

Igor Baglioni

L'orrore negli occhi L'antichità classica e la mostruosità

Abstract

In this study, I have outlined the path through which the “monster” typology in its multiple meanings came to be defined in the context of the history of classical antiquity. In following this path, attention was paid more to the monstrous entities of the Greek mythological tradition.

Keywords

Monster, Monsters, Monstrous entities, Hybrid entities, Greek mythology, Roman monstrum concept.

Received: 19/03/2021

Approved: 08/06/2021

Editing by: Lorenzo Marinucci

© 2021 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.
igorbaglioni79@gmail.com

1. Introduzione

Nel corso della loro storia e secondo diverse modalità, le civiltà appartenenti al mondo occidentale hanno dialetticamente fondato la propria identità attraverso la presenza funzionale, nelle loro rispettive tradizioni, di esseri dall'aspetto ibrido o più genericamente mostruoso e orrido, variamente definiti nel particolare, ma complessivamente ascritti alla tipologia "mostro" nell'insieme. In questo studio, ripercorreremo il cammino attraverso il quale questa tipologia è venuta a definirsi nell'ambito della storia dell'antichità classica nelle molteplici accezioni, strettamente in rapporto alle caratteristiche strutturali di quadri culturali e contesti storici differenti. Nel seguire questo cammino, la nostra attenzione sarà maggiormente focalizzata sulle entità mostruose della tradizione mitologica greca rispetto a quelle elaborate da altri popoli dell'antichità mediterranea. Questo perché le entità in questione detengono ancora un ruolo chiave nel nostro attuale immaginario collettivo, essendo state presenti in letteratura, nella produzione artistica, nella riflessione filosofica e religiosa, dall'antichità ai nostri giorni, con continuità, rielaborate in senso funzionale e in modalità peculiari in risposta a specifiche necessità e quadri concettuali in continuo mutamento¹.

2. La terminologia del mostruoso nell'antica Grecia.

I termini che più frequentemente ricorrono nella letteratura greca in associazione ad esseri dalla struttura corporea ibrida o dai tratti mostruosi e che all'interno degli studi sono usualmente intesi come indicanti il carattere anormale di queste entità, il loro essere dei "mostri", sono quattro: τέρας, κῆτος, θήρ e πέλωρ. Al riguardo, va però sottolineato che la loro rilevanza è dovuta appunto alla frequenza con la quale questi ricorrono in associazione alle entità mostruose, imponendosi così al dibattito scientifico sul tema, ma che non sono gli unici termini che sono stati oggetto di questa interpretazione. Anche altri vocaboli, infatti, sono stati episodicamente oggetto di una simile lettura e ciò in base a uno specifico aspetto del concetto che esprimono nel loro uso, al loro contesto di impiego o al tipo di essere che contribuiscono a determinare nelle sue caratteristiche. Va quindi chiarito fin da subito che la varietà della terminologia presa in considerazione, e discussa nella bibliografia complessiva di

¹ Il presente articolo riprende temi da me già affrontati in Baglioni (2013a) e (2017: 13-38).

riferimento al tema trattato in questo articolo, è dovuta alla struttura semantica stessa della lingua greca per come noi oggi la conosciamo. Non esiste, infatti, nel greco antico, almeno per l'epoca arcaica e classica, un termine che corrisponda o che sia pienamente assimilabile al nostro concetto di "mostro" nelle sue possibili accezioni contemporanee² e che in questa sede, in relazione alle entità extra-umane, definiremo convenzionalmente come un termine indicante "una figura mitologica che si presenta con caratteristiche estranee al consueto ordine naturale, in quanto per lo più formata di membra e di parti eterogenee, appartenenti a generi e specie differenti, con aspetto deforme e dimensioni anormali sì da indurre stupore o paura"³. Inoltre, come vedremo in dettaglio più avanti, l'interpretazione dei termini greci associati agli esseri mostruosi è stata orientata in maniera determinata dal condizionamento culturale al quale erano soggetti i singoli studiosi al momento di leggere i testi. Si è infatti implicitamente teso a considerare presente anche nel contesto greco antico l'esistenza di una tipologia "mostro", seppure in una forma diversa dalla nostra, fraintendendo così il significato contestuale dei termini presi in esame. Ciò sarà reso evidente dall'analisi, come caso campione, delle attestazioni nelle fonti letterarie e delle relative interpretazioni di τέρας, κῆτος, θήρ e πέλωρ, i quali, avendo goduto, come detto, di una maggiore attenzione negli studi terminologici riguardanti i "mostri" nell'antichità, assumono un valore esemplificativo dirimente in relazione alla questione se esista o meno la tipologia o il concetto di "mostro" in specifiche epoche della storia antica ed eventualmente come questa si declini nelle fonti pervenute.

2.1 Τέρας

Nei poemi omerici⁴ il termine τέρας⁵ ricorre per indicare fenomeni che appaiono svolgersi in maniera contraria, se non addirittura impossibile, rispetto all'ordine della natura quale κόσμος definito dall'opera di Zeus (Nenci 1957-1958: 279 sgg.; Boudin 2005: 543). Si pensi, ad esempio, a quando nell'*Odissea* le carni delle vacche appartenenti al dio Elio, uccise

² Su questo punto, cfr. anche Aston (2011: 14-5, 34-5). Sulle possibili accezioni del termine "mostro" nel mondo contemporaneo, cfr. Fortunati (1995).

³ *Enciclopedia Treccani*, s.v. *Mostro*.

⁴ Hom. *Il.* IV 406, V 741, VI 180, XII 208 e 256, *Od.* III 173, XII 394, XV 167, XVI 320, XX 98, XXI 415.

⁵ Su τέρας cfr. Nenci (1957-1958: 279 sgg.), Rengstorf (1981), Pizzani (1997; 2000: 527 sgg.), Boudin (2005: 543).

dai compagni di Odisseo, improvvisamente prendono a muggire sugli spiedi mentre le loro pelli inspiegabilmente si muovono (Hom. *Od.* XII 390 sgg.). In altre occasioni, vengono definiti come τέρας avvenimenti che, per essere eccezionali o inconsueti, possono apparire straordinari, come improvvisi e inaspettati fenomeni atmosferici (Hom. *Il.* XII 250 sgg., *Od.* XX 394 sgg.). Ed evidentemente il termine ricorre ancora in questa chiave, quella dell'eccezionalità rispetto alla norma, quando appare connesso a un'entità ibrida: Medusa (Hom. *Il.* V 741 sgg.).

In tutti questi casi, ciò che appare come τέρας si manifesta per iniziativa degli dèi, i quali possono utilizzare l'avvenimento straordinario per trasmettere un messaggio ai mortali, un messaggio che, una volta interpretato, potrà rivelarsi positivo o negativo⁶.

Nelle fonti posteriori, invece, anche se si riscontra ancora un utilizzo di τέρας a indicare fenomeni aventi le medesime valenze rilevate nei poemi omerici in merito al rapporto con la sfera extraumana⁷, si nota una progressiva affermazione del termine quale indice di una eccezionalità rispetto al κόσμος conosciuto dall'uomo, senza che, però, sia più insito il connesso aspetto di trasmissione di un messaggio da parte delle divinità⁸. Vediamo allora designati con τέρας luoghi come il Tartaro (Hes. *Th.* 444), alieni da una qualsiasi somiglianza con le terre abitate dagli uomini, le costellazioni, come quella di Orione (Nic. *Ther.* 19), oppure straordinarie invenzioni, come il morso inventato dalla dea Atena per domare Pegaso (Pind. *Ol.* XIII 73 sgg.). Anche un'idea prodigiosa e innovativa, che nessuno aveva mai avuto in precedenza e che si trova, pertanto, pensata per la prima volta (Ar. *Ran.* 70 sgg.), può essere così designata. Nello stesso modo, sono descritte le nascite anormali (Plat. *Crat.* 393B, 394A e D.) e circostanze particolari, inconsuete, come la possibilità che una persona non ricordi più ciò che aveva avuto modo di imparare durante la sua vita (Plat. *Thaet.* 163D, 164B.).

In riferimento alle entità a carattere ibrido, il termine ricorre in associazione a Tifone (Aeschyl. *Prom.* 351 sg.; Pind. *Pyth.* I 25-26), ai figli di Echidna (Soph. *Trach.* 1098 sg.) e a Lamia (Ar. *Pac.* 755 sgg., *Vesp.* 1029 sgg.), ponendo in evidenza l'aspetto acosmico di queste entità⁹. Non si

⁶ Nenci (1957-1958: 279 sgg.), Rengstorf (1981: 1126), Pizzani (2000: 530 sgg.), Boudin (2005: 543). Alcuni studi sottolineano il ruolo rilevante di Zeus rispetto alle altre divinità nella manifestazione del τέρας, come Moussy (1977: 352), Rengstorf (1981: 1128).

⁷ Aeschyl. *Prom.* 831 sg.; Pind. *Ol.* VIII 36 sgg.; Hdt. I 78, II 82, VI 98, VII 56, VIII 27 e 37; Eur. *Ph.* 1189 sgg.; Callim. *Iup.* 68; Plut. *Alex.* 75, *Fab.* 18.

⁸ Cfr. Rengstorf (1981: 1127-8), Boudin (2005: 538). Su questo tema cfr. anche Louis (1978).

⁹ Su questo aspetto cfr. anche Costa (1968: 82 sgg.), Boudin (2005: 543).

riscontra connesso, però, un significato che implichi una tipologia coesa e omogenea di specifici esseri extra-umani in quanto, come si è precedentemente messo in evidenza, τέρας può designare manifestazioni assai differenti, aventi in comune un aspetto anomalo, né negativo né positivo *a priori*, rispetto al κόσμος così come è stato ordinato da Zeus.

Sempre in relazione a questo termine, va evidenziato come, negli studi dedicati alla definizione del “mostruoso” come categoria di analisi del reale¹⁰, lo studio di τέρας si svolge in un contesto caratterizzato dal tentativo di spiegare, con una comparazione di tipo analogico e l'uso indistinto del materiale documentario, termini e concetti ritenuti indicanti il “mostruoso” in un dato sistema culturale con la documentazione inerente termini e concetti, ritenuti di significato equivalente o simile, appartenenti ad altre aree culturali. Un approccio questo che, nel suo insieme, si presta naturalmente a delle potenziali critiche in quanto, nonostante le possibili analogie presenti, questi termini, così come i concetti ad essi collegati, appartengono a sistemi culturali differenti, dove rispondono a esigenze strutturali e funzionalità diverse. Pertanto, la documentazione inerente non può essere considerata come equivalente.

Al riguardo, a illustrazione di come le specifiche caratteristiche concettuali relative al termine τέρας possano venire fraintese oppure non rilevate seguendo questo metodo di analisi, sarà utile già soffermarsi brevemente sul concetto romano di *monstrum*¹¹, quale esempio maggiormente pertinente, stante il suo ricorrere sistematicamente in questa corrente di studi come elemento di comparazione analogica con τέρας¹².

Nelle fonti a nostra disposizione, *monstrum* definisce e qualifica sia avvenimenti che, inattesi e non prevedibili, sono, di fatto, estranei al normale corso degli eventi così come dovrebbero esplicarsi in natura¹³, sia esseri deformati oppure ibridi nella loro strutturazione corporea, come possono essere, ad esempio, un serpente dotato di un piede, un uccello con quattro ali oppure un uomo con due teste (Paul. Fest. 147 L.). Questi *monstra*, tutti indistintamente nel loro insieme e nelle loro specifiche manifestazioni, sono intesi come presagi di sventura, realizzatesi per iniziativa degli dèi e segnalanti un evento, nefasto e disastroso, prossimo ad avvenire. L'evento in questione, spesso prefigurato a livello simbolico nelle

¹⁰ Cfr. *infra*, il paragrafo *La categoria “mostro”*.

¹¹ Sul concetto di *monstrum* cfr. Maiuri 2013 e la bibliografia ivi citata.

¹² Cfr. Bayet (1974: 687 sgg.), Moussy (1977), Pizzani (1997: 1), Aston (2011: 33), Chirassi Colombo (2012), Felton (2012).

¹³ Al riguardo, i casi riportati nell'edizione del *Liber prodigiorum* di Giulio Ossequente curata da P. Mastandrea e M. Gusso (2005), con il relativo commento.

caratteristiche connesse all'avvenimento o all'essere anormale, viene provocato dalle divinità che, in questo modo, punirebbero gli uomini per i loro comportamenti eccessivi e non ligi alle norme tradizionali. I *monstra*, in pratica, sono un segnale concreto e visibile del venir meno della *pax deorum*, la quale è basata, appunto, sul rispetto delle norme tradizionali¹⁴. Per porre fine alla collera divina, la quale potrebbe mettere a repentaglio l'esistenza di Roma stessa, era ritenuto indispensabile attuare i giusti rimedi, la cui tipologia rituale era indicata dagli oracoli contenuti nei *Libri Sibyllini*. Questi testi potevano essere consultati solo su esplicita richiesta del senato – unico organo abilitato a valutare nel concreto la potenziale ricaduta negativa di un evento prodigioso sulla *civitas*¹⁵ – solo da parte di appositi operatori rituali, i *virī sacris faciundis*¹⁶.

Come si può vedere, quindi, il concetto di *mostrum* è proprio di un sistema culturale nel quale la sua funzionalità e il suo significato, per quanto presentino punti in comune con quelli inerenti τέρας, si caratterizzano per essere essenzialmente differenti rispetto al termine e al concetto ritenuto equivalente nella cultura greca. Ciò che è τέρας anche se si manifesta, almeno nei poemi omerici, per iniziativa della divinità, non trasmette, come abbiamo potuto notare in precedenza, necessariamente un messaggio e, qualora implichi aspetti connessi alla divinazione, il significato adombrato dall'evento prodigioso non è inevitabilmente negativo, né tanto meno il fenomeno deve manifestarsi solo a seguito di infrazioni alle norme tradizionali e, pertanto, la sua interpretazione non ha per forza il fine di stabilire dei rituali per placare le divinità. Peraltro, sempre tenendo presente la tradizione adombrata nei poemi omerici, l'operatore rituale al quale è demandata l'interpretazione del τέρας è un μάντις, un "indovino", una persona avente capacità diverse rispetto a quelle di un uomo comune, dotata di una "seconda vista" e ispirata da Apollo¹⁷. Si pensi, ad esempio, alle figure di Calcante, Tiresia e Teoclimeno. Si tratta di operatori rituali dotati di caratteristiche ben diverse rispetto a quelle dei *virī sacris faciundis* precedentemente menzionati, in quanto a Roma non appare ammissibile l'esistenza, all'interno della *civitas*, di un istituto religioso come la mantica ispirata che affonda le sue radici in un invasamento e in una depersonalizzazione dell'individuo non tollerabile per la

¹⁴ Bloch (1963: 77 sgg.), Mac Bain (1982), Santi (2008), Maiuri (2013).

¹⁵ Dio XXXIX 15,3; Cic. *De Div.* II 112; Liv. XXII 9, 8. Al riguardo Mac Bain (1982: 7-43).

¹⁶ Dio XLIV 17,2; Lact. *Inst.* I 6. Cfr. Santi (2006).

¹⁷ Pisano (2015) e la bibliografia ivi citata. In generale sulla divinazione in Grecia è d'obbligo il rinvio a Bloch (1963).

persona *sui iuris*, il *civis*¹⁸. In linea generale, la mantica ispirata e l'eventuale stato di possessione estatica che vi si poteva accompagnare non erano ritenuti, come in Grecia, divina μάντις, ma *insania*, ovvero stato patologico, malattia per antonomasia¹⁹. Come ha ben chiarito Claudia Santi:

Ogni componente mantico-oracolare risultava perciò esclusa dall'orizzonte religioso romano; i sacerdoti incaricati a livello pubblico di interrogare gli dèi non possedevano alcun carisma individuale, non accedevano alla visione di dimensioni temporali precluse all'uomo comune, ma semplicemente, facendo ricorso alla facoltà della *ratio* e del *consilium*, decifravano i *signa* augurali o decodificavano la materia oracolare contenuta nei *libri*, per assicurare alla *civitas* un corretto rapporto con gli dèi. (Santi 2008: 26)

2.2. Κῆτος

Riguardo al termine κῆτος²⁰, si può rilevare come esso venga abitualmente associato a entità che si tende a recepire come “mostri marini”²¹. Si pensi, ad esempio, per quanto concerne la tradizione mitologica, alla mostruosa creatura marina inviata dalle Nereidi per divorare Andromeda, a punizione del comportamento colmo di *hybris* della madre Cassiopea, e che sarà poi uccisa da Perseo²², oppure al mostruoso essere marino sconfitto e ucciso da Eracle sotto le mura di Troia²³. In realtà, anche se in entrambi i casi noi siamo portati, stante il contesto, a interpretare κῆτος come indicante un “mostro marino”, bisogna constatare che, fin dai poemi omerici, il termine viene utilizzato nelle fonti per indicare animali marini identificabili, a seconda dei casi, come balene, delfini, tonni o squali. In altre ricorrenze, il termine appare a designare animali che possono vivere sia in acqua che sulla terra, come foche, tartarughe e anguille²⁴. Praticamente, come si evince dall'insieme della documentazione e si trova chiaramente affermato in Esichio (Hesych. s.v. κῆτος), che

¹⁸ Per un'analisi storico-religiosa delle caratteristiche dello *ius civile* romano, cfr. Sabbatucci (1984).

¹⁹ Santi (2008: 21-8). Cfr. anche Montanari (1976: 177 sgg.).

²⁰ Sui κῆτος, cfr. Shepard (1940), Vermeule (1979: 179-209), Boardman (1987), Papadopoulos, Ruscillo (2002), Boudin (2005: 541-2), Ogden (2012: 116-8), Angelini (2018: 115-63). Cfr. anche *LIMC* s.v. *Ketos*.

²¹ Cfr. ad esempio Boardman (1987: 73), Boudin (2005: 541-2).

²² Eur. *Andr.* 115, 122, 145; Arat. 353 sg.; Apollod. II 4,3. Cfr. anche Ogden (2012: 123-9), Angelini (2018: 140-3).

²³ Hom. *Il.* XX 144-153. Cfr. anche Ogden (2012: 118-23); Angelini (2018: 134-7).

²⁴ Hom. *Od.* IV 446; Arist. *H.A.* VIII 2, *De Resp.* 476b; Arcestr. fr. 34,3; Opp. *Hal.* I 48, 360-408, V 21, 71. Cfr. Papadopoulos, Ruscillo (2002: 207-8).

seppur autore di epoca tarda è rappresentativo di una tendenza costante, il termine κῆτος viene associato a creature marine sentite come eccezionalmente grandi rispetto alla norma, sottolineandone appunto questo aspetto (Boardman 1987: 73; Boudin 2005: 542).

Anche quando il termine si trova associato a entità a carattere ibrido, come nel caso attestato da Eliano di κήτη multiformi presso l'isola di Taprobane, in India, aventi testa di leone, di leopardo, di lupo o di montone, se non addirittura simili in tutto a satiri dal volto di donna (Ael. *N.A.* XVI 18. Cfr. Boardman 1986.), è sempre l'aspetto di una grandezza eccessiva ad essere sottolineato, non l'appartenenza di queste creature a una precisa e specifica tipologia di entità extra-umane che possono essere definite κήτη. Peraltro, la multiformità dei κήτη di Taprobane ci ricorda un altro punto sottolineato all'interno degli studi sull'argomento, ovvero che la tipologia del κῆτος, in linea di massima, risulta nelle fonti, sia letterarie che iconografiche, sostanzialmente indefinita e informe²⁵; in pratica non emerge una notazione fisica costante e rilevante, e questo perché, come si è detto, non una categoria determinata di entità viene indicata da questo termine, ma diverse creature marine che si caratterizzano per la loro eccezionale grandezza.

2.3. Θήρ

Anche θήρ, in realtà, non è di per sé propriamente afferente alla sfera del "mostruoso"²⁶. Il termine, infatti, che ricorre nelle fonti allorché si intende indicare l'aspetto "ferino" degli animali ai quali si trova di volta in volta associato²⁷, si collega al mondo della natura selvaggia, regno di Artemide²⁸, estraneo al controllo dell'uomo e per lui potenzialmente pericoloso e nocivo²⁹. In questa linea, l'associazione del termine θήρ con entità

²⁵ Boudin (2005: 542), Angelini (2018: 151 sgg). Questo aspetto emerge indirettamente anche dai repertori iconografici. Cfr., ad esempio, Boardman (1987: tav. XXI sgg).

²⁶ Su θήρ cfr. Boudin 2005: 539-41. Bisogna ricordare che lo studioso include tra i termini associati alla sfera del "mostruoso" anche τὸ δάκος, allo stesso tempo come sinonimo e specificazione di θήρ (Boudin 2005: 541). Al riguardo, si deve rilevare che il termine non sembrerebbe in realtà ricorrere da solo in forma sostantivata per designare qualcosa di genericamente "mostruoso" oppure delle entità a carattere ibrido, come sostiene Boudin. Peraltro, ciò lo si evince anche dallo stesso e unico passo riportato dallo studioso a dimostrazione della sua tesi, dove il termine in questione si trova a qualificare la Sfinge tebana, ma associato in questa funzione a θήρ in forma aggettivale (Aeschyl. *Sept.* 558).

²⁷ Hom. *Il.* VIII 47, XV 585-587, XXI 470, *Od.* V 470-473; Soph. *Phil.* 955; Ael. *N.A.* XII 7.

²⁸ Su questo aspetto della dea Artemide, cfr. Vernant (1987: 21 sgg).

²⁹ Boudin (2005: 539-40).

a carattere ibrido, quali la Sfinge tebana (Aeschyl. *Sept.* 558.), Cerbero (Soph. *O.C.* 1568 sg.) o il centauro Nesso (Soph. *Tr.* 680), sottolinea, appunto, l'appartenenza di questi esseri alla sfera "ferina" precedentemente definita e alla quale appartengono non solo gli animali che possono apparire "mostruosi", come il cinghiale di Erimanto (Soph. *Tr.* 1097), ma più in generale gli animali estranei alla sfera domestica e potenzialmente aggressivi (Boudin 2005: 539).

2.4. Πέλωρ

Per quanto riguarda πέλωρ, gli studiosi si sono particolarmente soffermati sull'impiego di questo termine all'interno dei poemi omerici in rapporto a τέρας (Nenci 1957-1958: 289 sgg.; Pizzani 2000: 533 sgg.). Il nodo che appare fondamentale in queste analisi è stabilire se, essendo πέλωρ in un certo senso il corrispettivo eolico di τέρας, in quanto derivante dalla medesima radice indoeuropea³⁰, i due termini ricoprono la stessa area semantica. Al riguardo, pur riconoscendo che entrambi i vocaboli sembrerebbero legati alla stessa "matrice religiosa", è stato notato che πέλωρ e i suoi derivati appaiono, come afferma Pizzani, "sempre in contesti in cui la mostruosità, espressa di volta in volta o da un aspetto abnorme e pauroso o da una prestanta fisica eccezionale, non è mai posta in rapporto esplicito o comunque riconoscibile come tale con un presunto messaggio divino presente nella realtà rappresentata" (Pizzani 2000: 533)³¹. Solo in seguito, e in modo rilevante in epoca Tardo Antica, si risconterebbe un'estensione della sfera semantica di τέρας a quella di πέλωρ, il cui uso nel materiale documentario sembrerebbe lentamente decadere. Questo sarebbe il risultato di un fenomeno per il quale, osserva ancora Pizzani,

il fatto che la volontà divina per manifestarsi e farsi riconoscere come tale dagli uomini dovesse necessariamente presentarsi in una dimensione al di fuori delle consuetudini e delle leggi che dominano i fenomeni naturali avrebbe finito per determinare una sorta di spostamento semantico dei termini in questione facendo sì che i fenomeni e gli oggetti definiti come τέρατα (ma lo stesso avvenne

³⁰ Ostoff (1905); Benveniste (1935: 20 e 33); Lejeune (1947: 40 e 130); Chantraine (1958: 113); Szemerényi (1966).

³¹ Per Nenci, il termine πέλωρ, nonostante ciò, indica comunque, all'interno dei poemi omerici, "l'essere animato nel momento in cui in esso e per esso vive e agisce una divinità" (Nenci 1957-1958: 289).

anche in latino per il termine *monstra*) non assumessero più questi nomi in funzione del loro carattere di messaggi divini indirizzati all'uomo, bensì solo in considerazione delle loro caratteristiche strutturali che li ponevano al di fuori della regolarità insita in tutto ciò che viene ordinariamente definito come naturale. (Pizzani 2000: 538. Cfr. anche Pizzani 1997: 1 sgg.)

Dobbiamo però sottolineare che la verifica del materiale documentario relativo a *πέλωρ*, sia all'interno dei poemi omerici che nelle fonti posteriori, in realtà non sembrerebbe far emergere tanto un uso del termine a indicare l'aspetto abnorme e pauroso di ciò al quale viene riferito, quanto qualificarlo come eccezionalmente grande rispetto alla norma, senza nessun aspetto negativo o positivo implicito, o un legame diretto con una determinata categoria di entità o fenomeni³². Infatti, si può riscontrare come il termine (o i suoi derivati) venga associato in maniera caratterizzante non solo a divinità quali Ade (*Hom. Il. V 395*), Ares (*Hom. Il. VII 208.*), Efesto (*Hom. Il. XVIII 410*) o Zeus (*Athen. XIV 639E, F, 640A*; *Quint. Smyrn. XI 273*), ad eroi come Achille (*Hom. Il. XXI 527, XXII 92.*), Agamennone (*Hom. Il. III 166*), Aiace (*Hom. Il. III 229, VII 211, XVII 174, 360*), Amico (*Apoll. Rhod. II 38*), Ettore (*Hom. Il. XI 820*), Orione (*Hom. Od. XI 572*) o Perifante (*Hom. Il. V 842*), oppure a entità ibride o più genericamente mostruose quali il leone di Nemea (*Apoll. Rhod. IV 1438*), Medusa (*Hom. Il. V 741*), Pitone (*Eur. Iph. T. 1247*), Polifemo (*Hom. Od. IX 257, 427*), Scilla (*Hom. Od. XII 85-88*) o al serpente gigantesco che custodisce i pomi d'oro delle Esperidi (*Apoll. Rhod. IV 1440*), ma anche ad animali³³, oggetti materiali³⁴ e piante³⁵. Peraltro, proprio per quanto riguarda gli animali, Ate-neo dichiara esplicitamente che il nome di un tipo di molluschi, le *πέλωριδες*, deriverebbe dal termine *πέλωρ*, in quanto si tratta di animali di una grandezza fuori dal comune (*Athen. III 92F*)³⁶. Si può ricordare, inoltre, che *πέλωρ* può essere utilizzato anche in riferimento a passi smisurati (*Hym. Hom. Her. 225, 342*), qualificandone appunto la grandezza, così come all'ampiezza di una strada (*Hym. Hom. Her. 348*).

³² Su posizioni abbastanza simili anche Aston (2011: 33).

³³ *Hom. Il. XII* (serpente); *Od. X 219* (fiere), *XV 161* (oca); *Athen. III 84E* (aspidi).

³⁴ *Hom. Il. V 594* (asta), *VIII 424* (asta), *X 439* (armi), *XVIII 83* (armi); *Od. XI 594* (masso).

³⁵ *Apoll. Rhod. IV 1682* (pino).

³⁶ Che *πέλωρ* possa indicare una grandezza fuori dal comune è attestato anche da Hesych. s.v. *πέλωρ*.

*

Come si può rilevare dai dati discussi nelle pagine precedenti, a nessuno dei termini che sono stati esaminati corrisponde interamente la definizione di “mostro” che abbiamo preso come parametro convenzionale, né è possibile riscontrare il loro impiego per indicare una tipologia omogenea e coesa di entità extra-umane dalle caratteristiche ben definite. Ognuno dei termini qui analizzati presenta effettivamente delle affinità con una delle accezioni contemporanee del termine “mostro”, ma è chiaro che i dati non devono essere analizzati, come invece spesso si è fatto, per trovare una corrispondenza totale con concetti moderni, ravvisando nell’“eccezionalità”/“anormalità” indicata da τέρας, κῆτος e πέλωρ e nell’aspetto di crudeltà insito, in un certo senso, nella sfera “ferina” rappresentata da θήρ un’idea del “mostro” simile alla nostra.

Se questo è il quadro generale che emerge dall’analisi della terminologia che normalmente è associata alle entità mostruose proprie della tradizione greca e non si rinviene una tipologia unitaria che sia in grado di individuare questi esseri come un insieme, almeno per il periodo arcaico e classico, con quale o quali categorie gli antichi Greci definivano queste entità? È quanto vedremo nel prossimo paragrafo.

3. Tipologie del mostruoso nell’antica Grecia

Scorrendo gli studi riguardanti il mondo greco antico, è spesso possibile imbattersi in ampi repertori che riassumono in maniera ordinata, secondo precise categorie stabilite a priori dallo studioso, le divinità e le entità extra-umane che appaiono con un ruolo più o meno rilevante nelle fonti a nostra disposizione. All’interno di questi repertori, è frequente la presenza di una voce dedicata ai “mostri”, la quale presenta come un gruppo omogeneo un insieme di esseri che si distinguono per il loro aspetto ibrido o più genericamente mostruoso³⁷. Si possono così vedere insieme nella medesima voce esseri in realtà ben diversi tra loro, aventi caratteristiche peculiari e originali, come i Centauri, le Erinni, i Giganti, i Titani, ecc., ordinati nel sistema culturale greco in gruppi divergenti, quasi sempre mediante il criterio della genealogia, che in quel mondo culturale ha sempre svolto un ruolo determinante, in quanto le caratteristiche di

³⁷ Cfr., ad esempio, Bayet (1974), Müller (1978), Pizzani (1997: 6 sgg.), Atherton (1998: X-I), Sommerstein (1998), Padgett (2003), Mancini (2007: 145-66), Winkler-Horaček (2015).

un dio, di un'entità extra-umana o di un essere umano sono direttamente dipendenti alla sua ascendenza e alla stirpe di appartenenza³⁸. Questi vengono quindi presentati come varianti di un'unica tipologia, il "mostro", la quale, come abbiamo visto, non è rispondente ai criteri di ordinamento dell'extra-umano elaborati nell'antichità greca nell'arco della sua storia, almeno per il periodo arcaico e classico. Non abbiamo cioè dei "mostri" indistinti, ma degli esseri che appartengono, di caso in caso, a un gruppo diverso, e i cui tratti peculiari e qualificanti sono comprensibili solo se analizzati in relazione alle altre entità appartenenti alla medesima categoria e in opposizione agli esseri appartenenti ad altri gruppi. Pertanto, ogni analisi o definizione dell'essere preso in considerazione deve essere contestuale e strettamente legata al singolo caso in oggetto.

In questo quadro, alcune puntualizzazioni si dimostrano necessarie per le entità mostruose femminili, oggetto privilegiato di ricerche che risentono fortemente dell'influenza e di chiavi interpretative elaborate in ambito psicanalitico. All'interno di questa linea di studi, infatti, gli esseri mostruosi aventi tratti antropomorfi femminili sono intesi come una tipologia di entità unitaria e le entità che vi vengono ascritte sono ritenute avere le medesime caratteristiche e particolarità. Pur tenendo conto delle posizioni peculiari e specifiche di ogni singolo studioso che può essere annoverato in questa tendenza ermeneutica, vi possiamo comunque riscontrare alcuni elementi in comune tra i quali ha un ruolo centrale l'inclinazione a ricondurre l'esistenza degli esseri mostruosi femminili e le loro caratteristiche a quei fenomeni psichici connessi, secondo i diversi accenti, postulati e riscontri presenti nelle tesi in questione, alla percezione della sessualità della donna da parte dell'uomo quale elemento "altro", "mostruoso" e "terrificante"³⁹. Se Medusa è stata la principale entità oggetto di queste interpretazioni⁴⁰, a seguito dell'influenza esercitata da un appunto di Freud pubblicato postumo (Freud 1940), questa linea esegetica è di fatto riscontrabile per buona parte degli esseri mostruosi femminili della mitologia greca (e non solo). Al riguardo, sono altamente rappresentative di questa tendenza ermeneutica alcune considerazioni

³⁸ Su come la genealogia contribuisca a definire un'entità extra-umana all'interno del sistema culturale greco, cfr. Costa (1968: 61 sgg.), Philipsson (2006: 47-83). Sull'importanza del *yévoç* nel mondo greco quale strumento di definizione e ordinamento del reale, cfr. anche Sabbatucci (1978: 63 sgg.).

³⁹ Ad esempio, cfr. Pellizer (1985), Mainoldi (1995), Cohen (1996: 9), Visintin (1997), Mancini (2005: 167-78), Miller (2012), Alganza Roldán (2013).

⁴⁰ Cfr. ad esempio Loraux (1986), Vernant (1987: 40 sgg.), Pellizer (1987), Frontisi-Ducroux (1988), Halm-Tisserant (1989), Jameson (1990), Vermorel (1993), Callieri, Faranda (2001).

svolte da Loredana Mancini nel suo libro sulle sirene nell'antichità classica:

Lamiai, Empousai, Sirene, Ninfe, Echidnai ecc. non sono che diverse manifestazioni di quell'"entità" mostruosa che tormenta – e diletta – i sogni e le veglie di adulti e bambini; una potenza sovranaturale dal vitalismo eccessivo e incontenibile, la cui costante minaccia non è altro, in realtà, che la minaccia latente delle energie psichiche e degli impulsi inconfessabili che la ragione tiene a freno, dando loro libero corso solo nella *lower mythology* delle paure collettive: paure che, in una cultura al maschile, non possono che avere uno volto di donna. (Mancini 2005: 173)

Il rischio connaturato a questo approccio euristico consiste nel sovrapporre e proiettare acriticamente sulle fonti, attribuendo alle società oggetto di indagine, problematiche, modalità di pensiero e rapporti sociali e tra i sessi propri del mondo contemporaneo, risolvendo l'interpretazione di questi esseri in maniera univoca al solo presunto legame con meccanismi psichici postulati come universali⁴¹.

Riprendendo le osservazioni che Dario Sabbatucci sviluppò analizzando l'interpretazione psicanalitica del mandala proposta da Jung, possiamo affermare che se lo storico può e deve tener conto delle realtà psichiche o "naturali" nella riflessione critica sul suo oggetto di ricerca, non può ridurre l'oggetto di indagine ad esse, pena, come rileva Sabbatucci, la sua rinuncia implicita a ciò che qualifica la sua disciplina come tale nel metodo e negli strumenti euristici, così come nel fine (Sabbatucci 2003). Lo storico delle religioni cita come modello l'opera scientifica di Ernesto de Martino, il quale "ha svolto la sua ricerca proprio a partire da queste realtà psichiche. Ma appunto "a partire"; mentre l'approccio psicologico fa di esse un punto di arrivo" (Sabbatucci 2003: 132). Nell'ottica di Sabbatucci,

lo storico [...] non nega le necessità fisiologiche, e dunque non nega né discute i meccanismi psichici rilevati da Jung in quanto fisiologicamente necessari. Lo storico però, proprio nel porre limiti a sé stesso, inevitabilmente pone limiti all'azione junghiana o genericamente psicologica, e in tal senso non può esimersi dal considerare Jung e la sua psicologia. È una considerazione che non travalica la funzione

⁴¹ Per un orientamento metodologico che ponga in guardia nell'ambito degli studi storici dagli errori interpretativi connessi alla più o meno consapevole essenzializzazione delle qualità di genere come un dato universale e storico, cfr. Yeo (1999), Bahrani (2001: 7-27), Bolger (2010), Dujnic Bulger, Joyce (2013). Per un inquadramento storico-culturale della sessualità e di quanto ad essa potenzialmente connesso, cfr. le opere che Michel Foucault ha dedicato a queste tematiche nel corso degli anni (Foucault 1976, 1984, 1984b, 2018).

storiografica, ma anzi ne definisce il campo, rilevando e facendo oggetto di storia ciò che sfugge alla necessità psicologica, oggetto della ricerca naturalistica. (Sabbatucci 2003: 135)⁴²

Sostanzialmente, per Sabbatucci, che articola le sue posizioni nei termini tecnici di de Martino, lo storico si imbatte, durante le sue ricerche, in *perils of the soul*, o in rischi di non esserci in una storia umana (rischi che rappresentano la crisi naturale e le realtà psichiche ad essa correlate), dei quali accerta le corrispondenti modalità mitico-rituali attraverso cui la singola società attua culturalmente la sua "difesa" (Sabbatucci 2003: 133. Cfr. de Martino 1957).

Posto quindi in evidenza l'aspetto critico di questo approccio, come avvertimento per lo svolgimento di un'analisi storica attenta e cauta, credo che sia opportuno a livello metodologico che lo studioso dichiari in maniera esplicita anche a quale tesi elaborata in ambito psicanalitico faccia riferimento come punto di confronto, stimolo e verifica, evitando rimandi di carattere generico.

Un altro rischio presente in questo approccio, infatti, consiste nell'aver come punto di riferimento studi non aggiornati, facendo riferimento a "classici", come Freud e Jung ad esempio, quando naturalmente il panorama scientifico attuale si presenta notevolmente variegato e mutato rispetto all'epoca nella quale i due studiosi elaborarono le loro tesi, né, dall'altra parte, si può ritenere la psicologia una disciplina "monolitica" che possa offrire chiavi di lettura omogenee e ampiamente condivise, come se non vi fosse un dibattito al suo interno.

Il passo successivo, una volta dichiarati i propri punti di riferimento, è quello di verificare attentamente l'effettiva o plausibile presenza di determinati meccanismi psicologici nelle società oggetto di indagine, così come esse vengono a delinarsi tramite il quadro offerto dal materiale documentario, tenendo ben presente le caratteristiche, la natura e gli scopi delle fonti dalle quali traiamo le informazioni che sono alla base delle nostre ricostruzioni. Bisogna quindi evitare di proiettare automaticamente sull'insieme della documentazione tesi specifiche o postulati.

Nel caso particolare delle entità mostruose femminili, da un punto di vista storico, la presunta connessione con la sessualità deve essere dimostrata tramite l'analisi della simbologia emica alle società delle quali esse sono espressione a livello funzionale, soffermandosi analiticamente sulla loro struttura corporea e sulle tradizioni ad esse relative.

⁴² Cfr. anche Brelich (1956: 27 e 29).

Riesaminare le fonti e la bibliografia relativa alle entità mostruose femminili secondo il metodo qui proposto, potrebbe portare in alcuni casi a una revisione critica di interpretazioni ritenute assodate e ampiamente diffuse. Per alcune di queste entità, infatti, quel che è possibile riscontrare esplicitamente tra i tratti che le caratterizzano nella documentazione disponibile e dal punto di vista emico è in realtà una sorta di aura di fascinazione più che una stretta connessione con la sfera della sessualità, almeno così come intesa negli studi di indirizzo psicanalitico precedentemente menzionati. Questa aura di fascinazione, peraltro, si dimostra declinata secondo modalità diverse e con funzionalità nettamente differenti a seconda dell'essere preso in considerazione, del contesto e della fonte di riferimento, sconsigliando quindi di procedere a generalizzazioni al riguardo. Si tratta a volte di modalità e funzionalità che si dimostrano anche molte lontane in alcuni casi dalla mentalità e sensibilità contemporanea.

Casi esemplificativi si possono riscontrare nelle attestazioni delle tradizioni mitiche relative a entità quali Echidna o la Sfinge tebana. Pur rimandando agli studi che ho svolto in passato su questi esseri per un approfondimento in rapporto alla documentazione di questo aspetto, possiamo comunque sottolineare in questa sede che se nella *Teogonia* esiodica viene posto in risalto la paradossale bellezza di un essere mostruoso come Echidna e il suo fascino ammaliante, questa caratteristica però si declina funzionalmente ed esclusivamente solo nel rapporto con Tifone, nella sua unione con colui che per eccellenza è il nemico di Zeus. Proprio tramite questa unione e i peculiari tratti terrificanti della sua "sposa", Tifone rafforza quelle caratteristiche fondamentali che all'interno dell'opera di Esiodo lo oppongono qualitativamente a Zeus. In questa unione, Tifone giunge al compimento del proprio τέλος⁴³.

Un'aurea di fascinazione appare anche tra i tratti salienti che contraddistinguono la Sfinge nelle fonti, ma nel suo caso si trova esplicita in maniera diversa da Echidna, in quanto questa non è presente in funzione di un γάμος a cui l'entità sia destinata nella tradizione mitica a lei relativa. In particolare, emerge come prevalente all'interno della documentazione che pone in rilevanza questo aspetto dell'entità una connessione con la sfera dell'amore sensuale presieduta dalla dea Afrodite. Questo lato della Sfinge trova la sua visibilità principalmente nella documentazione legata alla cultura materiale, nelle decorazioni con funzionalità apotropaica poste su oggetti necessari alla toeletta femminile e all'esaltazione della

⁴³ Su Echidna, cfr. Baglioni (2014) e (2017: 39-69).

bellezza delle donne, e nella designazione con il suo nome delle πόρναί, le "prostitute"⁴⁴.

La stessa Medusa, l'entità che più di ogni altra è stata oggetto di interpretazioni tese a ridurla a simbolo della sessualità femminile, rientra anche lei nel quadro qui delineato. Le fonti, infatti, attestano esplicitamente solo un'aurea di fascinazione connessa all'entità ed esclusivamente in relazione alla sua unione con il dio Poseidone, per la quale è appunto funzionale all'interno della trama mitica, mentre risulta completamente assente dalle attestazioni, sia letterarie che iconografiche, un potenziale simbolico connesso alla sfera sessuale. Come ritengo di aver dimostrato dettagliatamente in altre sedi (cfr. Baglioni 2010a, 2010b e 2011), la documentazione pone in collegamento Medusa con una sfera dell'esistente che Poseidone domina e di cui acquisisce il controllo anche tramite l'unione con l'essere mostruoso (Cfr. Baglioni 2010b), una sfera strettamente legata alle caratteristiche di quell'aspetto del mare incarnato dall'entità da cui Medusa discende, Ponto, e che oscilla tra la furia elementale e incontrollabile dell'alto mare in tempesta e la furiosa passionalità istintiva e senza freni di cui uomini e animali possono andar soggetti, fino alla più pura follia. Non a caso nella letteratura greca i due fenomeni sono spesso posti in paragone sul piano logico-descrittivo (Baglioni 2017: 52-8).

Pertanto, in base a quanto rilevato, non ritengo che una tipologia, anche solo orientativa e stabilita convenzionalmente, che raccolga come un tutto unitario le entità mostruose femminili, isolandole dal loro contesto di elaborazione e funzione, nonché dagli esseri mostruosi che presentano caratteri "maschili" presenti nello stesso ambiente storico-culturale, si rivelerebbe utile in fase di analisi, aiutando la comprensione e la definizione del ruolo che queste entità svolgevano nell'antichità.

Assumere questi dati come punto fermo per la ricerca, però, non necessariamente impedisce la formulazione consapevole e strumentale di tipologie ampie che possano essere utili allo studioso per orientarsi nello studio di questi esseri. Non si tratta più, quindi, di applicare acriticamente su una realtà altra le proprie abituali categorie conoscitive e di ordinamento del reale, leggendo la documentazione antica come fosse prodotta nel mondo contemporaneo, ma di rapportarsi a parametri emici al mondo greco stesso, elaborando degli strumenti adeguati che possano essere una valida bussola per muoversi nella lontana antichità.

⁴⁴ Sulla Sfinge tebana cfr. Baglioni (2013b) e (2017: 142-57).

In base a questo principio, propongo di suddividere convenzionalmente gli esseri e le creature a carattere mostruoso di cui si aveva credenza nel mondo greco antico in tre distinte tipologie⁴⁵:

- 1) Le entità caotiche primordiali, proprie della mitologia.
- 2) Gli esseri mostruosi delle έσχαταί.
- 3) Gli esseri mostruosi inviati come τέρατα dalle divinità.

4. *Le entità caotiche primordiali*

Un utile criterio per orientarsi all'interno del pensiero greco è senza dubbio il concetto di "caotico" così come viene a definirsi negli studi di Angelo Brelich (p.es., 1955-1957). Secondo la prospettiva dello studioso, se nella cultura greca il κόσμος attuale è un ordine retto e stabilito da Zeus, un ordine "giusto" e "perfetto" che corrisponde implicitamente all'ambiente greco stesso, tutto ciò che è ad esso esterno, non corrispondente, oppure che ad esso porta secondo le vicende presenti nei racconti tradizionali, è sentito come "caotico", non definito, potenzialmente "negativo" oppure, all'opposto, estremamente "positivo", "paradisiaco". Un "paradosso" che ben descrive e aiuta a comprendere alcune delle caratteristiche degli esseri mitologici primordiali, entità che nella cronologia mitica vengono all'esistenza prima dell'instaurarsi del regno di Zeus e che spesso all'avvento di questo nuovo ordine si oppongono. Si tratta di esseri che frequentemente manifestano la loro appartenenza a questa fase precosmica nell'anormalità della loro strutturazione corporea, nella particolarità della loro sfera d'azione, spesso molto ampia o indefinita, oppure nelle modalità della loro *agency* che tendenzialmente differiscono da quelle attribuite alle divinità olimpiche. In alcuni casi, questi esseri assumono tratti così marcatamente acosmici da essere caratterizzati da una struttura corporea ibrida, o più genericamente mostruosa, e il loro comportamento può assumere tratti essenziali spiccatamente negativi, nefasti e distruttivi (cfr. Costa 1968). Si deve precisare, inoltre, che l'appartenenza a questa sfera non li rende necessariamente estranei all'ambito divino o a forme di culto da parte degli uomini. Si pensi alla dea Ecate, dall'anomala

⁴⁵ Per una panoramica delle possibili tipologie di esseri mostruosi presenti nella tradizione greca, cfr. anche Giardino (2010).

giurisdizione su terra, mare e cielo⁴⁶, alle Erinni, venerate ad Atene come Eumenidi (Aeschyl. *Eum.* 795 sgg.), alla *Teogonia* di Esiodo dove a Echidna viene associato l'attributo θεΐν, "divina" (Hes. *Th.* 297), e dove lo stesso grande nemico di Zeus, Tifone, vi viene esplicitamente definito come θεός, "dio" (Hes. *Th.* 824). Si pensi, da ultimo, anche ai caratteri "eroici" di alcune entità mostruose messi in luce da Angelo Brelich, come nel caso del serpentiniforme Pitone (Brelich 1958: 96n70).

Un esempio particolarmente significativo in proposito, lo si può riscontrare nelle tradizioni mitiche riguardanti la stirpe di Ponto. I tratti caratterizzanti delle entità che appartengono a questa stirpe, la rendono in grado di rappresentare nel suo complesso, in maniera chiara e netta, tutti diversi aspetti che vengono usualmente connessi alla sfera caotica primordiale, sia quelli "positivi", che emergono ad esempio nelle vicende mitiche come nelle caratteristiche di esseri quali Nereo e le sue figlie, le Nereidi, sia "negativi", come nella mostruosa e nefasta progenie di Forco (Costa 1968; Baglioni 2017: 52-63). A volte, sempre all'interno di questa discendenza, entrambi questi aspetti possono trovarsi uniti nella medesima entità o in qualcosa ad essa associato. Pensiamo ad esempio al sangue di Medusa, il quale è allo stesso tempo un mortale veleno per i vivi, si pensi al tentativo di Creusa di uccidere il figlio Ione proprio attraverso di esso (Eur. *Ion* 1003-015), e fonte di vita per i morti, si pensi all'uso che ne fa Asclepio, che proprio per questo, per aver infranto l'"ordine", riportando alla vita alcuni defunti, verrà ucciso da Zeus (Apollod. III 10,3).

Naturalmente, come precisato in precedenza, se l'impiego di questa ampia tipologia si rivela euristicamente utile in fase preliminare per comprendere alcune delle caratteristiche qualificanti delle entità che in essa possono essere catalogate, abbiamo però visto, dagli esempi sopra riportati, come questi esseri siano anche estremamente diversi gli uni dagli altri e come tra loro si possano annoverare divinità, come la dea Ecate. Pertanto, è necessaria una fase successiva di analisi nella quale l'essere oggetto di studio venga ricondotto al suo specifico gruppo di appartenenza o alla sua linea genealogica, che soli possono effettivamente definirlo secondo i parametri emici al mondo greco, che non conoscono "mostri" o altre tipologie ampie di catalogazione che non siano quelle particolari e specifiche di Centauri, Giganti, Titani, ecc.

⁴⁶ Si pensi al ritratto della dea che emerge all'interno della *Teogonia* esiodica nel cosiddetto *Inno a Ecate* (Hes. *Th.* 411-52). Sui caratteri "caotici" della dea, cfr. Carboni (2015); Serafini (2015).

Bisogna sottolineare, inoltre, che la tipologia qui proposta si basa su un criterio d'analisi che è stato elaborato e allo stesso tempo è funzionale a quelle correnti di pensiero e visione del mondo che hanno trovato espressione e orientamento nella *Teogonia* di Esiodo e nella costruzione cosmologica che in quel testo traspare, nettamente contrapposta, ad esempio, alle cosmologie elaborate in ambiente "orfico"⁴⁷. Come nota Dario Sabbatucci:

Le due posizioni, la esiodea, che mette all'inizio *Chaos*, e la orfica, che al suo posto pone l'uovo primordiale, emergono dal giudizio della fase – qui obbiettivata nella *res* – originaria: negativo per l'una e positivo per l'altra. Nell'una si procede dal vuoto non-essere all'essere, nell'altra si procede dalla pienezza dell'essere alla frammentarietà dell'esistenza. Nell'una si procede per incremento e nell'altra per detrimento. Il giudizio della *res* originaria implica l'altro giudizio, quello della *res* attuale, che diventa automaticamente positivo per Esiodo e negativo per gli orfici. (Sabbatucci 2006: 95)

Pertanto, la rielaborazione dei racconti tradizionali in contesto "orfico", plasmando il materiale mitico tramandato in cosmogonie alternative e antitetiche rispetto a quella elaborata da Esiodo nella *Teogonia*, comporta una rifunzionalizzazione anche delle entità extra-umane ivi operanti. Si pensi, ad esempio, a Fane/Protogono che svolge nelle cosmogonie "orfiche" quello che è il ruolo del dio Eros nella *Teogonia*, ma con una funzionalità inversa: se Eros in Esiodo è il principio positivo di evoluzione differenziata del κόσμος verso l'attualità, viceversa nel mito cosmogonico "orfico" Fane è il principio unificatore di ciò che esiste (Sabbatucci 2006: 107 sgg.). Androgino (Orph. *Hymn.* VI 1) e ofiomorfo (Athen. *Pro Chr.* XX 4), rappresentato come un essere alato (Orph. *Hymn.* VI 2,7), dai quattro occhi (Orph. *Fr.* 76 Kern = 132-133 Bernabé) e dalle molte teste di toro e di leone (Orph. *Fr.* 79 Kern = 130 Bernabé), in un frammento attribuito ad un'opera del mitico cantore Orfeo, riportato da Atenagora (Athen. *Pro Chr.* XX 4), si attribuisce a questa entità la paternità di Echidna, qui descritta come un essere femminile dal bel volto umano, ma dalle membra di spaventoso serpente a partire dal collo. Pur non avendo la possibilità di approfondire il ruolo svolto da Echidna all'interno di questo contesto mitico di carattere "orfico", forse una cosmogonia, stante la brevità della testimonianza, la quale peraltro rimane un'attestazione isolata, è pertinente a quanto osservato in precedenza rilevare le differenze rispetto alla

⁴⁷ Al riguardo cfr. Sabbatucci (2006: 89 sgg.). Sull'Orfismo cfr. anche Scarpi (2004: 349 sgg.).

rappresentazione dell'entità nella *Teogonia*⁴⁸. Qui, infatti, Echidna si caratterizza per i suoi tratti nettamente anticosmici, tratti che possono averla resa un'entità mitopoieticamente funzionale alle cosmogonie "orfiche" in senso potenzialmente positivo, come la nascita da Fane sembrerebbe adombrare, secondo modalità simili a quelle che hanno portato alla "rivalutazione" positiva di entità quali Urano (Sabbatucci 2006: 112 sgg.) e Crono⁴⁹ in ambiente "orfico".

5. *Gli esseri mostruosi delle έσχαταί*

All'interno di questa tipologia possono essere catalogati di tutti quegli esseri dall'aspetto incredibile e stupefacente ritenuti presenti nelle terre ai confini οίκουμένη (Li Causi 2003; Li Causi 2018: 207-33). Si pensi ad esempio agli animali dai tratti mostruosi come il basilisco⁵⁰ o il gigantesco serpente ucciso da Attilio Regolo presso il fiume Bagrađa (Cfr. Ogden 2013: 66-7). Di questi, è utile riportare quanto nota in proposito Pietro Li Causi a margine del suo studio sul manticora, una creatura ibrida descritta per la prima volta da Ctesia di Cnido e avente corpo di leone, volto umano con tre file di denti per ogni mascella e una coda simile a quella dello scorpione e in grado di saettare dardi⁵¹. Lo studioso osserva che quest'essere "[...] (così come gli unicorni, i catoblepa e le anfesibene) non viene affatto presentato come un animale del passato mitico (è il caso, questo, dei centauri), né come un animale immaginario e per questo impossibile (è il caso, ad esempio, dell'ircocervo in Aristotele), ma è semmai (almeno nella strategia del testo di Ctesia, il primo a parlare di questa belva) un animale del 'presente etnografico'" (Li Causi 2003: 22). Si tratta di animali pensati come prodotto di un ordine naturale che opera diversamente in determinate zone del mondo rispetto a quanto avviene al centro dell'οίκουμένη (Li Causi 2003: 165 sgg.), ovvero in Grecia. Possiamo trovare un valido esempio di questa credenza in un noto proverbio ellenico, citato da Aristotele, nel quale si sottolinea come la Libia – terra considerata appunto ai confini dell'οίκουμένη – generi sempre qualcosa di nuovo e strano (Arist. *Hist. An.* VIII 606b). Aristotele notava, a commento del

⁴⁸ Hes. *Th.* 295 sgg. Cfr. Baglioni (2014) e Baglioni (2017: 39-67).

⁴⁹ Cfr. il commento a *Orph. Hymn.* XIII di G. Ricciardelli nell'edizione degli *Inni Orfici* da lei curata (pp. 292 sgg., Milano 2006²).

⁵⁰ Cfr. Borniotto (2012) per la documentazione relativa.

⁵¹ Riguardo il materiale documentario relativo al manticora cfr. Li Causi (2003: 22 sgg.).

proverbio, che nelle terre libiche ciò era possibile perché, a causa della scarsa piovosità di quella regione, tutti gli animali si incontravano presso i pochi rigagnoli d'acqua presenti e, in un certo senso "addomesticandosi" tra di loro per la necessità di sopravvivere, si accoppiavano anche tra specie differenti (Arist. *Hist. An.* VIII 606b-607a). Per Aristotele, che razionalizza in questo modo "scientificamente" quelle credenze tradizionali legate alle entità mostruose presenti nelle "caotiche" *ἑσχατιαὶ* dell'*οἰκουμένη*, è possibile dunque che in quelle terre, a differenza di quanto avviene in Grecia, come nel caso del mulo, il frutto di unioni interspecifiche tra animali possa avere un seguito in una seconda generazione di ibridi, la quale viene così a definirsi, di fatto, come una nuova specie dotata di tratti morfocomportamentali stabili (Arist. *De Gen. An.* II 746b).

6. Esseri mostruosi come *τέρατα* inviati dagli dèi

Nel mondo greco si sarebbero verificate anche nascite mostruose di esseri multiformi, metà uomo e metà animale, interpretati come *τέρατα*. Questi esseri possono essere convenzionalmente catalogati unitariamente all'interno della tipologia qui proposta. Al riguardo, Aristotele sostiene che in questi casi ci si trovava di fronte, in realtà, a degli esseri anomali le cui caratteristiche mostruose potevano essere ricondotte nella causa a principi fisici e non all'intervento della divinità (Cfr. Arist. *De Gen. An.* IV 769b, 770b)⁵². Inoltre, non si sarebbe trattato di una reale copresenza di tratti animali con tratti umani. Nell'ottica di Aristotele, quando si parlava, ad esempio, di bambini nati con la testa di bue, l'espressione non andava presa alla lettera, come se si trattasse effettivamente di un incrocio tra uomo e animale, ma come un'allusione al fatto che questi bambini sarebbero nati con delle malformazioni, le quali li porterebbero ad avere una testa *simile* a quella di un bue (Arist. *De Gen. An.* IV 769b). Fenomeni simili sarebbero stati all'origine delle entità ibride attestate nella tradizione mitica. Pertanto, secondo Aristotele, esseri come i Centauri non sarebbero in verità mai esistiti (Arist. *Hist. An.* 606b, *De Gen. An.* 746a-b).

⁵² Al riguardo, cfr. Lanza, Vegetti (1971: 822), Li Causi (2008: 121 sgg.).

7. La categoria "mostro": esseri mostruosi e categorie universali

Dopo aver verificato nei paragrafi precedenti come non sia possibile riscontrare in ambito greco antico l'esistenza di una tipologia di esseri extra-umani che ascriva in un gruppo compatto e unitario quel tipo di entità che noi tendiamo a definire come "mostri", secondo l'accezione convenzionale qui assunta come parametro orientativo, si dimostra necessario interrogarsi su questa tipologia, il "mostro", e sulla sua validità come strumento euristico per ambiti che esulano dal contesto occidentale contemporaneo.

Scorrendo gli studi dedicati agli esseri mostruosi o alla terminologia che li identificherebbe come tali, si nota come, in alcuni casi, si sia ravvisata una perfetta concordanza tra i nostri concetti di "mostro" o "mostruoso" e concetti ritenuti analoghi presenti nel mondo greco antico⁵³. Altri studi, invece, pur ritenendo di rilevare in diversi sistemi culturali entità definite nei loro contesti di appartenenza come "mostri", notando che queste non posseggono degli attributi trasversalmente costanti, propongono una relativizzazione del concetto di "mostro", ponendo come elemento persistente l'idea di "alterità" rispetto alla norma quale aspetto qualificante di tutti questi esseri. In pratica, essendo la norma determinata dal sistema culturale di riferimento, la definizione e la simbologia del "mostro" viene a cambiare a seconda del sistema preso in considerazione⁵⁴.

Lo studio del materiale documentario greco, svolto nel capitolo precedente, pone in crisi, come abbiamo già posto in evidenza, entrambi i filoni interpretativi. Inoltre, non si può non rilevare come l'esistenza presso qualsiasi cultura di entità definibili, pur se con caratteristiche diverse, come "mostri" venga comunque data per scontata. Di fatto, possiamo dire che un nostro strumento di analisi e di visione del mondo, formatosi storicamente nell'ambito dell'Occidente, è stato universalizzato e inteso come una categoria universale riscontrabile in ogni contesto culturale⁵⁵. In un certo senso, si è ripetuto, anche per questo caso, un processo che, generalizzando, potremmo definire simile a quello per il quale concetti come "sacro", "profano", "civico" o "religioso" sono stati inconsa-

⁵³ Cfr. ad esempio Pizzani (1997: 1).

⁵⁴ Cfr. Douglas (1975: 69-105), Sperber (1975), Gaster (1987), Cohen (1996), Bremmer (1997: 2), Atherton (1998: X), Lada-Richards (1998: 42 sgg.), Beal (2002: 4-10), Strauss Clay (2003: 151), Gilmore (2003: 1-22, 37), Mancini (2007), Asma (2011), Mittman, Dendle (2012), Cherubini (2013), Beggiora (2016).

⁵⁵ Questa è, ad esempio, la posizione implicita di Canguilhem (1962).

pevolmente ritenuti ontologicamente esistenti di per sé e, pertanto, appartenenti in forme più o meno simili a tutti i sistemi culturali (sul tema, cfr. Sabbatucci 1984, 1991, 2000).

Al riguardo, è opportuno soffermarsi a livello esemplificativo su alcune osservazioni proposte da Marianna Ferrara in merito alla possibilità di rinvenire concetti paragonabili alla nostra definizione di mostro e di mostruoso in relazione alle entità extra-umane attestate nel materiale documentario relativo all'India vedica. La studiosa nota, infatti, che termini come "mostro", "mostruoso" e "ibrido", dal punto di vista etimologico e semantico, connotano in modo restrittivo i soggetti ai quali vengono usualmente riferiti in questo contesto. Tentare di parlare del mostruoso e dell'ibrido, secondo Ferrara, come categorie interpretative presenti nelle tradizioni religiose del Sudasia antico, rischia di presentarsi come un'operazione dalle tinte vagamente "orientalistiche", perché si tratta di categorie elaborate a partire da ambiti storici e geografici precisi – greco e romano –, che rischiano in questo modo di assumere una vita propria e di piegare i dati storici alla metastoria (Ferrara 2013: 191). Insomma, se il tentativo di analizzare la costruzione delle entità mostruose si riducesse alla mera individuazione della corrispondenza del mostruoso e dell'ibrido nell'ambito culturale di specifico interesse, il risultato sarebbe, secondo la studiosa, non un'indagine storica bensì una parziale operazione fenomenologica (Ferrara 2013: 193).

Per esemplificare nel dettaglio quanto asserisce, la studiosa prende in considerazione i lemmi in sanscrito riportati in *The Student's English-Sanskrit Dictionary* di Vaman Shivaram Apte alla voce "monster"⁵⁶. Questi termini, ritenuti concettualmente equivalenti all'inglese *monster*, sono: *ad-bhuta*, "oltre l'esistente", "oltre il reale", "straordinario", *aparūpa*, "con aspetto deteriorato", "deforme", *apūrvavastu*, "con fattezze senza precedenti", *bṛhatparimāṇa*, "che ha misura enorme", *vikaṭākāra*, "che produce deformazione", *virūpaviṣaya*, "che agisce sotto molti aspetti". Ferrara nota come dalla selezione dei termini operata da Apte il "mostro" venga a definirsi – secondo il criterio adottato dall'autore del dizionario – per la sua fisicità *sui generis*. I lemmi sanscriti selezionati sono, infatti, formati da radici che denotano le caratteristiche fisiche con cui il soggetto si palesa: *bhūta* significa letteralmente "ciò che è in essere", "ciò che è divenuto", in senso lato indica gli esseri viventi in carne e ossa, *rūpa* significa "aspetto", "figura", "simbolo," *vastu* significa "materia", "carattere", ma

⁵⁶ Apte (1920: 295). In generale, sulla ricezione mostruosa in Occidente di divinità ed esseri della tradizione indù, cfr. Mitter (1977).

anche “beni”, “ricchezza”, mentre i due aggettivi *bṛhat* e *vikaṭa* indicano una grandezza e un aspetto smisurati (Ferrara 2013: 193 sgg.).

Verificando sul materiale documentario l'utilizzo di questi termini, però, ci si può rendere conto, come rileva Ferrara, che il loro impiego nei testi non corrisponde, né può essere comparato, alla moderna accezione occidentale di “orrido”, “terrificante” e “deforme”. Ad esempio, *adbhuta*, “oltre l'esistente”, può trovarsi associato in modalità qualificante positiva a divinità benevole, quali Agni (*Rgveda* I 142, 3; 2.7.6; V 10, 2, VI 15, 2), Indra (*Rgveda* X 152, 1), Mitra (*Rgveda* I 94, 13, V 66, 2), Soma (*Rgveda* IX 20, 5; 83, 4), Varuna (*Rgveda* V 66, 2) e Vayu (*Rgveda* VIII 26, 21). *Aparūpa*, “con aspetto deteriorato”, “deforme”, viene invece utilizzato dagli autori vedici per indicare il deterioramento del corpo nel quale si può incorrere qualora, durante le pratiche rituali, si compiano azioni contrarie alle pratiche simboliche prestabilite (*Aharvaveda Saṃhitā* XII 4, 9; *Taittirīya Brāhmaṇa* III 7, 2, 3.); viceversa, se le azioni vengono compiute come prescritto, non si incorre nella deformazione di parti del corpo (*Kāṭhaka Saṃhitā* XXII 8b).

Peraltro, la studiosa sottolinea come in generale nel contesto extra-umano descritto dai testi vedici sia l'ibridismo che altre forme di alterazione fisica non denotino necessariamente una deformazione morale, un comportamento antisociale o malvagio in genere, come ad esempio si può orientativamente riscontrare nel mondo greco antico dove l'antropomorfismo assoluto era tendenzialmente il canone positivo d'orientamento. Infatti, pur rappresentato con numerose lingue infuocate, Agni è un dio che protegge; con mille teste, mille occhi e mille piedi, il Puruṣa è il progenitore, e così via. Dati che dimostrano come la deformità fisica non sia necessariamente associata a una negatività sul piano etico e sociale o della percezione estetica. Inoltre, la mitologia indiana è ricca di entità dall'aspetto bizzarro che sono considerate benevole e vi sono tramandati racconti nei quali gli uomini e gli animali si scambiano temporaneamente la pelle, la testa, nonché lo stesso comportamento, con esiti positivi nelle vicende mitiche e una percezione ugualmente positiva del cambiamento. In questo contesto, la concettualizzazione dell'ibrido non si caratterizza per un'opposizione alla compiutezza/finitezza in senso greco, piuttosto si presenta come un'addizione di attributi che produce abilità. Come sintetizza efficacemente la studiosa, tali entità sono eccezionali proprio in virtù dell'eterogeneità delle qualità e delle abilità connesse con le parti del loro corpo. In definitiva, l'ibridazione esprime il valore di straordinarietà proprio delle entità sovrumane. Le entità extra-umane negative e malefiche menzionate nei testi vedici non trovano sempre espressa questa loro

caratteristica in maniera essenziale nella loro eventuale strutturazione corporea “mostruosa”, ma il terrore che esse suscitano dipende, invece, principalmente, dalle avversità di cui sono portatori. Si tratta di avversità quali la sterilità, le malattie, la morte prematura, la povertà, la rovina, le calamità naturali e le sconfitte in battaglia (Ferrara 2013: 196 sgg)⁵⁷.

Nonostante il fatto che l'ibridismo sia un carattere centrale per la definizione del nostro concetto di “mostro”, dall'analisi della studiosa emerge chiaramente come non sia necessario che questa caratteristica ricorra funzionalmente per determinare come “mostri” delle entità nel loro contesto culturale di appartenenza. Si pensi, per addurre un altro esempio, alle divinità dell'antico Egitto, le quali si caratterizzano per il loro aspetto ibrido (Sabbatucci 1998: 287-409)⁵⁸. Al riguardo, riprendendo alcune osservazioni tecniche già avanzate da Hornung (1992: 98 sgg) in merito, possiamo notare come la “forma mista” con la quale era rappresentata l'immagine della divinità quale combinazione di tratti antropomorfi, animali, di insetti, piante oppure di oggetti inanimati, non era intesa come una descrizione letterale – gli antichi testi egiziani rilevano più volte come la vera forma della divinità sia “nascosta” e “misteriosa” (Hornung 1992: 104) – ma, come a suo tempo aveva suggerito Frankfort (1948: 12), vada considerata come una sorta di “ideogramma”, di segno pittorico comunicante un pensiero di metalinguaggio. L'immagine composita del dio indica, tramite la simbologia degli elementi che la compongono, la sua natura e la sua sfera d'azione. Come osserva Hornung, “nessuna di queste immagini mostra la vera forma di una divinità e nessuna può abbracciare tutta la ricchezza della sua natura; da qui l'iconografia variabile degli dei egiziani che raramente è legata a una forma di rappresentazione fissa. Ogni immagine è un tentativo imperfetto di rendere visibile una divinità, di caratterizzarne la sua natura e di distinguerla dalle altre” (Hornung 1992: 110).

Ora, una simile rappresentazione delle divinità sarebbe inconcepibile nella Grecia classica. È noto, infatti, che, tranne nel caso di Dioniso costantemente caratterizzato fin da epoca arcaica da tratti taurini (Locchi 2005: 38 sgg.), i casi di deformità e di non antropomorfismo tra le divinità greche sono estremamente rari, riscontrabili in attestazioni isolate presenti in fonti di epoca tarda e relative prevalentemente a culti di carattere locale (Cfr. Aston 2011). Non è comunque possibile riscontrare un vero e

⁵⁷ Cfr. anche Policardi (2020: 47-64).

⁵⁸ In generale sul valore simbolico connesso all'ibridismo con gli animali cfr. Sperber (1975); Capomacchia (2009).

proprio “ibridismo” in rapporto alla rappresentazione corporea delle divinità greche, se non in forma notevolmente attenuata e prevalentemente in relazione alle entità situate ai margini o al di fuori del pantheon, come i satiri, il dio Pan e, più in generale, le entità “caotiche” dei mitici tempi primordiali, sulle quali ci siamo già soffermati. Non si può riscontrare neppure un diffuso teriomorfismo, almeno per quanto riguarda l'epoca arcaica, in quanto la maggior parte del materiale documentario sul tema risale in larga parte a epoca tarda e riflette quindi i mutamenti accorsi col tempo nella società e nella cultura greca (Locchi 2005: 27 sgg.).

Questa caratteristica dell'immaginario religioso greco va intesa anche come una manifestazione sul piano della concezione delle divinità di quell'idea di perfezione tipicamente ellenica basata sull'armonia e sulla proporzione delle parti, sul quel “giusto mezzo” e “niente di troppo” che caratterizzano in maniera cardine e centrale la cultura greca per tutto lo svilupparsi della sua storia. Si pensi, ad esempio, come la stessa nozione di μορφή, di “forma”, comprenda in sé, secondo Chantraine (1968: 174), un principio di armonia e di proporzione, tanto che frequentemente il termine stesso può essere usato a indicare la “bellezza”, senza necessità di nessuna ulteriore specificazione (Locchi 2005: 8 sgg.).

In pratica, dal breve quadro storico-comparativo qui tracciato, emerge come la costruzione e la percezione delle entità extra-umane sia direttamente legata alle caratteristiche e alla strutturazione dei valori fondanti dei sistemi culturali alle quali appartengono e sono funzionali, oltre che naturalmente all'eventuale modificarsi di questi valori con il cambiamento delle condizioni storiche dei sistemi culturali in questione. Pertanto, nell'analisi dei contesti culturali geograficamente e/o cronologicamente “altri”, l'applicazione degli “strumenti” di lettura del mondo propri dell'Occidente contemporaneo deve essere applicata criticamente nella consapevolezza dell'astrazione alla quale si sta procedendo e del fatto che gli stessi “strumenti” di lettura che si stanno usando non sono degli universali atemporalmente, ma sono essi stessi dei concetti che hanno una storia e un'evoluzione nel tempo.

8. Dalla decostruzione dell'universale all'individuazione del concetto di “mostro” come prodotto storico

Abbiamo già avuto modo di accennare come le molteplici accezioni del termine “mostro” presenti nel mondo contemporaneo risalga a un processo di evoluzione semantica di lunga durata del concetto romano di

monstrum, un termine che, come abbiamo visto prima, indicava con una valenza negativa i fenomeni naturali anormali e le creature nate deformi o con caratteristiche ibride; fenomeni e creature che avrebbero avuto la loro origine nell'azione divina tesa a segnalare attraverso di essi e i loro tratti peculiari una crisi in atto e il venir meno della *pax deorum*.

Per rendere chiaro al lettore quanto stiamo affermando, è opportuno porre l'attenzione su alcune testimonianze fondamentali relative a questo processo, a partire da una attestazione rilevante al riguardo, presente nella *Naturalis Historia* di Plinio, la quale ha il merito di rendere immediatamente evidente il meccanismo che ha portato a designare come *monstra* determinati esseri o avvenimenti che pur non lo erano nel senso tradizionale del termine, attinente alla sfera sacrale. Lo studioso, infatti, riferendosi agli animali dall'aspetto incredibile e dal carattere ibrido presenti presso le terre ai margini dell'*οίκουμένη*⁵⁹, afferma che essi, pur non essendo *monstra*, sono tuttavia *monstris similia*⁶⁰, rendendoci testimonianza, di fatto, di come il termine *monstrum* potesse essere utilizzato per indicare creature simili ai *monstra* propriamente detti e questo in base all'elemento in comune della struttura fisica anormale, "mostruosa", che li rendeva da questo punto di vista simili, quasi equivalenti, al punto da poter effettuare l'associazione e la designazione semantica, senza però confonderne comunque la sostanza e il fatto che fossero comunque due distinti tipologie di esseri.

Sono quindi l'anormalità, l'insolito, il sembiante diverso e deforme, o le terribili implicazioni connesse ad atti particolarmente efferati e crudeli oltre misura, che richiamano i terribili avvenimenti nefasti di cui i *monstra* erano presagio, a porsi come elementi base di quel nesso logico che permetterà di designare come *monstra*, fuori dalla originaria sfera sacrale e senza più un significato ominoso, uomini, esseri e avvenimenti tra i più diversi. La casistica attestata dalle fonti è, infatti, ampia e variegata: come

⁵⁹ Sugli animali mostruosi presenti ai confini dell'*οίκουμένη* cfr. Li Causi (2003).

⁶⁰ Plin. *N.H.* VIII 72. Bisogna comunque sottolineare, per completezza, che, nell'ottica di Plinio, gli animali "mostruosi" delle *ἐσχατιαί*, se sono ovviamente delle anomalie se confrontati con la fauna dei territori centrali dell'*οίκουμένη*, rispondono in realtà pienamente all'ordine naturale di quelle regioni. Ad esempio, Plinio, per spiegare l'esistenza di uomini e animali dall'aspetto mostruoso nelle terre circostanti l'Etiopia, ricorre al principio fisico del calore emesso dai raggi solari che colpiscono intensamente queste zone, stante la vicinanza della terra al sole presso quelle località. Questo fuoco *artifex* plasmerebbe i corpi degli esseri viventi in una molteplicità di forme, riuscendo anche, secondo Plinio, a rendere tratti specifici di determinate popolazioni o specie animali quelle che dovrebbero essere delle anomalie di singoli individui (Plin. *H.N.* VI 187). Al riguardo cfr. Benabou (1975).

monstra possono essere definite donne dalla bruttezza eccezionale (Ter. *Andr.* 250) o persone aventi delle anomalie fisiche, come gli eunuchi (Ter. *Eun.* 696); sul piano morale, può essere così designato chi uccide i propri genitori (Cic. *S. Rosc.* 63; Ov. *Met.* VIII 100) e più in generale tutti gli istigatori e i complici di delitti scellerati, spaventosi e atroci (Luc. VIII 474, 541, X 337), come peraltro i delitti stessi da loro compiuti (Luc. IV 245, VI 436, VIII 613); ancora a livello comportamentale, il termine appare per designare anche atteggiamenti o atti insoliti, i quali, pur non essendo dei crimini o dei delitti, presentano comunque un lato negativo o avvengono in un contesto che può essere definito come tale, per esempio, quando all'improvviso si prende a sudare e tremare senza apparente motivo (Plaut. *Asin.* 289) o si insulta la donna che si ama (Cat. 104, 4); anche quando vengono così designati degli avvenimenti anomali o spiacevoli, come il rivelarsi di un segreto (Ter. *Phorm.* 954) o incontrare una persona che non si vorrebbe (Ter. *Eun.* 334), il contesto è sempre negativo. Emerge chiaro, quindi, anche quando il termine non ricorre direttamente per qualificare avvenimenti nettamente terrificanti o disastrosi (Plaut. *Most. Argum.* 4, *Most.* 505; Cic. *Att.* IV 7,1, *Nat. Deor.* I 28.), come il concetto di *monstrum* non venga mai utilizzato in un contesto sentito come positivo.

In relazione agli esseri extra-umani, invece, è interessante notare come diverse tra divinità ed entità della tradizione mitologica greca, il cui aspetto si caratterizzava per i tratti ibridi o mostruosi, siano designate come *monstra*. Scorrendo le testimonianze letterarie, infatti, possiamo rilevare come in questo modo vengano qualificate divinità o esseri extra-umani quali le Arpie (Verg. *Aen.* III 214, VI 285), Briareo (Verg. *Aen.* VI 285), i Centauri (Verg. *Aen.* VI 285), la Chimera (Verg. *Aen.* VI 285), Gerioneo (Verg. *Aen.* VI 285), i Giganti (Ov. *Fast.* V 35), le Gorgoni (Verg. *Aen.* VI 285), l'Idra di Lerna (Verg. *Aen.* VI 285), Medusa (Ov. *Met.* IV 615, 745 V 241; Luc. IX 663), il Minotauro (Cat. LXIV 101; Ov. *Met.* VIII 156; Properz. IV 4,41.), Polifemo (Verg. *Aen.* III 658), le Sirene (Ov. *Ars* III 311), Scilla (Verg. *Ecl.* VI 75; Ov. *Met.* XIV 60, *Fast.* IV 500, *Pont.* IV 10, 25), la stirpe di Erebo e Notte (Cic. *Nat. Deor.* III 44), i Titani (Hor. *Carm.* III 4, 73) e diverse creature marine dall'aspetto mostruoso, come l'essere che appare a Ippolito, causandone indirettamente la morte (Ov. *Met.* XV 517), quello al quale viene esposta Esione, figlia di Laomedonte (Ov. *Met.* XI 211), e l'entità marina uccisa da Perseo per salvare Andromeda (Properz. II 28, 21). Se, come abbiamo visto, nel mondo greco questi esseri si presentano ben distinti e non risulta possibile ascriverli alla medesima tipologia di entità, né tantomeno è stato possibile rinvenire un termine che li

designi nell'insieme in base al loro aspetto mostruoso, possiamo invece rilevare come la loro ricezione del mondo romano sia stata mediata dal concetto di *monstrum* in esso operante, portandoli nel tempo ad essere percepiti in questo nuovo contesto come un insieme coerente e parte integrante della tipologia dei *monstra* nella sua eccezione più estesa, non limitata in senso proprio alle creature aventi una valenza ominosa. Non solo. All'interno di questa tipologia si troveranno associate in maniera coerente con entità mostruose appartenenti alla tradizione mitologica italica, come Caco (Verg. *Aen.* VIII 198; Ov. *Fast.* I 554), alle già menzionate creature fantastiche presenti ai margini dell'*οἰκουμένη* e a entità astratte, come la Fama (Verg. *Aen.* IV 181), oggetto di un vivace dibattito tra gli studiosi in merito alla possibilità di ritenerle effettivamente degli esseri appartenenti alle credenze tradizionali, o comunque legate ad esse per la maggior parte delle caratteristiche che le contraddistinguono nelle fonti, o se ritenerle creazione completa del poeta che le menziona (al riguardo, cfr. Nocchi 2013; Lowe 2015).

Nonostante che autori come Plinio dimostrino ancora di distinguere i *monstra* propriamente detti dai *monstris similia*, come stanno a dimostrare le testimonianze di epoca Tardo Antica, quali ad esempio alcuni passi del *Collectanea rerum memorabilium* di Giulio Solino⁶¹, la percezione esatta della differenza tra questi esseri andrà a perdersi ed essi verranno considerati come varianti della medesima tipologia⁶². Un processo che può considerarsi sicuramente concluso per l'epoca Alto Medievale, quando nei grandi compendi del sapere l'insieme di queste entità sarà trattato appunto come un gruppo omogeneo, come ad esempio nelle *Origines* di Isidoro di Siviglia e nell'anonimo *Liber monstrorum de diversus generibus*.

Isidoro dedica, infatti, una parte delle *Origines* alla trattazione dei *portenta*, includendo in questa categoria tutto ciò che si presenta dissimile dalle forme naturali conosciute (Isid. *Orig.* XI 3). Vi troviamo enumerati i

⁶¹ Cfr. ad esempio Sol X 30, 20 sgg., 31, 5-6. Come rileva Bruno Basile, "Lo scrittore, convinto della diversità biologica dei mondi lontani, stila un resoconto su esseri abnormi viventi oltre i nostri climi. Belve, mostri che vedono alternarsi il noto (elefanti, rinoceronti, giraffe, scimmie, serpenti velenosi: esseri vitandi o da portare sulle arene imperiali per affascinare il pubblico) e l'ignoto. E nessuno sa dare all'ignoto il volto terribile prescelto da Solino, che descrive giganti e nani, uomini dalle teste di cane e mostri terribili come sciapodi, parandri, corocotte, manticore, catoblebe, basilischi. Questo romano etnocentrico è il vero padre dei bestiari medievali e della nascita del *Liber monstrorum de diversus generibus*, scritto forse nel VII secolo" (Basile 2010: 22).

⁶² Per una visione di insieme di questo processo, cfr. Bologna (1980).

parti mostruosi aventi una valenza ominosa (Isid. *Orig.* XI 3, 4-11), i popoli dai tratti fisici anormali (Isid. *Orig.* XI 3, 12-27), come i Ciclopi, i Cinocefali e i Giganti, i portenti umani che non hanno avuto in realtà una vita reale, creazioni dell'uomo, quindi, aventi una valenza simbolica (Isid. *Orig.* XI 3, 28-32), come Gerione, le Gorgoni, Scilla e le Sirene, e, infine, fantastici animali mostruosi, anche loro non reali ma creati dall'uomo come simboli di determinare realtà (Isid. *Orig.* XI 3, 33-38), quali i Centauri, Cerbero, Chimera, l'Idra di Lerna e il Minotauro. Secondo Isidoro, che riprende le posizioni in merito di Agostino di Ippona (Cfr. Marone 2013), gli esseri anormali reali non vanno però intesi esattamente come esseri contro natura in quanto sono comunque frutto della volontà divina (Isid. *Orig.* XI 3, 1).

Nel *Liber monstorum*, redatto tra il VII e l'VIII sec., troviamo invece riassunte le conoscenze antiche relative ad esseri mostruosi tra i più diversi della tradizione classica, da entità mitologiche quali Cerbero, la Chimera, Colosso, i Fauni, gli Ippocentauri, Proteo e le Sirene, a uomini e donne aventi deformità fisiche, come l'ermafrodito o le donne barbute, così come anche gli strani popoli dai tratti mostruosi che vivono ai margini del mondo conosciuto, quali i Cinocefali e gli Sciapodi⁶³.

In entrambi i casi, in pratica, le entità ivi trattate sono di fatto intese tutte indistintamente come varianti della medesima tipologia.

Su queste basi andrà quindi a svilupparsi l'evoluzione semantica del termine all'interno della storia europea⁶⁴, incamminandosi nelle quattro direttrici consegnate dal significato esteso di *monstrum* precedentemente sottolineate e aventi il loro tratto qualificante nel riconoscimento di essere simili ai *monstra* propriamente detti per le seguenti categorie di esseri o persone:

- 1) Divinità o entità extra umane dall'aspetto ibrido o comunque percepito come mostruoso per il suo carattere anomalo (troppo grande, troppo piccolo, ecc.).
- 2) Popoli o specie di animali dai tratti leggendari abitanti ai margini del mondo conosciuto e aventi caratteristiche fisiche anomale.

⁶³ Cfr. Bologna (1977). Sull'ermafrodito come *monstrum* cfr. Segarra Crespo (2013).

⁶⁴ Per quadro della documentazione e degli studi sul tema, per il periodo che va dal medioevo all'età contemporanea, non oggetto di trattazione in questo libro, cfr. Baltrušaitis (1955), Kayser (1957), Lascault (1973), Céard (1977), Kappler (1980), Friedman (1981), Harf-Lancner (1985), Harpham (1987), Williams (1991), Lecouteux (1995²), Masoero (1998), Platt (1999), Daston, Park (1998), Bovey (2002), Jones, Sprunger (2002), Thornton Burnett (2002), Sebenico (2005), Verner (2005), Wolfe (2005), Roux (2008), Williams (2011), Guidi, Lucci (2012), Moreau (2014), Montanari (2015: 151-76), Baratta (2017).

- 3) Persone o animali aventi anomalie biologiche.
- 4) Persone il cui comportamento non è conforme alle consuetudini e regole sociali in modalità così eccessive e marcatamente negative da essere percepiti come "mostri" (matricidi, parricidi, ecc.).

Queste direttrici ci condurranno alle attuali accezioni del termine⁶⁵, così come oggi viene comunemente inteso e impiegato per indicare:

- 1) Creature mitiche appartenenti alle credenze tradizionali di diversi popoli e caratterizzate da una struttura corporea composita o così fortemente anomala da suscitare orrore e spavento.
- 2) Esseri dai tratti mostruosi appartenenti al mondo immaginario della letteratura e del cinema, contraddistinti spesso (ma non sempre) da comportamenti negativi e nocivi per l'uomo⁶⁶.
- 3) In biologia, individui, animali o piante il cui organismo è affetto da gravi anomalie, a volte incompatibili con la vita⁶⁷.
- 4) Individui, animali o piante dall'aspetto repellente⁶⁸.
- 5) Persone che si comportano in maniera così anormale rispetto ai parametri della società da essere percepite come "mostri" o che commettono crimini marcatamente efferati. In entrambi i casi si tratta di persone spesso affette da malattie mentali o ritenute tali dalla società⁶⁹.
- 6) Individui dalle incredibili capacità.

Quest'ultima accezione assume peraltro un ruolo significativo nel momento in cui ci avviamo a chiudere questo breve percorso di studio sull'evoluzione semantica di *monstrum*. A conferma dell'esistenza di

⁶⁵ Per una disamina approfondita delle accezioni del termine "mostro" nel mondo contemporaneo, cfr. Fortunati (1995).

⁶⁶ Per una fenomenologia e una riflessione sui "mostri" in letteratura e al cinema, cfr. Todorov (1970), Abruzzese (1979), Cozzi (1987), Eco (1989), Gibson (1996), Booker (2001), Scott (2007).

⁶⁷ Per una storia del concetto di "mostro" in senso biologico nell'ambito della riflessione scientifica e filosofica, cfr. Mazzocut-Mis (2013).

⁶⁸ Per una riflessione sul concetto di "mostro" in relazione agli individui fisicamente anormali, cfr. Fiedler (1978).

⁶⁹ Per una riflessione sul concetto di "mostro" in relazione a questa tipologia di persone, cfr. Sciolla (1976); Foucault (1999).

differenze strutturali, pur nelle innegabili continuità presenti, tra concetti antichi e moderni simili, legati spesso da nessi storici di derivazione e sviluppo ricostruibili nella documentazione a nostra disposizione, possiamo notare come proprio questo accezione positiva che il termine “mostro” può acquisire nel suo impiego, pur indicando una “anormalità”, ne sottolinea perfettamente la differenza e la distanza dal concetto antico di *monstrum*, mai associato a una “anormalità” che potesse avere una valenza positiva. *Monstrum* ha sempre mantenuto costante, infatti, come abbiamo visto, in qualsiasi forma del suo impiego attestato nella documentazione di epoca classica, quell’aspetto negativo e nefasto originario, connesso al venire meno della *pax deorum* e al terribile evento di cui il *monstrum* propriamente detto con le sue caratteristiche era presagio.

Bibliografia

Abruzzese, A., *La grande scimmia. Mostri, vampiri, automi. L'immaginario dalla letteratura al cinema, all'informazione*, Roma, Napoleone, 1979.

Alganza Roldán, M., *Genios alados, monstruos y mujeres fatales en la mitología griega*, in M. Carretero González, D. Díaz Piedra, M. Reyes Martín, S. Rodríguez Fernández (eds.), *Vampiros a contraluz. Constantes y Modalizaciones del Vampiro en el Arte y la Cultura*, Granada, Comares, 2013, pp. 1-17.

Angelini, A., *Dal Leviatano al drago. Mostri marini e zoologia antica tra Grecia e Levante*, Bologna, Il Mulino, 2018.

Apte, V.S., *The student's English-Sanskrit Dictionary* (1893), Pune, Motilal Banarsidass, 1920.

Asma, T., *On monsters*, Oxford-London, OUP, 2011.

Aston, E., *Mixanthrôpoi. Animal-human hybrid deities in Greek religion*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2011.

Atherton, C., *Introduction*, in C. Atherton (ed.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman culture*, Bari, Levante, 1998, pp. VII-XXXIV.

Athanassakes, A., *Gods, heroes and saints against the dragon*, “Ancient World” n. 17 (1988), pp. 41-63.

Baglioni, I., *La maschera di Medusa. Considerazioni sull'iconografia arcaica di Gorgo*, in I. Baglioni (a cura di), *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, Roma, Alpes, 2010a, pp. 65-72.

Baglioni, I., *Nascere da Medusa. Studio sul parto di Gorgo e sulle caratteristiche dei suoi figli*, “Antrocom. Online Journal of Anthropology”, n. 4/2 (2010b), pp. 207-20.

Baglioni, I., *Sul rapporto tra Athena e Medusa*, “Antrocom. Online Journal of Anthropology”, n. 7/1 (2011), pp. 147-52.

- Baglioni, I., *Note alla terminologia e al concetto di "mostruoso" nell'antica Grecia*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. 2, Roma, Quasar, 2013, pp. 15-32.
- Baglioni, I., *Sull'"inconsistenza" fabulataria di un'entità extra-umana. Studio sulla funzione mitica di Sphinx*, "SMSR", n. 79/2 (2013), pp. 540-56.
- Baglioni, I., *Simbologie e funzionalità del serpente nella "costruzione" di un essere extra-umano. Studio sulle caratteristiche di Echidna nella Teogonia esiodea*, in M. Del Verme, M. Tarallo (a cura di), *Tra le spire del serpente e lo splendore delle acque. Memorie, simboli, sogni e voci da Lanuvium per l'oggi*, "Bibbia e Oriente. Supplementa", n. 20 (2014), pp. 113-40.
- Baglioni, I., *Echidna e i suoi discendenti. Studio sulle entità mostruose della Teogonia esiodea*, Roma, Quasar, 2017.
- Bahrani, Z., *Women of Babylon. Gender and representation in Mesopotamia*, London-New York, Routledge, 2001.
- Baltrušaitis, J., *Le moyen age fantastique : antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, Colin, 1955 (tr. it. F. Bovoli *Il medioevo fantastico. Antichità ed esotismi nell'arte gotica*, Milano, Mondadori, 1973).
- Baratta, L., *The Age of Monsters. Nascite prodigiose nell'Inghilterra della prima età moderna. Storia, testi, immagini (1550-1715)*, Roma, Aracne, 2017.
- Basile, B. (a cura di), *Caio Giulio Solino. Da Roma a Taprobane. Dai Collectanea rerum memorabilium*, Roma, Carocci, 2010.
- Bayet, J., *Propos sur les monstres*, in J. Bayet, *Idéologie et plastique*, Roma, École Française de Rome, 1974, pp. 687-739.
- Beal, T.K., *Religion and its monsters*, London-New York, Routledge, 2002.
- Beggiora, S., *Premessa allo studio sui mostri in Himalaya: un'ontologia della paura in Oriente e Occidente*, in S. Beggiora (a cura di), *Mostri, spettri e demoni dell'Himalaya. Un'indagine etnografica fra mito e folklore*, Torino, Meti, 2016, pp. 7-20.
- Benabou, M., *Monsters et hybrides chez Lucrèce et Pline l'Ancien*, in L. Poliakov (éd.), *Hommes et bêtes*, Paris-La Haye, Mouton, 1975, pp. 143-52.
- Benveniste, E., *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, Maisonneuve, 1935.
- Bloch, R., *Les prodiges dans l'antiquité classique. Grèce, Étrurie et Rome*, Paris, Puf, 1963.
- Boardman, J., *The Ketos in India*, in L. Kahil, C. Augé, P. Lenant de Bellefonds (éds.), *Iconographie classique et identités régionales*, Paris, École Française d'Athènes, 1986, pp. 447-53.
- Boardman, J., *"Very like a whale"— classical sea monsters*, in A. Farkas, H.B. Harrison, P.O. Harper (eds.), *Monsters and demons in the ancient and medieval worlds: papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz on Rhine, von Zabern, 1987, pp. 73-84.
- Bolger, D., *The Dynamics of gender in early agricultural societies of the Near East*, "Signs journal of women in culture and society", n. 35/2, 2010, pp. 503-31.
- Bologna, C., *Mostro*, "Enciclopedia Einaudi", vol. 9, Torino, Einaudi, 1980, pp. 556-80.

- Booker, M.K., *Monsters, mushroom clouds, and the cold war. American science fiction and the roots of postmodernism, 1946-1964*, Westport (CT), Greenwood Press, 2001.
- Borniotto, V., “*Rex Serpentium*”: *il basilisco in arte tra storia naturale, mito e fede*, “*Studi di Storia delle Arti*”, n. 11 (2012), pp. 23-47.
- Boudin, F., *Monstres sans image, images des monstres: représentations et non représentations des monstres sur les vases*, in S. Crogiez-Pétrequin (ed.), *Dieu(x) et Hommes: histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen, 2005, pp. 537-68.
- Bovey, A., *Monsters and grotesques in Medieval manuscripts*, Toronto-Buffalo, University of Toronto Press, 2002.
- Brelich, A., *Les monosandales*, “*La nouvelle Clio*”, n. 7-9 (1955-1957), pp. 469-84.
- Brelich, A., *Appunti su una metodologia*, “*SMSR*”, n. 27 (1956), pp. 23-9.
- Brelich, A., *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1958.
- Bremmer, J., *Monsters en fabeldieren in de Griekse cultuur*, “*Vereniging van Vrienden Allard Pierson Museum Amsterdam: Mededelingenblad*”, n. 68 (1997), pp. 2-5.
- Callieri, B., Faranda, L., *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicopatologia*, Roma, EUR, 2001.
- Canguilhem, G., *La monstruosité et le monstrueux*, “*Diogene*”, n. 40 (1962), pp. 29-43.
- Capomacchia, A.M.G. (a cura di), *Animali tra mito e simbolo*, Roma, Carocci, 2009.
- Carboni, R., *Dea in limine: culto, immagine e sincretismi di Ecate nel mondo greco e microasiatico*, Rahden, Leidorf, 2015.
- Céard, J., *La nature et les prodiges : l'insolite au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1977.
- Chantraine, P., *Grammaire homérique*, vol. 1, Paris, Klincksieck, 1958.
- Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, vol. 2, Paris, Klincksieck, 1968.
- Cherubini, L., *Ibridi, mostri e creature fantastiche nella mitologia greca e romana*, in R. Paris, E. Setari, N. Giustozzi (a cura di), *Mostri. Creature fantastiche della paura e del mito*, Milano, Electa, 2013, pp. 32-47.
- Chirassi Colombo, I., *Teras ou les modalités du prodige dans le discours divinatoire grec: une perspective comparatiste*, in S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (éds.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 221-51.
- Cohen, J.J., *Monster culture: seven theses*, in J. J. Cohen (ed.), *Monster theory: reading culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 3-25.
- Costa, C., *La stirpe di Pontos*, “*SMSR*”, n. 39 (1968), pp. 61-100.
- Cozzi, L., *Il cinema dei mostri*, Roma, Profondo rosso, 1987.
- Daston, L., Park, K., *Wonders and the other of nature, 1150-1750*, New York, Zone books, 1998 (tr. it. M. Ferraro, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, Roma, Carocci, 2000).

- de Martino, E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 1957.
- Douglas, M., *Purity and danger*, New York, Routledge, 1966 (tr. it. A. Vatta, *Purezza e pericolo*, Bologna, il Mulino, 1975).
- Dujnic Bulger, T., Joyce, R.A., *Archaeology of embodied subjectivities*, in D. Bolger (ed.), *A Companion to gender prehistory*, Malden (MA), Wiley-Blackwell, 2013, pp. 68-85.
- Eco, U., *Il nostro mostro quotidiano*, in U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Milano, Bompiani, 1989, pp. 379-85.
- Felton, D., *Rejecting and embracing the monstrous in ancient Greece and Rome*, in A.S. Mittman, P.J. Dendle (eds.), *The Ashgate research companion to monsters and the monstrous*, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 103-31.
- Ferrara, M., *Teste animali, lingue infuocate, corpi anguiformi. A riguardo di pericoli e rimedi nell'esegesi vedica dei rituali*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. 1, Roma, Quasar, 2013, pp. 191-209.
- Fiedler, L.A., *Freaks: mythes and images of the secret self*, New York, Anchor Books, 1978 (tr. it. E. Capriolo, *Freaks: miti e immagini dell'io segreto*, Milano, Il Saggiatore, 1981).
- Foucault, M., *Les anormaux: cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard, 1999 (a cura di V. Marchetti, A. Salomoni, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000).
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard 1976 (tr. it. P. Pasquino, G. Procacci, *Storia della sessualità*, vol. 1, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 2001).
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 (tr. it. L. Guardino, *Storia della sessualità*, vol. 2, *L'uso dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 2004).
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984b (tr. it. L. Guardino, *Storia della sessualità*, vol. 3, *La cura di sé*, Milano, ES, 1999).
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 4, *Les aveux de la chair*, éd. par F. Gros, Paris, Gallimard 2018 (tr. it. D. Borca, *Storia della sessualità*, vol. 4, *Le confessioni della carne*, Milano, Feltrinelli, 2019).
- Fortunati, L., *I mostri nell'immaginario*, Milano, Angeli, 1995.
- Frankfort, H., *Ancient Egyptian Religion*, New York, Dover, 1948.
- Freud, S., *Das Medusenhaupt*, "Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago", n. 25/2 (1940), p. 105-6.
- Friedman, J.B., *Monstrous races in medieval art and thought*, Cambridge (MA) 1981.
- Frontisi-Ducroux, F., *Figures de l'invisible: stratégies textuelles et stratégies iconiques*, "AION", n. 10/1988, pp. 27-40.
- Gaster, T.H., *Thespis: ritual, myth and drama in the ancient Near East*, New York, Gordina Press, 1950.

- Giardino, A., *Essere un mostro in Grecia*, in F. Marzari, S. Beta (a cura di), *Animali, ibridi e mostri nella cultura antica*, Firenze, Cadmo, 2010, pp. 111-21.
- Gibson, A., *Narrative and monstrosity*, in A. Gibson, *Towards a postmodern theory of narrative*, Edinburgh, Edinburgh university press, 1996.
- Gilmore, D.D., *Monsters: evil Beings, mythical Beasts, and all manner of imaginary terrors*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.
- Guidi, S., Lucci, A. (a cura di), *Spazi del mostruoso. Luoghi filosofici della mostruosità*, "Lo sguardo. Rivista di filosofia", n.9 (2012), pp. 65-105.
- Halm-Tisserant, M., *Cephalophorie*, "BABesch", n. 64 (1989), pp. 100-13.
- Harf-Lancner, L., *Metamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge: études*, Paris, 1985.
- Harpham, G.G., *On the grotesque: strategies of contradiction in art and literature*, Chigaco-London, Davies, 1987.
- Hornung, E., *Der Eine und die Vielen: altägyptische Götterwelt*, Mainz on Rhine, von Zabern, 1971 (tr. it. D. Scaiola, *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma, Salerno Editrice, 1992).
- Jameson, M.H., *Perseus, the hero of Mykenai*, in R. Hagg, G. C. Nordquist (eds.), *Celebrations of death and divinity in the bronze age of Argolid*, Stockholm, Svenska institutet i Athen, 1990, pp. 213-23.
- Jones, T.S., Sprunger, D.A., *Marvels, monsters and miracles: studies in the medieval and early modern imaginations*, Michigan, Medieval Institute Publications, 2002.
- Kappler, C., *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen âge*, Paris, Payot, 1980 (a cura di F. Cardini, *Demoni, mostri e meraviglie alla fine del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1983).
- Kayser, W., *The Grotesque in art and literature*, Bloomington, Indiana university press, 1957.
- Lada-Richards, I., "Foul monster or good savior"? *Reflections on ritual monsters*, in C. Atherton (ed.), *Monsters and monstrosity in Greek and Roman culture*, Bari, Levante, 1998, pp. 41-82.
- Lanza, D., Vegetti, M. (a cura di), *Opere biologiche di Aristotele*, Torino, UTET, 1971.
- Lascault, G., *Le monstre dans l'art occidental: un problème esthétique*, Paris, Klincksieck, 1973.
- Lecouteux, C., *Les monstres dans la pensée médiévale européenne. Essai de présentation*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995.
- Lejeune, M., *Traité de phonétique grecque*, Paris, Klincksieck, 1947.
- Li Causi, P., *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e Roma*, Palermo, Palumbo, 2003.
- Li Causi, P., *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*, Palermo, Palumbo, 2008.
- Li Causi, P., *Gli animali nel mondo antico*, Bologna, Il Mulino, 2018.
- Locchi, A., *Le corna di Dionysos e il politeismo greco*, diss., Roma, 2005.

- Louis, P., *Monstres et monstruosités dans la biologie d'Aristote*, in J. Bingen, G. Cambier, G. Nachtergaele (éds.), *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1978, pp. 277-84.
- Loroux, N., *Matrem nudam: Quelques versions grecques*, "EDT", n. 11 (1986), pp. 91-102.
- Mac Bain, B., *Prodigy and expiation. A study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, Latomus, 1982.
- Lowe, D., *Monsters and monstrosity in Augustan poetry*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2015.
- Mainoldi, C., *Mostri al femminile*, in R. Raffaelli (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona, Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della Regione Marche, 1995, pp. 69-92.
- Maiuri, A., *Il lessico latino del mostruoso*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. 2, Roma, Quasar, 2013, pp. 165-77.
- Mancini, L., *Il rovinoso incanto. Storia di sirene antiche*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 167-78.
- Mancini, L., *Ibridi e mostri*, in C. Franco (a cura di), *Zoomania. Animali, ibridi e mostri nelle culture umane*, Siena, Protagon, 2007, pp. 145-66.
- Marone, P., *Agostino e i popoli mostruosi*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. 2, Roma, Quasar, 2013, pp. 229-37.
- Masoero, M., *I mostri nella letteratura della scoperta*, in L. Secchi Tarugi (a cura di), *Disarmonia, bruttezza e bizzarria nel Rinascimento: atti del VII Convegno Internazionale, Chianciano-Pienza, 17-20 luglio 1995*, Firenze, Cesati, 1998, pp. 295-306.
- Mazzocut-Mis, M., *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte*, Milano, Guerini, 2013.
- Miller, S.A., *Monstruous sexuality: variations on the vagina dentata*, in A. S. Mittman, P. J. Dendle (eds.), *The Ashgate research companion to monsters and the monstrous*, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 311-28.
- Mitter, P., *Much maligned monsters. History of European reactions to Indian art*, Oxford, OUP, 1977.
- Mittman, A.S., Dendle P.J. (eds.), *The Ashgate research companion to monsters and the monstrous*, Farnham, Ashgate, 2012.
- Montanari, A., *Il feroce pasto. Antropofagie medievali*, Bologna, Il Mulino, 2015.
- Montanari, E., *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma, Bulzoni, 1976.
- Moreau, E., *Le monstre figure de l'eschatologie occidentale. Étude sur sa sécularisation*, diss., Montpellier, 2014.
- Moussy, C., *Esquisse de l'histoire de monstrum*, "REL", n. 55 (1977), pp. 345-69.
- Müller, P., *Löwen und Mischwesen in der archaischen griechischen Kunst. Eine Untersuchung über ihre Bedeutung*, diss., Zürich, 1978.

- Nenci, G., *La concezione del miracoloso nei poemi omerici*, "AAT", n. 92 (1957-1958), pp. 287-311.
- Nocchi, F.R., *Entità astratte e personificazioni mostruose*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. 2, Roma, Quasar, 2013, pp. 179-89.
- Ogden, D., *Perseus*, London, Routledge, 2008.
- Ogden, D., *Drakōn. Dragon myth and serpent cult in the Greek and Roman worlds*, Oxford, OUP, 2013.
- Ostoff, H., *Etym. Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte 2: πέλωρ und τέρας*, "ARW", n. 8 (1905), pp. 51-68.
- Padgett, J.M. (ed.), *The centaur's smile. The human animal in early greek art*, New Haven-London, Yale university press, 2003.
- Papadopoulos, J.K.; Ruscillo, D., *A Ketos in early Athens: an archaeology of whales and sea monsters in the Greek world*, "AJA", n. 106 (2002), pp. 187-227.
- Pellizer, E., *Rappresentazioni femminili della paura nella mitologia greca*, in G. del Olmo Lete (ed.), *La dona en l'antiguitat: Universidad Internacional Menendez Pelayo, Seminari: "Deesses i Heroines en les Mitologies antigues"*, Barcelona, 9-13 settembre, 1985, Sabadell, AUSA, 1985, pp. 47-59.
- Pellizer, E., *Voir le visage de Méduse*, "Metis", n. 2 (1987), pp. 45-62.
- Philippson, P., *Origini e forme del mito greco*, a cura di F. Montevicchi, tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- Pisano, C., *Il mántis all'ascolto degli dèi*, in I. Baglioni (a cura di), *Ascoltare gli dèi / Divos Audire. Costruzione e percezione della dimensione sonora nelle religioni del Mediterraneo antico*, vol. 2, Roma, Quasar, 2015, pp. 63-9.
- Pizzani, U., *I monstra nella cultura classica, in I monstra nell'Inferno dantesco: tradizione e simbologie*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1997, pp. 1-26.
- Pizzani, U., *Qualche osservazione sulla terminologia "teratologica" in Omero*, in M. Cannatà Fera, S. Grandolini (a cura di), *Poesia e religione in Grecia: studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli, ESI, 2000, pp. 526-39.
- Platt, P.G., *Wonders, marvels, and monsters in early modern culture*, Newark, University of Dalware Press, 1999.
- Policardi, C., *Divino, femminile, animale. Yoginī teriantropiche nell'India antica e medievale*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2020.
- Rengstorf, K.H., τέρας, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. 13, Brescia, Paideia, 1981, pp. 1126-58.
- Roux, O., *Monstres: une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours*, Paris, CNRS éditions, 2008.
- Sabbatucci, D., *Il mito, il rito e la storia*, Roma, Bulzoni, 1978.
- Sabbatucci, D., *Lo stato come conquista culturale. Ricerca sulla religione romana*, Roma, Bulzoni, 1984.
- Sabbatucci, D., *Sommario di storia delle religioni*, Roma, Bagatto, 1991.
- Sabbatucci, D., *Politeismo*, vol. 1, Roma, Bulzoni, 1998.

- Sabbatucci, D., *La prospettiva storico-religiosa*, Formello, Seam, 2000.
- Sabbatucci, D., *O psiche o cultura* (1977), in D. Sabbatucci, *Gioco d'azzardo rituale e altri scritti*, a cura di G. Mazzoleni, Roma, Bulzoni, 2003, pp. 119-53.
- Sabbatucci, D., *Il misticismo greco*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- Santi, C., *I viri sacris faciundi tra concordia ordinum e pax deorum*, in M. Rocchi, P. Xella, J.A. Zamora (a cura di), *Gli operatori culturali. Atti del II Incontro di studio organizzato dal Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee (Roma, 10-11 maggio 2005)*, Verona, Essedue, 2006, pp. 171-84.
- Santi, C., *Sacra Facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Roma 2008.
- Scarpi, P. (a cura di), *Le religioni dei misteri*, 2 voll., Milano, Valla, 2004.
- Sciolla, L., *Quotidianità della violenza e scatenamento nel processo di costruzione del "mostro"*, "Problemi dell'informazione", n.4 (1976), pp. 577-96.
- Scott, N. (ed.), *Monsters and the monstrous. Myths and metaphors of enduring evil*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2007.
- Sebenico, S., *I mostri dell'Occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici*, Trieste, EUT, 2005.
- Segarra Crespo, D., *L'androgino biforme e la bella Cleopatra. Riflessioni sulla mostruosità a Roma*, in I. Baglioni (a cura di), *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico*, vol. 2, Roma, Quasar, 2013, pp. 191-204.
- Serafini, N., *La dea Ecate nell'antica Grecia. Una protettrice dalla quale proteggersi*, Roma, Aracne, 2015.
- Shepard, K., *The fish-tailed monster in Greek and Roman art*, New York, 1940.
- Sommerstein, A.H., *Monsters, ogres and demons in Old Comedy*, in C. Atherton (ed.), *Monsters and monstrosity in Greek and Roman culture*, Bari, Levante, 1998, pp. 19-40.
- Sperber, D., *Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?*, "Homme", 15/3 (1975), pp. 5-34 (tr. it. D. Sabbatucci, *Animali perfetti, ibridi e mostri*, tr. it. Roma-Napoli, Theoria, 1986).
- Strauss Clay, J., *Hesiod's cosmos*, Cambridge, CUP, 2003.
- Szemerényi, O., *The labiovelars in Mycenaean and historical Greek*, "SMEA", n. 1 (1966), pp. 29-52.
- Thornton Burnett, M., *Constructing 'monsters' in Shakespearean drama and early Modern culture*, New York 2002.
- Todorov, T., *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970 (tr. it. E. Klersy Imberciadori, *La letteratura fantastica*, Milano, Garzanti, 1970).
- Vermeule, E., *Aspects of death in early Greek art and poetry*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1979.
- Vermorel, K., *Castration et mort dans le mythe de la tête de Méduse interprété par Freud*, "Kentron", n. 9 (1993), pp. 65-73.

Vernant, J.P., *La mort dans les yeux: figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985 (tr. it. C. Saletti, *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*, Bologna, Il Mulino, 1987).

Verner, L., *The Epistemology of the Monstrous in the Middle Ages*, New York-London, Routledge, 2005.

Visintin, M., *Di Echidna, e di altre femmine anguiformi*, "Metis", n. 12 (1997), pp. 205-21.

Williamas, D., *Deformed Discourse: the function of the monster in Mediaeval thought and literature*, Kingston, McGill-Queen's university press, 1996.

Williams, W., *Monsters and their meanings in early Modern culture: mighty magic*, Oxford-New York, OUP, 2011.

Winkler-Horaček, L., *Monster in der frühgriechischen Kunst. Die Überwindung des Unfassbaren*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015.

Wolfe, C.T. (ed.), *Monsters and philosophy*, London, College Publications, 2005.

Yeo, E., *The creation of 'Motherhood' and women's responses in Britain and France, 1750-1914*, "Women's history review", n. 8/2 (1999), pp. 201-08.