulazione di Cheremone potrebbe esser anche dovuta alla compilazione di Tzetze, poiché non si può escludere che il sacerdote egiziano abbia fatto riferimento alla parola  *jwtj* "colui che...non", continuata dal copto **AT-** "che non ha"). H.J. Thissen in *Festschrift Winter*, cit., p. 260, prendendo spunto da un'ipotesi di van de Walle-Vergote, propone una spiegazione complessa, ossia l'accostamento paretimologico tra **MEWE**, **MAWE** "vai!", imperativo da *šm* "andare", e gli omofoni **MEWE**, **MAWE** "è impossibile". La grafia geroglifica del verbo *šm*  prevede due piedi accostati ad un bacino d'acqua.

²¹⁷ Horapollo si è soffermato sul segno del serpente che si mangia la coda nel capitolo relativo all'universo (*vide supra* cap. I, 2). Il serpente uroboro, all'interno del quale viene scritto il nome del Faraone, è certamente il cartiglio  ed è possibile che in età tarda qualche artista abbia concepito appunto tale segno come un serpente (Schäfer, "ÄZ" 42, 1905, p.74). Se le cose stanno così, il nome *meisí* pare continuare l'antico *mnš* "cartiglio"; in alternativa si ricorderà che esiste una parola copta **MICI** che vale "serpente" e che risale al piú antico , nome di un essere malefico, v. E. Chassinat, *Un papyrus médical copte*, Cairo 1921, p. 234.

²¹⁸ L'espressione per definire il dominio totale e assoluto del mondo sottende il concetto ellenistico di monarchia intesa come regalità universale (F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles 1937, p. 27 s.). Su tale concetto, particolarmente per quel che riguarda la monarchia tolemaica, cfr. L. Koenen in AA.VV., *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*, Univ. of California Press 1993.

²¹⁹ Lo Sbordone (p. 123) nota che l'espressione "re guardiano" richiama un passo tradotto da Hermapione (*FGrHist* 658 F1 = Amm. XVII, 4, 17): "Re dell'ecumene protettore dell'Egitto"; inoltre lo studioso rileva una certa affinità tra la menzione del serpente vigilante e un luogo di Eulogio di Alessandria (in Pitra, *Spicilegium Solismense*, III, p. 66) in cui si afferma: "Il serpente tiene gli occhi aperti quando si addormenta". L'ipotesi corrente è che Horapollo si riferisca a grafie del tipo , *njswt-bjty* "Re dell'Alto e Basso Egitto", ma non si capisce come l'eventuale serpente del cartiglio possa esser definito *ἐγρηγορότα*. Se si vuole ascrivere senso al testo, si potrebbe ammettere che l'informazione originale, malamente epitomata da Horapollo / Filippo, conteneva due fatti distinti, il segno del guardiano dentro un cartiglio e qualcosa che aveva a che fare con un serpente. In tal caso, stante il fatto che il serpente "che veglia" è verosimilmente il cobra  (che in età tarda vale anche *nb* "signore"), si potrebbe pensare a grafie del tipo  e che valgono sempre "Re dell'Alto e Basso Egitto".

²²⁰ Il Vergote nota che la costruzione sintattica del periodo fa preferire la restituzione di $\delta\epsilon\tau$ (De Pauw) o di $\pi\rho\sigma\eta\kappa\epsilon\iota$ (Sbordone) piuttosto che di $\epsilon\iota\omega\theta\epsilon\nu$.

²²¹ Il concetto del re insonne che veglia sui sudditi ha suggestivi paralleli in Omero (*Il.* II, 23-25), Eschilo (*Sept.* 3) e nei *Salmi* (120, 4).

²²² L'epiteto $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\rho$ entra a far parte della titolatura regia durante l'Ellenismo per significare il carattere universale della monarchia; ma esso deriva probabilmente dal lessico astrologico, come mette in evidenza lo Sbordone citando i passi piú indicativi (p. 124).

²²³ Horapollo si riferisce a grafie del tipo , comune ad esempio nel tempio di Dendera, nelle quali all'interno del cartiglio è scritto *pr-3* "grande casa", nome che dal

Nuovo Regno indica il palazzo reale e quindi, indirettamente, il Faraone, cfr. copto (said.) **πρρο**, (akhm.) **πρω** “re”, assiro *pir'u*, gr. *Φαραώ*.

²²⁴ Si segue l'integrazione del Vergote, nonostante la suggestiva ricostruzione testuale dello Sbordone che, accettando la congettura del Lauth, propone di leggere prima della lacuna il termine *παραύ* e intende la parte finale del paragrafo così: “il faraone, <cioè colui che ha potere> sul mondo”.

²²⁵ Cheremone (fr. 12 Horst = Tzetzes *Exeg. Iliad.*, I, 97) informa che nella scrittura geroglifica l'ape designa il re e la notizia è confermata da Ammiano (XVII, 11), notizia vera che Horapollo in parte distorce (🐝 per 🐝🐝🐝 *bjty* “re del Basso Egitto”, spesso usato semplicemente per “Faraone”. Il papiro dei geroglifici di Tanis (cfr. *Introduzione*) inizia il proprio elenco proprio con il segno dell'ape). E' in effetti chiaro che il capitolo si riferisce al re e non al popolo obbediente. Nella cultura egiziana era nota semmai l'operosità delle api, cfr. R. Jasnow, *A Late Period Hieratic Wisdom Text (P. Brooklyn 47.218.135*, Chicago 1992, p. 77. Sul capitolo si veda anche H.J. Thissen in *Wege öffnen (Festschrift Gundlach)*, Wiesbaden 1996, p. 336 ss.

²²⁶ I dati naturalistici qui riportati sono ricavati dalla tradizione zoologica greca (Arist. *Natura animalium* V, 22, p. 553^b 5 s.; Aelian. *N.A.* V, 10; cfr. Plin. *N.H.* XI, 11-12 e 52-53; Sen. *De clementia* I, 19; Basilius *Homiliae in Hexaemeron* VIII, 4; Joannes Damascenus, *Sacra Parallela*, PG 95, pp. 1574-1575; etc.). La frase di Horapollo “la restante moltitudine delle api segue il proprio re” è riecheggiata da Tzetzes *Chiliad.* IV, 110-112 Leone. A proposito del re, cui il popolo obbedisce, e l'ape cfr. Verg. *Georg.* IV, 210-212.

²²⁷ Una volta interpretato il cartiglio come serpente uroboro, e dunque come immagine del mondo sul quale regna il sovrano universale (cfr. cap. seg.), ne conseguiva automaticamente che il mezzo cartiglio , ossia il determinativo della parola  *dnj.t* “parte”, copto **TOE**, **TOIE**, indicava la metà del mondo. Cfr. anche il cap. 2.

²²⁸ E' verosimile che Horapollo non si riferisca solo ad un fatto scrittorio e simbolico (Horapollo, una volta di più, allude all'uroboro), ma anche ad una tradizione religiosa: secondo tradizioni tebane d'epoca tarda il dio creatore era  *Km-3.t-f* “Colui che ha completato il suo periodo di vita”, pensato in forma di serpente. A Tebe egli si era manifestato e a Tebe era morto: la sua tomba si trovava presso Medinet Habu. I Greci adattarono il suo nome nella forma *Κνήφ* (Iamblich. *De mysteriis* VIII, 3; Herennius Philo *apud* Eus. *Praep. ev.* I, 10, 46 ss. [= *FGrHist* 790 F 4]; cfr. Plut. *De Is. et Osir.* 21, 359d con il commento del Griffiths, p. 374). La fortuna del dio in età ellenistica e romana fu notevole, perché venne confuso con *Χνοῦβις* (il dio egiziano Chnum) e con *Ἰάγαθός δαίμων*, ambedue in forma di serpente. La descrizione che Porfirio (*De cultu simulacrorum* fr. 10 [= Eus. *Praep. ev.* III, 11, 45) fa dell'immagine del dio è di notevole interesse. Il dio è rappresentato in forma umana, con la pelle di color blu scuro (*κύανος μέλας*) e regge in mano uno scettro ed il segno geroglifico della vita (*ζώην corr. ex cod. ζώνην*). In testa porta una corona sulla quale è collocata una penna d'uccello. L'insieme ha un significato simbolico complesso ed indica che il dio è creatore di vita, ha natura reale e si muove consapevolmente. Il dio avrebbe fatto uscire dalla bocca un uovo, che rappresenta il cosmo, dal quale sarebbe nato il dio *Φθᾶ*. La forma di serpente è tipica di tutti gli dei creatori, comparsi all'inizio della Storia dalle acque dell'abisso cosmico: Atum era pensato in questi termini (LdM cap. 175), Osiride (Opet [ed. De Wit] 112-113), Khonsu (E. Cruz-Urbe, “JARCE” 31, 1994, p. 169 ss.), ed altri; si vedano inoltre i testi di Edfu raccolti e commentati da E. A. E. Reymond, *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*, Manchester 1969.

²²⁹ Il dio Amun, sia per le sue originarie connessioni con il vento (si veda ad es. D. Kurth

in “LÄ” s.v. *Wind*) sia per influsso della speculazione greca ed in particolare della cosmologia stoica recepita dall’ermetismo, è definito πνεῦμα da Plut. *De Is. et Osir.* 36, 365d, da Diod. I, 12, 2 e da Eus. *Praep. ev.* III, 2, 6.

²³⁰ H.-J. Thissen, *Festschrift Winter*, cit., p. 260, ritiene che la spiegazione vada cercata in un fraintendimento del segno  *rhty* “lavandaio”, copto **PAQT**, che in grafia ieratica tarda o demotica poteva essere interpretato come due piedi posti sul segno dell’acqua. A favore dell’ipotesi di un’errato riconoscimento del segno ieratico (o demotico)  o  *rhty* milita il fatto che nei testi di età tolemaica tale segno era spesso frainteso (cfr. Fairman, “ASAE” 44, 1944, p. 545 ss.): una grafia abbastanza comune era , la cui distanza da ‘due piedi sull’acqua’ non è graficamente insormontabile.

²³¹ Horapollone riprende l’argomento affrontato nei capitoli 4 e 8, rifacendosi a nozioni desunte dalla cultura astronomica. La suddivisione di ogni mese dell’anno in trenta giorni (Herodot. II, 4) è ulteriormente specificata e si precisa che la lunazione dura ventotto giorni, durante i quali la luna percorre i dodici segni zodiacali ed è visibile, mentre i due giorni restanti corrispondono al novilunio, quando avviene la congiunzione con il sole. Per un commento esaustivo sulle informazioni astronomiche esposte in questo paragrafo cfr. Sbordone, pp. 130-132.

²³² I capitoli 67-69 hanno a che fare sia con la scrittura che con (parte del)lo stereotipo egiziano del coccodrillo: animale ambiguo, temuto e rispettato, esso poteva di volta in volta essere immagine divina benevolente, il dio Sobek (> greco Σοῦχος, Strab. XVII, I, 38, 811C; Damascius *Vita Isidori* fr. 99 [= Phot. *Bibl. cod.* 242, 342b]; etc.) , o una ipostasi del malvagio dio Seth  (qui arpionato da Horus). Tali caratterizzazioni sono talora riflesse nella scrittura dall’uso del determinativo del coccodrillo  o della sua testa in parole come *skn* “essere vorace” ed *ʒd* “essere furioso” (la furia del coccodrillo è comunque anche un *topos* testuale). La prolificità dell’animale è adombrata da un passo dei *Testi delle Piramidi* (510), nel quale si dice che il (defunto) re appare come Sobek che porta via per fini sessuali le donne ai loro mariti. L’associazione del coccodrillo all’Est ed all’Ovest deriva dalle abitudini dell’animale: di notte esso resta nell’acqua, come il Sole nell’abisso acqueo del Nun, esce da essa nel primo mattino e ritorna ad essa al tramonto. Tali idee sono effettivamente dovute alla speculazione teologica egiziana d’età tarda (E. Brunner-Traut in *LÄ* s.v. *Krokodil*; H. Beinlich, *Das Buch vom Fayum*, Wiesbaden 1991, p. 319 ss.).

²³³ La rapacità del coccodrillo è segnalata da Eliano (*N.A* X, 24) e da Artemidoro (III, 11). Nella scrittura geroglifica questo animale designava l’impudenza, secondo Clem. Alex. *Strom.* VI, 7, 42, 1; II, p. 354 Stählin, ed ogni cosa cattiva (Diod. III, 4, 3; cfr. Plut. *De Is. et Osir.* 50, 371d; Aelian. *N.A* X, 21): una forma di Sobek veniva definita nel Delta orientale del Nuovo Regno *p³ ʒ³* “lo scellerato”, G. Roeder, “ZÄS” 61, 1926, p. 61.

²³⁴ La prolificità del coccodrillo è un dato noto alla zoologia greca (Arist. *De animalium historia* V, 33, p. 558^a 17; Aelian. *N.A* II, 33).

²³⁵ Nella sfera religiosa il coccodrillo *Sobek*, in greco Σοῦχος è spesso associato al sole (Clem. Alex. *Strom.* V, 7, 41, 3; II, p. 354 Stählin; Porphy. *apud* Eus. *Praep. ev.* III, 11, 48; Martianus Capella II, 183; cfr. Iamblich. *De mysteriis* V, 8; per le fonti egiziane si veda Beinlich sopra cit.). Un altro ideogramma per indicare il sorgere del sole è costituito da un bambino seduto sul fiore di loto secondo Plutarco (*De Is. et Osir.* 11, 355b; cfr. *De Pythiae oraculis* 12, 400a): il riferimento, teologico, è al mito cosmogonico del Sole nato da un fiore di loto sbocciato dalle acque primordiali, tema molto diffuso iconograficamente sia nella tradizione egiziana che in quella magica greca d’Egitto. Cheremone invece afferma che il sorgere era indicato da un serpente che esce da un buco (fr. 12 Horst),

informazione esatta poiché ci si riferisce al segno  *prj* “uscire”.

²³⁶ Dal confronto con il seguente passo di Plutarco: “Il cocodrillo riesce a vedere senza essere visto grazie ad una membrana leggera e trasparente che dalla testa scende fino a coprirne gli occhi” (*De Is. et Osir.* 75, 381b) si sospetta che Horapollo abbia frainteso una fonte comune poiché afferma che la lucentezza degli occhi segnala la presenza dell'animale quando è ancora immerso.

²³⁷ Horapollo, al pari di Erodoto (II, 68), sa che il cocodrillo ha l'abitudine di rimanere immerso per tutta la notte nel fiume e sfrutta questo dato naturalistico per spiegare il presunto geroglifico che denoterebbe il tramonto del sole. Cheremone invece afferma che il tramonto era indicato da un serpente che entra in un buco (fr. 12 Horst), cioè il segno  ‘*k*’ “entrare”. In Porphy. *De cultu simulacrorum* fr. 10 [= Eus. *Praep. ev.* III, 11, 45] il tramonto è rappresentato dall'ippopotamo, probabilmente un tratto desunto dalle abitudini dell'animale.

²³⁸ Ci si riferisce al segno , la coda del cocodrillo, che vale *km* “essere scuro, nero”, copto **KAME** “nero”.

²³⁹ Horapollo dice il vero, poiché gli autori classici conoscono anche altri significati simbolici del cocodrillo, quello del tempo (Clem. Alex. *Strom.* V, 7, 41, 3; II, p. 354 Stählin) e quello dell'acqua (Aelian. *N.A.* X, 24; Porphy. *De cultu simulacrorum* fr. 10 [= Eus. *Praep. ev.* III, 11, 48]). Sul primo dei due si veda la scrittura  *rk* “tempo” (dovuta ad omofonia tra la parola citata ed un **rk* “cocodrillo”) e L. Kákosy, “MDAIK” 20, 1965, p. 116 ss.; il segno  poteva assumere il valore *n* (e quindi equivalere a , segno dell'acqua; Sauneron *Esna VIII*, p. 146) e si veda altresí la grafia , equivalente a  “acqua”, Delatte - Derchain, p. 282, n.1.; *Esna 180 A*.

ΩΡΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΝΕΙΛΩΟΥ

τῆς τῶν παρ' Αἰγυπτίοις ἱερογλυφικῶν γραμμάτων ἑρμηνείας.

ΒΙΒΛΙΟΝ ΔΕΥΤΕΡΟΝ

διὰ δὲ τῆς δευτέρας πραγματείας περὶ τῶν λοιπῶν τὸν λόγον
ὑγιᾶ σοι παραστήσομαι, ἃ δὲ καὶ ἐξ ἄλλων ἀντιγράφων, οὐκ
ἔχοντά τινα ἐξήγησιν, ἀναγκαίως ὑπέταξα.

1 [τί ἀστέρα γράφοντες δηλοῦσιν]

ἀστὴρ παρ' Αἰγυπτίοις γραφόμενος ποτὲ μὲν θεὸν σημαίνει, ποτὲ δὲ δαίτην, ποτὲ δὲ νύκτα, ποτὲ δὲ χρόνον, ποτὲ δὲ ψυχὴν ἀνθρώπου ἄρρενος.

2 [τί ἀετοῦ νεοσσόν]

καὶ ἀετοῦ νεοσσὸς ἄρρενογόνον καὶ κυκλοειδὸν σημαίνει· <ώσαύτως δὲ φαλλὸς ἠρεθισμένος> ἢ σπέρμα ἀνθρώπου.

3 [τί δύο πόδας συνηγμένους καὶ βεβηκότας]

δύο πόδες συνηγμένοι καὶ βεβηκότες δρόμον ἡλίου τὸν ἐν ταῖς χειμερίαις τροπαῖς σημαίνουσι.

4 [τί ἀνθρώπου καρδίαν φάρυγγος ἠρτημένην]

ἀνθρώπου καρδία φάρυγγος ἠρτημένη ἀγαθοῦ ἀνθρώπου στόμα σημαίνει.

5 [πῶς πολέμου στόμα]

πολέμου στόμα ἀνθρώπου δηλοῦσι χεῖρες ζωγραφούμεναι, ἢ μὲν ὄπλον κρατοῦσα, ἢ δὲ τόξον.

6 [τί δάκτυλον]

ἀνθρώπου στόμαχον δηλοῖ δάκτυλος.

7 [τί αἰδοῖον χειρὶ κρατούμενον]

αἰδοῖον χειρὶ κρατούμενον σωφροσύνην δηλοῖ ἀνθρώπου.

8 [πῶς νόσον δηλοῦσιν]

ἄνθη δὲ ἀνεμώνης νόσον ἀνθρώπου σημαίνει.

9 [πῶς ὄσφιν <ἢ στάσιν> ἀνθρώπου]

ὄσφιν ἢ στάσιν ἀνθρώπου βουλόμενοι ζωγραφεῖν, τὸ νωτιαῖον ὄστον γράφομεν· τινὲς γὰρ λέγουσι τὸ σπέρμα ἐκεῖθεν φέρεσθαι.

10 [πῶς διαμονὴν καὶ ἀσφάλειαν σημαίνουσιν]
ὄρυγος ὅστουν ζωγραφούμενον διαμονὴν καὶ ἀσφάλειαν σημαίνει,
διότι δυσπαθὲς ἐστὶ τὸ τοῦ ζώου ὅστουν.

11 [πῶς ὁμόνοιαν]
ἄνθρωποι δύο δεξιούμενοι ὁμόνοιαν δηλοῦσι.

12 [πῶς ὄχλον]
ἄνθρωπος καθωπλισμένος καὶ τοξεύων ὄχλον δηλοῖ.

13 [πῶς ἀναμέτρησιν]
ἀνθρώπου δάκτυλος ἀναμέτρησιν σημαίνει.

14 [πῶς γυναῖκα ἔγκυον]
γυναῖκα ἔγκυον βουλόμενοι δηλώσαι, ἡλίου κύκλον σὺν ἀστέρι
μετὰ ἡλίου δίσκου δίχα τετμημένου σημαίνουσι.

15 [πῶς ἄνεμον]
<εἰς> τὴν ἀνατολὴν ἰέραξ ἐπὶ μετεώρου θέων ἀνέμους σημαίνει·
ἔτι καὶ ἄλλως, ἰέραξ διατεταμένος τὰς πτέρυγας ἐν ἀέρι οἶον
πτέρυγας ἔχοντα ἄνεμον σημαίνει.

16 [πῶς πῦρ]
καπνὸς εἰς οὐρανὸν ἀναβαίνων πῦρ δηλοῖ.

17 [πῶς ἔργον]
βοὸς ἄρρενος κέρας γραφόμενον ἔργον σημαίνει.

18 [πῶς ποινὴν]
βοὸς δὲ θηλείας κέρας ζωγραφούμενον ποινὴν σημαίνει.

19 [πῶς ἀνοσιότητα]
προτομή σὺν μαχαίρα γραφομένη ἀνοσιότητα δηλοῖ.

20 [πῶς ὄραν]

ἵππος ποτάμιος γραφόμενος ὄραν δηλοῖ.

21 [πῶς πολυχρόνια]

ἔλαφος κατ' ἐνιαυτὸν βλαστάνει τὰ κέρατα, ζωγραφουμένη δέ, πολυχρόνια σημαίνει.

22 [πῶς ἀποστροφὴν]

λύκος ἢ κύων ἀπεστραμμένος ἀποστροφὴν δηλοῖ.

23 [πῶς μέλλον ἔργον]

ἀκοὴ ζωγραφουμένη μέλλον ἔργον σημαίνει.

24 [πῶς βλαπτικὸν ἢ φονέα]

σφήξ ἀεροπετῆς ἦτοι αἷμα κροκοδείλου βλαπτικὸν ἢ φονέα σημαίνει.

25 [πῶς αἰφνίδιον θάνατον]

νυκτικόραξ θάνατον σημαίνει· ἄφνω γὰρ ἐπέρχεται τοῖς νεοσσοῖς τῶν κορωνῶν κατὰ τὰς νύκτας, ὡς ὁ θάνατος ἄφνω ἐπέρχεται.

26 [πῶς ἔρωτα, <ἀέρα, υἷον>]

παγὶς ἔρωτα ὡς θήραν θανάτου, πτερὸν ἀέρα σημαίνει, ὠδὸν υἷον.

27 [πῶς παλαιότητα]

λόγοι καὶ φύλλα, ἢ βιβλίον ἐσφραγισμένον παλαιότητα δηλοῖ.

28 [πῶς πολιορκίαν]

κλίμαξ πολιορκίαν, διὰ τὸ ἀνώμαλον.

29 [πῶς μοῦσαν ἢ ἄπειρον ἢ μοῖραν]

γράμματα ἑπτὰ, ἐν δυσὶ δακτύλοις περιεχόμενα, μοῦσαν ἢ ἄπειρον ἢ μοῖραν σημαίνει.

30 [*<πῶς ἔνδεκα> γραμμὰς ἐπιπέδους*]
 γραμμὴ ὀρθὴ μία ἅμα γραμμῇ ἐπικεκαμμένη ἔνδεκα γραμμὰς
 ἐπιπέδους σημαίνουσι.

31 [*τί δηλοῦσι χελιδόνα γράφοντες*]
 τὴν ὀλοσχερῇ σημαίνειν βουλόμενοι κτήσιν γονικὴν καταλειφθεῖσαν
 τοῖς υἱέσι, χελιδόνα ζωγραφοῦσιν· ἐκείνη γὰρ κυλῖει ἑαυτὴν εἰς
 πηλόν, καὶ κτίζει τοῖς νεοττοῖς φωλεόν, μέλλουσα τεθνάναι.

32 [*τί μέλαιναν περιστερὰν*]
 γυναῖκα χήραν ἐπιμείνασαν ἄχρι θανάτου θέλοντες σημήναι, περιστερὰν
 μέλαιναν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ οὐ συμμίγνυται ἐτέρῳ ἀνδρί,
 ἕως οὗ χηρεύσῃ.

33 [*τί ἰχνεύμονα*]
 ἄνθρωπον ἀσθενῆ καὶ μὴ δυναθέντα ἑαυτῷ βοηθῆσαι δι' ἑαυτοῦ,
 ἀλλὰ διὰ τῆς ἄλλων ἐπικουρίας θέλοντες δηλῶσαι, ἰχνεύμονα
 ζωγραφοῦσιν· ἐκείνη γάρ, ὅταν ἴδῃ ὄφιν, οὐ πρότερον ἐπιτίθεται
 αὐτῷ, ἀλλὰ βοῆ τοὺς ἄλλους ἐπικαλουμένη, τότε ἐναντιοῦται τῷ
 ὄφει.

34 [*τί δηλοῦσιν ὀρίγανον ἱερογλυφοῦντες*]
 λείψιν μυρμηκῶν βουλόμενοι σημήναι, ὀρίγανον ἱερογλυφοῦσιν· αὕτη
 γὰρ ποιεῖ λείπειν τοὺς μύρμηκας, ἀποτιθεμένη ἐν τόπῳ ὀπόθεν
 ἐξέρχονται.

35 [*τί σκορπίον καὶ κροκόδειλον*]
 ἄνθρωπον ἐχθρόν, ἐτέρῳ ἴσῳ ἐναντιούμενον σημήναι θέλοντες,
 σκορπίον καὶ κροκόδειλον ζωγραφοῦσιν· ἐκάτερος γὰρ ἐκάτερον
 ἀναιρεῖ· εἰ δὲ ἐναντίον καὶ ἀναιρετικὸν τοῦ ἐτέρου σημαίνουσι,
 κροκόδειλον ζωγραφοῦσιν ἢ σκορπίον. ἀλλ' εἰ μὲν ὀξέως ἀναιροῦντα,
 κροκόδειλον ζωγραφοῦσιν, εἰ δὲ βραδέως ἀναιροῦντα, σκορπίον,
 διὰ τὸ δυσκίνητον.

36 [τί γαλήν]

γυναίκα ἀνδρὸς ἔργα πράττουσαν βουλόμενοι σημήναι, γαλήν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ ἄρρενος αἰδοῖον ἔχει, ὡς ὀστάριον.

37 [τί χοῖρον]

ὅτε βούλονται ἀνθρωπον ἐξώλη σημήναι, χοῖρον ζωγραφοῦσι, διὰ τὴν φύσιν τοῦ χοίρου τοιαύτην οὖσαν.

38 [πῶς θυμὸν ἄμετρον]

εἰ δὲ θυμὸν ἄμετρον, ὥστε καὶ ἐκ τούτου πυρέττειν τὸν θυμούμενον, λέοντα γράφουσιν ἐξοστειζόντα τοὺς ἰδίους σκύμνους, καὶ λέοντα μὲν διὰ τὸν θυμὸν, τοὺς σκύμνους δὲ ἐξοστειζομένους, ἐπειδὴ τὰ ὀστᾶ τῶν σκύμνων, κοπτόμενα, πῦρ ἐκβάλλει.

39 [πῶς γέροντα μουσικόν]

γέροντα μουσικὸν βουλόμενοι σημήναι, κύκνον ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ ἡδύτατον μέλος ᾄδει γηράσκων.

40 [πῶς ἄνδρα δηλοῦσι συγγινόμενον τῇ ἑαυτοῦ γυναικί]

ἄνδρα συγγινόμενον τῇ ἑαυτοῦ γυναικί κατὰ μίξιν βουλόμενοι σημήναι, δύο κορώνας γράφουσιν· αὗται γὰρ συμμίγνυνται ἀλλήλαις, ὡς μίγνυται ἄνθρωπος κατὰ φύσιν.

41 [τί δηλοῦσι κίνθαρον τυφλὸν γράφοντες]

ἄνδρα δὲ ὑπὸ ἡλιακῆς ἀκτίνος πυρέξαντα καὶ ἐντεῦθεν ἀποθανόντα βουλόμενοι σημήναι, κίνθαρον τυφλὸν γράφουσιν· οὗτος γὰρ ὑπὸ τοῦ ἡλίου τυφλούμενος ἀποθνήσκει.

42 [τί δηλοῦσιν ἡμίονον γράφοντες]

γυναίκα δὲ στεῖραν βουλόμενοι σημήναι, ἡμίονον γράφουσιν· αὕτη γὰρ διὰ τοῦτο στεῖρά ἐστι, διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὴν μήτραν ἐπ' εὐθείας.

43 [πῶς δηλοῦσι γυναίκα γεννήσασαν θήλεα βρέφη]

γυναίκα γεννήσασαν θήλεα βρέφη πρώτως βουλόμενοι σημήναι, ταῦρον ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ νεύοντα ζωγραφοῦσιν, εἰ δὲ ἄρρενα,

πάλιν ταῦρον ἐπὶ τὰ δεξιὰ νεύοντα ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ, ἀπὸ τῆς ὀχείας καταβαίνων, εἰ μὲν ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ κατέλθῃ, θῆλυ γεννᾶσθαι σημαίνει, εἰ δὲ ἐπὶ τὰ δεξιὰ κατέλθῃ ἀπὸ τῆς ὀχείας, ἄρρεν τίκτεται.

44 [πῶς δηλοῦσι σφήκας]

σφήκας βουλόμενοι σημῆναι, νεκρὸν ἵππον ζωγραφοῦσιν· ἐκ γὰρ τούτου ἀποθανόντος πολλοὶ γίνονται σφήκες.

45 [πῶς δηλοῦσι γυναῖκα ἐκτιτρώσκουσαν]

γυναῖκα ἐκτιτρώσκουσαν βουλόμενοι σημῆναι, ἵππον πατοῦσαν λύκον ζωγραφοῦσιν· οὐ μόνον γὰρ πατοῦσα τὸν λύκον ἐκτιτρώσκει ἢ ἵππος, ἀλλὰ καὶ τὸ ἵχνος ἐὰν πατήσῃ τοῦ λύκου, παραχρήμα ἐκτιτρώσκει.

46 [πῶς ἄνθρωπον ἰατρεύοντα ἑαυτὸν ἀπὸ χρησμοῦ]

ἄνθρωπον ἀπὸ χρησμοῦ ἰατρεύοντα ἑαυτὸν βουλόμενοι σημῆναι, φάσσαν κρατοῦσαν φύλλον δάφνης ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνη γάρ, ὅτε ἄρρωστέϊ, φύλλον ἐπιτίθῃσι δάφνης εἰς τὴν νεοσιάν ἑαυτῆς καὶ ὑγιαίνει.

47 [πῶς κώνωπας πολλοὺς]

κώνωπας πολλοὺς ἐπιφοιτῶντας βουλόμενοι ζωγραφήσαι, σκώληκας γράφουσιν· ἐκ τούτων γὰρ γεννῶνται οἱ κώνωπες.

48 [πῶς ἄνδρα μὴ ἔχοντα χολήν, ἀλλ' ἀφ' ἐτέρου δεχόμενον]
 ἄνδρα μὴ ἔχοντα χολήν αὐτοφυῶς, ἀλλ' ἀφ' ἐτέρου δεχόμενον γράφοντες, περιστερὰν ζωγραφοῦσιν, ἔχουσαν τὰ ὀπίσθια ὀρθά· ἐν ἐκείνοις γὰρ τὴν χολήν ἔχει.

49 [πῶς ἄνθρωπον ἀσφαλῶς οἰκοῦντα πόλιν]

ἄνθρωπον ἀσφαλῶς οἰκοῦντα πόλιν σημῆναι βουλόμενοι, ἀετὸν λίθον βαστάζοντα ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γὰρ ἀπὸ θαλάσσης ἢ ἀπὸ τῆς γῆς λίθον ἐπαίρει, καὶ τίθησιν εἰς τὴν ἰδίαν νεοσιάν, διὰ τὸ ἀσφαλῶς μένειν.

50 [πῶς ἄνθρωπον ἀσθενῶς ἔχοντα,
καὶ ὑφ' ἑτέρου καταδιωκόμενον]

ἄνθρωπον ἀσθενῶς ἔχοντα, καὶ καταδιωκόμενον ὑπὸ ἰσχυροτέρου
βουλόμενοι σημήναι, ὠτίδα καὶ ἵππον ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ
ἵπταται, ὅταν ἴδῃ ἵππον.

51 [πῶς ἄνθρωπον δηλοῦσι προσφεύγοντα τῷ ἰδίῳ πάτρωνι καὶ
μὴ βοηθούμενον]

ἄνθρωπον προσφεύγοντα τῷ ἰδίῳ πάτρωνι, καὶ μὴ βοηθούμενον
θέλοντες δηλῶσαι, στρουθὸν καὶ γλαῦκα ζωγραφοῦσιν· οὗτος γάρ,
θηρευόμενος, πρὸς τὴν γλαῦκα τρέχει, καὶ πρὸς αὐτῆ ὦν, πιέζεται.

52 [πῶς ἄνθρωπον δηλοῦσιν ἀσθενῆ καὶ προπετευόμενον]

ἄνθρωπον ἀσθενῆ καὶ προπετευόμενον βουλόμενοι σημήναι, νυκτερίδα
ζωγραφοῦσιν· ἐκείνη γάρ, μὴ ἔχουσα πτερά, ἵπταται.

53 [πῶς γυναῖκα θηλάζουσαν, καὶ καλῶς ἀνατρέφουσαν]

γυναῖκα θηλάζουσαν, καὶ καλῶς ἀνατρέφουσαν βουλόμενοι ζωγραφῆσαι,
νυκτερίδα πάλιν ἔχουσαν ὀδόντας καὶ μαστοὺς ζωγραφοῦσιν· αὕτη
γάρ, μόνη τῶν ἄλλων πτηνῶν, ὀδόντας καὶ μαστοὺς ἔχει.

54 [πῶς ἄνθρωπον κηλούμενον ὀρχήσει]

ἄνθρωπον δι' ὀρχήσεως καὶ αὐλητικῆς κηλούμενον βουλόμενοι σημήναι,
τρυγὸνα ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ ὑπὸ αὐλοῦ καὶ ὀρχήσεως ἀλίσκεται.

55 [πῶς ἄνθρωπον μυστικόν]

ἄνθρωπον δὲ μυστικόν καὶ τελεστήν βουλόμενοι σημήναι, τέπτιγα
ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ διὰ τοῦ στόματος οὐ λαλεῖ, ἀλλὰ διὰ
τῆς ῥάχεως φθεγγόμενος, καλὸν μέλος ἄδει.

56 [πῶς βασιλέα ἰδιάζοντα, καὶ μὴ ἐλεοῦντα ἐν τοῖς
πταίσμασι]

βασιλέα ἰδιάζοντα, καὶ μὴ ἐλεοῦντα ἐν τοῖς πταίσμασι βουλόμενοι
σημήναι, ἀετὸν ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ ἐν τοῖς ἐρήμοις τόποις
ἔχει τὴν νεοσιάν, καὶ ὑψηλότερον πάντων τῶν πετεινῶν ἵπταται.

57 [πῶς ἀποκατάστασιν πολυχρόνιον]

ἀποκατάστασιν δὲ πολυχρόνιον βουλόμενοι σημῆναι, φοίника τὸ ὄρνεον ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γὰρ ὅτε γεννᾶται, ἀποκατάστασις γίνεται πραγμάτων. γεννᾶται δὲ τοιούτῳ τρόπῳ· ὅταν μέλλη τελευτᾶν ὁ φοίιξι, ῥήσσει ἑαυτὸν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ὀπὴν ἐκ τοῦ ῥήγματος λαμβάνει, καὶ ἐκ τοῦ ἰχώρος τοῦ καταρρέοντος διὰ τῆς ὀπῆς ἄλλος γεννᾶται, οὗτός τε, ἅμα τῷ πτεροφυῆσαι, σὺν τῷ πατρὶ πορεύεται εἰς τὴν Ἡλιούπολιν τὴν ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ παραγενόμενος ἐκεῖσε, ἅμα τῇ ἡλίου ἀνατολῇ ἐκεῖ τελευτᾷ· καὶ μετὰ <τὸν> θάνατον τοῦ πατρὸς ὁ νεοσσὸς πάλιν ἐπὶ τὴν ἰδίαν πατρίδα ἄπεισιν, οἱ δὲ ἱερεῖς τῆς Αἰγύπτου τοῦτον τὸν ἀποθανόντα φοίινκα θάπτουσι.

58 [πῶς φιλοπάτορα]

φιλοπάτορα βουλόμενοι σημῆναι ἄνθρωπον, πελαργὸν ζωγραφοῦσιν· ὑπὸ γὰρ τῶν γεννησάντων ἐκτραφεῖς, οὐ χωρίζεται τῶν ἰδίων πατέρων, ἀλλὰ παραμένει αὐτοῖς ἄχρις ἐσχάτου γήρως, θεραπείαν αὐτοῖς ἀπονέμων.

59 [πῶς γυναῖκα μισοῦσαν τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα]

γυναῖκα μισοῦσαν τὸν ἴδιον ἄνδρα, καὶ ἐπιβουλεύουσαν αὐτῷ εἰς θάνατον, μόνον δὲ διὰ μῖξιν κολακεύουσαν αὐτὸν βουλόμενοι σημῆναι, ἔχιν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ, ὅταν συγγίνηται τῷ ἄρρεινι, στόμα στόματι ἐμβαλοῦσα, καὶ μετὰ τὸ ἀποξευχθῆναι ἀποδακοῦσα τὴν κεφαλὴν τοῦ ἄρρενος, ἀναιρεῖ.

60 [πῶς τέκνα δηλοῦσιν ἐπιβουλεύοντα ταῖς μητράσι]

τέκνα ἐπιβουλεύοντα ταῖς μητράσι σημῆναι βουλόμενοι, ἔχιδιαν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ ἐν τῇ <ῶδιτι> οὐ τίκτεται, ἀλλ' ἐκβιβρώσκουσα τὴν γαστέρα τῆς μητρὸς ἐκπορεύεται.

61 [πῶς ἄνθρωπον δηλοῦσιν ὑπὸ κατηγορίας λαιδορηθέντα καὶ ἀσθενήσαντα]

ἄνθρωπον δὲ ὑπὸ κατηγορίας λαιδορηθέντα καὶ ἐντεῦθεν νοσήσαντα βουλόμενοι σημῆναι, βασιλίσκον ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γὰρ τοὺς πλησιάζοντας τῷ ἑαυτοῦ φύσῃματι φονεύει.

62 [πῶς ἄνθρωπον ὑπὸ πυρὸς <οὐ> καιόμενον]
 ἄνθρωπον ὑπὸ πυρὸς <οὐ> καιόμενον βουλόμενοι σημῆναι, σαλαμάνδραν
 ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ <πᾶσαν φλόγα σβεννύει.

62^b

.

.> ἑκατέρα τῇ κεφαλῇ ἀναιρεῖ.

63 [πῶς ἄνθρωπον τυφλόν]
 ἄνθρωπον τυφλόν βουλόμενοι σημῆναι, ἀσπάλακα ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος
 γὰρ ὀφθαλμοὺς οὐκ ἔχει, οὔτε ὄρα.

64 [πῶς ἄνθρωπον ἀπρόϊτον]
 ἄνθρωπον ἀπρόϊτον βουλόμενοι σημῆναι, μύρμηκα καὶ πτερὰ νυκτερίδος
 ζωγραφοῦσι, διότι, τιθεμένων τῶν πτερῶν εἰς τὴν νεοσσιὰν τῶν
 μυρμηκῶν, οὐ προέρχεται αὐτῶν τις.

65 [πῶς ἄνθρωπον διὰ τῆς οἰκείας ἐξωλείας βλαπτόμενον]
 ἄνθρωπον διὰ τῆς ἰδίας ἐξωλείας βλαπτόμενον βουλόμενοι σημῆναι,
 κάστορα ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ, καταδιωκόμενος, εἰς τὴν ἄγραν
 τοὺς ἰδίους διδύμους ἀποσπῶν ῥίπτει.

66 [πῶς ἄνθρωπον κληρονομηθέντα ὑπὸ μεμισημένου τέκνου]
 ἄνθρωπον κληρονομηθέντα ὑπὸ μεμισημένου τέκνου βουλόμενοι σημῆναι,
 πίθηκον ἔχοντα ὀπίσω ἕτερον μικρὸν πίθηκον ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος
 γὰρ γεννᾷ δύο πιθήκους, καὶ τὸν μὲν ἕνα αὐτῶν φιλεῖ λίαν, τὸν
 δὲ ἕτερον μισεῖ, ὃν δὲ φιλεῖ, ἔμπροσθεν βαστάζων, φονεύει, ὃν δὲ
 μισεῖ, ὀπισθεν ἔχει, καὶ ἐκεῖνον ἐκτρέφει.

67 [πῶς ἄνθρωπον τὰ ἴδια ἐλαττώματα κρύπτοντα]
 ἄνθρωπον τὰ ἴδια ἐλαττώματα κρύπτοντα βουλόμενοι σημῆναι,
 πίθηκον οὐροῦντα ζωγραφοῦσιν· οὗτος γάρ, οὐρῶν, κρύπτει τὸ
 ἴδιον οὖρον.

68 [πῶς τινα κατὰ τὸ μάλλον ἀκούοντα]

τινὰ δὲ κατὰ τὸ μάλλον ἀκούοντα θέλοντες σημῆναι, αἶγα ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ ἀναπνεῖ διὰ τῶν ῥωθῶνων καὶ τῶν ὠτων.

69 [πῶς ἄστατον]

τινὰ δὲ ἄστατον, καὶ μὴ μένοντα ἐν ταυτῷ, ἀλλ' ὅτε μὲν ἰσχυρόν, ὅτε δὲ ἀσθενῆ βουλόμενοι σημῆναι, ὕαιναν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ ὅτε μὲν ἄρρην γίνεται, ὅτε δὲ θήλεια.

70 [πῶς ἄνθρωπον ὑπὸ ἐλαττόνων ἠττώμενον]

ἄνθρωπον δὲ ἠττώμενον ὑπὸ ἐλαττόνων βουλόμενοι σημῆναι, δύο δέρματα ζωγραφοῦσιν, ὧν τὸ μὲν ὑαίνης ἐστί, τὸ δὲ ἄλλο παρδάλεως· ἐὰν γὰρ ὁμοῦ τεθῆ τὰ δύο ταῦτα δέρματα, τὸ μὲν τῆς παρδάλεως ἀποβάλλει τὰς τρίχας, τὸ δὲ ἄλλο οὐ.

71 [πῶς ἄνθρωπον τοῦ ἰδίου ἐχθροῦ περιγενομένον]

ἄνθρωπον τοῦ ἰδίου ἐχθροῦ περιγενομένον δηλοῦντες, ὕαιναν ἐπὶ τὰ δεξιὰ στρεφομένην ζωγραφοῦσιν, ἐὰν δὲ νικώμενον, ἀνάπαλιν ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ στρεφομένην γράφουσιν· αὕτη γάρ, διωκομένη, ἐὰν ἐπὶ τὰ δεξιὰ στραφῆ, ἀναιρεῖ τὸν διώκοντα, ἐὰν δὲ ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ, ἀναιρεῖται ὑπὸ τοῦ διώκοντος.

72 [πῶς ἄνθρωπον παρελθόντα τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ συμφορὰς ἀφόβως]

ἄνθρωπον παρελθόντα τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ συμφορὰς ἀφόβως ἄχρι θανάτου βουλόμενοι δηλῶσαι, δέρμα ὑαίνης ζωγραφοῦσιν· ἐὰν γάρ τις τὸ δέρμα τοῦτο περιβάλληται καὶ παρέλθῃ διὰ τινων ἐχθρῶν, οὐ μὴ ἀδικηθῆσεται ὑπὸ τινος, ἀλλὰ παρέρχεται ἀφόβως.

73 [πῶς ἄνθρωπον σιανθέντα ὑπὸ τῶν ἰδίων ἐχθρῶν]

ἄνθρωπον σιανθέντα ὑπὸ τῶν ἰδίων ἐχθρῶν, καὶ μετὰ ζημίας μικρᾶς ἀπαλλαγέντα βουλόμενοι σημῆναι, λίκον ζωγραφοῦσιν, ἀπολέσαντα τὸ ἄκρον τῆς οὐρᾶς· οὗτος γάρ, μέλλων θηρεύεσθαι, ἀποβάλλει τὰς τρίχας καὶ τὸ ἄκρον τῆς οὐρᾶς.

74 [πῶς ἄνθρωπον φοβούμενον τὰ ἐπισυμβαίνοντα αὐτῷ ἐκ τοῦ ἀφανοῦς]

ἄνθρωπον φοβούμενον τὰ ἐπισυμβαίνοντα ἑαυτῷ ἐκ τοῦ ἀφανοῦς βουλόμενοι σημῆναι, λύκον καὶ λίθον ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ οὔτε σίδηρον, οὔτε ῥάβδον φοβεῖται, ἀλλὰ μόνον λίθον. ἀμέλει ἔάν τις προσρίψη τούτῳ λίθον, εὕρισκει αὐτὸν πτοούμενον, καὶ ὅπου ἂν πληγῇ τῷ λίθῳ ὁ λύκος, σκώληκας ἐκ τῆς πληγῆς ἀναφέρει.

75 [πῶς ἄνθρωπον ἐπὶ θυμῷ σωφροισθέντα ὑπὸ πυρός]

ἄνθρωπον ἐπὶ θυμῷ σωφροισθέντα ὑπὸ πυρὸς θέλοντες δηλώσαι, λέοντας καὶ δᾶδας ζωγραφοῦσιν· οὐδέν γὰρ ἄλλο φοβεῖται ὁ λέων, ὡς τὰς ἀνημμένας δᾶδας, καὶ ὑπ' οὐδενὸς δαμάζεται ὡς ὑπὸ τούτων.

76 [πῶς ἄνθρωπον πυρέττοντα καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ θεραπευθέντα]

ἄνθρωπον πυρέττοντα, καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ θεραπευθέντα βουλόμενοι δηλώσαι, λέοντα ζωγραφοῦσι πίθηκον τρώγοντα· ἐκεῖνος γάρ, ἔαν πυρέξῃ, φαγῶν πίθηκον ὑγιαίνει.

77 [πῶς ἄνθρωπον ὕστερον σωφροισθέντα ἀπὸ τῆς πρώην ἐξωλείας]

ἄνθρωπον ἀπὸ ἐξωλείας τῆς πρώην ὕστερον σωφροισθέντα βουλόμενοι δηλώσαι, ταῦρον ζωγραφοῦσι περιδεδεμένον ἀγριοσυκέα· οὗτος γάρ, ὅταν ὀργᾶ, δεσμεῖται ἀγριοσυκῇ καὶ ἡμεροῦται.

78 [πῶς ἄνθρωπον σωφροσύνην ἔχοντα εὐμετάβλητον]

ἄνθρωπον σωφροσύνην ἔχοντα εὐμετάβλητον καὶ μὴ σταθηρὰν βουλόμενοι σημῆναι, ταῦρον ζωγραφοῦσι, περιδεδεμένον τὸ δεξιὸν γόνυ· τοῦτον γάρ, ἔαν δήσης τῷ δεξιῷ γόνυ καρποδέσμιον, παρακολουθοῦντα εὕρησεις. αἰεὶ δὲ ὁ ταῦρος εἰς σωφροσύνην παραλαμβάνεται, διότι οὐδέποτε τοῦ θήλεος ἐπιβαίνει μετὰ τὴν σύλληψιν.

79 [πῶς ἄνθρωπον προβάτων καὶ αἰγῶν φθορικόν]

ἄνθρωπον προβάτων καὶ αἰγῶν φθορικὸν βουλόμενοι σημῆναι, αὐτὰ τὰ ζῶα γράφουσι τρώγοντα κόνυζαν· ταῦτα γάρ, φαγόντα κόνυζαν, ἀποθνήσκει δίψη κατασχεθέντα.

80 [πῶς ἄνθρωπον τρώγοντα δηλοῦσιν]
 ἄνθρωπον τρώγοντα βουλόμενοι σημῆναι, κροκόδειλον ζωγραφοῦσιν, ἔχοντα τὸ στόμα ἀνεωγμένον· οὗτος γάρ, <έν ὕπνῳ κεχηνώσ, τοὺς ὀδόντας ἐδεσμάτων μεστοὺς ἔχει>.

81 [πῶς <ἄρπαγα> ἄνθρωπον <καὶ> ἀνεέργητον σημαίνουσιν]
 ἄρπαγα ἄνθρωπον <καὶ> ἀνεέργητον βουλόμενοι σημῆναι, κροκόδειλον ἔχοντα ἴβεως πτερὸν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ζωγραφοῦσι· τούτου γὰρ ἐὰν ἴβεως πτερῶ θίγῃς, ἀκίνητον αὐτὸν εὐρήσεις.

82 [πῶς γυναῖκα γεννήσασαν ἄπαξ]
 γυναῖκα γεννήσασαν ἄπαξ βουλόμενοι σημῆναι, λέαιναν ζωγραφοῦσιν. αὕτη γὰρ δις οὐ κίσκει.

83 [πῶς ἄνθρωπον γεννηθέντα κατὰ τὴν ἀρχὴν ἄμορφον]
 ἄνθρωπον ἄμορφον γεννηθέντα κατὰ τὴν ἀρχήν, ὕστερον δὲ μορφωθέντα βουλόμενοι σημῆναι, ἄρκτον ἐγκυμονοῦσαν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ αἷμα συνεστραμμένον καὶ πεπηγὸς τίκτει, ὕστερον δὲ τοῦτο θαλπόμενον ἐν τοῖς ἰδίῳις μηροῖς διατυπῶται, καὶ τῇ γλώσση λειχόμενον τελειοῦται.

84 [πῶς ἄνθρωπον ἰσχυρόν, καὶ τῶν συμφερόντων ὀσφραντικόν]
 ἄνθρωπον ἰσχυρόν, καὶ τῶν συμφερόντων ὀσφραντικὸν βουλόμενοι σημῆναι, ἐλέφαντα ζωγραφοῦσιν, ἔχοντα τὴν προβοσκίδα· ἐκεῖνος γὰρ ταύτη ὀσφραίνεται, καὶ κρατεῖ τῶν προσπιπτόντων.

85 [πῶς ἄνθρωπον βασιλέα φεύγοντα μωρίαν καὶ ἀφροσύνην]
 ἄνθρωπον βασιλέα φεύγοντα μωρίαν καὶ ἀφροσύνην βουλόμενοι σημῆναι, ἐλέφαντα καὶ κριὸν ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ, θεωρῶν τὸν κριόν, φεύγει.

86 [πῶς βασιλέα φεύγοντα φλύαρον ἄνθρωπον]
 βασιλέα φεύγοντα φλύαρον ἄνθρωπον βουλόμενοι σημῆναι, ἐλέφαντα ζωγραφοῦσι μετὰ χοίρου· ἐκεῖνος γάρ, ἀκούων φωνῆς χοίρου, φεύγει.

87 [πῶς ἄνθρωπον ὄξυν μὲν κατὰ τὴν κίνησιν, ἀσκέπτως δὲ καὶ ἀνοήτως κινούμενον]

ἄνθρωπον ὄξυν μὲν κατὰ τὴν κίνησιν, ἀσκέπτως δὲ καὶ ἀνοήτως κινούμενον βουλόμενοι σημῆναι, ἔλαφον καὶ ἔχιδναν ζωγραφοῦσιν· ἐκείνη γάρ, ὀρώσα τὴν ἔχιδναν, φεύγει.

88 [πῶς ἄνθρωπον προνοούμενον τῆς ἰδίας ταφῆς]

ἄνθρωπον προνοούμενον τῆς ἰδίας ταφῆς βουλόμενοι σημῆναι, ἐλέφанта ζωγραφοῦσι κατορύττοντα τοὺς ἰδίους ὀδόντας· ἐκεῖνος γάρ, ὅταν ἴδῃ τοὺς ἰδίους ὀδόντας πίπτοντας, καταδράττεται τούτων, καὶ τούτους ὀρύττει.

89 [πῶς ἄνθρωπον ζήσαντα τέλειον βίον]

ἄνθρωπον ζήσαντα τέλειον βίον θέλοντες δηλῶσαι, κορώνην ἀποθανοῦσαν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γάρ ζῆ ἑκατὸν ἔτη κατ' Αἰγυπτίους, τὸ δὲ ἔτος κατ' Αἰγυπτίους τεσσάρων ἐνιαυτῶν.

90 [πῶς ἄνθρωπον ἐν ἑαυτῷ κρύπτοντα κακίαν]

ἄνθρωπον ἐμφωλεύοντα ἑαυτῷ κακίαν, καὶ ἀποκρύπτοντα ἑαυτὸν ὥστε μὴ γνωσθῆναι τοῖς ἰδίοις θέλοντες σημῆναι, πάρδαλιν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γάρ κρύφα τὰ ζῶα θηρεύει, μὴ συγχωροῦσα τὴν ἰδίαν ὁσμὴν ἀφιέναι, καταδικωκτικὴν οὔσαν τῶν ἄλλων ζώων.

91 [πῶς ἄνθρωπον ἐξαπατώμενον διὰ κολακείας]

ἄνθρωπον ἐξαπατώμενον διὰ κολακείας βουλόμενοι σημῆναι, ἔλαφον μετὰ αὐλητοῦ ἀνθρώπου ζωγραφοῦσιν· αὕτη γάρ θηρεύεται ἀκούουσα ἡδέα συρίσματα ἁδόντων, ὡς κατακληίσθαι ὑπὸ τῆς ἡδονῆς.

92 [πῶς πρόγνωσιν εὐκαρπίας οἴνου]

πρόγνωσιν εὐκαρπίας οἴνου βουλόμενοι σημῆναι, ἔποπα ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ, ἐὰν πρὸ τοῦ καιροῦ τῶν ἀμπέλων πολλὰ κράζη, εὐοιμίαν σημαίνει.

93 [πῶς ἄνθρωπον ὑπὸ σταφυλῆς βλαβέντα]

ἄνθρωπον ὑπὸ σταφυλῆς βλαβέντα, καὶ ἑαυτὸν θεραπεύοντα βουλόμενοι

σημῆναι, ἔποπα ζωγραφοῦσι, καὶ ἀδίαντον τὴν βοτάνην· οὗτος γάρ, βλαβεὶς ὑπὸ σταφυλῆς, ἀδίαντον ἀποτιθέμενος εἰς τὸ ἑαυτοῦ στόμα, περιοδεύεται.

94 [πῶς ἄνθρωπον ἑαυτὸν φυλάττοντα ἀπὸ ἐπιβουλῆς ἐχθρῶν]
 ἄνθρωπον ἑαυτὸν φυλάττοντα ἀπὸ ἐπιβουλῆς ἐχθρῶν βουλόμενοι
 σημῆναι, γέρανον γρηγοροῦσαν ζωγραφοῦσιν· αὗται γὰρ ἑαυτὰς
 φυλάττουσι, γρηγοροῦσαι κατ' ὄρδινον ἐν πάσῃ τῇ νυκτί.

95 [πῶς παιδεραστίαν]

παιδεραστίαν βουλόμενοι σημῆναι, δύο πέρδικας ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνοι
 γάρ, ἐπὰν χηρεύσωσιν, ἑαυτοῖς ἀποκέχρηται.

96 [πῶς γέροντα ὑπὸ λιμοῦ ἀποθανόντα]

γέροντα ὑπὸ λιμοῦ ἀποθανόντα θέλοντες δηλῶσαι, ἀετὸν ἀποκεκαμμένον
 ἔχοντα τὸ ράμφος ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ, γηράσκων, ἀποκάμπτεται
 τὸ ράμφος αὐτοῦ, καὶ λιμῷ ἀποθνήσκει.

97 [πῶς ἄνθρωπον ἀεὶ ἐν κινήσει καὶ θυμῷ διάγοντα]

ἄνθρωπον ἀεὶ ἐν κινήσει καὶ θυμῷ διάγοντα, καὶ μήτε ἐν τῷ
 τρέφεσθαι ἡσυχάζοντα βουλόμενοι σημῆναι, κορώνης νεοσοῦς
 ζωγραφοῦσιν· αὕτη γάρ, ἰπταμένη, τρέφει τοὺς νεοσοῦς.

98 [πῶς ἄνθρωπον εἰδότα τὰ μετέωρα]

ἄνθρωπον εἰδότα τὰ μετέωρα θέλοντες σημῆναι, γέρανον ἰπτάμενον
 ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ ὑψηλὸς πάνυ ἵπταται, ἵνα θεάσῃται τὰ
 νέφη, μὴ ἄρα χειμάζῃ, ἵνα ἐν ἡσυχίᾳ διαμένη.

99 [πῶς ἄνθρωπον ἀποταξάμενον τὰ ἴδια τέκνα δι' ἀπορίαν]

ἄνθρωπον ἀποταξάμενον τὰ ἴδια τέκνα δι' ἀπορίαν βουλόμενοι
 σημῆναι, ἰέρακα ἐγκύμονα ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ, τίκτων τρία
 ὠά, τὸ ἐν μόνον ἐπιλέγεται καὶ τρέφει, τὰ δὲ ἄλλα δύο κλᾶ,
 τοῦτο δὲ ποιεῖ, διὰ τὸ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον τοὺς ὄνυχας
 ἀπολλύειν, καὶ ἐντεῦθεν μὴ δύνασθαι τὰ τρία βρέφῃ τρέφειν.

100 [πῶς ἄνθρωπον ὀκνοῦντα τὴν διὰ ποδῶν κίνησιν ποιεῖσθαι] ἄνθρωπον ὀκνοῦντα τὴν διὰ ποδῶν κίνησιν ποιεῖσθαι βουλόμενοι <σημῆναι>, κάμηλον γράφουσιν· ἐκείνη γάρ, μόνη τῶν ἄλλων ζῶων, τὸν μηρὸν κάμπτει, διὸ καὶ κάμηρος λέγεται.

101 [πῶς ἄνθρωπον ἀναιδῆ καὶ κατὰ τὴν ὄρασιν ὀξύν] ἄνθρωπον ἀναιδῆ καὶ κατὰ τὴν ὄρασιν ὀξύν θέλοντες δηλώσαι, βάτραχον γράφουσιν· οὗτος γὰρ αἷμα οὐκ ἔχει, εἰ μὴ ἐν μόνοις τοῖς ὀφθαλμοῖς, τοὺς δὲ ἐκε αἷμα ἔχοντας, ἀναιδεῖς καλοῦσι. διὸ καὶ ὁ ποιητής· οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο.

102 [πῶς ἄνθρωπον <πολὺν χρόνον> μὴ δυνηθέντα κινεῖσθαι] ἄνθρωπον πολὺν χρόνον μὴ δυνηθέντα κινεῖσθαι, ὕστερον δὲ κινήθητα τοῖς ποσὶ βουλόμενοι σημῆναι, βάτραχον ἔχοντα τοὺς ὀπισθίους πόδας ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γὰρ γεννᾶται ἄπους, ὕστερον δέ, αὐξανόμενος, προσλαμβάνει τοὺς ὀπισθίους πρότερον.

103 [πῶς ἄνθρωπον πάντων ἐχθρόν] ἄνθρωπον πάντων ἐχθρὸν καὶ ἀπεσχοιτισμένον θέλοντες δηλώσαι, ἔγχελυν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γὰρ οὐδενὶ τῶν ἰχθύων συνευρίσκεται.

104 [πῶς ἄνθρωπον σῶζοντα πολλοὺς ἐν θαλάσῃ] ἄνθρωπον σῶζοντα πολλοὺς ἐν θαλάσῃ θέλοντες σημῆναι, νάρκην τὸν ἰχθὺν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γάρ, ὅταν ἴδῃ τοὺς πολλοὺς τῶν ἰχθύων μὴ δυναμένους κολυμβᾶν, συλλαμβάνει πρὸς ἑαυτὴν καὶ σῶζει.

105 [πῶς ἄνθρωπον τὰ χρήσιμα <καὶ τὰ ἄχρηστα> κακῶς ἀνηλωκότα] ἄνθρωπον τὰ χρήσιμα καὶ τὰ ἄχρηστα κακῶς ἀνηλωκότα βουλόμενοι σημῆναι, πολὺποδα ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ, πολλὰ καὶ ἀσώτως ἐσθίων, παρατίθεται τὴν τροφήν εἰς τὰς θαλάμας, καί, ὅταν ἀναλώσῃ τὰ χρήσιμα, τότε τὰ ἄχρηστα ἐκβάλλει.

106 [πῶς ἄνθρωπον τῶν ὁμοφύλων κρατήσαντα]
 ἄνθρωπον τῶν ὁμοφύλων κρατήσαντα βουλόμενοι σημῆναι, κάραβον
 καὶ πολύποδα ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ τοὺς πολύποδας κρατεῖ,
 καὶ τὰ πρωτεῖα φέρει.

107 [πῶς ἄνδρα συζευχθέντα γυναικί]
 ἄνδρα συζευχθέντα γυναικί ἀπὸ πρώτης ἡλικίας, ἐν ἣ ἐτέχθησαν,
 βουλόμενοι σημῆναι, πίννας ἐγκύους ζωγραφοῦσιν· αὗται γάρ,
 γεννώμεναι ἐν τῷ κόγχῳ, μετὰ καιρὸν ὀλίγον συζεύγνυνται ἀλλήλαις
 ἕνδον τοῦ κόγχου.

108 [πῶς ἄνθρωπον μὴ προνοούμενον ἑαυτοῦ]
 πατέρα ἢ ἄνθρωπον μὴ προνοούμενον ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὑπὸ τῶν οἰκείων
 προνοούμενον θέλοντες σημῆναι, πίνναν καὶ καρκίνον μικρὸν ζωγραφοῦσιν·
 οὗτος γὰρ ὁ καρκίνος μένει κεκολλημένος τῇ σαρκὶ τῆς πίννης,
 καὶ καλεῖται πινοφύλαξ, ἀκολουθῶς τῷ ὀνόματι. ἡ οὖν πίννα
 διόλου κέχηνεν ἐν τῷ κόγχῳ πεινώσα· ὅταν οὖν, αὐτῆς κεχηνίας,
 παρεισέλθῃ ἰχθύδιόν τι, ὁ πινοφύλαξ δάκνει τῇ χηλῇ τὴν πίνναν,
 ἢ δέ, αἰσθομένη, καταμύει τὸν κόγχον, καὶ οὕτω κυνηγετεῖ τὸ
 ἰχθύδιον.

109 [πῶς ἄνθρωπον λάμιαν ἔχοντα]
 ἄνθρωπον λάμιαν ἔχοντα βουλόμενοι σημῆναι, σκάρον ζωγραφοῦσιν·
 οὗτος γὰρ μόνος τῶν ἰχθύων μαρυκᾶται, καὶ πάντα τὰ προσπίπτοντα
 ἰχθύδια ἐσθίει.

110 [πῶς ἄνθρωπον τὴν ἑαυτοῦ τροφήν ἐμοῦντα]
 ἄνθρωπον ἐμοῦντα τὴν ἰδίαν τροφήν, καὶ πάλιν ἀπλήστως ἐσθίοντα
 βουλόμενοι σημῆναι, ἐνάλιον γαλεὸν ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ κύει
 μὲν διὰ τοῦ στόματος, νηχόμενος δὲ καταπίνει τὸν γόνον.

111 [πῶς ἄνθρωπον ἀνθρώπων ἀλλοφύλων χρώμενον μίξει]
 ἄνθρωπον ἀνθρώπων χρώμενον μίξει ἀλλοφύλων βουλόμενοι σημῆναι,
 σμύραιναι ἰχθὺν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γάρ, ἐκ θαλάσσης ἀναβαίνουσα,
 τοῖς ἔχεισι μίγνυται, καὶ εὐθέως εἰς τὴν θάλασσαν ἐπιτρέχει.

112 [πῶς ἄνθρωπον ἐπὶ φόνῳ κολασθέντα]

ἄνθρωπον ἐπὶ φόνῳ κολασθέντα, καὶ μεταμεληθέντα βουλόμενοι σημήναι, τρυγὸνα περιπεπλεγμένην ἀγκίστρῳ ζωγραφοῦσιν· αὕτη γάρ, θήρα κατασχεθεῖσα, ῥίπτει τὴν ἐν τῇ οὐρᾷ ἄκανθαν.

113 [πῶς ἄνθρωπον ἀφειδῶς κατεσθίοντα τὰ ἀλλότρια]

ἄνθρωπον ἀφειδῶς κατεσθίοντα τὰ ἀλλότρια, καὶ ὕστερον κατανηλωκότα τὰ ἴδια βουλόμενοι σημήναι, πολύποδα ζωγραφοῦσιν· ἐκεῖνος γάρ, ἐὰν ἀπορήσῃ τροφῆς τῆς ἀπὸ ἄλλων, τὰς ἰδίας πλεκτάνας ἐσθίει.

114 [πῶς ἄνθρωπον ἐπὶ καλῷ ὀρμήσαντα]

ἄνθρωπον ἐπὶ καλῷ ὀρμήσαντα καὶ ἀντὶ τούτου κακῷ περιπεσόντα βουλόμενοι σημήναι, σηπίαν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γάρ, ἐὰν ἴδῃ τινὰ βουλόμενον αὐτὴν θηρᾶσαι, προίεται εἰς τὸ ὕδωρ ἐκ τῆς κοιλίας τὸ μέλαν, ὥστε ἐκ τούτου μηκέτι αὐτὴν βλέπεσθαι, καὶ οὕτω διαφεύγει.

115 [πῶς ἄνθρωπον γόνιμον]

ἄνθρωπον γόνιμον βουλόμενοι σημήναι, στρουθίον πυργίτην ζωγραφοῦσιν· οὗτος γάρ, ὑπὸ ὀρμῆς ἀμέτρου καὶ πολυσπερμίας ὄχλούμενος, ἐπτάκις μίγνυται τῇ θηλείᾳ ἐν μιᾷ ὥρᾳ, ἀθρόως σπερμαίνων.

116 [πῶς ἄνθρωπον συνοχέα καὶ ἐνωτικόν]

ἄνθρωπον συνοχέα καὶ ἐνωτικὸν βουλόμενοι σημήναι, λύραν ζωγραφοῦσιν· αὕτη γάρ συνέχειαν φυλάττει τῶν ἰδίων κρουμάτων.

117 [πῶς ἄνθρωπον πάλαι μὲν ἀποστάντα τῶν ἰδίων νοημάτων, ὕστερον δὲ τῆς ἑαυτοῦ γεγονότα φρονήσεως]

ἄνθρωπον πάλαι μὲν ἀποστάντα τῶν ἰδίων νοημάτων, ὕστερον δὲ τῆς ἑαυτοῦ γεγονότα φρονήσεως, καὶ τάξιν ἐπαγαγόντα τῇ ἑαυτοῦ ζωῇ βουλόμενοι σημήναι, σύριγγα γράφουσιν· αὕτη γάρ ἐπιστρεπτική ἐστι, καὶ ἀναμνηστική τῶν καταθυμῶς πεπραγμένων αὐτῷ, καὶ μάλιστα τεταγμένον ἐκτελοῦσα φθόγγον.

118 [πῶς ἄνθρωπον ἴσως πᾶσι τὸ δίκαιον ἀπονέμοντα]

ἄνθρωπον ἴσως πᾶσι τὸ δίκαιον ἀπονέμοντα βουλόμενοι σημήναι,

στρουθοκαμήλου πτερὸν γράφουσι· τοῦτο γὰρ τὸ ζῶον πανταχόθεν ἴσα ἔχει τὰ πτερυγώματα, παρὰ τὰ τῶν ἄλλων.

119 [πῶς ἄνθρωπον φιλοκτίστην]

ἄνθρωπον φιλοκτίστην βουλόμενοι σημῆναι, χεῖρα ἀθρώπου γράφουσιν· αὕτη γὰρ ποιεῖ πάντα τὰ κτίσματα.

[ΤΕΛΟΣ ΤΩΝ ΙΕΡΟΓΛΥΦΙΚΩΝ]

Libro secondo sull'*Interpretazione dei segni geroglifici egiziani* di
HORAPOLLO NILOO

Nel secondo libro di quest'opera ti presenterò la corretta definizione dei rimanenti segni e ho ritenuto necessario aggiungerne altri che, provenienti da scritti diversi, sono privi di spiegazione.

1 [Che cosa indicano rappresentando una stella]

La raffigurazione di una stella presso gli Egiziani significa la divinità¹, la sera, la notte, il tempo² oppure l'anima³ di un individuo maschio.

2 [Che cosa indica l'aquilotto]

L'aquilotto significa un uomo che genera figli maschi e ciò che ha forma circolare⁴; così pure <un fallo in erezione⁵> o lo sperma di un uomo.

3 [Che cosa significano due piedi riuniti e in cammino]

Due piedi uniti che camminano⁶ significano il corso del sole durante i solstizi d'inverno.

4 [Che cosa significa il cuore di un uomo appeso alla trachea]

Il cuore di un uomo appeso alla trachea significa la bocca di un uomo dabbene⁷.

5 [Come indicano la mischia di guerra]

Indicano la mischia di guerra disegnando le mani di un uomo, che impugnano una lo scudo, l'altra l'arco⁸.

6 [Che cosa indica un dito]

Un dito indica lo stomaco⁹ di un uomo.

7 [Che cosa indica i genitali tenuti stretti da una mano]

I genitali tenuti stretti da una mano indicano la temperanza di un uomo¹⁰.

8 [Come indicano la malattia]

Il fiore dell'anemone¹¹ indica la malattia dell'uomo.

9 [Come indicano i lombi <o la stabilità> di un uomo]

Quando vogliamo rappresentare i lombi o la stabilità di un uomo, disegniamo la spina dorsale¹², perché alcuni affermano che da lí proviene lo sperma¹³.

10 [Come significano la resistenza e la sicurezza]

La raffigurazione di un osso d'orice¹⁴ significa resistenza e sicurezza per il fatto che l'osso di quest'animale è resistente.

11 [Come indicano la concordia]

Due uomini che si stringono la mano destra indicano concordia¹⁵.

12 [Come indicano la folla]

Un uomo armato che scaglia una freccia indica la folla¹⁶.

13 [Come significano (unità di) misura]

Un dito di uomo significa (unità di) misura¹⁷.

14 [Come indicano una donna incinta]

Quando intendono indicare una donna incinta, tracciano il cerchio solare insieme con una stella e con il disco del sole dimezzato¹⁸.

15 [Come indicano il vento]

Uno sparviero che vola in alto verso oriente, significa i venti¹⁹. Anche uno sparviero con le ali spiegate nell'aria, in un altro modo, significa vento, come se (anche questo) avesse le ali.

16 [Come indicano il fuoco]

Il fumo che sale verso il cielo indica il fuoco²⁰.

17 [Come indicano il lavoro]

La raffigurazione di un corno di bue significa lavoro²¹.

18 [Come indicano l'espiazione]

La raffigurazione di un corno di vacca significa espiazione²².

19 [Come indicano l'empietà]

La raffigurazione di una protome con una spada²³ indica empietà.

20 [Come indicano un intervallo di tempo]

La raffigurazione di un ippopotamo indica spazio di tempo²⁴.

21 [Come indicano le cose che durano a lungo]

La raffigurazione di un cervo che fa ricrescere le proprie corna ogni anno²⁵ significa cose che durano a lungo²⁶.

22 [Come indicano l'avversione]

Un lupo o un cane con la testa rivolta indietro indica avversione²⁷.

23 [Come indicano un'azione imminente]

La raffigurazione di un orecchio significa azione imminente²⁸.

24 [Come significano un soggetto nocivo o un assassino]

Una vespa volante o sangue di coccodrillo significa soggetto nocivo²⁹ o assassino³⁰.

25 [Come indicano la morte improvvisa]

Un gufo³¹ significa morte, perché di notte piomba improvvisamente sui piccoli delle cornacchie, così come giunge improvvisa³² la morte.

26 [Come indicano l'amore, <l'aria>, il figlio]

Laccio³³ significa amore, come caccia di morte, la penna³⁴ significa aria e l'uovo³⁵ significa figlio.

27 [Come indicano l'antichità]

Parole e foglie, oppure un libro sigillato indicano antichità³⁶.

28 [Come indicano l'assedio]

Una scala (indica) assedio per la sua forma irregolare³⁷.

29 [Come significano la musa, l'infinito o il destino]

Sette caratteri racchiusi tra due dita significano musa, infinito o destino³⁸.

30 [<Come> significano <undici> linee rette]

Un tratto verticale con un tratto ricurvo verso il basso significa undici linee rette³⁹.

31 [Che cosa indicano quando rappresentano una rondine]

Quando vogliono significare che l'intero patrimonio dei genitori è stato lasciato ai figli, disegnano una rondine, perché questa si rotola nel fango e costruisce un ricovero per i suoi piccoli quando sta per morire⁴⁰.

32 [Che cosa significa la colomba nera]

Quando vogliono significare una donna che rimane vedova fino alla morte, disegnano una colomba nera, perché questa non s'accoppia più con nessun altro maschio fintanto che resta vedova⁴¹.

33 [Che cosa indica l'icneumone]

Quando vogliono indicare un uomo debole, incapace di aiutarsi da solo e bisognoso del soccorso altrui, disegnano un icneumone, perché quest'animale, quando vede un serpente, non gli s'avventa contro prima di avere chiamato con grida gli altri icneumoni e solo allora attacca il serpente⁴².

34 [Che cosa indicano con il geroglifico dell'origano]

Quando vogliono significare l'assenza di formiche, tracciano il geroglifico dell'origano, perché quelle spariscono quando questa pianta è messa vicina al posto da cui escono le formiche⁴³.

35 [Che cosa indica lo scorpione e il coccodrillo]

Quando vogliono significare un nemico che affronta un altro (uomo) suo pari, disegnano uno scorpione e un coccodrillo, perché ognuno (di questi animali) uccide l'altro⁴⁴. Se significano uno che sia avversario e che uccide l'altro, disegnano (solamente) un coccodrillo o uno scorpione. Se intendono quello che uccide rapidamente, disegnano un coccodrillo, se invece intendono quello che uccide lentamente⁴⁵, uno scorpione⁴⁶, per il fatto che è lento a muoversi.

36 [Che cosa indica la donnola]

Quando vogliono significare una donna che esercita i lavori di un uomo, disegnano una donnola, perché le sue parti sessuali maschili sono costituite da un piccolo osso⁴⁷.

37 [Che cosa indica un porco]

Quando vogliono disegnare un uomo abietto, disegnano un porco, perché siffatta è la natura del porco⁴⁸.

38 [Come rappresentano una collera smisurata]

Se vogliono indicare una collera smisurata tale da far venire la febbre a chi è preso dall'ira, rappresentano un leone che disossa i propri cuccioli⁴⁹: un leone per la collera, i cuccioli disossati, perché le ossa dei cuccioli spezzate emanano fuoco⁵⁰.

39 [Come indicano un vecchio musico]

Quando vogliono indicare un vecchio musico, disegnano un cigno, perché questo, quando diventa vecchio⁵¹, canta una dolcissima melodia⁵².

40 [Come indicano un uomo che si unisce con la propria donna]

Quando vogliono significare un uomo che ha un rapporto sessuale con la propria donna, rappresentano due cornacchie, perché queste si uniscono sessualmente tra loro, come si unisce l'uomo, secondo natura⁵³.

41 [Che cosa indicano rappresentando uno scarabeo cieco]

Quando vogliono significare una persona che ha avuto la febbre a causa di una insolazione e che per questo motivo è morta, rappresentano uno scarabeo cieco, perché questo insetto muore quando è accecato dal sole⁵⁴.

42 [Che cosa indicano quando rappresentano una mula]

Quando vogliono significare una donna sterile, rappresentano una mula. La mula infatti è sterile perché non ha l'utero diritto⁵⁵.

43 [Come indicano una donna che ha concepito una prole femminile]

Quando vogliono significare una donna che ha dato alla luce figlie femmine, disegnano un toro con la testa piegata a sinistra; quando vogliono significare che ha dato alla luce figli maschi, rappresentano nuovamente un toro con la testa piegata a destra. Questo infatti, dopo la monta, qualora scenda dalla parte sinistra significa che ha concepito

una femmina, qualora smonti da destra, (significa che) ha generato un maschio⁵⁶.

44 [Come indicano le vespe]

Quando vogliono significare le vespe, disegnano un cavallo morto, perché dalla sua carogna putrefatta nascono molte vespe⁵⁷.

45 [Come indicano una donna che abortisce]

Quando vogliono significare una donna che abortisce, disegnano una cavalla che calpesta un lupo. Infatti la cavalla abortisce non solo quando vede un lupo, ma abortisce all'istante anche se calpesta le orme del lupo⁵⁸.

46 [Come indicano un uomo che cura se stesso seguendo (i precetti di) un responso divino]

Volendo significare un individuo che cura se stesso seguendo (i precetti di) un responso divino, disegnano un colombo selvatico che tiene una foglia di alloro, perché questo, quando è infermo, colloca una foglia di alloro nel proprio nido e guarisce⁵⁹.

47 [Come indicano uno sciame di zanzare]

Quando vogliono disegnare un fitto sciame di zanzare che sopraggiungono, rappresentano dei vermi, perché da questi nascono le zanzare⁶⁰.

48 [Come rappresentano un uomo privo di bile e che la riceve da un altro]

Per rappresentare un uomo che per natura è privo di bile ma che la riceve da un altro, disegnano una colomba con la parte posteriore ritta, perché in questa parte tiene la bile⁶¹.

49 [Come significano un uomo che vive al sicuro in una città]

Quando vogliono significare un uomo che vive al sicuro in una città, disegnano un'aquila che porta una pietra. L'aquila infatti porta via dal mare o dalla terraferma una pietra e la depone nel proprio nido per dimorare al sicuro⁶².

50 [Come significano un uomo debole inseguito da un altro individuo]
Quando vogliono significare un uomo debole inseguito da un altro individuo piú forte, disegnano una otarda e un cavallo, perché quella vola via quando vede un cavallo⁶³.

51 [Come indicano un uomo che si rifugia preso il proprio patrono e non riceve alcun aiuto]
Quando vogliono indicare un uomo che si rifugia presso il proprio patrono e non riceve alcun aiuto, disegnano un passero e una civetta, perché quello, quando è cacciato, corre dalla civetta, ma, mentre è vicino a lei, è catturato⁶⁴.

52 [Come indicano un uomo che è debole ma che agisce in modo temerario]
Quando vogliono significare un uomo che è debole ma che agisce in modo temerario, disegnano un pipistrello, perché questo vola, sebbene non abbia le penne⁶⁵.

53 [Come rappresentano una donna che allatta e che alleva con cura]
Quando vogliono rappresentare una donna che allatta e che alleva con cura, disegnano nuovamente un pipistrello con i denti e le mammelle, perché è l'unico tra i volatili ad avere denti e mammelle⁶⁶.

54 [Come significano un uomo ammaliato dalla danza]
Quando vogliono significare un uomo ammaliato dalla danza e dal suono dell'*aulos*, disegnano una tortora, perché questa è adescata per mezzo dell'*aulos* e della danza⁶⁷.

55 [Come significano un mistico]
Quando vogliono significare un mistico⁶⁸ e un iniziato, disegnano una cicala, perché questa non frinisce attraverso la bocca⁶⁹, ma modula un bel canto emettendo suoni attraverso il dorso.

56 [Come significano un re che vive in solitudine e che non prova pietà per gli errori]
Quando vogliono significare un re che vive in solitudine e che non

prova pietà per gli errori, disegnano un' aquila, perché essa ha il suo nido in luoghi solitari e vola più in alto di tutti gli uccelli⁷⁰.

57 [Come indicano la rivoluzione (siderea) di lunga durata]
Quando vogliono significare la rivoluzione (siderea)⁷¹ di lunga durata, disegnano l'uccello fenice. Quando questo è generato, si verifica un rinnovamento di tutte le cose. Infatti nasce in questo modo: quando l'uccello fenice sta per morire, precipita al suolo, per il violento impatto si procura una ferita e dal sangue che scorre dalla ferita nasce un altro esemplare. Questo, non appena gli spuntano le ali, si dirige con suo padre ad Eliopoli in Egitto. Arrivato lí, (il padre) muore al levare del sole. Dopo la morte del padre il piccolo ritorna nella propria terra natia, mentre i sacerdoti egiziani seppelliscono l'uccello fenice morto⁷².

58 [Come significano chi ama il proprio padre]
Quando vogliono significare un uomo che ama il proprio padre, disegnano una cicogna. Infatti, dopo essere stata allevata da quelli che l'hanno generata, non si separa da loro, ma rimane con i genitori fino alla loro estrema vecchiaia prodigando ad essi ogni cura⁷³.

59 [Come significano una donna che odia suo marito]
Quando vogliono significare una donna che odia suo marito e che gli trama contro perché muoia, compiacendolo soltanto durante i rapporti sessuali, disegnano una vipera, perché questa, quando si accoppia con il maschio, mette la propria bocca nella bocca di quello e, dopo l'accoppiamento, uccide il maschio mordendone la testa⁷⁴.

60 [Come significano i figli che attentano alla vita delle loro madri]
Quando vogliono significare i figli che attentano alla vita delle loro madri, disegnano una vipera, perché questa non è generata con un parto⁷⁵, ma viene fuori divorando il ventre della madre⁷⁶.

61 [Come significano un uomo oltraggiato da un'accusa
e che si è ammalato]
Quando vogliono significare un uomo oltraggiato da un'accusa e che in

seguito a ciò si è ammalato, disegnano un basilisco, perché questo serpente uccide con il suo soffio quelli che gli si avvicinano⁷⁷.

62 [Come significano un uomo <non> bruciato dal fuoco]
Quando vogliono significare un uomo <non> bruciato dal fuoco, disegnano una salamandra, perché questa <spegne ogni fiamma⁷⁸.

62b [Come indicano un uomo falso e doppiamente pericoloso]
Per indicare un uomo falso e doppiamente pericoloso, disegnano un'anfisbena, perché questa > uccide con entrambe le teste⁷⁹.

63 [Come significano un uomo cieco]
Quando vogliono significare un uomo cieco, disegnano una talpa, perché questa non ha occhi né vede⁸⁰.

64 [Come significano un uomo che non esce mai dalla sua casa]
Quando vogliono significare un uomo che non esce mai fuori dalla sua casa, disegnano le ali di un pipistrello, perché nessuna formica esce più fuori, quando sono collocate le ali di un pipistrello sul formicaio⁸¹.

65 [Come significano un uomo che procura danni a se stesso
mutilandosi]
Quando vogliono significare un uomo che procura danni a se stesso mutilandosi, disegnano un castoro, perché questo, qualora sia inseguito, si strappa i testicoli durante la caccia e li getta via⁸².

66 [Come significano un uomo che lascia come erede un figlio detestato]
Quando vogliono significare un uomo che lascia come erede un figlio detestato, disegnano una scimmia con una piccola scimmia sul dorso. Quella infatti genera due scimmiette, però, ama molto una mentre detesta l'altra. Uccide, però, quella che ama, perché la tiene stretta tra le sue braccia, mentre quella che detesta la porta sul dorso e la alleva⁸³.

67 [Come significano un uomo che nasconde i propri difetti]
Quando vogliono significare un uomo che nasconde i propri difetti,

disegnano una scimmia che orina, perché questa nasconde l'orina dopo avere orinato⁸⁴.

68 [Come significano un individuo con l'udito molto sviluppato]
Quando vogliono significare un individuo con l'udito molto sviluppato, disegnano una capra, perché questa respira con le narici e con le orecchie⁸⁵.

69 [Come significano un individuo instabile]
Quando vogliono significare un individuo instabile, volubile, che talora è forte e talora è debole, disegnano una iena, perché essa è talora maschio, talora femmina⁸⁶.

70 [Come significano un uomo sconfitto da individui a lui inferiori]
Quando vogliono significare un uomo sconfitto da individui inferiori a lui, disegnano due pelli, una di iena e l'altra di pantera. Se si mettono insieme queste due pelli, quella di pantera perde il pelo, l'altra no⁸⁷.

71 [Come indicano un uomo che sconfigge il proprio nemico]
Per indicare un uomo che sconfigge il proprio nemico, disegnano una iena che si volge a destra; se invece (vogliono intendere) uno che è vinto, rappresentano una iena che si volge a sinistra, perché questa, quando è inseguita, se si volge a destra uccide l'inseguitore, se si volge a sinistra, è uccisa dall'inseguitore⁸⁸.

72 [Come indicano un uomo che supera senza paura
le sventure che l'hanno colpito]
Quando vogliono indicare un uomo che supera senza paura fino alla morte le sventure che l'hanno colpito, disegnano la pelle di una iena, perché, qualora uno indossi questa pelle e passi in mezzo ai nemici, nessuno lo molesterà e potrà procedere senza paura⁸⁹.

73 [Come significano un uomo messo in difficoltà dai suoi nemici]
Quando vogliono significare un uomo messo in difficoltà dai suoi nemici e che si è cavato d'impaccio con poco danno, disegnano un lupo che

ha perduto l'estremità della coda, perché questo, quando sta per essere catturato, perde il pelo e l'estremità della coda⁹⁰.

74 [Come significano un uomo che teme ciò che può capitargli dall'ignoto]

Quando vogliono significare un uomo che teme ciò che può capitargli dall'ignoto, disegnano un lupo e una pietra, perché quello non teme né il ferro né il bastone, ma solo la pietra. In effetti, se uno gli lancia contro una pietra, scopre che l'animale è colto da spavento; dove il lupo sia stato colpito dalla pietra, da quella ferita produce vermi⁹¹.

75 [Come indicano un uomo infuriato che è rinsavito per mezzo del fuoco]

Quando vogliono indicare un uomo infuriato che è rinsavito per mezzo del fuoco, disegnano leoni e torce, perché il leone nulla teme tranne le torce accese e da nulla è ammansito se non da queste⁹².

76 [Come indicano un uomo febbricitante e che si cura da solo]

Quando vogliono indicare un uomo febbricitante e che si cura da solo, disegnano un leone che divora una scimmia, perché quello, se è febbricitante, guarisce dopo aver mangiato una scimmia⁹³.

77 [Come indicano un uomo che è finalmente rinsavito dopo una vita dissoluta]

Quando vogliono indicare un uomo che finalmente sia rinsavito dopo una vita dissoluta, disegnano un toro legato ad un caprifico, perché quello, quando è eccitato, è legato a un caprifico e si ammansisce⁹⁴.

78 [Come significano un uomo temperato ma instabile]

Quando vogliono significare un uomo temperato ma instabile e incoostante, disegnano un toro con il ginocchio destro⁹⁵ legato, perché scoprirai che il toro diventa accondiscendente se lo legghi con una pastoia al ginocchio destro. Si assume sempre il toro a simbolo della temperanza perché quello non monta mai la femmina dopo che questa abbia concepito⁹⁶.

79 [Come significano un uomo che fa morire pecore e capre]

Quando vogliono significare un uomo che fa morire pecore e capre, rappresentano questi medesimi animali che brucano la coniza, perché queste bestie, dopo aver mangiato la coniza, muoiono prostrate dalla sete⁹⁷.

80 [Come rappresentano un uomo che mangia]

Quando vogliono significare un uomo che mangia, disegnano un cocodrillo con le fauci aperte, perché questo, <rimane con le fauci spalancate mentre dorme e ha i denti ricoperti da (avanzi di) cibo>⁹⁸.

81 [Come significano un uomo rapace <e> inattivo]

Quando vogliono significare un uomo rapace <e> inattivo, disegnano un cocodrillo con una penna di ibis sulla testa, perché, se lo tocchi con la penna di un ibis, scoprirai che quello resta immobile⁹⁹.

82 [Come significano una donna che ha partorito una volta sola]

Quando vogliono significare una donna che ha partorito una volta sola, disegnano una leonessa, perché questa non rimane gravida per due volte¹⁰⁰.

83 [Come significano un uomo nato deforme]

Quando vogliono significare un uomo nato deforme, ma che in seguito acquista le fattezze normali, disegnano un'orsa gravida, perché questa genera sangue rappreso e denso, che in seguito modella, scaldandolo tra le cosce, e lo porta a compimento leccandolo con la lingua¹⁰¹.

84 [Come significano un uomo forte e che fiuta le cose utili]

Quando vogliono significare un uomo forte e che fiuta le cose utili, disegnano un elefante con la proboscide, perché l'animale con questa annusa e ghermisce quanto gli capita¹⁰².

85 [Come significano un re che rifugge la stoltezza e
l'intemperanza]

Quando vogliono significare un re che rifugge la stoltezza e l'intemperanza¹⁰³, disegnano un elefante¹⁰⁴ e un ariete, perché quello fugge quando scorge l'ariete¹⁰⁵.

86 [Come significano un re che fugge uno sciocco]

Quando vogliono significare un re che fugge uno sciocco, disegnano un elefante con un maiale, perché quello fugge quando sente il grugnito del maiale¹⁰⁶.

87 [Come significano un uomo lesto nei movimenti,
ma che si muove in modo sconsiderato e inconsulto]

Quando vogliono significare un uomo lesto nei movimenti, ma che si muove in modo sconsiderato e inconsulto, disegnano una cerva e una vipera, perché quella fugge quando vede la vipera¹⁰⁷.

88 [Come significano un uomo che si prende cura in anticipo
della propria sepoltura]

Quando vogliono significare un uomo che si prende cura in anticipo della propria sepoltura, disegnano un elefante che seppellisce le proprie zanne, perché questo, quando vede che le proprie zanne cadono, le raccoglie e le seppellisce¹⁰⁸.

89 [Come indicano un uomo che ha vissuto una vita completa]

Quando vogliono indicare un uomo che ha vissuto una vita completa, disegnano una cornacchia morta; questa infatti vive cento anni¹⁰⁹, seguendo il computo degli Egiziani, e un anno egiziano dura un quadriennio¹¹⁰.

90 [Come significano un uomo che nasconde in sé la propria malvagità]

Quando vogliono significare un uomo che occulta in sé la propria malvagità e dissimula se stesso in modo da non essere conosciuto dai suoi, disegnano una pantera, perché questa caccia gli animali in modo furtivo, impedendo che si espanda il suo odore, che fa allontanare gli altri animali¹¹¹.

91 [Come significano un uomo ingannato con l'adulazione]

Quando vogliono significare un uomo ingannato con l'adulazione, disegnano una cerva con un auleta, perché quella si lascia catturare mentre ascolta le dolci melodie degli auleti tanto da essere ammaliata dal piacere¹¹².

92 [Come significano la previsione di una buona vendemmia]
Quando vogliono significare la previsione di una buona vendemmia, disegnano un'upupa, perché, quando questa gracchia spesso prima del tempo in cui germogliano le viti, significa che ci sarà abbondanza di vino¹¹³.

93 [Come significano un uomo a cui ha fatto male
un grappolo d'uva]
Quando vogliono significare un uomo a cui ha fatto male un grappolo d'uva e che si cura da solo, disegnano un'upupa e l'adianto, perché quella, se sta male per aver mangiato un grappolo d'uva, guarisce tenendo nel proprio becco l'adianto¹¹⁴.

94 [Come significano un uomo che si guarda dalle insidie dei nemici]
Quando vogliono significare un uomo che si guarda dalle insidie dei nemici, disegnano una gru che veglia, perché questi uccelli stanno in guardia a propria difesa vegliando a turno per tutta la notte¹¹⁵.

95 [Come significano la pederastia]
Quando vogliono significare la pederastia, disegnano due pernici maschi, perché dopo che hanno perduto la femmina, sono soliti accoppiarsi tra loro¹¹⁶.

96 [Come indicano un vecchio morto per fame]
Quando vogliono indicare un vecchio morto per fame, disegnano un'aquila con il becco ricurvo, perché, quando invecchia, il suo becco si curva e l'aquila muore di fame¹¹⁷.

97 [Come significano un uomo sempre in movimento e di spirito attivo]
Quando vogliono significare un uomo sempre in movimento, di spirito attivo e che non si dà tregua neppure nel nutrirsi, disegnano i piccoli di una cornacchia, perché questa nutre i piccoli quando vola¹¹⁸.

98 [Come significano un uomo che conosce i fenomeni atmosferici]
Quando vogliono significare un uomo che conosce i fenomeni atmosferici, disegnano una gru in volo, perché quest'uccello vola molto in alto

per osservare le nuvole, per non essere sorpresa dalla tempesta e continuare a stare tranquilla¹¹⁹.

99 [Come significano un uomo che ha abbandonato i figli
a causa dell'indigenza]

Quando vogliono significare un uomo che ha abbandonato i propri figli a causa dell'indigenza, disegnano una femmina di sparviero gravida, perché quella, pur deponendo tre uova, ne sceglie uno solo e lo cova, mentre rompe le altre due. Agisce così perché in quel periodo perde gli artigli e di conseguenza non è in grado di allevare i tre piccoli¹²⁰.

100 [Come indicano un uomo che muove lentamente i piedi]

Quando vogliono <significare> un uomo che muove lentamente i piedi, rappresentano un cammello, perché quello è l'unico fra tutti gli animali a piegare la coscia e per questo motivo è chiamato *kameros*, vale a dire il coscia-piegato¹²¹.

101 [Come indicano un uomo impudente e che ha la vista acuta]

Quando vogliono indicare un uomo impudente e che ha la vista acuta, rappresentano una rana, perché questa non ha sangue tranne che negli occhi, e quelli che hanno gli occhi iniettati di sangue, sono chiamati impudenti¹²². Perciò dice il poeta: "Ubriacone, con occhi di cane e cuore di cervo"¹²³.

102 [Come significano un uomo che non ha potuto muoversi
<per molto tempo>]

Quando vogliono significare un uomo che non ha potuto muoversi per molto tempo e che infine ha riacquistato l'uso dei piedi, disegnano una rana con le zampe posteriori, perché quella nasce priva di zampe e dopo, crescendo, sviluppa dapprima le zampe posteriori¹²⁴.

103 [Come indicano un uomo che è nemico di tutti]

Quando vogliono indicare un uomo che è nemico di tutti e che si tiene in disparte, disegnano un'anguilla, perché questa non la si trova in compagnia di nessun altro pesce¹²⁵.

104 [Come significano un uomo che salva molte persone in mare]
Quando vogliono significare un uomo che salva molte persone in mare, disegnano la torpedine, perché questo pesce, quando scorge molti pesci che non sono in grado di nuotare, li attrae presso di sé e li salva¹²⁶.

105 [Come significano un uomo che ha sprecato in malo modo
il necessario <e il superfluo>]
Quando vogliono significare un uomo che ha sprecato in malo modo il necessario e il superfluo, disegnano un polipo, perché questo, che mangia molto e in modo sregolato, mette da parte il cibo nella sua tana e, quando ha consumato ciò che gli è necessario, getta via il superfluo¹²⁷.

106 [Come significano un uomo che domina su quelli
della sua razza]
Quando vogliono significare un uomo che domina su quelli della sua razza, disegnano un gambero e un polipo, perché quello ha potere sui polipi ed esercita il primato¹²⁸.

107 [Come significano un uomo unito ad una donna]
Quando vogliono significare un uomo unito ad una donna dalla prima età, in cui furono generati, disegnano pinne marine fecondate, perché queste, dopo essere nate in una conchiglia, dopo poco tempo, all'interno della conchiglia si uniscono l'una all'altra¹²⁹.

108 [Come significano un uomo che non si prende cura di se stesso]
Quando vogliono significare un padre o comunque un uomo che non si prende cura di se stesso, ma di cui si prendono cura i familiari, disegnano una pinna marina e un piccolo granchio. Infatti il granchio rimane attaccato alla carne della pinna e, conformemente al nome di questo mollusco, è chiamato guardiano della pinna. Questa dunque, quando ha fame, tiene completamente spalancata la conchiglia e, qualora un pesciolino si introduca nella pinna aperta, il guardiano della pinna morde con la chela il mollusco; la pinna, avvertendo il morso, chiude la conchiglia e così cattura il pesciolino¹³⁰.

109 [Come significano un uomo estremamente vorace]

Quando vogliono significare un uomo estremamente vorace, disegnano uno scaro, perché è l'unico pesce ruminante e divora tutti i pesciolini che si imbattono in lui¹³¹.

110 [Come significano un uomo che vomita il proprio cibo]

Quando vogliono significare un uomo che vomita il proprio cibo e che si rimette a mangiare avidamente, disegnano una donnola di mare, perché questo (squalo) partorisce attraverso la bocca e, mentre nuota, inghiotte quello che ha generato¹³².

111 [Come significano un uomo che ha rapporti sessuali
con donne di altre razze]

Quando vogliono significare un uomo che ha rapporti sessuali con donne di altre razze, disegnano una murena, perché questa, emergendo dal mare, si accoppia con le vipere e subito dopo torna velocemente in mare¹³³.

112 [Come significano un uomo punito per omicidio]

Quando vogliono significare un uomo punito per omicidio e che si è pentito, disegnano una razza presa all'amo, perché questa, quando è catturata, getta l'aculeo che ha nella coda¹³⁴.

113 [Come significano un uomo che divora senza risparmio
le altrui sostanze]

Quando vogliono significare un uomo che divora senza risparmio le altrui sostanze e che infine consuma anche le proprie, disegnano un polipo, perché quello, se rimane senza il nutrimento che gli viene dagli altri, mangia i propri tentacoli¹³⁵.

114 [Come significano un uomo proteso verso il bene]

Quando vogliono significare un uomo proteso verso il bene e che, al contrario, incappa nel male, disegnano una seppia, perché questa, quando si accorge che qualcuno vuole catturarla, spruzza nell'acqua il liquido nero che ha nel ventre in modo da non essere più visibile e così fugge¹³⁶.

115 [Come significano un uomo prolifico]

Quando vogliono significare un uomo prolifico, disegnano un passero torraio¹³⁷, perché questo, spinto da un ardore smisurato e da un'abbondanza seminale¹³⁸, si accoppia sette volte in un'ora con la femmina eiaculando il seme ininterrottamente.

116 [Come significano un uomo capace di tenere uniti e compatti
(i propri simili)]

Quando vogliono significare un uomo capace di tenere uniti e compatti (i propri simili), disegnano una lira, perché questa mantiene l'accordo dei propri suoni¹³⁹.

117 [Come significano un uomo che, avendo in passato perduto il
senno, infine è tornato padrone della propria mente]

Quando vogliono significare un uomo che, avendo in passato perduto il senno, è tornato infine padrone della propria mente e ha rimesso ordine nella propria esistenza, rappresentano una siringa¹⁴⁰, perché questa è in grado di far ravvedere un uomo e di fargli ricordare quel che ha compiuto seguendo il proprio piacere, e soprattutto perché emette un suono perfettamente armonioso.

118 [Come significano un uomo che distribuisce la giustizia a tutti
in modo imparziale]

Quando vogliono significare un uomo che distribuisce la giustizia a tutti in modo imparziale, rappresentano una piuma di struzzo¹⁴¹, perché questo animale, contrariamente agli altri uccelli, ha piume di eguale grandezza in tutte le parti del suo corpo.

119 [Come significano un uomo cui piace costruire]

Quando vogliono significare un uomo cui piace costruire, rappresentano la mano di un uomo, perché questa compie ogni opera¹⁴².

Fine dei *Geroglifici*

¹ Le indicazioni fornite in questo paragrafo divergono parzialmente da quelle esposte in I, 13 e quindi sembrano derivare almeno in parte da fonte diversa. La connessione teologica della stella con la divinità è chiara in Cheremone, il quale correla tutti gli dei egiziani agli astri e ai fenomeni naturali (fr. 6 Horst = Eus. *Praep. ev.* III, 4, 1), e in Ermete Trismegisto, che definisce gli astri “occhi degli dei” (*apud Stob. Ecl.* I, 49, 44, I, p. 395 Wachsmuth). Per il valore *nfr* “dio” del segno  cfr. I, 13.

² In età tolemaica e romana il geroglifico della stella poteva essere letto *wnw.t* “ora”, ed è forse a questo che Horapollo si riferisce con il suo più generico “tempo”. Una stella che pende dalla volta celeste è il possibile determinativo di tutte le parole che rientrano nel campo semantico della sera / notte, .

³ L'equivalenza della stella con l'anima è influenzata da un concetto filosofico greco, diffuso verso il I sec., secondo il quale dopo la morte del corpo l'anima non scenderebbe più negli Inferi, ma salirebbe al cielo. Tra le numerose testimonianze si vedano Hermes Trismegist. *apud Stob. Ecl.* I, 49, 45; I, p. 407 Wachsmuth; Lucan. IX, 1 ss.; Flav. Ioseph. *Bellum Iudaicum* VI, 1,5; Plin. *N.H.* II, 95; Sen. *Ep.* 120, 14; Stat. *Theb.* I, 24 ss.; Lucian. *De morte Peregrini* 39; Plotin. *Enn.* II, 2,2; Manil. IV, 886 s.; Macrob. *In somn. Scip.* I, 9, 10 e 11, 6; Procl. *In Platonis rem publicam commentarii* I, p. 19 Kroll. La connessione stella / anima è presente nella speculazione escatologica egiziana sin dall'epoca dei *Testi delle Piramidi* ed è rimasta sempre vitale, pur se con maggior o minor fortuna. Nell'egiziano d'età tarda *b3.w* “manifestazioni, anime” era designazione delle stelle (Wb. I, 414 e A. Gutbub, “BIFAO” 52, 1952, p. 67), designazione che si salda culturalmente al ben più antico *h3b3s* (ad es. *Pyr* 785b) “cielo stellato; la dea del cielo Nut”, letter. “migliaia sono i suoi *b3*”. Probabilmente Horapollo aveva presente tale tradizione, verosimilmente rafforzata dall'ermetismo.

⁴ L'informazione, pur con qualche imprecisione, è buona: Horapollo si riferisce alle parole   *l3y* “maschio” e  *l3* “pallottolina” (per lo più d'incenso). Il testo è corrotto, ma l'integrazione di Sbordonone ha il merito di istituire un rapporto credibile tra il significato di “maschio” e quello di “sperma”, evidentemente mediato dalla grafia che prevede l'uso del geroglifico del fallo.

⁵ I manoscritti presentano prima delle ultime parole una lacuna, che lo Sbordonone propone di colmare *exempli gratia* con *ῶσαύτως δὲ φαλλὸς ἤρεθισμένος*. A tale proposito c'è da notare che Plutarco (*De Is. et Osir.* 36, 365b), nel commentare la grafia geroglifica del re e della zona meridionale, incorre in un curioso errore: assimila la forma del segno del giunco  con quella dell'organo genitale, in quanto simbolo di forza che abbevera e feconda di sé ogni cosa. La connessione non è tuttavia giustificata graficamente.

⁶ Il riferimento sembra essere al segno , determinativo per tutti i verbi di movimento, ma la specificità astronomica è altrimenti ignota. Non si può escludere che qui sia compendiata la definizione astronomica del solstizio, cioè del momento in cui il sole, raggiungendo sull'eclittica la massima distanza apparente dall'equatore celeste, sembra arrestarsi per riprendere a spostarsi in direzione dell'equatore stesso.

⁷ Il segno  *nfr* “buono” rappresenta effettivamente il cuore e la trachea. van de Walle-Vergote pensa che il testo di Horapollo si giustifichi ammettendo che la grafia alla quale si fa riferimento fosse comprensiva del complemento fonetico della -r, ossia : Horapollo avrebbe reinterpretato la r per il suo valore ideografico di “bocca”.

⁸ Ci si riferisce al segno  *h3* “combattere”: un braccio regge lo scudo e l'altro una mazza da guerra. *Πολέμου στόμα* riecheggia Hom. *Il.* X, 8; (cfr. XX, 359). Analoga espressione si ritrova in Cic. *Pro Archia* 9.

⁹ L'affermazione non ha nulla a che fare coi geroglifici. Gli Egiziani, quanto meno in età romana e forse anche ben prima, avevano una teoria fisiologica secondo la quale le dita delle mani erano collegate a viscere specifiche. Lo affermano Aulo Gellio (*Noct. Att.* 10, 10), che deriva il suo sapere dall'egiziano Apione, e Macrobio (*Saturn.* 7, 13, 7-10) per il rapporto anulare / cuore, ed il *P. dem. Lond.-Leyd.* XVI, 29, che prescrive in un'operazione magica l'uso del dito medio (?), "quello della viscera-*hjn* (il fegato?)". Il nome copto del mignolo (?), **CEΛEΠIN**, mostra con il suo etimo (< gr. *σπλήν*) una connessione con la milza. Cfr. anche S. Sauneron, "BIFAO" 51, 1952, p. 61 e Sidney Aufrère, "RdÉ" 36, 1985, p. 21 ss. E' dunque *a priori* verosimile che ci fosse anche una correlazione tra un dito e lo stomaco. E' probabile tuttavia che la correlazione alla quale si riferisce Horapollo sia quella con il cuore. Gli Egiziani distinguevano, com'è ovvio, il cuore dallo stomaco, ma li consideravano parte di un unico sistema fisiologico (cfr. G. Lefebvre, *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique*, Paris 1956, p. 28 ss.; H. Grapow, *Anatomie und Physiologie*, Grundr. der Medizin der alten Ägypter, I, Berlin 1954, p. 63 ss.). La stessa definizione dello stomaco, *r³-jb* "apertura (o margine?) del cuore", mostra la dipendenza tra le due viscere e non è senza motivo che nel copto lo stomaco sia definito con termini generici o con un grecismo, **CTOMAXOC**. La correlazione e subordinazione dello stomaco al cuore è visibile anche in qualche testo religioso: sulla statua Cat. Gen. Cairo 42225 si sostiene che il cuore è un dio, la cui cappella è nello stomaco (*r³-jb*). E' dunque probabile che quando Horapollo cita, fraintendendola, la correlazione dito / stomaco, faccia riferimento al sistema fisiologico ora citato.

¹⁰ Un geroglifico come quello descritto da Horapollo si trova nei *Testi delle Piramidi* 1248, , dove però determina la parola "masturbazione". Non si può escludere che lo pseudo-geroglifico di Horapollo possa essere stato ispirato dalla postura (fallo eretto stretto da una mano) di divinità egiziane connesse alla fecondità come Min, tuttavia il significato traslato insito nell'atto qui descritto è chiarito da un aneddoto plutarcoo (*De garrulitate*, 7, 505a; cfr. Clem. Al. *Strom.* V, 8, 44, 5; II, p. 355 Stählin; etc.): "Durante un banchetto, mentre si trovava disteso accanto a Solone, Anacarsi fu visto tenersi i genitali con la sinistra, mentre portava la mano destra alla bocca; infatti riteneva giustamente che bisognasse porre un freno alla lingua".

¹¹ Per Artemidoro (I, 77) sognare di cingersi con corone di anemoni è un cattivo segno, perché questo fiore annuncia malattia. L'anemone non appartiene alla flora egiziana.

¹² Il geroglifico al quale si fa riferimento è quello del pilastro sacro *djed*  (copto antico **TAT**), che in età tarda valeva anche 'colonna vertebrale' (*dd*) ed era omofono del verbo (*dd*) 'durare, esser stabile'.

¹³ La spiegazione data dall'autore riprende la nozione tratta dalla medicina greca secondo cui lo sperma deriverebbe dalla spina dorsale (Hippocrates *De semine* 2, 10; cfr. Arist. *De generatione animalium* I, 17, p. 747^a 17; [Arist.] *Problemata* X, 57, p. 897^b 25; Cyrill. *Lexicon* ὀσφύς· τὸ σπέρμα). Tale concezione, molto diffusa, era condivisa anche dagli Egiziani (S. Sauneron, "BIFAO" 60, 1960, p. 19 ss.).

¹⁴ I manoscritti concordano nel tramandare la lezione ὄρυγος ὀστέον (osso di quaglia), che gli editori considerano corrotta e la emendano in ὄρυγος ὀστοῦν (osso d'orice), poiché sembra più attinente con la successiva spiegazione naturalistica. Lo Sbordone ritiene che qui l'autore estenda alle ossa la proverbiale durezza delle corna dell'animale (cfr. Diod. III, 28, 6).

¹⁵ Ci si riferisce al geroglifico  che determina il verbo *śnśn* "fraternizzare, essere amico". Il simbolo si ritrova comunque anche nella tradizione iconografica (monete e gemme) del periodo romano associato ad un termine che indica concordia, unione, cfr.

ad es. G. Dattari, *Nummi Augg. Alexandrini*, Cairo 1901, Indice s.v. “Mani destre che si stringono”.

¹⁶ Horapollo allude al geroglifico  *ms̄c*, che originariamente valeva “truppa, esercito, contingente militare”, ma che in età tarda aveva assunto il significato di “folla”, δῆμος (dem. *ms̄c*, copto **МННУЄ** “folla, truppa”; F. Daumas, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien dans les décrets de Canope et de Memphis*, Cairo 1952).

¹⁷ Van de Walle-Vergote hanno dubitativamente citato il verbo *h̄ʒj* “misurare”, determinato in età tarda con i geroglifici di due dita, , ma forse è sufficiente ricordare che il “dito” era la più piccola unità di misura lineare egiziana (cubito > spanna > dito).

¹⁸ Quanto qui sostenuto si basa su una paretimologia tra *bk̄ʒ* “essere incinta”,  *bk̄ʒ.t* “donna incinta”, copto **ΒΟΚΙ** “essere incinta” e  *bk̄ʒ* “mattino”, spesso scritto in età tarda anche con il determinativo  e con una *-t*  del femminile superflua (Wb I, 481).

¹⁹ Il geroglifico del giovane falco ad ali spiegate  vale *t̄ʒ(w)*, De Wit “CdÉ” 72, 1961, p. 304, 1, ed è dunque omofono di  *t̄ʒw* “vento”, copto **ΤΗΥ**. Non è chiaro se l'affermazione di Diodoro (“Il falco significa tutto ciò che avviene velocemente, poiché questo animale è, per così dire, il più veloce tra i volatili”; III, 4, 2) sia correlabile a questo passo.

²⁰ Allusione al segno  o , che rappresenta una fiamma con fumo che sale da piccoli recipienti.

²¹ La spiegazione di quanto dice Horapollo è stata fornita dallo Spiegelberg, “ÄZ” 53, 1917, p. 93: Horapollo si riferisce al segno , cfr.  *wpw.t* “incarico, questione”, copto **ΕΙΟΠΕ** “lavoro, opera”.

²² Horapollo allude alla parola  *bw* “purificazione”; come mostra la stessa grafia, veniva percepito comunemente il rapporto paretimologico tra la voce in questione (*bw*) ed il nome del corno (bovino; *b*). Cfr. F. Crevatin, “Annali dell'Istituto Orientale di Napoli” 52, 4 (1996) p. 523. L'equivalenza ‘corno di vacca’ = ‘espiazione, pena’ è data, oltre dai fatti grafici ricordati, dalla grande somiglianza fonetica tra copto (B) **ϪΠ**, **ϪΠ** “corno” e **ϪΠ** “giudizio, pena derivante da una condanna”.

²³ Pressoché regolarmente i geroglifici di animali o di esseri mitologici giudicati malvagi e collegati al dio Seth sono rappresentati trafitti da un coltello. L'usanza grafica è molto antica e risale ai *Testi delle Piramidi*, quando si mutilavano (o si sopprimevano) i segni che riproducevano animali pericolosi. La preoccupazione di fondo era quella di impedire una loro animazione magica; ad essa si associava l'idea che la rappresentazione grafica del male colpito a morte ne avrebbe fissato l'essenza di esseri destinati alla distruzione.

²⁴ Horapollo si riferisce alla parola  *ʒ.t* “momento”.

²⁵ La muta annuale delle corna è caratteristica del cervo maschio (Arist. *Historia animalium* III, 9, p. 517^a 24 ss.; X, 5, p. 611^b 8 s.; Plin. *N.H.* VIII, 115; Aelian. *N.A.* XII, 18). Secondo Cheremone (fr. 12 Horst) il cervo significa “anno”; per Cheremone, come per Horapollo, il cervo (animale non esistente in Egitto) equivaleva allo stambecco. La testa dello stambecco  valeva infatti foneticamente *rnp(.t)* “anno” e L. Keimer (*Interprétation*, cit., p. 1 ss.) ha mostrato che il legame simbolico tra l'animale e l'anno risale quanto meno al Nuovo Regno. Probabilmente la ragione del legame consiste proprio nel fatto che l'animale rinnova annualmente le corna, la cui somiglianza con il ramo di palma (cfr. *supra* I, 3) doveva essere stata notata dagli Egiziani (cfr. anche la grafia per “anno” , Wb 2, 429). L. Keimer ricorda inoltre opportunamente l'espressione *b njʒw* (Wb I, 173) “anno”, letter. “corno di stambecco”.

²⁶ Sulla longevità dei cervi cfr. Hes. fr. 304 M.-W.; Arist. *Historia animalium* VI, 29, p. 578^b 24-26; Plin. *N.H.* VII, 153.

²⁷ Effettivamente esiste un geroglifico di tale forma, , ma esso vale “tirare, trainare” (*šf*³). Horapollo si è limitato ad interpretare simbolicamente la forma del segno.

²⁸ Horapollo potrebbe far qui riferimento al verbo *šdm* “udire; obbedire” (stessi significati nel copto **Ⲫⲟⲩⲏ**), determinato da un orecchio bovino . Artemidoro afferma che per uno schiavo è di cattivo auspicio sognare un orecchio, perché significa che egli dovrà obbedire ancora per lungo tempo (II, 24).

²⁹ Secondo il lessico *Suda* le vespe apparse (in sogno) sono i danni provocati dai nemici (σ 1733, 7 s. Adler).

³⁰ Il simbolo non ha niente a che fare con la scrittura egiziana, mentre nella spiegazione l'autore si riallaccia a quanto detto in I, 67. (Horapollo) Filippo rielabora forse una credenza naturalistica alessandrina che faceva derivare dalle carcasse di taluni animali sciami di insetti (Sbordone, p. 150).

³¹ (Horapollo) Filippo potrebbe riflettere un'antica credenza italica secondo cui questo volatile notturno era considerato uccello del malaugurio ([Nicarch.] *A.P.* XI, 186; *Ov. Met.* V, 549 s.; Antonin. *Lib.* 15, 4). Non si può però escludere, come propongono van de Walle-Vergote, che ci sia un riferimento ad una grafia tolemaica del tipo  *mw.t* “morire”. Sulle relazioni tra il gufo ed il *b*³ nella cultura egiziana v. F. Crevatin, in *Afroasiatica Tergestina*, M. Lamberti-L. Tonelli ed., Padova 1999, pp. 225-227.

³² I naturalisti greci e latini insistono soprattutto sulla fortissima avversione tra la civetta e la cornacchia, i cui piccoli sono uccisi da quella durante la notte (Arist. *Historia animalium* IX, 1, p. 609^a 8 ss.; Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 13 Giannini; Plin. *N.H.* X, 203; Aelian. *N.A.* III, 9 e V, 48; etc.).

³³ Horapollo invece di descrivere l'ideogramma della zappa  che in generale serviva a scrivere il verbo *mrj* “amare”, istituisce una paretimologia tra questo verbo e  *mr* “legare” ed è verosimile che essa sia stata determinata dalle pratiche della magia erotica, dove il “legare” era concetto molto importante; cfr. la grafia con il laccio  di una forma del verbo “amare” già nella XXII dinastia (R. A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon*, Roma 1958, p. 127).

³⁴ La penna di struzzo  aveva il valore *šw* e con questo segno si scriveva il nome del dio dello spazio aereo, Shu.

³⁵ Nei testi tardi l'uovo  si legge *š3* con il senso di “figlio”.

³⁶ In I, 30 Horapollo afferma che l'ideogramma del papiro significa “antica origine”. Resta oscuro cosa intenda Horapollo con “parole”: l'ipotesi di van de Walle-Vergote che si tratti di un'interpretazione del titolo antico  *mdw j3wy* “bastone della vecchiaia”, attribuito al figlio che succede al padre anziano nella carica, pare forzata, anche se “bastone” e “parola” erano omofoni ed omografi in egiziano. Il libro sigillato, , è il comune determinativo per indicare concetti astratti.

³⁷ Ci potrebbero essere più spiegazioni per quanto qui sostenuto, ammesso che non si tratti di una banalizzazione del fatto che la scala era ovviamente adoperata nelle tattiche d'assedio. Il segno , una doppia scalinata, vale *r(j)*, dal quale viene il copto **Ⲡⲗ**, usato anche nel senso di “assediare” (Crum), ma in tal caso non si capirebbe in cosa consista la forma “irregolare”. Il segno , un muro che cade (nelle forme meno elaborate effettivamente somigliante ad una scala irregolare), vale *hm* “abbattere (edifici)”, ma il senso non è esattamente quello di assediare.

³⁸ Come ha dimostrato Schäfer “ÄZ” 42, 1905, pp. 72-75; 55, 1918, p. 94, Horapollo si riferisce qui ad un gioco di scrittura impiegato per rendere un epiteto della dea Seshat, ossia *sfht-bwy* “colei che ha deposto le sue corna”; il primo verbo è stato scritto paretimologicamente con il numerale 7 (*sfh*) inquadrate dalle corna, che Horapollo ha scambiato con due dita, . Il numerale 7 può esser scritto anche , il che suggerirebbe eco ancora più precise. Il valore di “destino” è motivato dalle caratteristiche della dea, che presiedeva al computo ed alla registrazione delle azioni degli dei e dei re.

³⁹ E' la scrittura del numero 11, .

⁴⁰ Tranne l'ultimo particolare (“quando sta per morire”) il racconto qui esposto divulga un'informazione aristotelica, ripetuta dai naturalisti (Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 37 Giannini; Plin. *N.H.* X, 92; Aelian. *N.A.* III, 24; cfr. Plut. *De sollertia animalium*, 10, 966d; Manuel Philes *De animalium proprietate* 450-453): “Per costruire il nido la rondine, mescolando il fango alla paglia, segue il medesimo modo di operare degli uomini” (*Historia animalium* IX, 7, p. 612^b 20 ss.).

⁴¹ Anche questa notizia è tratta da Aristotele: “Le colombe non acconsentono mai ad accoppiarsi a maschi o a femmine differenti e la loro vita in comune finisce con la vedovanza di uno o dell'altra” (*Historia animalium* IX, 7, p. 612^b 31 ss.; cfr. Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 38 Giannini; Plin. *N.H.* X, 104; Aelian. *N.A.* III, 5; Clem. Alex. *Strom.* II, 23, 139, 4; II, p. 190 Stählin; Manuel Philes *De animalium proprietate* 456-460; etc.).

⁴² (Horapollo) Filippo dipende direttamente dal seguente passo aristotelico: “In Egitto quando l'icneumone vede il serpente, chiamato aspide, non attacca prima di aver chiamato in aiuto altri icneumoni” (*Historia animalium* IX, 6, p. 612^a 15-17; cfr. Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 32 Giannini).

⁴³ La proprietà dell'origano di tenere alla larga le formiche è attestata in Arist. *Historia animalium* IV, 8, p. 534^b 22; Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 79, 1 Giannini; *Geoponica* XIII, 10, 3 e 5; Plin. *N.H.* X, 195.

⁴⁴ A partire da Archelao Egizio (fr. 125 *Suppl. Hell.*) si insiste sulla presunta nascita degli scorpioni dalla carcassa del coccodrillo (Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 19, 3a Giannini; Aelian. *N.A.* II, 33; Manuel Philes *De animalium proprietate* 1336-1339). È sicuramente dall'ostilità tra lo scorpione e la lucertola, divulgata dalla tradizione naturalistica greca (Plin. *N.H.* XXIX, 30; Aelian. *N.A.* VI, 22 e VIII, 13; Timoth. *Gaz.* 41 Haupt), che (Horapollo) Filippo deriva quella tra lo scorpione e il coccodrillo, al quale i Greci assegnarono lo stesso nome del rettile terrestre. L. Keimer, *Interprétation*, p. 47 ss., ha supposto che Horapollo abbia tratto tale pseudo scrittura da rappresentazioni magiche su sigillo, confondendo l'originale lucertola con il coccodrillo. Tale inimicizia, presente anche in fonti di età araba, potrebbe essere un autentico tratto culturale egiziano.

⁴⁵ Plinio avverte che il veleno dello scorpione provoca una morte molto lenta (*N.H.* IX, 86).

⁴⁶ Per Artemidoro (II, 13) lo scorpione simboleggia l'uomo malvagio (cfr. Achmes *Oneirocriton* p. 230 Drexler). Per l'analogo significato assunto dal coccodrillo cfr. *supra* I, 67.

⁴⁷ Non si può escludere che l'ermafroditismo della donnola sia stato esemplato su quello della iena (Sbordone, p. 158). Deriva invece da Aristotele il curioso dato anatomico sul pene osseo dell'animale (*Historia animalium* II, 1, p. 500^b 24; cfr. Aristophanes *Hist. animalium epitome* II, 209).

⁴⁸ Già in Erodoto (II, 43; 47; 164) ricorre l'informazione sulla ripugnanza che avevano

gli Egiziani per il maiale che essi consideravano immondo (cfr. Plut. *De Is. et Osir.* 8, 353f; Aelian. *N.A.* VII, 9; X, 16; Procl. *In Hes. Op. et Dies* 769-771; II, p. 419 Gaisford). Da Clemente Alessandrino (*Strom.* V, 8, 51, 3; II, p. 361 Stählin) si evince che era usuale paragonare a quest'animale l'uomo vizioso. Il maiale è stato peraltro allevato in Egitto sin dalle epoche più antiche ed è stato considerato talora animale adatto al sacrificio. L'avversione egiziana non deriva da un pregiudizio di impurità assoluta, ma dal fatto che nell'animale si poteva riconoscere una delle tante manifestazioni del dio Seth, il quale in forma di maiale nero aveva leso l'Occhio di Horus (W. Helck, in *LÄ s.v. Schwein*). Sulla carne di maiale nella dieta alimentare cfr. W. Darby - P. Ghalioungui - L. Grivetti, *Food: the Gift of Osiris*, London 1977, I, cap. IV.

⁴⁹ Il leone per i Greci è simbolo di coraggio, ardore bellico, fierezza, forza e crudeltà. L'informazione può forse derivare da una notizia riportata da Filostrato (*Vita Apollonii* II, 14), secondo la quale le leonesse, quando si accoppiano ai maschi delle pantere e partoriscono, mettono al sicuro i cuccioli per evitare che questi siano sbranati dai leoni. Non si può tuttavia escludere che l'informazione data in questo capitolo rielabori il dato zoologico secondo il quale sono esclusivamente le leonesse ad allevare i cuccioli (*schol. Hom. Il. XVII*, 134-136).

⁵⁰ La proprietà di emettere fuoco che le ossa del leone avrebbero qualora fossero spezzate è dichiarata da Aristotele (*Historia animalium* III, 7, p. 516^b 10-12; cfr. Athen. VIII, 353e; Aristophanes *Hist. animalium epitome* II, 135; Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 74, I Giannini; Aelian. *N.A.* IV, 34; Origenes *Fragmenta in Jeremiam* 3; Joannes Damascenus *Sacra Parallela*, PG 95, p. 1584).

⁵¹ Presso i Greci era convinzione antica che il cigno cantasse prima di morire (cfr. Aesch. *Ag.* 1444 ss.; Eur. *Heracles* 691 ss.; Plat. *Phaedo* 84e-85a). Il luogo comune fu fatto proprio dai naturalisti a partire da Aristotele (*Historia animalium* IX, 12, p. 615^b 2 ss.; cfr. Plin. *N.H.* X, 63 [l'autore non crede, però, alla notizia]; Aelian. *N.A.* II, 32; V, 34 e XVII, 24; Oppian. *Cyn.* 548; Manuel Philes *De animalium proprietate* 222 ss.).

⁵² Il cigno, poiché era considerato molto abile nel canto fin dai tempi di Alcmane (fr. 1, 101 Davies), dai poeti fu associato alle Muse (Eur. *Iph. Taur.* 1104 s.) o ad Apollo (Sapph. fr. 208 V.; Alc. fr. 307c V.; Ar. *Av.* 769 ss.; Callim. *Hymn. Del.* 252); infine per Artemidoro (II, 20) è simbolo del musico.

⁵³ Il paragrafo dipende sicuramente dal seguente brano di Eliano: "Le cornacchie sono eccezionalmente fedeli l'una nei confronti dell'altra e quando vivono insieme si amano intensamente tra loro, né è possibile vedere questi animali avere rapporti liberi e occasionali" (*N.A.* III, 9; cfr. Arist. *Historia animalium* VI, 8, p. 564^a 15-18).

⁵⁴ Questo particolare naturalistico è parzialmente in contrasto con l'informazione relativa alla correlazione tra il sole e lo scarabeo riportata in precedenza (I, 10). Secondo la dottrina zoologica greco-romana lo scarabeo non sopravvive al profumo del balsamo e delle rose ([Arist.] *Mirabilium auscultationes* 845b 2; Theophrastus *De causis plantarum* VI, 5; Plin. *N.H.* XI, 279; Aelian. *N.A.* I, 38; IV, 18 e VI, 46; Clem. Alex. *Paedagogus* II, 8, 66).

⁵⁵ La spiegazione della sterilità delle mule sarebbe stata proposta da Empedocle o da Democrito (Arist. *De generatione animalium* II, 8, p. 747^a 24-31; cfr. Aelian. *N.A.* XII, 16).

⁵⁶ Cfr. Parmenides fr. 17 D.-K. Secondo i fisiologi greci, tra i quali Aristotele cita Anassagora, il maschio si formerebbe nella parte destra dell'utero, mentre la femmina in quella sinistra (*De generatione animalium* IV, 1, p. 763^b 32 ss.). Identico pronostico sul sesso del nascituro è dato da Varrone (*De re rustica* II, 5, 13; Plin. *N.H.* VIII, 176;

Columella VI, 24; *Geoponica* XVII, 6, 1).

⁵⁷ La genesi delle vespe dalla carcassa putrefatta del cavallo era descritta da Archelao Egizio (fr. 126 e 128 *Suppl. Hell.*) da cui dipendono Antigono di Caristo (*Hist. mirab. collectio* 19, 3b Giannini) e Varrone (*De re rustica* II, 16, 4). L'argomento è ripreso tra gli altri da Nicandro (*Ther.* 738 ss.), Ovidio (*Met.* XV 368), Plinio (*N.H.* II, 70), Eliano (*N.A.* I, 28).

⁵⁸ Le fonti naturalistiche greche e latine non confermano le notizie riportate in questo paragrafo; invece affermano soltanto che la cavalla si irrigidisce, qualora si imbatta nelle orme di un lupo (Plin. *N.H.* XXVIII, 153 e 263; Pamphilus *apud Geoponica* XV, 1, 6; Aelian. *N.A.* I, 36; Iulius Africanus *Cesti* 13; Neptunalius 72).

⁵⁹ Plinio ricorda che le colombe per curarsi si avvalgono delle facoltà terapeutiche delle foglie di alloro (*N.H.* VIII, 101); si veda altresì *Geoponica* XV, 1, 19. Altri invece insistono sulle proprietà apotropaiche della pianta (Neptunalius 28; Aelian. *N.A.* I, 35).

⁶⁰ La genesi delle zanzare dai lombrichi è sostenuta da Aristotele (*Historia animalium* V, 19; p. 552^b 4 s.).

⁶¹ In parziale contraddizione con quanto è riferito in I, 57, qui si sostiene che la colomba ha la bile, in concordanza con Arist. *Historia animalium* II, 15; p. 506^b 21; *De partibus animalium* IV, 2; p. 676^b 17 ss.; Plin. *N.H.* XI, 194; cfr. Athen. VIII, 353d.

⁶² La leggenda dell'aquila, che, per salvaguardarsi dai serpenti e da altri mali, porrebbe nel proprio nido come talismano un lapis airtites, è ampiamente attestata (cfr. Plin. *N.H.* X, 12; XXXVI, 149; Neptunalius 49; Philostr. *Vita Apollonii* II, 14; Aelian. *N.A.* I, 35; Manuel Philes *De animalium proprietate* 736-737). Secondo Wellmann essa risalirebbe a Bolo (*Physiologos*, p. 73).

⁶³ L'affermazione sembra in palese contrasto con la tradizione zoologica riguardante la dimestichezza tra l'otarda e il cavallo (cfr. Plut. *De sollertia animalium*, 31, 981b [la notizia deriva da Aristotele]; Athen. IX, 44, 390f; Oppian. *Cyn.* II, 406-407; Aelian. *N.A.* II, 28; Dionys. *De aucupio* III, 8). Il Leemans, propenso a scorgere in questo paragrafo un altro esempio di antipatia tra animali, propose di sostituire ἴππων con κύνα sulla scorta di un passo di Eliano (*N.A.* V, 24). La correzione tuttavia non pare necessaria poiché qui (Horapollo) Filippo, per spiegare il significato del geroglifico (un uomo debole che è inseguito da un individuo più forte), ha probabilmente rielaborato a suo modo una notizia di carattere venatorio tramandataci da Ateneo (*loc. cit.*) secondo la quale i cacciatori indossavano una pelle di cavallo per catturare facilmente l'otarda, sfruttando così a proprio vantaggio la familiarità che il volatile aveva con il quadrupede.

⁶⁴ Si allude alla cattura del passero, facendo riferimento ad un tipo di uccellazione praticato con la civetta che era impiegata come richiamo (Arist. *Historia animalium* IX, 1, p. 609^a 13-16; cfr. Aelian. *N.A.* I, 29).

⁶⁵ Il dettaglio è segnalato da Arist. *Historia animalium* I, 5, p. 490^a 6 ss.; Plin. *N.H.* X, 168; Macrob. *Saturn.* VII, 16, 7.

⁶⁶ Sulle altre caratteristiche del pipistrello, considerato un uccello, e non un mammifero, si sofferma in modo particolare Plinio (*N.H.* X, 168; XI, 164 e 232; cfr. Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 22, 1 Giannini; Aristophanes *Hist. animalium epitome* I, 18; Basil. *Homiliae in Hexaemeron* VIII, 7; Macrob. *Saturn.* VII, 16, 7; Suda δ 262). Artemidoro (III, 65) assimila esplicitamente l'animale alla donna (cfr. Michael Glycas, *Annales* I, pp. 83-84 Bekker).

⁶⁷ La caccia alla tortora è ampiamente descritta da Eliano (*N.A.* I, 39; XV, 28; cfr. Manuel Philes *De animalium proprietate* 461 ss.).

⁶⁸ Van de Walle-Vergote sospettano che (Horapollo) Filippo abbia frainteso le sue fonti. In effetti Clemente Alessandrino (*Strom.* V, 5, 27, 4; II, p. 343 Stählin) e Artemidoro (III, 49) ritengono la cicala simbolo dei musici, perpetuando un'antichissima tradizione greca che considera questi insetti i più melodiosi tra gli animali (Hom. *Il.* III, 151; Hes. *Op.* 582 ss.; etc.) e "profeti delle Muse" (Plat. *Phaedr.* 262d); né si discosta da quest'interpretazione Plutarco che li qualifica "sacri e musici" (*Quaest. conv.* VIII, 7, 3, 727e).

⁶⁹ Che le cicale friniscono senza far uso della bocca, è un'osservazione che si evince dal citato brano esiodo e che Aristotele rende esplicita (*Historia animalium* IV, 7, p. 532^b; 9; *De respiratione* 9, p. 475^a 18; cfr. Plin. *N.H.* IX, 93-94 e 266; Aelian. *N.A.* I, 20).

⁷⁰ Risalgono alla più antica tradizione letteraria le attestazioni sull'alto volo dell'aquila (cfr. l'epiteto omerico ὑψηπετής, *Il.* XII, 201; etc.), anche se non mancano riscontri nei testi zoologici ellenistici (cfr. Aelian. *N.A.* XV, 22). Più recenti sono le osservazioni pertinenti all'abitudine del rapace di costruire il proprio nido in luoghi elevati e solitari (Arist. *Historia animalium* IX, 32, p. 619^a; 25-27; cfr. Dionys. *De aucupio* I, 3).

⁷¹ Nell'antica terminologia astronomica ἀποκατάστασις indicava il periodo che costituiva un ciclo concluso alla fine del quale il sole, la luna e i cinque pianeti conosciuti tornavano ad occupare le stesse posizioni di allineamento rispetto alle stelle fisse o costellazioni. Dopo l'introduzione dell'anno bisestile, quando l'anno civile fu fatto coincidere con quello solare, si distinse una apocatastasi breve (Columella *De re rustica* III, 6: *sol in eandem partem signifer<i> per</i> eosdem numeros redit, per quos cursus sui principium ceperat. quem circuitum meatus dierum integrorum mille quadringentorum sexaginta unius ἀποκατάστασις uocant studiosi rerum caelestium.*) e una maggiore di lunga durata (Plin. *N.H.* X, 5: *cum huius alitis vita magni conversionem anni fieri prodit idem Manilius iterumque significationes tempestatum et siderum easdem reverti, hoc autem circa meridiem incipere;* cfr. Cic. *De natura deorum* II, 51; Tac. *Dialogus de oratoribus* 16, 7). Si veda al commento di I, 35 la possibile equivalenza tra periodi sothiaco e della fenice.

⁷² Il racconto sulla fenice qui esposto non contrasta necessariamente con quello riferito in I, 35, anzi risulta complementare a quello: ora infatti si ammette la possibilità che il vecchio uccello muoia prima di giungere a Eliopoli e che il suo corpo sia portato in Egitto dal figlio (van de Walle-Vergote). Questa variante narrativa è preferita dagli autori del periodo romano, come mette in evidenza lo Sbordone (*La fenice nel culto di Helios*, "Rivista Indo-Greca-Italica" 19, 1935, p. 12). Per altri ragguagli bibliografici si rinvia alle note relative ad I, 34 e 35. La connessione della fenice con Eliopoli è tradizionale nella cultura egiziana ed è attestata già dai *Testi delle Piramidi* (Pyr. 1652). Si veda in generale R. van der Broek, *The Myth of the Phoenix*, Leiden 1972.

⁷³ All'upupa, che in I, 55 rappresenta l'amore per i genitori, (Horapollo) Filippo sostituisce la cicogna, che nella cultura semitica e greca è simbolo della pietà filiale. In Grecia esso è attestato come notissimo luogo comune da Aristofane (*Aves* 1353-1357; cfr. Plat. *Alcib.* I, 135e) ed entra a far parte della dottrina zoologica con Aristotele (*Historia animalium* IX, 13, p. 615^b 23). Sulla dote naturale della cicogna si soffermano Plinio (*N.H.* X, 63), Eliano (*N.A.* II, 20), Filone (*De decalogo* 116), Ermete Trismegisto (*Koironides*, p. 94 Ruelle), Basilio (*Homiliae in Hexaemeron* VIII, 5), Giovanni Damasceno (*Sacra Parallela*, PG, 95, p. 1577).

⁷⁴ Erodoto, in un *excursus*, ispirato dal pensiero senofaneo e anassagoreo, sull'equilibrio geo-biologico, che sarebbe garantito dalla provvidenza divina (cfr. Plat. *Prot.* 321 b ss.), descrive così la riproduzione delle vipere: "Quando si accoppiano e il maschio è proprio sul punto di emettere il seme, mentre lo emette è afferrato alla gola dalla femmina che, standogli addosso, non lo lascia prima di averlo divorato. Così il maschio muore, come

ho detto, ma la femmina paga questa pena per l'uccisione del maschio: vendicando il genitore i serpentelli, mentre stanno ancora nel ventre, divorano la loro madre, e, divorandone lo stomaco, si procurano in tal modo una via di uscita" (III, 108). La storia erodotea si ritrova in Nicandro (*Ther.* 128 ss.), nell'opera pseudoaristotelica *Mirabilium auscultationes* (165, p. 558^a 18 s.), in Eliano (*N.A.* I, 24) e, sebbene fosse stata criticata da Aristotele (*Historia animalium* V, 34, p. 846^b 25 ss.; cfr. Theophrast. *apud* Aelian. *N.A.* XV, 16; Philostrat. *Vita Apollonii* II, 14), venne preferita per il suo carattere favoloso, probabilmente tramite la mediazione di Bolo (Wellmann, *Physiologos*, p. 76), da Plinio (*N.H.* X, 169-170), da Galeno (*Theriaca ad Pisonem* IX; t. XIV, p. 238 s. Kühn) e da Eutecnio (*Paraphrasin in Nic. Ther.* 128-144), i quali ritenevano che la fecondazione avvenisse per via orale (cfr. Epiphan. *Adversus haereses* 26, t. I, p. 300 Holl; Isidor. *Etym.* XII, 4, 11; Michael Glycas *Annales* I, 108 Bekker). Il particolare è tuttavia frainteso da (Horapollo) Filippo, allorché afferma che è la femmina ad inserire la bocca in quella del maschio.

⁷⁵ Tra le diverse proposte di integrazione si è accolta *ex. gr.* quella di Hoeschel. L'espressione in riferimento agli animali è attestata per es. in Aelian. *N.A.* 4, 34 e 9, 3.

⁷⁶ Si veda la nota al capitolo precedente. Per la nascita dei serpentelli cfr. Antig Caryst. *Hist. mirab. collectio* 21 Giannini; Basil. *Homiliae in Hexaemeron* IX, 5; *Homil. II super Ps.* XIV, PG 29, p. 273; Joannes Damascenus *Sacra parallela*, PG 95, p. 1369; *schol. Eur. Or.* 524; Palladius *Dialogus de vita Joannis Chrysostomi* 62; *Physiologus*, p. 34 Sbordone.

⁷⁷ Il basilisco come motivo ornamentale dei diademi regali è nominato in I, 1, dove tra l'altro Horapollo accenna al suo venefico soffio. Tale credenza è attestata in Nic. *Ther.* 408; Plin. *N.H.* VIII, 78; Aelian. *N.A.* II, 5; Lucan. IX, 724-726; Heliod. *Aeth.* III, 8. Da questa proprietà attribuita al favoloso rettile deriva il paragone oraziano *peior serpentibus Afris*, riguardante l'alito della maga Canidia (*Serm.* II, 8, 95), nonché l'espressione proverbiale *longius nocens ut basilisci serpentes*, attestata in Amm. XXVIII, 1, 41 (cfr. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, nrr. 252 e 253).

⁷⁸ Le notizie riportate contraddicono la prevalente tradizione zoologica secondo cui la salamandra, refrattaria al fuoco per la straordinaria freddezza del suo corpo, avrebbe il potere di spegnerlo (Arist. *Historia animalium* V, 19, p. 559^b 15-17; Theophrast. *De igne* 60; Nic. *Ther.* 818 ss. e *schol. ad loc.*; *Alex.* 536 s.; Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 84b Giannini; Plin. *N.H.* X, 188 [la cui fonte è forse Bolo] e XXIX, 76 [dove è riportata la confutazione, relativa a questa credenza, di Sesto Nigro, fr. 10 Wellmann]; Aelian. *N.A.* II, 31 [la cui fonte è Metrodoro]; Neptunalius 59; Pamphilus *apud Geoponica* XV, 1, 34; Hippolyt. *Refutatio omnium haeres.* IV, 33; Greg. Naz. *Praec. ad virg.* PG 37, p. 624; Augustin. *De civitate Dei* 21, 4; *Contra Pelagium* VI, 6; *Physiologus*, p. 101 Sbordone; Hermes Trismegist. *apud Stob. Flor.* I, 49, 45; I, p. 414 Wachsmuth; *Koiranides*, p. 72 Ruelle; Timoth. Gaz. 53 Haupt; Isid. *Etym.* XII, 4, 36; Eutecnius *Paraphrasin in Nicandri Ther.* 817-827; *Suda* σ 46 Adler; [Eustath.] *Comm. in Hexaem.*, PG 18, col. 748 D; Georg. Pisides *Hexaemeron* 1040 s.; Manuel Philes *De animalium proprietate* 399-406). Gli editori ritengono pertanto che si debba accogliere l'integrazione della negativa o \ddot{u} , proposta dal Leemans.

⁷⁹ L'ultima frase sembra inconciliabile con il paragrafo precedente. Il De Pauw congetturò che nel corso della trasmissione testuale un copista avesse erroneamente contaminato la parte iniziale del c. 62 con quella finale del capitolo successivo, in cui l'autore avrebbe parlato dell'anfisbena, secondo la plausibile ipotesi del Leemans. Alla natura del favoloso rettile bicipite si riferiscono Aelian. *N.A.* IX, 23; Nic. *Ther.* 372 ss. e *schol. ad*

loc.; Plin. *N.H.* VIII, 85; Eutecnius *Paraphrasin in Nic. Ther.* 372-383; cfr. Nonn. *Dionys.* V, 145. Il Wellmann (*Physiologos*, p. 65), nella convinzione che anche la frase esplicativa riguardi la salamandra ha proposto di emendare in questo modo il testo: ἀϋτῆ γὰρ <πῦρ> ἐν καύστρω <ῆ> καμίνω ἀναιρεῖ.

⁸⁰ La cecità della talpa è riconosciuta da Aristotele (*Historia animalium* I, 9, p. 491^b 28); ma il filosofo e naturalista spiega questa caratteristica sostenendo che gli occhi dell'animale siano coperti da una membrana (cfr. *De anima* III, 1, p. 425^a; Plin. *N.H.* XI, 139), mentre altri sono evasivi al riguardo (Oppian. *Cyn.* II, 613; Aristophanes *Hist. animalium epitome* II, 421 ss.; Timoth. *Gaz.* 40 Haupt; Epiphan. *Adversus haereses* II, p. 311 Holl). Artemidoro (III, 64) dà valore simbolico al piccolo mammifero paragonando ad esso un uomo cieco; cfr. *Suda* τ 1216 Adler; Apostol. XVII, 35; Diogenian. III, 79 L.-Schw.

⁸¹ Il contenuto del paragrafo è innanzi tutto in contraddizione con quanto l'autore ha detto in precedenza riguardo al fatto che il pipistrello è privo di penne (II, 52). Inoltre la notizia data, che non è reperibile altrove, pare costruita per analogia sull'esempio dell'antipatia tra alcuni insetti e la nottola (Plin. *N.H.* XXIX, 92; Neptunalius 42 e 53; cfr. Wellmann, *Physiologos*, p. 73), in ossequio alla teoria delle simpatie e delle antipatie divulgata dalla tradizione zoologica che faceva capo a Bolo (Sbordone, p. 178). Non si può altresì escludere che l'autore in questo brano amplifichi l'informazione trasmessaci da Plinio (*loc. cit.*), secondo cui il cuore di pipistrello sarebbe efficace contro il veleno delle formiche.

⁸² Appartiene al tardo Ellenismo la favola del castoro il quale, consapevole di essere cacciato a causa dei suoi testicoli, di cui si faceva largo uso in medicina, si mutila nella speranza di salvarsi (Aesop. *Fab.* 153 Chambry; Aelian. *N.A.* VI, 34). La tradizione zoologica che la tramanda dipende da Bolo (cfr. Plin. *N.H.* VIII, 109 e XXXII, 26; Hierocles *Eth.*, p. 17, 10; Neptunalius 75; Sostratus *apud schol. Nic. Ther.* 565 e *schol. Nic. Alex.* 307; Timoth. *Gaz.* 54 Haupt; *Physiologos*, p. 82 s. Sbordone; [Eustath.] *Comm. in Hexaem.*, PG 18, col. 774 D; Isid. *Etym.* XII, 2, 21) e ad essa fanno riferimento Giovendale (XII, 34-36) e Apuleio (*Met.* I, 9). Questa storia è considerata palesemente infondata da Dioscoride Pedanio (*De materia medica* II, 24, 2).

⁸³ Questa tardiva leggenda è attestata per la prima volta da Oppiano (*Cyn.* II, 608 ss.), il quale asserisce che il maschio per gelosia uccide il figlio odiato tra le braccia della madre. A proposito della morte dei piccoli si sofferma in modo più generico Plinio (*N.H.* VIII, 216): "Le scimmie hanno un fortissimo affetto per la loro prole. Quelle che, diventate domestiche, danno alla luce gli scimmietti nelle nostre case, sono felici se vengono accarezzati, sembrano comprendere i complimenti e così, a furia di abbracciarli, molto spesso li uccidono". La variante più aderente al testo di (Horapollo) Filippo è quella di Esopo (*Fab.* 307 Chambry) in cui è la madre che, a causa del suo affetto eccessivo, finisce per soffocare il figlio prediletto. La leggenda sarà ancora ripresentata con alcuni adattamenti da Vincenzo di Beauvais, un tardo redattore latino del *Physiologos* (*Speculum naturale* XIX, 108).

⁸⁴ Influenzato probabilmente dall'argomento trattato nel precedente capitolo (Horapollo) Filippo attribuisce alla scimmia l'abitudine, peculiare del gatto, di sotterrare i propri escrementi (Plin. *N.H.* X, 202; Aelian. *N.A.* VI, 27; cfr. Aristophanes *Hist. animalium epitome* II, 301). Non si può tuttavia escludere che l'errore sia avvenuto nel corso della trasmissione testuale per colpa di qualche scriba, qualora si tenga conto dell'affermazione di Pietro Valeriano (*Hierogl.* XIII, 42), il quale asserisce di aver letto in alcuni codici la lezione ἀλουργον (Sbordone, p. 180).

⁸⁵ La supposizione, che le capre respirassero con le orecchie, ascrivibile ad Alcmeone di Crotone, venne categoricamente smentita da Aristotele (*De historia animalium* I, 11, p.

492^a 13 s.), ma essa fu ripresentata da Archelao (*apud* Varro *De re rustica* II, 3, 5; Plin. *N.H.* VIII, 202; cfr. Hippolyt. *Refutatio omnium haeres.* IV, 31). Soltanto Eliano (*N.A.* I, 53) concorda con (Horapollon) Filippo nel sostenere che le capre respirano non solo con le orecchie ma anche con le narici.

⁸⁶ Secondo Aristotele (*De generatione animalium* III, 6, p. 757^a 2) fu Erodoti di Eraclea a sostenere che la iena avesse gli organi di entrambi i sessi, ma lo stesso Stagiriti nella *Historia animalium* (VI, 32, p. 579^b 18) confutò quella asserzione (cfr. Diod. XXX, 12, 2; Plin. *N.H.* VIII, 105 [la cui fonte è Giuba]; Clem. Alex. *Paed.* II, 10, 85, 2; I, p. 209 Stählin). A tale credenza, leggermente modificata (la iena alterna annualmente la propria identità sessuale), si rifà Ovidio (*Met.* XV, 408-410) e fu divulgata soprattutto dai fisiologi, come attesta Plinio (*N.H.* XXVIII, 92; cfr. Opp. *Cyn.* 288-292; Aelian. *N.A.* I, 25; Aesop. *Fab.* 340 Chambry; Hermes Trismegist. *Koiranides*, p. 74 Ruelle; Timoth. *Gaz.* 4 Haupt; Tertull. *De pallio* 3; *Physiologus*, p. 85 Sbordone). Infine in Artemidoro (II, 12) si riscontra per la iena il significato simbolico di donna androgina e di uomo effeminato.

⁸⁷ L'antipatia tra la iena e la pantera è attestata in Plinio (*H.N.* XXVIII, 93; cfr. Aelian. *N.A.* VI, 22) che citando come fonte la tradizione paradossografica (probabilmente Anassilao), così si esprime a riguardo: "Secondo la leggenda la iena ispira un terrore particolare alle pantere al punto che queste non osano tenerle testa né attaccano una persona che porti addosso un lembo di pelle di iena; inoltre, mirabile a dirsi, se sono appese a faccia a faccia le pelli di questi animali, cadrebbero i peli della pantera".

⁸⁸ In Plinio (*H.N.* XXVIII, 93; cfr. Nestor Larand. *apud* *Geoponica* XV, 1, 12; Aristophanes *Hist. animalium epitome* II, 322) è riportato il medesimo pronostico sulla caccia alla iena.

⁸⁹ Le supposte proprietà apotropiche della pelle di iena sono ricordate da Plutarco (*Quaest. conv.* IV, 2, 664c; V, 9, 684c). Sulla credenza che la pelle di iena avesse il magico potere di preservare chi l'indossasse dagli attacchi notturni dei briganti si veda ancora Plinio (*H.N.* XXVIII, 96). Alquanto generiche sono talune testimonianze riportate dallo Sbordone (p. 183 s.), poiché esse riguardano l'antipatia che il cane ha nei confronti della iena. Si riteneva che la pelle giovasse nella cura dell'idrofobia (Aët. *Amiden.* II, 162; VI, 247 e in generale dagli attacchi dei cani (Aristophanes *Hist. animalium epitome* II, 319; *schol.* Oppian. *Cyneg.* III, 278; Timoth. *Gaz.* 4 Haupt).

⁹⁰ Il motivo per cui il lupo si priva del ciuffo posto all'estremità della sua coda è spiegato da Solino (*Collectanea rerum memorabilium* II, 36): "Il lupo ha all'estremità della coda un ciuffo molto esiguo di peli, di cui si priva abbandonandolo spontaneamente quando teme di essere catturato: infatti quei peli hanno efficacia solo se sono presi all'animale vivo". Plinio inoltre chiarisce che secondo una diffusa credenza quel ciuffo avrebbe proprietà afrodisiache (*N.H.* VIII, 83).

⁹¹ L'antipatia tra il lupo e la pietra, pur rientrando nello spirito della letteratura fisiologica e paradossografica, non è attestata da altri autori.

⁹² Il timore provato dal leone per le fiaccole accese è descritto in Hom. *Il.* XI, 548-554. L'avversione per il fuoco è ricordata in Arist. *Historia animalium* IX, 44, p. 629^b 21 s. e negli scrittori dipendenti dalle opere di Bolo (Plin. *N.H.* VIII, 52; Neptunalius 65; Aelian. *N.A.* VI, 22; VII, 6 e XII, 7; cfr. Wellmann, *Physiologos*, p. 72). In Artemidoro (II, 12) il leone inferocito simboleggia i pericoli derivanti dal fuoco.

⁹³ La convinzione che il leone si curasse divorando una scimmia è attestata da Plin. *N.H.* VIII, 52; Tatian. *Or. adv. Graec.* 18, *PG* 6, p. 845; Neptunalius 4; Aelian. *N.A.* V, 39; *V.H.* I, 9; Timoth. *Gaz.* 51 Haupt; cfr. Philostr. *Vita Apollonii* III, 4; Ambros. *Hexameron* VI, 4; Augustinus *Ad fratres in eremo sermo* LV; Georg. Pisides 942.

⁹⁴ I benefici effetti del caprifico sul toro infuriato sono ricordati in Plin. *N.H.* XXIII, 130; Plut. *Qaest. conv.* II, 7, 1, 641c; VI, 10, 1, 696f; cfr. *Geoponica* XV, 1, 4; Michael Glycas, *Annales* I, p. 26 Bekker; Albertus Magnus *De veget.* VI, 104; Isid. *Etym.* XVII, 7, 17. Non si può escludere che la notizia, attestata a partire dal tardo Ellenismo, derivi da Bolo (Sbordone, p. 187).

⁹⁵ Per l'espedito di rendere ubbidiente il toro legandogli una fascia al ginocchio destro cfr. Aelian. *N.A.* IV, 48.

⁹⁶ Sulla continenza sessuale del toro cfr. *supra* I, 46.

⁹⁷ Non è attestata altrove la veneficità della pianta per le pecore e le capre, ma la notizia forse è stata desunta da una fonte zoologica derivata da Bolo (Sbordone, p. 189). Sulla coniza cfr. J. André, *Lexique des termes de botanique latine*, Paris 1956, s.v. *conyza*.

⁹⁸ Il testo, gravemente lacunoso, è stato integrato *exempli gratia* dallo Sbordone (p. 189) sulla scorta della notizia secondo cui i coccodrilli sarebbero temuti da tutti gli animali tranne che dal piviere (o trochilo), il quale è solito penetrare nelle sue fauci per catturare le sanguisughe attaccate al palato o per pulirgli i denti (cfr. Herodot. II, 68, 4-5; Arist. *Historia animalium* IX, 6, p. 612^a 20 ss.; Plin. *N.H.* VIII, 90; Aelian. *N.A.* III, 11; Timoth. *Gaz.* 42 Haupt).

⁹⁹ Non è escluso che l'autore ricordi un autentico segno egiziano ad esempio  (il coccodrillo sacro con la penna della dea Maat), adattato alla credenza, nota ai Greci, relativa all'efficacia delle penne dell'ibis contro i rettili (cfr. Herodot. II, 75 [cfr. Lloyd p. 328]; Diod. I, 87, 6 [cfr. Burton p. 257]; Plut. *De Is. et Osir.* 75, 381c [cfr. Griffiths p. 558 s.]; Eus. *Praep. ev.* IX, 27, 9; etc.).

¹⁰⁰ L'opinione espressa da Erodoto, secondo cui la leonessa può rimanere gravida una sola volta (III, 108, 4), fu considerata addirittura ridicola da Aristotele (*Historia animalium* VI, 31, p. 579^b 3; cfr. Plin. *N.H.* VIII, 43; Oppian. *Cyn.* III, 57; Aelian. *N.A.* IV, 34; Philostr. *Vita Apollonii* I, 22). Nonostante il giudizio severo dello Stagirita, questa credenza fu ripresentata dai fisiologi ellenistici (Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 21, 3 Giannini [la cui fonte è Archelao]; Aelian. *V.H.* X, 3; Epiphan. *Adversus haereses* 78, 1, III, pp. 462-463 Holl; Basil. *Homiliae in Hexaemeron* IX, 5; [Eustath.] *Comm. in Hexaem.*, PG 18, col. 740 D; cfr. Aesop. *Fab.* 194 Chambry).

¹⁰¹ Mentre Aristotele limita le proprie osservazioni sulle carenze anatomiche dei piccoli partoriti dall'orsa (*Historia animalium* VI, 30, p. 579^a 22-25: "Il neonato è minuscolo, se paragonato alla corporatura della madre ... nasce senza peli e cieco, con le gambe pressoché inarticolate come pure la maggior parte dei suoi organi"), i naturalisti ellenistici colorano questa peculiarità con elementi fantasiosi, asserendo che la madre plasma i cuccioli lambendoli con la lingua (Ov. *Met.* XV, 379-381; Plin. *N.H.* VIII, 126; Plut. *De amore prolis* 2, 494c; Xenocrates *apud* Galen. *Theriaca ad Pisonem* XI, t. XIV, pp. 254-255 Kühn; Oppian. *Cyn.* III 159 ss.; Aelian. *N.A.* II, 19; cfr. Michael Glycas *Annales* I, p. 122 Bekker; Manuel Philes *De animalium proprietate* 1127-1129).

¹⁰² La proboscide dell'elefante per la sua prensilità fu paragonata dagli autori greci e latini ad una mano (Arist. *Historia animalium* I, 11, p. 492^b 17 ss., II, 1, p. 497^b 25 ss.; *De partibus animalium* II, 16, p. 658^b 35; cfr. Lucret. *De rerum natura* II, 536-537; Cic. *De natura deorum* II, 47; Oppian. *Cyn.* II 523-525; Philostr. *Vita Apollonii* II, 12; Aelian. *N.A.* IV, 31; per altre attestazioni si rinvia a *Physiologus*, pp. 158-159 Sbordone). Plinio si distingue per il fatto di riconoscere a quest'organo anche la funzione olfattiva (*N.H.* VIII, 29: *spirant et bibunt odorantque haut improprie appellata manu*).

¹⁰³ Il pachiderma per la sua nota continenza (cfr. Plin. *N.H.* VIII, 12; Aelian. *N.A.* VIII, 17 e X, 1; Aristophanes *Hist. animalium epitome* II, 89) si addice bene ad essere opposto

all'ariete, sulla cui esuberanza sessuale si è soffermato Horapollo in I, 48.

¹⁰⁴ In Italia per Artemidoro (II, 12) l'elefante avrebbe il significato di "signore, re e uomo importantissimo" (cfr. Achmes *Oneirocriton*, p. 220 Drexl).

¹⁰⁵ L'avversione per l'ariete è segnalata in Plut. *Quaest. conv.* II, 7, 1, 641b; Sextus Empiricus *Pyrrh. hypoth.* I, 58; Aelian. *N.A.* I, 38; *Geoponica* XV, 1,3.

¹⁰⁶ Il terrore provato dall'elefante all'ascolto del grugnito di un maiale è ricordato negli scrittori d'età romana (Sen. *De ira* II, 11, 5; Plin. *N.H.* VIII, 27; Plut. *De sollertia animalium* 32, 981e; Aelian. *N.A.* I, 38; VIII, 28; XVI, 36; Timoth. *Gaz.* 25 Haupt; *Geoponica* XV, 1,3; Polyæn. *Strategemata* IV, 6, 3; *Suda* κ 1259 Adler; Georg. Pisides 963-964). Sull'argomento si veda G. Nenci, *Un prodigio dei signa nella battaglia di Ausculum e le origini di un topos fisiologico*, "Rivista Italiana di Filologia e Istruzione Classica" 33, 1955, pp. 391-404.

¹⁰⁷ Lo Hoeschel ha ritenuto di emendare la frase esplicativa (ἐκείνην γάρ, ὁρῶσα ἢ ἔχιδνα) per adeguare il testo all'unanime opinione degli antichi naturalisti secondo cui sono i cervi ad aggredire e a uccidere i serpenti (Theophrastus *De causis plantarum*, IV, 9, 2; Plin. *N.H.* VIII, 118; XXVIII, 149; Plut. *De sollertia animalium* 24, 976d; Oppian. *Cyn.* II, 233 ss.; Aelian. *N.A.* II, 9; *Geoponica* XIX, 5, 3; per ulteriori attestazioni cfr. *Physiologus* pp. 97-98 Sbordone). La correzione, però, non pare necessaria poiché (Horapollo) Filippo avrebbe frainteso le sue fonti nel riformulare l'antipatia tra i due animali (Sbordone, p. 194 s.).

¹⁰⁸ La particolare cura che gli elefanti avrebbero nel seppellire le loro zanne quando cadono è ricordata in Plin. *N.H.* VIII, 7 e in Aelian. *N.A.* XIV, 5. Il *topos* della pensosità da vivi della propria sepoltura è ben noto nella letteratura sapienziale egiziana classica.

¹⁰⁹ La longevità della cornacchia è uno dei luoghi comuni più diffusi (Hes. fr. 304 M.-W.; Plin. *N.H.* VIII, 153; Plut. *Quaest. conv.* IV, 1, 3, 662e; Macrob. *Sat.* VII, 5, 11; etc. Per ulteriori ragguagli si veda R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, nr. 661).

¹¹⁰ Il finale del paragrafo sulla durata dell'anno egiziano si riallaccia alle teorie esposte da Horapollo in I, 5.

¹¹¹ L'autore, nel descrivere il modo di cacciare seguito dalla pantera, fraintende il seguente passo di Aristotele: "Si afferma che la pantera è consapevole che agli altri animali selvatici piace il suo profumo, essa, perciò, si nasconde per cacciare; gli altri si avvicinano troppo e lei cattura così anche le cerve" (*Historia animalium* IX, 6, p. 612^a 12-15). Questa diffusa credenza, che sarà accolta anche da Manuele File (*De animalium proprietate* 866-886) e dai bestiari medioevali, è attestata altresì in Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 31 Giannini; Theophrastus *De causis plantarum*, VI, 5, 2; [Arist.] *Problemata* XIII, 4, p. 907^b 35 ss.; Plin. *N.H.* VIII, 62; Aelian. *N.A.* V, 40; VIII, 6; Plut. *De sollertia animalium* 24, 976d; il termine πάρδαλις è sostituito con πᾶνθηρ da Didymus *apud* Eus. *Generalis elementaria introductio* p. 111 Gaisford; Aristophanes *Hist. animalium epitome* II, 282; Timoth. *Gaz.* 14 Haupt; *Physiologus*, p. 60 ss. Sbordone. Per ristabilire la consonanza tra questo capitolo e la restante unanime tradizione antica, che ci informa sul modo seguito dalla pantera per catturare le sue prede, si dovrebbe almeno espungere la negazione μή ed intendere in questo modo: "consentendo che si espanda il suo profumo, che può attirare gli animali".

¹¹² La fonte di questo capitolo è il seguente passo aristotelico: "Le cerve sono cacciate e catturate con l'ausilio del canto e del suono del flauto: infatti si distendono a terra, affascinate dal piacere" (*Historia animalium* IX, 5, p. 611^b 26 ss.), oppure la parafrasi che ne fa Antigono di Caristo (*Hist. mirab. collectio* 29 Giannini). La notizia è ripetuta

in Plin. *N.H.* VIII, 114; Plut. *De sollertia animalium* 3, 961d (cfr. *Quaest. conv.* VII, 5, 704f; Clem. Alex. *Paed.* II, 41, 2); Aelian. *N.A.* XII, 46; *Geoponica* XIX, 5, 2; Aristophanes *Hist. animalium epitome* II, 512; Michael Glycas *Annales* I, p. 105 Bekker.

¹¹³ Il pronostico, per il suo carattere magico, rientra nello spirito della cultura ellenistica al pari di quello descritto in II, 43.

¹¹⁴ Le altre fonti (Neptunalius 37; *Geoponica* XV, 1, 19; Aelian. *N.A.* I, 35) segnalano l'utilità dell'adianto per l'upupa che se ne avvale come talismano piuttosto che come farmaco. Le tre testimonianze deriverebbero, tramite Panfilo, da Bolo, da cui dipendono anche le analoghe notizie riportate in II, 46 e 49 (Wellmann, *Physiologos*, p. 73).

¹¹⁵ La previdenza delle gru è descritta da Aristotele (*Historia animalium* IX, 10, p. 614^b 23-26). Altri aggiungono un curioso particolare: le gru, poste a guardia dello stormo durante la notte, tengono una pietra nella zampa sollevata per evitare di addormentarsi (Plin. *N.H.* X, 59; Plut. *De sollertia animalium* 10, 967c; Aelian. *N.A.* III, 13; Basil. *Homiliae in Hexaemeron* VIII, 5; Joannes Damascenus *Sacra Parallela*, PG 95, p. 1575; cfr. Tzetzes *Chiliad.* IV, 67-74 Leone; Michael Glycas *Annales* I, p. 78 Bekker; Manuel Philes *De animalium proprietate* 252-257).

¹¹⁶ I rapporti sessuali tra i maschi delle pernici, uccelli famosi per l'esuberanza erotica (Arist. *Historia animalium* I, 1, p. 488^b 4; VI, 9, p. 564^b 11; cfr. Aelian. *N.A.* III, 5; IV, 1; VII, 19; Porphyr. *De abstinentia* III, 23; *Geoponica* XIV, 20), avvengono quando le femmine covano restando lontano dai maschi; questi allora si riuniscono e lanciando grida si battono: allora essi sono chiamati vedovi. Chi è sconfitto nel combattimento segue il vincitore e si sottomette solo a lui (Arist. *Historia animalium* IX, 8, p. 613^b 33 ss.; cfr. Plin. *N.H.* X, 51; Aelian. *N.A.* III, 16). Per Artemidoro invece questo volatile simboleggia la donna scellerata ed empia (II, 46).

¹¹⁷ La fonte diretta è il seguente passo aristotelico: "Nella vecchiaia alle aquile si allunga la parte superiore del becco che diventa gradualmente più adunco al punto che esse finiscono per morire di fame" (*Historia animalium* IX, 32, p. 619^a 16-18; cfr. D'Arcy W. Thompson, *comm. ad locum*). La notizia è reperibile anche in Plin. *N.H.* X, 15; Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 46, 1 Giannini; *Physiologos*, pp. 191-192 Sbordone; cfr. Augustinus *Enarratio in Ps.* CII, 9.

¹¹⁸ L'autore parafrasa Arist. *Historia animalium* VI, 6, p. 563^a 11-13: "La cornacchia si prende cura dei suoi piccoli per un certo periodo: infatti quando sono in grado di volare, essa continua a nutrirla tenendosi presso di loro durante il volo" (cfr. Plin. *N.H.* X, 31; Basil. *Homiliae in Hexaemeron* VIII, 6; Joannes Damascenus *Sacra Parallela*, PG 95, p. 1579).

¹¹⁹ Il paragrafo è parafrasi di Arist. *Historia animalium* IX, 10, p. 614^b 19-23: "Volano a grande altezza per vedere lontano; se scorgono nubi e segni di tempesta, discendono a terra e rimangono a riposo" (cfr. Plin. *N.H.* XVIII, 362; Aelian. *N.A.* VII, 7; Antigonus Caryst. *Hist. mirab. collectio* 40, 1 Giannini). Analoghe previsioni, fondate sul comportamento delle gru, si leggono in Teofrasto (*De signis* fr. 6, 38 Wimmer), Virgilio (*Georg.* I, 374-375) ed Eliano (*N.A.* I, 44 e III, 14). Le gru che evitano la tempesta e la pioggia intensa rifugiandosi altrove sono già ricordate in Hom. *Il.* III, 3-5 (il passo è ripreso in Verg. *Aen.* X, 264 ss.).

¹²⁰ Il racconto sull'avvoltoio, che allevrebbe soltanto un piccolo, dopo aver distrutto le altre uova (cfr. Antigonus Caryst. *Hist. mirab. collectio* 99a Giannini), è una rielaborazione di una diffusa opinione relativa alla riproduzione delle aquile (Musaeus fr. 3 D.-K.; Arist. *Historia animalium* VI, 6, p. 563^a 17 ss.; Plin. *N.H.* X, 13; cfr. Aelian. *N.A.* II, 26; Dionysius *De aucupio* I, 3; Basil. *Homiliae in Hexaemeron* VIII, 6; Ambrosius *Hexaemeron* V, 18).

¹²¹ Nonostante le critiche di Aristotele (*Historia animalium* II, 1, p. 499^a 19-21), l'opinione di Erodoto, secondo il quale il cammello avrebbe più di una articolazione alle zampe posteriori (III, 103), è ripetuta in Aelian. *N.A.* X, 3 ed è resa ulteriormente fantasiosa dall'autore. La falsa etimologia del vocabolo κάμηλος si ritrova in Artemidoro (I, 4), che ricorda come il sinonimo κάμμηρος fosse stato impiegato dal poeta Eveno di Paro (Test. 7 Gentili-Prato). La parola è in realtà prestito semitico, cfr. Esichio s.v. γαμᾶλη· κάμηλος παρὰ Χαλδαίους. E. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris 1967, p. 66.

¹²² (Horapollo) Filippo è l'unico autore a ritenere che le rane abbiano il sangue soltanto negli occhi, mentre l'impudenza di questi anfibi è segnalata da Nicandro (*Ther.* 563).

¹²³ La connessione tra la prima parte e la conclusiva citazione omerica (*Il.* I, 225) è costituita dal fatto che per i Greci il cane simboleggia l'impudenza.

¹²⁴ Alla metamorfosi dell'anfibio accenna Plinio (*N.H.* IX, 159; cfr. Aelian. *N.A.* II, 56). Horapollo tratta del segno ideografico della rana in I, 25.

¹²⁵ La generica informazione sulla natura solitaria dell'anguilla deriva probabilmente dalla notizia riguardante l'abitudine dell'animale a rimanere immobile nella melma (Athen. VII, 298c), per cui i pescatori erano costretti a smuovere i fondali per catturarla (cfr. Ar. *Eq.* 864 ss.).

¹²⁶ Il racconto qui riportato è il risultato di un fraintendimento di una notizia tratta dal seguente passo aristotelico: "La torpedine si impadronisce dei pesci di cui intende nutrirsi agendo in modo coerente alla sua costituzione fisica: si nasconde infatti nel fondale sabbioso o melmoso e cattura tutti i pesci piccoli che passano alla portata della sua capacità paralizzante" (*Historia animalium* IX, 37, p. 620^b 19 ss.; cfr. Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 48 Giannini; Plin. *N.H.* IX, 143; Oppian. *Hal.* II, 68 ss.).

¹²⁷ Sulla voracità del polipo si sofferma Aelian. *N.A.* I, 27. Il resto del capitolo è ispirato dal seguente passo di Aristotele: "Il polipo è un animale stupido ... ma è ordinato nel suo modo di vivere; raccoglie tutte le sue prede nell'antro in cui vive e quando ha consumato ciò che è commestibile getta via le conchiglie, i gusci dei granchi e dei molluschi, nonché le lisce dei pesci" (*Historia animalium* IX, 37, p. 622^a 3 ss.; cfr. Plin. *N.H.* IX, 86).

¹²⁸ L'autore interpreta in modo errato l'avversione del polipo nei confronti del gambero, poiché nella descrizione della lotta tra i due animali fa risultare vincitore il gambero, sebbene tutta la tradizione zoologica sia unanime nel considerare superiore il polipo (Arist. *Historia animalium* VIII, 2, p. 590^b 15 ss.; Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 92, 1 Giannini; Plin. *N.H.* IX, 185; Plut. *De sollertia animalium* 27, 979a; Oppian. *Hal.* II, 389 ss.; Aelian. *N.A.* I, 32; IX, 25; X, 38).

¹²⁹ Non è affatto evidente l'autore da cui (Horapollo) Filippo riprende la notizia dell'ipotetica esistenza di due pinne all'interno di una medesima conchiglia. Lo Sbordone (p. 207) suppone che nelle fonti si alludesse alla genesi delle perle (Aelian. *N.A.* X, 13; *Physiologus*, p. 134 ss. Sbordone). Per Artemidoro (II, 14) il simbolo di un matrimonio riuscito è costituito dalla pinna e da un piccolo gambero, chiamato "guardiano della pinna". Sulla simbiosi di questo mollusco e del suo parassita cfr. II, 108.

¹³⁰ Il primo sommario accenno alla simbiosi tra il mollusco e il suo parassita (una squilla o un piccolo granchio) si trova in un passo interpolato della *Historia animalium* aristotelica (V, 15, p. 547^b 16 ss.). Un più ampio racconto è riferito da Crisippo (*apud* Athen. III, 89d-e), da cui deriva probabilmente Cic. *De natura deorum* II, 123 (cfr. *De finibus* III, 63). Dopo un fugace accenno di Teofrasto (*De causis plantarum* 2, 17, 9), il primo naturalista a soffermarsi sulla simpatia tra questi due animali è Plinio: "Al genere delle

conchiglie appartiene la pinna. Nasce in luoghi melmosi sta sempre ritta e non è mai senza un compagno, chiamato pinnotere o guardiano della pinna, una piccola squilla oppure un granchio che fa da parassita. La pinna si apre offrendo ai pesci minuti il suo corpo privo di occhi. Subito i pesci si lanciano dentro e lo riempiono con audacia maggiore in quanto possono farlo liberamente. Avendo spiato questo momento, l'altro animale, che svolge la funzione di guardiano, glielo indica con un leggero morso. Essa, comprimendosi, uccide tutto quello che ha racchiuso e ne assegna una parte al suo compagno" (*N.H.* IX, 142; cfr. Plut. *De sollertia animalium* 30, 980b; Oppian. *Hal.* II, 186-195; Aelian. *N.A.* III, 29).

¹³¹ La caratteristica di essere il solo pesce ruminante è molto nota (Arist. *Historia animalium* II, 17, p. 508^b 12; *De partibus animalium* III, 14, p. 675^b 3 s.; Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 73 Giannini; Plin. *N.H.* IX, 62; Oppian. *Hal.* I, 134 ss.; Ov. *Hal.* 119; Aelian. *N.A.* II, 54; etc.). La sua voracità, che lo indurrebbe a mangiare i pesci che gli si avvicinano, contraddice il fatto che esso si nutre esclusivamente di alghe (Arist. *Historia animalium* VIII, 2, p. 591^a 15; Plin. *N.H.* IX, 62; Aelian. *N.A.* I, 2).

¹³² L'autore segue l'opinione di quanti ritenevano che una sorta di squalo, chiamato donnola di mare, avesse le medesime peculiarità dell'omonimo animale terrestre (Plut. *De sollertia animalium* 33, 982a; Aelian. *N.A.* II, 55; cfr. IX, 65). Anassagora riteneva infatti che la donnola partorisce attraverso la bocca, ma Aristotele, che ne è il testimone, confuta tale credenza, rilevando che la convinzione sarebbe nata da un'errata interpretazione dell'abitudine seguita dall'animale di prendere in bocca i propri cuccioli (*De generatione animalium* III, 6, p. 756^b 15 ss.). Nonostante la palese infondatezza della notizia anassagorea, essa continuò ad essere divulgata (Antoninus Liberalis 29 [la cui fonte è Nicandro]; Ov. *Met.* IX, 323; Plut. *De Is. et Osir.* 74, 381a; Timoth. *Gaz.* 39 Haupt; e fu estesa allo squalo per l'analogia del nome (Wellmann, *Physiologos*, p. 28).

¹³³ Il racconto sul preteso accoppiamento tra le murene e i serpenti ricalca quello narrato da Archelao, il primo divulgatore di questa leggenda, che fu accolta da Sostrato, sebbene fosse stata confutata dal medico Andrea (*schol.* Nic. *Ther.* 823; Athen. VII, 312e). Riferita con riserva da alcuni autori (Nic. *Ther.* 826 ss.; Licinius Macer *apud* Plin. *N.H.* XXXIII, 14), essa venne accolta da Oppiano (*Hal.* I, 554-579), Plinio (*N.H.* IX, 76), Eliano (*N.A.* I, 50; IX, 66), Basilio (*Homiliae in Hexaemeron* VII, 2), Ambrogio (*Hexaemeron* V, 7), Giovanni Damasceno (*Sacra Parallela*, PG 95, p. 1572).

¹³⁴ Che la razza deponga il proprio aculeo caudale, qualora sia catturata, è un particolare non segnalato da altri autori, i quali d'altro canto ne ricordano la proverbiale efficacia letale (Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 18b Giannini; Nic. *Ther.* 828 ss. e *schol. ad loc.*; Plin. *N.H.* IX, 155; Oppian. *Hal.* II, 470 ss.; Aelian. *N.A.* I, 56; II, 36 e 50; VIII, 26; IX, 40).

¹³⁵ Questo luogo comune, risalente ad un'espressione enigmatica esiodea (*Op.* 524; cfr. Pherecr. fr. 14, 4 ss.; Alc. com. fr. 30; Diphil. fr. 33 K.-A.), è attestato come veridico da alcuni naturalisti alessandrini (Antig. Caryst. *Hist. mirab. collectio* 21 Giannini; Plut. *De sollertia animalium* 9, 965e; Aelian. *N.A.* I, 27; XIV, 26; cfr. M. L. West, *Hesiod. Works and Days*, Oxford 1978, p. 290). Sebbene fosse stato confutato da Aristotele (*Historia animalium* VIII, 2, p. 591^a 4 ss.; cfr. Plut. *De sollertia animalium* 27, 978f; Plin. *N.H.* IX, 87; Aelian. *V.A.* I, 1; Athen. VII, 316f), esso si ritrova in Teofilatto di Samocatta (*Ep.* 73), Michele Glycas (*Annales* I, p. 71 Bekker) e Manuele File (*De animalium proprietate* 1785 ss.).

¹³⁶ Lo stratagemma dell'inchiostro espulso dalla seppia per nascondersi e per sottrarsi alla cattura è descritto in numerosi testi zoologici (Arist. *Historia animalium* IX, 37, p. 621^b 32 ss. [cfr. IV, 1, p. 524^b 17-18]; *De partibus animalium* IV, 5; p. 679^a 8; Nic. *Alex.*

472 s.; Cic. *De natura deorum* II, 50; Plin. *N.H.* IX, 84; Ov. *Hal.* 84; Plut. *De sollertia animalium* 26, 978a; Oppian. *Hal.* III, 156 ss.; Athen. VII, 323 d-e; Aelian. *N.A.* I, 34).

¹³⁷ L'epiteto si riscontra solo nei testi di medicina (Sbordone, p. 214).

¹³⁸ L'esuberanza sessuale e la lascivia del passero maschio sono evidenziate da Aristotele, come causa della breve vita del volatile (*De longitudine et brevitae vitae* 5, p. 466^b 7 ss.; *Historia animalium* IX, 7, p. 613^a 29 ss.; cfr. Plin. *N.H.* X, 107; Athen. IX, 389f ; 391 e-f).

¹³⁹ La lira non è uno strumento egiziano e, come simbolo dell'armonia esistente nell'universo, è ricordata da Filone (*De opificio mundi* 126), Quintiliano (*Institutio oratoria* I, 10, 12; cfr. A. D. Nock, *Sarcophagi and Symbolism*, "American Journal of Archaeology" 50, 1946, p. 157), Teone (*De utilitate mathematicae* 141 Hiller), Sinesio (*De insomniis* 2).

¹⁴⁰ Non risulta che lo strumento sia stato noto in Egitto prima del periodo greco-romano, cfr. H. Hickmann, "CdÉ" 30, 1955, pp. 217-224; cfr. anche Lisa Manniche, *Ancient Egyptian Musical Instruments*, Monaco 1975, p. 17 ss.

¹⁴¹ La piuma di struzzo  è il simbolo della dea Ma'at "Ordine giusto, Verità" ed era utilizzata per scrivere il suo nome. Il simbolo era noto già in età greco-romana, cfr. *BGU* 5, 1, 9, 195, dove si accenna a profeti che devono portare l'emblema (παράσημον) della Giustizia (cfr. F. Crevatin, in "IncLing" 22, 1999, p. 202).

¹⁴² La formulazione di Cheremone (fr. 27D Horst = Tzetzes *Scholia in Homeri Iliadem* Cramer, *Anecdota Graeca* III, p. 108, 8-11: la mano secondo i sacri simboli dei caratteri egizi significa "attività pratica") è più adeguata: ci si riferisce, in effetti, al segno , che determina molte parole relative ad attività manuali. Il Leemans, invece, cita a confronto il seguente passo di Artemidoro: "Entrambe le mani significano i mestieri ... poiché i mestieri si fanno con le mani" (I, 42).

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- Boas G., *The Hieroglyphics of Horapollo*, New York 1950.
- Bonneau D., *La crue du Nil*, Paris 1964.
- Brunon C. F., *Signe, figure, langage: les Hieroglyphica d'Horapollon*, in Giraud Y. (cur.), *L'Emblème à la Renaissance* (Actes de la Journée d'Études du 10 mai 1980), Paris 1982, pp. 30-47.
- Brunon C. F., *Les Hieroglyphica d'Horus Apollon: décadence et mémoire*, in *Fins de siècle. Term-evolution-revolution* (Actes du Congrès National de la Société Française de Littérature Générale et Comparée. Toulouse, 22-24 septembre 1987), Toulouse 1989, pp. 15-23.
- Brunon C. F., *Le ciel d'Horapollon*, in *Les astres 2. Les correspondances entre le ciel, la terre et l'homme. Les 'survivances' de l'astrologie antique* (Actes du Colloque International de Montpellier, 23-25 mars 1995), a cura di Bakhouche B., Moreau A. e Turpin J.Cl., Montpellier 1996, pp. 153-168.
- Burton
Burton A., *Diodorus Siculus Book I. A Commentary*, Leiden 1972.
- Caprara, *Horapollo*
M. Caprara, *Horapollon Philosophos e la σχολή di Alessandria alla fine del V sec.*, in *Papiri Filosofici. Miscellanea di Studi II*, Accademia Toscana "La Colombaria", Studi 177, Firenze 1998, pp. 7-32.
- Catalogue*
Daumas F., ed., *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, I-IV, Montpellier 1988-1995.

- Delatte-Derchain Delatte A. - Derchain Ph., *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris 1964.
 Derchain Ph., *Les hiéroglyphes à l'époque ptolémaïque*, in AA.VV., *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Liège-Namur 1991, pp. 243-256.
 Donadoni S., *Note sulla composizione delle Hieroglyphikà di Orapollo*, "SIFC" N.S. XIII, 1936, pp. 293-298.
 Drioton É., *Essai sur la cryptographie privée de la fin de la XVIII^e dynastie*, "RdÉ" 1, 1933, pp. 1-50.
 Drioton É., *La cryptographie égyptienne*, "CdÉ" 9, 1954, pp. 192-206.
- Fairman, ASAE Fairman H. W., "Notes on the Alphabetic Signs Employed in the Hieroglyphic Inscriptions of the Temple of Edfu", in "ASAE" 43 (1943) pp. 192 - 310.
- Fairman, BIFAO Fairman H. W., *Introduction to the Study of Ptolemaic Signs and their Values*, "BIFAO" 43, 1945, pp. 51-138.
 Felber H., s.v. *Horapollon*, in *Der Neue Pauly*, 1998, pp. 717-718.
- Fowden Fowden G., *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986.
- Griffith Griffiths J. Gwyn, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge 1970.
 Griffiths J. Gwyn, *Apuleius. The Isis-Book*, Leiden 1975.
 Helck W., s.v. *Horapollon*, in *Der Kleine Pauly*, 2 (1979), coll. 1216-1217.
 Herter H., *Zu der neuen Ausgabe der Hieroglyphika Horapollons*, "Rheinisches Museum" 92, 1944, pp. 26-35, 192.

- Horst P. W. van der, *Chaeremon Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The Fragments collected and translated with explanatory Notes*, Leiden 1984.
- Iversen
Iversen E., *The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen 1961.
Iversen E., *Egyptian and Hermetic Doctrine*, Copenhagen 1984.
- Janssen J. - Walle B. van de - Vergote J., *Compléments au commentaire des Hieroglyphica d'Horapollon*, "CdÉ" 22, 1947, pp. 251-259.
- Kaegi W. E., *The Fifth Century Twilight of Byzantine Paganism*, "Classica et Mediaevalia" 27, 1966, pp. 243-275.
- Keimer, *Interprétation* Keimer L., *Interprétation de quelques passages d'Horapollon*, "Annales du Services des Antiquités" Suppl. 5, Cairo 1947.
- LÄ
Helck W. - Otto E., edd., *Lexikon der Aegyptologie*, I-VII, 1975-1992.
Lauth F. J., *Horapollon*, in *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der K. Bayerische Akademie zu München*, I, 1876, pp. 57-115.
- Lloyd
Lloyd A. B., *Herodotus Book II*, voll. 3, Leiden 1975-1988.
Marestaing P., *Les écritures égyptiennes et l'antiquité classique*, Paris 1913.
Maspero J., *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, "BIFAO" 11, 1914, pp. 163-195.
Masson O. - Fournet J. L., *À propos d'Horapollon, l'auteur des Hieroglyphica*, "REG" 105, 1992, pp. 231-236.
Osing J., s.v. *Horapollon*, in LÄ, II, 1977, coll. 1275-1276.
Rémondon R., *L'Égypte et la suprême résistance*

- au Christianisme*, "BIFAO" 51, 1952, pp. 63-78.
- Rigoni M. A. e Zanco E., a cura di, *Orapollo. I Geroglifici*, Milano 1996.
- Roeder G., s. v. *Horapollon*, in *PWRE VIII/2* (1913), coll. 2313-2319.
- Sbordone *Hori Apollinis Hieroglyphica*, ed. Sbordone F., Napoli 1940.
- Schwyzler H. R., *Chairemon*, Leipzig 1932.
- S. Sider, *Horapollo*, in Cranz F. E. - Brown V. - Kristeller P. O. (curr.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, Washington, D.C., 1986, pp. 15-29.
- Thissen H.-J., *Horapollinis Hieroglyphika Prolegomena*, in *Aspekte spätägyptischer Kultur, Fs. Winter*, Mainz 1994, pp. 255-263.
- Thissen H.-J., *Vom Bild zum Buchstaben, vom Buchstaben zum Bild: von der Arbeit an Horapollons Hieroglyphica*, Akad. Wissenschaften Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 1998.
- Thissen *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch, I Text und Übersetzung*, a cura di H.-J. Thissen, Suppl. 6 di "APF", München-Leipzig 2000.
- Vergote J., *Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne*, "CdÉ" 16, 1941, pp. 21-38.
- Walle B. van de, rec. a *Hori Apollinis Hieroglyphica* ed. Sbordone F., "CdÉ", 16, 1941, pp. 213-221.
- van de Walle-Vergote Walle B. van de - Vergote J., *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon*, "CdÉ" 18, 1943, pp. 39-89; pp. 199-239.
- Walle B. van de, *Autour des Hieroglyphica d'Horapollon*, "CdÉ" 36, 1961, pp. 106-112.
- Walle B. van de, *Informations complémentaires*

au sujet des Hiéroglyphica d'Horapollon, "OLP" 6-7, 1975-1976, pp. 543-554.

Wendel C., *Zum Hieroglyphen-Buch Chairemons*, "Hermes" 75, 1940, pp. 227-229.

Winter E., s. v. *Hieroglyphen*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 15 (1991), coll. 83-103.

Young D. W., *A Monastic Invective against Egyptian Hieroglyphs*, in *Studies presented to H. J. Polotsky*, Beacon Hill 1981, pp. 348-360.

Zeller E., *Die Hieroglyphiker Chairemon und Horapollon*, "Hermes" 11, 1876, pp. 430-433.

Testi ed autori greci e latini sono abbreviati secondo la prassi della filologia classica. I testi egiziani sono abbreviati secondo l'uso del *LÄ*.

INDICE DEI NOMI E DELLE PAROLE

I. Nomi propri

- Ἀθηνᾶ: I, 11, 12
Αἰγύπτιοι: I, 1, 5, 7, 8, 10, 11, 16,
21, 27, 29, 35, 36, 38, 53, 54,
59; II, tit., 1, 89
Αἰγύπτιος: I, tit., 14, 21, 38
αἰγυπτιστί: I, 3, 21
Αἴγυπτος: I, 21, 22, 35; II, 57
Αἰθιοπία: I, 21
Ἄρης: I, 6, 8
Ἀστροκύων: I, 3
Ἀφροδίτη: I, 6, 8
Ἑλλάς: I, tit.
Ἕλλην: I, 8
έλλημιστί: I, 1, 3
Ἑρμῆς: I, 10, 14, 36
Ἡλιούπολις: I, 10; II, 57
Ἡρα: I, 11
Ἡφαιστος: I, 12
Ἰσις: I, 3
Νείλος: I, 21, 35
Νειλῶς: I, tit.; II, tit.
Σῶθις: I, 3, 5
Φίλιππος: II, tit.
Ἔωρος: I, 17
Ἔραπόλλων: I, tit.; II, tit.

II. Vocaboli egizio-copti

- ἀμβρής: I, 38
βαί: I, 7

- βαιήθ: I, 7
βάις: I, 3, 4
ἦθ: I, 7
κουκουφάς: I, 55
μεισί: I, 59
Νοῦν: I, 21
οὐαιέ: I, 29
οὐραῖος: I, 1
σβῶ: I, 38

III. Geroglifici

- ἀέρος φωνή: I, 29
ἀετοῦ νεοσσός: II, 2
αἰδοῖον χειρὶ κρατούμενον: II, 7
αἶμα κροκοδείλου: II, 24
ἀκέφαλος ἄνθρωπος περιπατῶν:
I, 58
ἀκοή: II, 23
ἄνθη ἀνεμώνης: II, 8
ἄνθρωποι δύο δεξιούμενοι: II,
11
ἄνθρωπος καθωπλισμένος καὶ
τοξεύων: II, 12
ἄνθρωπος τὰς ὥρας ἐσθίων: I,
42
ἀνθρώπου δάκτυλος: II, 13
ἀνθρώπου καρδία φάρυγγος
ἠρτημένη: II, 4
ἀνθρώπου χεῖρες, ἡ μὲν ὄπλον
κρατοῦσα, ἡ δὲ τόξον: II, 5

- ἀριθμὸς α ε΄: I, 28
 ἀρχὴ στόματος: I, 31
 ἀστήρ: I, 13; II, 1
 βάις: I, 3
 βάτραχος: I, 25
 βιβλίον ἐσφραγισμένον: II, 27
 βοὸς ἄρρενος κέρασ: II, 17
 βοὸς θηλείας κέρασ: II, 18
 γλώσσα καὶ ὕφαιμος ὄφθαλμός:
 I, 27
 γλώσσα καὶ χεὶρ ὑποκάτω: I,
 27
 γλώσσα ἐπὶ ὀδόντων: I, 31
 γράμματα ἑπτὰ, ἐν δυοὶ δακτύλοις
 περιεχόμενα: II, 29
 γραμμὴ ὀρθὴ μία ἄμα γραμμῆ
 ἐπικεκαμμένη: II, 30
 γυνή: I, 3
 γύψ: I, 11
 γύψ καὶ κάνθαρος: I, 12
 δάκτυλος: II, 6
 δεκαεξ ἀριθμός: I, 32, 33
 δύο ἰέρακες: I, 8
 δύο κεφαλαὶ ἀνθρώπων: I, 24
 δύο κορῶναι: I, 8, 9
 δύο ὄφθαλμοὶ κροκοδείλου: I,
 68
 δύο πόδες ἀνθρώπου ἐν ὕδατι:
 I, 65
 δύο πόδες συνηγμένοι καὶ
 βεβηκότες: II, 3
 ἔλαφος κατ' ἐνιαυτὸν βλαστάνων
 τὰ κέρατα: II, 21
 ἥλιος καὶ σελήνη: I, 1
 ἥλιου κύκλον σὺν ἀστέρι με-
 τὰ ἥλιου δίσκου δίχα
 τετμημένου II, 14
 θυμιατήριον καιόμενον καὶ ἐπάνω
 καρδία: I, 22
 ἴβις: I, 36
 ἰέραξ: I, 6, 7; II, 15
 ἰέραξ διατεταμένος τὰς πτέρυγας
 ἐν ἀέρι: II, 15
 ἵπποποτάμου ὄνυχες δύο κάτω
 βλέποντες: I, 56
 ἵππος ποτάμιος: II, 20
 Ἴσις: I, 3
 ἰχθύς: I, 44
 κάνθαρος: I, 10
 κάνθαρος καὶ γύψ: I, 12
 καπνὸς εἰς οὐρανὸν ἀναβαίνων:
 II, 16
 κλίμαξ: II, 28
 κουκουφάς: I, 55
 κροκόδειλος: I, 67
 κροκόδειλος κεκυφώς: I, 69
 κροκοδείλου οὐρά: I, 70
 κυνοκέφαλος: I, 14
 κυνοκέφαλος ἐστὼς καὶ τὰς
 χεῖρας εἰς οὐρανὸν ἐπαίρων,
 βασιλείον τε ἐπὶ τῆς κεφαλῆς
 ἔχων: I, 15
 κυνοκέφαλος καθήμενος: I, 16
 κύων: I, 39
 κύων καὶ βασιλικὴ στολὴ: I, 40
 λαγῶς: I, 26
 λέοντος κεφαλὴ: I, 19
 λέοντος τὰ ἔμπροσθεν: I, 18
 λέων: I, 17, 20, 21
 λόγοι καὶ φύλλα: II, 27

λύκος ἢ κύων ἀπεστραμμένος:

II, 22

μέλαν καὶ δέλτος καὶ σχοινίον:

I, 38

μέλισσα: I, 62

μύια: I, 51

μύρμηξ: I, 52

μῦς: I, 50

νυκτικόραξ: II, 25

νωτιαῖον ὀστοῦν: II, 9

ὄνοκέφαλος: I, 23

ὄρυγος ὀστοῦν: II, 10

ὄρυξ: I, 49

οὐρανὸς δρόσον βάλλων, 37

οὐρανὸς καὶ γῆ ὕδωρ ἀναβλύζου-

σα: I, 21

ὄφεις: I, 45

ὄφεις ἐγρηγορώς καὶ φύλαξ: I, 60

ὄφεις ἐγρηγορώς καὶ ἐν μέσῳ

δὲ αὐτοῦ οἶκος μέγας: I, 61

ὄφεις ἡμίτομος: I, 63

ὄφεις ἔχων τὴν οὐρὰν ὑπὸ τὸ

λοιπὸν σῶμα κρυπτομένην:

I, 1

ὄφεις κοσμοειδῶς ἐσχηματισμένοι:

I, 59

ὄφεις ὀλόκληρος: I, 64

ὄφεις τὴν ἑαυτοῦ ἐσθίων οὐρὰν:

I, 2

παγίς: II, 26

παπύρου δέσμη: I, 30

πελεκάν: I, 54

περιστερά: I, 57

πόδες ἀνθρώπου ἐν ὕδατι

περιπατοῦντες: I, 58

προτομή σὺν μαχαίρα: II, 19

πτηρόν: II, 26

πῦρ καὶ ὕδωρ: I, 43

σελήνη: I, 66

σελήνη ἐπεστραμμένη εἰς τὸ

κάτω: I, 4

σπέρμα ἀνθρώπου: II, 2

στρουθοκαμήλου πτερόν: II,

118

σφήξ ἀεροπετής: II, 24

ταῦρος: I, 46

ταύρου ὠτίον: I, 47

τέταρτον ἀρούρας: I, 5

τράγος: I, 48

τρεις ὑδρῖαι μεγάλαι: I, 21

φαλλὸς ἠρεθισμένος: II, 2

φοῖνιξ, τὸ δένδρον: I, 3

φοῖνιξ, τὸ ὄρνεον: I, 34, 35

φύλαξ οἰκίας: I, 41

χεῖρ ἀνθρώπου: II, 119

χηναλώπηξ: I, 53

ὠόν: II, 26

IV. Indice delle parole notevoli

ἀγαθός (persona dabbene): II, 4

ἄγκιστρος (amo): II, 112

ἀγνεία (purezza): I, 43, 57

ἄγρα (caccia): I, 11; II, 65

ἀγριοσυκῆ (caprifico): II, 77

ἀγών (lotta): I, 54

ἀδιάντος (adianto): II, 93

ἄδικος (ingiusto): I, 56

ἀδύνατον (impossibile): 58

ἀεροπετής (volante): II, 24

ἀετός (aquila): II, 2, 49, 56, 96

- ἄηρ (aria): I, 6, 29; II, 15, 26
 ἀθέμιτος (immondo): I, 44
 ἄθροος (ininterrotto): II, 115
 αἰδοῖον (membro maschile): I, 46,
 48; II, 7, 36
 αἴλουρος (gatto): I, 10
 αἷμα (sangue): I, 6, 7, 11; II, 24,
 83, 101
 αἰνίττομαι (significare velatamen-
 te): I, 2, 44, 59, 62
 αἰξ (capra): II, 68, 79
 αἰών (eternità): I, 1
 αἰώνιος (eterno): I, 1
 ἄκανθα (spina): II, 112
 ἀκέφαλος (acefalo): I, 58
 ἀκίνητος (immobile): II, 81
 ἀκοή (udito): I, 47; II, 23
 ἀκούω (ascoltare): I, 23, 47; II, 68,
 86, 91
 ἀκτινοειδής (raggiato): I, 17
 ἀκτινωτός (raggiato): I, 10
 ἀλληλοφάγος (divoratore dei propri
 simili): I, 44
 ἀλλότριος (altrui): II, 113
 ἀλλόφυλος (straniero): II, 111
 ἄμετρος (smodato): II, 38, 115
 ἄμορφος (deforme): II, 83
 ἄμπελος (vite): II, 92
 ἀναβαίνω (salire): II, 16, 111
 ἀνάβασις Νείλου (piena del Nilo):
 I, 21
 ἀναιδής (impudente): II, 101
 ἀναιρετικός (uccisore): II, 35
 ἀναιρέω (uccidere): I, 1, 11, 56; II,
 35, 59, 62 b, 71
 ἀναλίσκω (sprecare): II, 105
 ἀναμέτρησις (misura): II, 13
 ἀναμνηστικός (capace di fare
 ricordare): II, 117
 ἀναπνέω (respirare): II, 68
 ἀνατολή (oriente): I, 3, 4, 5, 10, 11,
 15, 49, 68; II, 15, 57
 ἀνατολή τῆς σελήνης (novilunio):
 I, 3, 4; I, 15
 ἀνατρέφω (allevare): II, 53
 ἀνδρεία (vigore): I, 70
 ἀνδρεῖος (virile): I, 46, 56
 ἄνεμος (vento): I, 11; II, 15
 ἀνεμώνη (anemone): II, 8
 ἀνενέργητος (inattivo): II; 81
 ἀνήρ (uomo maschio): I, 8, 10, 32,
 33, 48; II, 36, 40, 41, 48, 59, 107
 ἄνθρωπος (uomo): I, 8, 23, 24, 25,
 35, 37, 42, 52, 54, 56, 62, 65;
 II, 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12,
 13, 33, 35, 37, 40, 46, 49, 50,
 51, 52, 54, 55, 58, 61, 62, 63,
 64, II, 65, 66, 67, 70, 71, 72,
 73, 74, , 75, 76, 77, 78, 79, 80,
 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 99,
 100, 101, 102, 103, 104, 105,
 106, 108, 109, 110, 111, 112,
 113, 114, 115, 116, 117, 118,
 119
 ἀνόητος (inconsulto): II, 87
 ἄνοια (insensatezza): I, 54
 ἀνοιξις (apertura): I, 26
 ἀνορύσσω (scavare): I, 49, 54
 ἀνοσιότης (empietà): II, 19

- ανταποδίδωμι (ricambiare): I, 55
 αντιδικία (ostilità): I, 49
 ανώμαλος (ineguale): II, 28
 απαγριόω (inselvaticire): I, 39
 απαλύνω (addolcire): I, 37
 απηλιώτης (levante): I, 10
 αποθνήσκω (morire): I, 14; II, 41, 44, 57, 79, 89, 96
 αποκάμπτω (curvare): II, 96
 αποκατάστασις (rinnovamento): II, 57
 απόκρουσις (decrescita): I, 4
 αποκρύπτω (dissimulare): II, 90
 αποκύπτω (piegare la testa): I, 69
 απονέμω (distribuire): II, 118
 απορέω (mancare): I, 11; II, 113
 απορία (indigenza): II, 99
 αποστροφή (avversione): II, 22
 αποσχονίζω (isolare): II, 103
 αποτάττω (abbandonare): II, 99
 αποτελέω (compiere): I, 11, 16, 21, 25
 αποφορά (esalazione): I, 39
 αποχράομαι (abusare): II, 95
 άπειρον (infinito): II, 29
 άπληστος (avidò): II, 110
 άπους (privo di zampe): II, 102
 άπρούτος (rintanato in casa): II, 64
 άπταιστος (infallibile): I, 52
 αριθμός (numero): I, 4, 8, 11, 13, 28, 32, 33
 άριστερός (sinistro): II, 43, 71
 άρκτος (orsa): II, 83
 άρουρα (arura): I, 5
 άρπαξ (rapace): I, 67; II, 81
 άρρενογόνος (generatore di figli maschi): II, 2
 άρρωστέω (ammalarsi): II, 46
 άρρωστος (ammalato): I, 38
 άρσην (maschio): I, 8, 10, 12, 14, 24, 57
 άρτοκόπος (fornaio): I, 50
 άρτοποιία (fattura del pane): I, 38
 άρτος (pane): I, 14, 50
 άρχαιογονία (antichità di origine): I, 30
 άρχαίος (antico): I, 11, 14, 21, 49
 άρχή (magistratura): I, 39, 40
 άρχή (principio): I, 30, 31, 32, 39, 40; II, 83
 άρχων (magistrato): I, 40
 άσθενής (debole): II, 33, 52, 69
 άσκεπτος (sconsiderato): II, 87
 άσπάλαξ (talpa): II, 63
 άστατος (instabile): II, 69
 άστήρ (stella): I, 2, 3, 10, 11, 13; II, 1, 14
 άστρική οίκονομία (disposizione degli astri): I, 13
 άστρον (astro): I, 3, 5, 49
 άσωτος (sregolato): II, 105
 άσφάλεια (sicurezza): II, 10
 άσφράγιστος (privo di contrasegno): I, 49
 αυθαίρετος (spontaneo): I, 53
 αυλητής (auleta): II, 91
 αυλητική (arte di suonare l'aulos): II, 54
 αυλός (aulos): II, 54
 αυξάνω (crescere): I, 49; II, 102

- ἀφανής (ignoto): II, 74
 ἀφανισμός (distruzione): I, 50, 70
 ἀφειδής (prodigo): II, 113
 ἀφίσταμαι (allontanarsi): II, 117
 ἀφροσύνη (intemperanza): II, 85
 ἀφύης (mancante di attitudine): I, 37
 ἀφωνία (silenzio): I, 28
 ἀχάριστος (ingrato): I, 56, 57
 ἄχρηστος (superfluo): II, 105
 ἀχρηστόω (corrompere): I, 50
 ἄψυχος (inanimato): I, 57
 βαίνω (camminare): II, 3
 βάις (ramo di palma): I, 3, 4
 βασίλειον (diadema): I, 11, 15
 βασιλεῖς ἀρχαῖοι (re antichi): I, 11, 49
 βασιλεύς (re): I, 40, 57, 59, 60, 61, 62, 63; II, 56, 85, 86
 βασιλεύω (regolare): I, 3
 βασιλική στολή (veste regale): I, 40
 βασιλίσκος (basilisco): I, 1; II, 61
 βαστάζω (trasportare): II, 49, 66
 βάτραχος (rana): I, 25; II, 101, 102
 βιβλίον ἐσφραγισμένον (libro sigillato): II, 27
 βίβλος ἱερά (libro sacro): I, 38
 βίος (vita): I, 38; II, 89
 βλαπτικός (dannoso): II, 24
 βλάπτω (danneggiare): II, 65, 93
 βλέπω (vedere): I, 10, 11, 14, 24, 56; II, 114
 βλέψις (vista): I, 11
 βοηθέω (soccorrere): I, 55; II, 33, 51
 βοὸς ἀφόδευμα (escremento di bue): I, 10, 54
 βορέας (vento boreale): I, 11
 βοτάνη (erba): I, 6; II, 93
 βοῦς (bue): I, 10, 46, 54; II, 17, 18
 βραδύς (lento): I, 16; II, 35
 βροντή (tuono): I, 29
 γαλεός ἐνάλιος (donna di mare): II, 110
 γαλή (donna): II, 36
 γαστήρ (ventre): II, 60
 γάμος (matrimonio): I, 8, 9, 56, 57
 γενέτειρα (generatrice): I, 21
 γεννάω (partorire): I, 2, 3, 8, 14, 21, 49; II, 43, 54, 57, 58, 66, 82, 83, 107
 γεῦσις (gusto): I, 31
 γέλως (riso): I, 39
 γέμω (ristagnare): I, 21
 γένεσις (nascita): I, 10, 11, 25, 32; 48
 γέρανος (gru): II, 94, 98
 γέρων (vecchio): II, 39, 96
 γεώδης (terroso): I, 25
 γῆ (terra): I, 2, 5, 10, 14, 21, 49, 54; II, 49, 57
 γηράσκω (invecchiare): I, 55; II, 39, 96
 γήρως (vecchiaia): II, 58
 γινώσκω (conoscere): I, 14, 52; II, 90
 γλαῦξ (civetta): II, 51
 γλύφω (scolpire): I, 16
 γλώσσα (lingua): I, 21, 27, 28, 31; II, 83

- γναφεύς (lavandaio): I, 65
 γνώμων (gnomone): I, 49
 γνώσις (avvedutezza): I, 52
 γονή (generazione): I, 30
 γόνιμος (prolifico): II, 115
 γόνος (prole): II, 110
 γόνυ (ginocchio): II, 78
 γράμματα (lettere): I, 14, 24, 38;
 II, 29
 γραμμή (linea): I, 11; II, 30
 γρηγορέω (vegliare): II, 94
 γυμνός (nudo): I, 40
 γυνή (donna): I, 3, 8, 32, 33; II, 14,
 32, 36, 40, 42, 43, 45, 53, 59,
 82, 107
 γύψ (avvoltoio): I, 11, 12
 δάκνω (mordere): I, 1; II, 108
 δάκτυλος (dito): I, 10; II, 6, 13, 29
 δαμάζω (ammansire): II, 75
 δάς (torcia): II, 75
 δάφνη (alloro): II, 46
 δείλη (sera): II, 1
 δεκαέξ (sedici): I, 32, 33
 δέλτον (tavoletta): I, 14, 38
 δεξιούμαι (stringersi la destra): II,
 11
 δεξιός (destro): II, 43, 71, 78
 δέρμα (pelle): II, 70, 72
 δεσμέω (legare): II, 77
 δευτερέως (secondario): I, 27
 διακρίνω (discernere): I, 38
 διαμονή (durata): II, 10
 διαπληκτίζω (colpire): I, 70
 διατυπόω (plasmare): II, 83
 διαφεύγω (fuggire): II, 114
 δίδυμοι (testicoli): II, 65
 δίκαιον (giusto): II, 118
 δικαιοσύνη (giustizia): I, 62
 δικαστής (giudice): I, 39
 δίκερως (bicorni): I, 10
 διοίκησις (amministrazione): I, 62
 δίμοιρον (doppio): I, 21
 δίψα (sete): II, 79
 διώκω (inseguire): I, 53, 57; II, 50
 δραχμή (dracma): I, 11
 δρόμος ἡλίου (corso del sole): II,
 3
 δρόμος τῶν ἀστέρων (corso degli
 astri): I, 10
 δρόσος (rugiada): I, 37
 δύσις (occidente; tramonto): I, 10,
 11; 69
 δυσκίνητος (lento a muoversi): II,
 35
 δυσπαθής (resistente): II, 10
 ἑβδομαῖος (nato da sette giorni):
 I, 48
 ἐγκυμονέω (diventare gravida): II,
 83
 ἐγκύμων (gravido): II, 99
 ἔγκυος (gravido): I, 11; II, 14, 107
 ἔγχελυς (anguilla): II, 103
 ἔδεσμα (cibo): II, 80
 εἰδώς (esperto): II, 98
 εἰκοσιοκτώ (ventotto): I, 10
 εἴλιγμα (spirale): I, 59
 εἰμαρμένη (destino): I, 13
 εἰσαγωγέως (sbocco): I, 21
 ἐκβάλλω (gettare): I, 51; II, 38, 105
 ἐκβιβρώσκω (divorare): II, 60

- ἐκτελέω (compiere): I, 11, 13, 37, 38, 43; II, 117
- ἐκτιτρώσκω (abortire): II, 45
- ἐκτρέφω (allevare): I, 11; II, 66
- ἐλάττωμα (difetto): II, 67
- ἐλάττων (inferiore): II, 70
- ἔλαφος (cervo): II, 21, 87, 91, 101
- ἐλεέω (provare pietà): II, 56
- ἐλεήμων (misericordioso): I, 11
- ἐλέφας (elefante): II, 84, 85, 86, 88
- ἐμέω (vomitare): II, 110
- ἔμπροσθεν (davanti): I, 18, 35; II, 66
- ἐμφωλεύω (occultare): II, 90
- ἔμψυχος (animato): I, 57
- ἐναλλαγή (mutazione): I, 2
- ἕνδεκα (undici): II, 30
- ἐνιαυτός (anno): I, 2, 3, 11, 16; II, 21, 89
- ἐνταφιαστής (imbalsamatore): I, 39
- ἐνωτικός (capace di tenere compatto): II, 116
- ἐξαπατάω (ingannare): II, 91
- ἐξερευνάω (scrutare): I, 34
- ἐξοστείζω (disossare): II, 38
- ἐξώλεια (rovina): II, 65, 77
- ἐξώλης (abietto): II, 37
- ἐπεγρήγορος (vigile): I, 60
- ἐπιβαίνω (sovrastare): I, 34, 45; II, 78
- ἐπιβουλεύω (attentare): II, 59, 60
- ἐπιβουλή (trama): II, 94
- ἐπικουρία (aiuto): II, 33
- ἐπιλέγω (scegliere): II, 99
- ἐπιστρεπτικός (capace di convertire): II, 117
- ἐπισυμβαίνω (capitare): II, 74
- ἔποψ (urupa): II, 92, 93
- ἔργον (lavoro): I, 11, 21, 65; II, 17, 23, 36
- ἐρημία (solitudine): I, 49
- ἔρημος (solitario): II, 56
- ἔρως (amore): II, 26
- ἐσθίω (mangiare): I, 2, 14, 42, 49, 50, 54, 57; II, 76, 79, 105, 109, 110, 113
- ἔτος ἐνιστάμενον (anno corrente): I, 5
- ἔτος τοῦ θεοῦ (anno del dio): I, 5
- εὐτονος (energico): I, 62
- εὐχαριστία (gratitudine): I, 55
- εὐεργέτης (benefattore): I, 57
- εὐφύης (predisposto naturalmente): I, 37
- εὐκαρπία (raccolto): II, 92
- εὐμετάβλητος (temperato): II, 78
- εὐοινία (vendemmia): II, 92
- εὐσύλληπτος (facile da catturare): I, 54
- εὐτονία (forza): I, 46
- ἐχθρός (nemico): II, 35, 71, 72, 73, 94, 103
- ἔχιδνα (vipera): II, 60, 87
- ἔχισ (vipera): II, 59, 111
- ζηλότυπος (geloso): I, 22
- ζημία (danno): II, 73
- ζωγραφέω (rappresentare): I, 1 *passim*

- ζώδια τὰ δώδεκα (zodiaco): I, 10
 ζώδιον (figura animale, costellazione zodiacale): I, 11, 21
 ἥλιος (sole): I, 1, 6, 8, 10, 11, 14, 17, 21, 34, 35, 49; II, 3, 14, 57
 ἡδονή (piacere): I, 32
 ἡγεμονικόν (elemento egemonico): I, 21
 ἡλιακῆς ἀκτίς (colpo di sole): II, 41
 ἡλικία (età): I, 56; II, 107
 ἡλίου δίσκος (disco solare): II, 14
 ἡλίου κύκλον (cerchio solare): II, 14
 ἡμέρα ἰσημερινή (giorno equinoziale): I, 66
 ἡμέρα περισσῆ (giorno intercalare): I, 5
 ἡμερώ (calmare): II, 77
 ἡμίονος (mula): II, 42
 ἡμισφαίριον (emisfero): I, 11
 ἡμίτομος (dimezzato): I, 63
 ἡσυχάζω (stare tranquillo): II, 97
 ἡσυχία (tranquillità): II, 98
 ἡττώμενος (sconfitto): I, 11; II, 70
 θαλάμη (tana): II, 105
 θάλασσα (mare): II, 49, 104, 111
 θάλπω (scaldare): II, 83
 θάνατος (morte): I, 1, 8, 39; II, 25, 26, 32, 38, 57, 59, 72
 θεά (dea): I, 11
 θεάομαι (osservare): I, 54; II, 98
 θεῖος (divino): I, 2, 49, 55
 θεοὶ ἀρσενοθήλεις (divinità ermafrodite): I, 12
 θεός (divinità): I, 1, 3, 6, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 35, 49, 57; II, 1, 12, 39, 40
 θεὸς ἐγκόσμιος (dio nell'universo): I, 13
 θεραπεία (cura): II, 58
 θεραπεύω (curare): I, 39; II, 76, 93
 θερμαντικός (focoso): I, 46
 θερμότης (calore): I, 22, 35
 θέρος (estate): I, 21
 θηλάζω (allattare): II, 53
 θηλυκός, θήλυς (femmina): I, 8, 10, 11, 14, 46, 47; II, 18, 43, 69, 78, 115
 θηράω (catturare): II, 114
 θηρεύω (cacciare): II, 51, 73, 90, 91
 θήρα (caccia): II, 26, 112
 θρίξ (cannello): I, 16
 θρίξ (pelo): I, 17; II, 70, 73
 θυμιατήριον (turibolo): I, 22
 θυμικός (collerico): I, 14
 θυμόμαι (incollerire): I, 67; II, 38
 θυμός (collera, coraggio): I, 17; II, 38, 75, 97
 ἰατρεύω (guarire): II, 46
 ἰατρός (medico): I, 6
 ἰβίς (ibis): I, 10, 36; II, 81
 ἰδιάζω (vivere in solitudine): II, 56
 ἱερά (riti sacri): I, 44
 ἱερά ζῶα (animali sacri): I, 35, 39
 ἱερακία (erba dello sparviero): I, 6
 ἱέραξ (sparviero): I, 6, 7, 8; II, 15, 99
 ἱερατικός (sacro): I, 21

- ἱερεὺς (sacerdote): I, 14, 49, 54;
 II, 57
 ἱερογλυφέω (tracciare geroglifici):
 II, 34
 ἱερογραμματεὺς (scriba sacro): I,
 38; I, 39
 ἱερόν (tempio): I, 14, 19, 41
 ἱερός (sacro): I, 21, 35
 ἰλὺς (fangο): I, 25
 ἰπποπόταμος (ippopotamo): I, 56;
 II, 20
 ἵππος (cavallo): II, 44, 45, 50
 ἵπταμαι (volare): II, 50, 52, 56, 97,
 98
 ἰσημερία (equinozio): I, 16
 ἰσημερινός (equinoziale): I, 66
 ἰσχυρός (forte): I, 6, 57; II, 50, 69,
 84
 ἰταμότης (sfrontatezza): I, 51
 ἰχνεύμων (icneumone): II, 33
 ἰχθύς (pesce): I, 14, 44; II, 103, 104,
 109
 ἰχθύδιον (pesciolino): II, 108, 109
 ἰχθυώμενος (preparato con pesce):
 I, 14
 ἴχνος (orma): II, 45
 ἰχώρ (sanguine): II, 57
 καθαρμός (purificazione): I, 43
 καθαρός (puro): I, 50, 57
 καθοπλίζω (armare): II, 12
 καίω (bruciare): I, 22; II, 62
 κακία (malvagità): I, 57; II, 90
 κακόν (male): I, 38
 καλόν (bene): II, 114
 κάμηλος (cammello): II, 100
 κάμηρος (coscia-piegato): II, 100
 κάμπτω (piegare): II, 100
 κάνθαρος (scarabeo): I, 10, 12; II,
 41
 κάνθαρος αἰλουρόμορφος (scarabeo
 a forma di gatto): I, 10
 κάνθαρος ἰβιόμορφος (scarabeo
 a forma di ibis): I, 10
 κάνθαρος ταυροειδής (scarabeo
 a forma di toro): I, 10
 καπνός (fumo): I, 54; II, 16
 κάραβος (gambero): II, 106
 καρδία (cuore): I, 7, 21, 22, 36; II,
 4, 101
 καρκίνος (granchio): II, 108
 καρποδέσμιον (pastoia): II, 78
 κάστωρ (castoro): II, 65
 καταδιώκω (inseguire): II, 50, 65
 καταδράττω (raccogliere): II, 88
 καταδυναστεύω (minacciare): I, 6
 καταθύμιος (desiderato): II, 117
 κατακλέω (ammaliare): II, 91
 κατάκλισις (posizione): I, 38
 καταμύω (chiudere): II, 108
 καταναλίσκω (consumare): II, 113
 καταπίνω (inghiottire): II, 110
 κατασκευάσμα (apparato): I, 16
 κατάσκοπος (osservatore): I, 11
 καταφθέγγω (risuonare): I, 29
 κατεσθίω (divorare): II, 113
 κατηγορία (accusa): II, 61
 κατορύπτω (sotterrare): II, 88
 κατωφερής (piegato all'ingiú): I, 69
 κενοποιός (lassativo): I, 44
 κέντρον (pungiglione): I, 62

- κέρας (corno): I, 4; II, 17, 18, 21
 κεφαλή (testa): I, 1, 15, 17, 19, 24;
 II, 59, 62b, 81
 κήδεια (occupazione): I, 39
 κηδεύομαι (ricevere onori funebri):
 I, 35, 39
 κηδεύω (occuparsi): I, 35, 39
 κηλώω (affascinare): II, 54
 κινέω (muovere): I, 13; II, 87, 97,
 102
 κίνημα (moto): I, 27
 κίνησης (movimento): I, 13, 46, 54;
 II, 87, 97, 100
 κλάω (spezzare): II, 99
 κλειθρος (chiavistello): I, 19
 κληρονομέω (lasciare erede): II, 66
 κλίμα (regione): I, 21
 κλίμαξ (scala): II, 28
 κόγχος (conchiglia): II, 107, 108
 κοιλία (ventre): II, 114
 κολάζω (punire): II, 112
 κολακεία (adulazione): II, 91
 κολλάω (attaccare): II, 108
 κολυμβάω (nuotare): I, 14; II, 104
 κορώνη (cornacchia): I, 8, 9; II, 25,
 40, 89, 97
 κοσμοειδής (simile all'universo):
 I, 10, 59
 κοσμοκράτωρ (signore dell'univer-
 so): I, 61
 κουκουφάς (upupa): I, 55
 κόλυμβος (nuoto): I, 14
 κόνυζα (coniza): II, 79
 κόρη (pupilla): I, 10, 17, 21, 49
 κόσκινον (staccio): I, 38
 κόσμος (universo): I, 2, 10, 12, 13,
 21, 34, 49, 59, 60, 61, 63, 64
 κράζω (gracchiare): I, 16; II, 92
 κρατέω (dominare): I, 17, 49, 63;
 II, 5, 7, 46, 84, 106
 κρήνη (fontana): I, 21
 κριός (ariete): II, 85
 κρίσις (selezione): I, 50
 κροκόδειλος (coccodrillo): I, 67, 68,
 69, 70; II, 24, 35, 80, 81
 κροῦμα (suono): II, 116
 κρουνός (fiotto d'acqua): I, 16
 κρύπτω (nascondere): I, 1, 52; II,
 67, 90
 κτήσις (patrimonio): II, 41
 κτίσμα (opera): II, 119
 κυίσκω (diventare gravida): II, 82
 κυκλοειδής (circolare): II, 2
 κύκνος (cigno): II, 39
 κυλίω (rotolare): I, 10; II, 31
 κυνηγετέω (catturare): II, 108
 κυνηγός (cacciatore): I, 53, 54
 κυνοκέφαλος (cinocefalo): I, 14, 15,
 16
 κυοφορέω (essere gravida): I, 10,
 11
 κύω (partorire): II, 110
 κύων (cane): I, 39, 40; II, 22, 101
 κώνωψ (zanzara): II, 47
 λαγώδης (lepre): I, 26
 λαλιά (discorso): I, 27
 λάμια (voracità): II, 109
 λαός (popolo): I, 62
 λέαινα (leonessa): II, 82
 λέγειν (parlare): I, 27

- λείχω (leccare): II, 83
λεοντόμορφος (leonino): I, 21
λέων (leone): I, 17, 18, 21, 19; II, 38, 75, 76
Λέων (Leone, costellazione): I, 21
λίθος (pietra): II, 49, 74
λιμός (fame): II, 96
λίψ (ponente): I, 10
λογισμός (pensiero): I, 36
λόγοι (parole): I, 27; II, 27
λόγος (racconto, ragionamento): I, 11, 16, 27, 35, 36, 56
λοιδορέω (oltraggiare): II, 61
λοιμώδης κατάστασις (pestilenza): I, 57
λύκος (lupo): II, 22, 45, 73, 74
λύρα (lira): II, 116
μαρνκάομαι (ruminare): II, 109
μαστός (mammella): II, 53
μάχαιρα (spada): II, 19
μάχιμος (ostile): I, 57
μείωσις (decremento): I, 2
μεταμελέομαι (pentirsi): II, 112
μετέωρος (celeste): II, 15, 98
μέλαν (inchiostro): I, 14, 38; II, 114
μέλι (miele): I, 62
μέλισσα (ape): I, 62
μέλλον (futuro): I, 3; II, 23
μέλος (melodia): II, 39
μήν (mese): I, 4, 10, 39, 66
μηρός (coscia): I, 11; II, 83, 100
μήτηρ (madre): I, 11, 53, 56, 57; II, 60
μήτρα (utero): II, 42
μιαίνω (contaminare): I, 44, 50
μίγνυμι (accoppiare): I, 49; II, 40, 111, 115
μισέω (odiare): I, 44; II, 59, 66
μῆξις (coito) I, 8; II, 40, 59, 111
μοῖρα (destino): II, 29
μοιρίδιον (morte destinata): I, 35
μονάς (unità): I, 11
μονογενές (autogenerato): I, 10
μονόκερως (unicorne): I, 10
μορφώω (dare forma): II, 83
μοῦσα (musa): II, 29
μουσικός (musicista): II, 39
μῦα (mosca): I, 51
μύρμηξ (formica): I, 52; II, 34, 64
μῦς (topo): I, 50
μύσος (ripugnanza): I, 44
μυστικός (mistico): II, 55
μωρία (stoltezza): II, 85
νάρκη (torpedine): II, 104
νεάζω (rinnovarsi): I, 2
νεοσιά (nido): I, 55; II, 46, 49, 56, 64
νεοσσός (pulcino): I, 11; II, 2, 25, 31, 57, 97
νέφος (nuvola): II, 98
νήχομαι (nuotare): II, 110
νικάω (vincere): I, 6; II, 71
νίκη (vittoria): I, 6, 13
νόημα (intelletto): II, 117
νοσέω (ammalarsi): II, 61
νοσώδης (portatore di contagio): I, 57
νόσος (malattia): II, 8
νότια (regioni meridionali): I, 21
νυκτερίς (pipistrello): II, 52, 53, 64

- νυκτικόραξ (gufo): II, 25
 νύξ (notte): I, 16; II, 1, 25, 94
 νωτιαῖον ὀστοῦν (spina dorsale):
 II, 9
 ξένη (estero): I, 23, 35
 ξηρός (secco): I, 54
 ξόανον (statua): I, 10
 ὀδόντες (denti): I, 31; II, 53, 80,
 88
 οἰκεῖος (familiare): II, 65, 108
 οἰκία (casa): I, 41
 οἰκονομία τοῦ κόσμου (disposi-
 one dell'universo): I, 13
 οἶκος (casa): I, 61
 οἰκουμένη (mondo abitato): I, 14,
 21
 οἰνοβαρής (ubriaco): II, 101
 οἶνος (vino): I, 21; II, 92
 ὀκνέω (indugiare): II, 100
 ὀλόκληρος (intero): I, 64
 ὀλοσχηρής (intero): II, 31
 ὄμβρος (pioggia): I, 21
 ὁμόνοια (concordia): I, 8; II, 11
 ὁμόφυλος (appartenente alla mede-
 sima razza): II, 106
 ὀνοκέφαλος (onocefalo): I, 23
 ὄνυξ (unghia): I, 56; II, 99
 ὀξύς (acuto, lesto): II, 35, 87, 101
 ὀξυωπέω (fissare acutamente): I, 6,
 40
 ὀπή (ferita): II, 57
 ὀπισθεν (dietro): II, 66
 ὀπίσθιος (posteriore): I, 6, 10; II,
 48, 102
 ὄπλον (scudo): II, 5
 ὄρασις (vista): I, 6; II, 101
 ὀργάω (eccitarsi): I, 47; II, 77
 ὀργή (ira): I, 14
 ὄρδινος (turno): II, 94
 ὀρίγανον (origano): II, 34
 ὄριον (limite): I, 11
 ὀρμάω (protendere): II, 114
 ὀρμή (desiderio): II, 115
 ὄρυξ (orice): I, 49; II, 10
 ὄρχησις (danza): II, 54
 ὄσμη (odore): II, 90
 ὀστάριον (ossicino): II, 37
 ὀσφραίνω (fiutare): II, 84
 ὀσφραντικός (dotato di fiuto): II,
 84
 ὄσφρησις (odorato): I, 39
 ὀσφύς (lombi): II, 9
 οὐρά (coda): I, 1, 2, 16, 59, 70; II,
 73, 112
 οὐραῖος (ureo): I, 1
 οὐρανία (volta celeste): I, 11
 οὐρανός (cielo): I, 11, 13, 15, 21,
 37; II, 16
 οὐρέω (orinare): I, 16; II, 67
 οὔρον (orina): II, 67
 οὔς (orecchio): II, 68
 ὀφθαλμός (occhio): I, 6, 19, 21, 26,
 27, 66, 68; II, 63, 101
 ὄφις (serpente): I, 1, 2, 6, 45, 59,
 60, 61, 63, 64; II, 33
 ὄφις τὴν ἑαυτοῦ ἐσθίων οὐράν
 (uroboro): I, 2
 ὀχεία (accoppiamento): I, 11; II, 43
 ὀχλέω (spingere): II, 115
 ὄχλος (folla): II, 12

- παγίς (laccio): II, 26
 παιδεία (educazione): I, 37, 38
 παιδεραστία (pederastia): II, 95
 παιδοποιέω (procreare): I, 10
 παιδοποιία (procreazione): I, 11
 παλαιότης (antichità): II, 27
 παντοκράτωρ (onnipotente): I, 64
 πάπυρος (papiro): I, 30
 παραποδίζω (impacciare): I, 28
 πάρδαλις (pantera): II, 70, 90
 παρεισέρχομαι (introdursi): II, 108
 παστοφόρος (pastofòro): I, 41
 πατήρ (padre): I, 10, 53, 56, 57; II, 57, 58, 108
 πατρίς (patria): I, 23; II, 57
 πάτρων (patrono): II, 51
 πειθήνιος (obbediente): I, 62
 πελαργός (cicogna): II, 58
 πελεκάν (pellicano): I, 54
 πέντε (cinque): I, 13
 πέρας (termine): I, 38
 πέρδιξ (pernice): II, 95
 περίβολος (involucro): I, 7
 περιδεύομαι (guarire): I, 93
 περιπατέω (camminare): I, 59
 περιπίπτω (precipitare): I, 39; II, 114
 περιστερά (colomba): I, 57; II, 32, 48
 περιτέμνω (circoncidere): I, 14
 περιτομή (circoncisione): I, 14
 πετεινόν (uccello): I, 6; II, 56
 πέτομαι (volare): I, 6, 11
 πηκτίδες (rete per catturare uccelli): I, 11
 πήχυς (cubito): I, 5
 πήγνυμι (rapprendere): II, 83
 πίθηκος (scimmia): II, 66, 67, 76
 πίννα (pinna): II, 107, 108
 πιννοφύλαξ (guardiano della pinna): II, 108
 πίπτω (cadere): I, 37; II, 88
 πλεκτάνη (tentacolo): II, 113
 πλεονασμός (sovrabbondanza): I, 21
 πλήμμυρα (inondazione): I, 21, 34
 πλημμυρέω (inondare): I, 21, 35
 πλησιάζω (avvicinarsi): II, 61
 πλησιασμός (accoppiamento): I, 8
 πνεῦμα (spirito): I, 64
 ποιητής (poeta): II, 101
 ποινή (punizione): II, 18
 πολέμου στόμα (mischia di guerra): II, 5
 πολιορκία (assedio): II, 28
 πόλις (città): II, 49
 πολύγονος (prolifico): I, 6, 48, 67
 πολυόφθαλμος (avente molti occhi): I, 34
 πολύπους (polipo): II, 105, 106, 113
 πολυσπερμία (abbondanza seminale): II, 115
 πολύτεκνος (prolifico): I, 67
 πολύφονος (pluriomicida): I, 67
 πολυχρόιος (durevole): II, 21
 πούς (piede): I, 49, 58, 65; II, 3, 100, 102
 πρόβατον (pecora): II, 79
 προβοσκίς (proboscide): II, 84
 πρόγνωσις (precognizione): I, 11; II, 92

- προίημι (emettere): II, 114
 προνοέω (provvedere): II, 88, 108
 πρόνοια (provvidenza): I, 2, 13
 προπετευόμενος (temerario): II, 52
 προσλαμβάνω (sviluppare): II, 102
 προσπεριποιέω (aggiungere): I, 40
 προσπίπτω (imbattersi): II, 84, 109
 προστάτης (sovrintendente): I, 21
 προσφεύγω (rifugiarsi): II, 51
 προσφυσάω (soffiare): I, 1
 προσχαρίζομαι (compiacere): I, 39
 προτίμησις (preferenza): I, 55
 προτομή (protoma): II, 19
 προφήτης (profeta): I, 39
 πρωτεῖος (primario): I, 27; II, 106
 πταῖσμα (errore): II, 56
 πταρμός (sternuto): I, 39
 πτερόν (penna): I, 6, 54, 55; II, 26, 52, 64, 81, 118
 πτεροφυέω (mettere le ali): I, 55; II, 57
 πτερύγωμα (penna): II, 118
 πτέρυξ (ala): II, 15
 πῦρ (fuoco): I, 43, 54; II, 16, 38, 62, 75
 πυρέττω (avere la febbre): II, 38, 41, 76
 ῥάβδον (bastone): II, 74
 ῥάμφος (becco): II, 96
 ῥάχις (dorso): II, 55
 ῥῆγμα (frattura): II, 57
 ῥήσσω (gettare a terra): II, 57
 ῥώθων (narice): II, 68
 σαλαμάνδρα (salamandra): II, 62
 σάρξ (carne): II, 108
 σεβάζω (venerare): I, 53
 σελήνη (luna): I, 1, 3, 4, 10, 11, 14, 15, 49, 66
 σημαίνω (indicare): I, 1, *passim*
 σημειόομαι (ricavare l'indicazione): I, 3, 11, 28, 38
 σηπία (seppia): II, 114
 σιαίνω (mettere in difficoltà): II, 73
 σίδηρος (ferro): I, 16; II, 74
 σκάρος (scaro): II, 109
 σκῆπτρον (scettro): I, 55, 56
 σκιάζω (ombreggiare): I, 70
 σκληρός (duro): I, 37
 σκορπίος (scorpione): II, 35
 σκότος (tenebra): I, 70
 σκύμνος (leoncino): II, 38
 σκώληξ (verme): II, 47, 74
 σμύραινα (murena): II, 111
 σπέρμα (sperma): I, 48; II, 2, 9
 σπερμαίνω (eiaculare): II, 115
 σπερμολέω (eiaculare): I, 46
 σπλήν (milza): I, 39
 σπληνικός (splenetico): I, 39
 σταθῆρος (stabile): II, 78
 στάσις (stabilità): II, 9
 σταφυλή (uva): II, 93
 στεῖρα (sterile): II, 42
 στίζω (screziare): I, 2
 στοιχεῖον (elemento): I, 1, 43
 στόμα (bocca): I, 16, 31, 45, 59; II, 4, 55, 59, 80, 93, 110
 στόμαχος (stomaco): II, 6
 στρογγυλοειδής (rotondo): I, 10
 στρουθίου πυργίτης (passero torraio): II, 115

- στρουθοκάμηλος (struzzo): II, 118
στρουθός (passero): II, 51
συγγίνομαι (congiungersi): I, 21; II, 40, 59
σύγγραμμα (libro): I, 70
συζεύγνυμι (unire): II, 107
συλλαμβάνω (attirare): I, 11, 53; II, 104
σύλληψις (concepimento): I, 11, 46, 47; II, 78
συμβολικός (simbolico): I, 19
σύμβολον (simbolo): I, 10, 17, 34
συμμεταβάλλω (modificare): I, 10, 27
συμπάθεια (simpatia): I, 14
συμμύω (chiudere): I, 47
συμφέρον (utile): II, 84
συμφορά (sventura): II, 72
συνεκλείπω (sparire): I, 25
συνευρίσκω (trovare insieme): II, 103
συνέχεια (accordo): II, 116
σύνοδος (congiunzione): I, 10, 14, 47
συνουσία (coito): I, 32, 33, 47
συνοχεύς (capace di tenere insieme): II, 116
σύριγγξ (siringa): II, 117
σύρισμα (fischio): II, 91
συστρέφω (contrarre): I, 49; II, 83
σφήξ (vespa): II, 24, 44
σχοινίον (stilo): I, 14, 38
σώζω (salvare): I, 31; II, 104
σωφρονίζω (riportare alla ragione): II, 75, 77
σωφροσύνη (temperanza): I, 46; II, 7, 78
τάξις (ordine): II, 117
ταπείνωσις (abbassamento): I, 6
τάσσω (ordinare): I, 7, 21; II, 117
ταῦρος (toro): I, 10, 46, 47, 48; II, 43, 77, 78
ταῦρος οὐράνιος (Toro, costellazione): I, 10
ταφή (sepoltura): II, 88
τέκνον (figlio): I, 11, 32, 53, 54; II, 60, 66, 99
τέλειος (compiuto): I, 27, 31, 39; II, 89
τελειώω (rendere compiuto): I, 11; II, 83
τελείωσις (completamento): I, 66
τελεστής (iniziato): II, 55
τελέω (compiere): I, 3, 31, 35
τετραετηρίς (quadriennio): I, 5; II, 89
τέττιξ (cicala): II, 55
τίκτω (partorire): II, 43, 60, 83, 99, 107
τίλλω (strappare): I, 55
τοξεύω (scagliare frecce): II, 12
τόξον (arco): II, 5
τράγος (caprone): I, 48
τρέφω (nutrire): I, 7, 11, 14; II, 97; 99
τριάκοντα (trenta): I, 4, 8, 10
τροφή (nutrimento): I, 2, 11, 30, 38, 42, 52, 55, 57; II, 105, 110, 113
τρυγών (razza): II, 112
τρυγών (tortora): II, 54

- τρώγω (mangiare): II, 76, 79, 80
 τυφλός (cieco): II, 41, 63
 ύaina (iena): II, 69, 70, 71, 72
 ύγιαίνω (guarire): II, 46, 76
 ύδραγωγίον (canale di irrigazione):
 I, 21
 ύδραγωγός τόπος (fonte): I, 49
 ύδρία (idria): I, 21
 ύδρολόγιον (orologio ad acqua): I,
 16
 ύδωρ (acqua): I, 2, 6, 7, 10, 16, 21,
 43, 49, 58, 65; II, 114
 υίός (figlio): I, 53; II, 26, 31
 ύπεκτείνω (dilatare): I, 10
 ύπερβάλλω (superare): I, 46
 ύπεροχή (superiorità): I, 6
 ύπηρετείσθαι τοῖς θεοῖς (servire
 gli dei): I, 57
 ύπηνέμιος (riempito dal vento): I,
 11
 ύπνος (sonno): II, 80
 ύφαιμος (iniettato di sangue): I, 27
 ύψηλός (alto): I, 54; II, 56, 98
 ύψος (altezza): I, 6
 ύψωμα (esaltazione): I, 10
 φαλλός ήρεθισμένος (fallo eretto):
 II, 2
 φάρυγξ (trachea): II, 4
 φάσσα (colombo selvatico): II, 46
 φεύγω (fuggire): II, 85, 86, 87
 φιλοκτίστης (amante del costrui-
 re): II, 119
 φιλοπάτωρ (amante del padre): II, 58
 φιλότεκνος (amante dei figli): I, 53
 φλύαρος (sciocco): II, 86
 φοβερόν (timore): I, 20
 φοβέω (temere): II, 74, 75
 φοῖνιξ (palma): I, 3, 4
 φοῖνιξ (fenice): I, 34, 35; II, 57
 φολίς (squama): I, 2
 φονεύς (assassino): II, 24
 φονεύω (uccidere): II, 61, 66
 φόνος (omicidio): II, 112
 φθορικός (letale): II, 79
 φθόγγος (suono): II, 117
 φρόνησις (senno): II, 117
 φυλακτηριάζω (proteggere con
 amuleto): I, 24
 φυλακτήριον (amuleto): I, 24
 φυλάττω (proteggere): I, 19, 41; II,
 94, 116
 φύλαξ (guardiano): I, 19, 41, 60
 φύλλον (foglia): II, 27, 46
 φύσημα (soffio): II, 61
 φύσις (vulva): I, 11, 46, 47
 φωνή (voce): I, 29; II, 86
 χειμάζω (essere in tempesta): II,
 98
 χειμερία τροπή (solstizio d'inver-
 no): II, 3
 χειμών (inverno): I, 21, 52
 χείρ (mano): I, 15, 27; II, 5, 7, 119
 χελιδών (rondine): II, 31
 χηλή (chela): II, 108
 χηναλώπηξ (oca volpina): I, 53, 54
 χήρα (vedova): II, 32
 χηρεύω (essere vedovo): I, 8; II, 32,
 95
 χοῖρος (maiale): II, 37, 86
 χολέδρα (condotto): I, 21

- χολή (bile): I, 57; II, 48
χορηγέω (sommministrare): I, 55
χρεών (debito): I, 35
χρήσιμος (necessario): I, 11, 49;
II, 105
χρησμός (oracolo): II, 46
χρόνος (tempo): I, 2, 11, 28, 34,
35, 40; II, 1; 99, 102
ψυχή (anima): I, 7, 27, 34; II, 1
- ᾠδίζ (parto): II, 60
ᾠκεανός (oceano): I, 21
ᾠόν (uono): I, 8, 11, 54; II, 26, 99
ᾠρα (ora): I, 14, 16, 42, 47; II, 20,
115
ᾠρολόγιον (orologio): I, 16
ᾠροσκόπος (prete-orario): I, 42, 49
ᾠτίον (orecchio piccolo): I, 47
ᾠτίς (otarda): II, 50

Questo volume è stato stampato in Italia
nel mese di novembre 2002 presso



IL TORCOLIERE

Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"