

I PERCORSI MISTERIOSI DI ROSETAU

(šmt štšt nt rš-stšw - wšwt štšt rš-stšw)

Emanuele M. CIAMPINI - Roma

La letteratura funeraria egiziana, all'interno della ricca messe di composizioni giunteci, ha posto una particolare attenzione alla conoscenza della dimensione oltremondana, specializzando e affinando la speculazione in una vera e propria "fisica" che ha per oggetto l'Aldilà, non solo come modo d'essere, ma anche come realtà concreta, quindi conoscibile in maniera scientifica; il cosmo ordinato con le sue tre componenti (*tš, pt, dšt*)¹ trova il suo più preciso corrispettivo in quella terra d'Egitto che diventa così l'*imago mundi* al cui interno vivono e operano dei e uomini. Individuati attraverso un principio diacronico che, dall'Antico Regno giunge sino al Nuovo, i vari *corpora* hanno subito un naturale sviluppo che li ha portati a riproporsi in forme nuove e vicine alla sensibilità dei vari momenti storici, godendo così di una fortuna che è testimoniata dalla ricca fioritura del genere in Bassa Epoca²; all'interno di questo materiale, per sua stessa natura eterogeneo, si è progressivamente delineata una tendenza a organizzare concretamente lo spazio oltremondano, un processo che trova la sua messa a fuoco nel corso della XII din., e che verrà portato a pieno compimento nelle grandi formulazioni tebane del Nuovo Regno.

Le trattazioni cosmografiche pongono un particolare accento sul tema del percorso intrapreso dal defunto, aspetto che è stato ricondotto a quel carattere iniziatico che investe, in ultima analisi, la letteratura funeraria nel suo

¹ Questa tripartizione dell'universo è evidente nelle trattazioni cosmogoniche egiziane, cfr. J.P. Allen: *Genesis in Egypt. The philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (Yale Eg.Studies 2), New Haven 1988, p. 7.

² Per un *excursus* della letteratura funeraria egiziana cfr. E. Hermsen, *Die Zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie* (OBO 112), Göttingen 1991, pp. 7-50.

complesso³; affermatosi nei testi del Medio Regno, il percorso diventa il fulcro della speculazione cosmografica successiva⁴, delineandosi progressivamente in un quadro rigoroso. Una ricca e variegata produzione testuale, perciò, che evidenzia determinati aspetti della geografia oltremondana, individuandoli all'interno delle raccolte maggiori; tra questi elementi si annovera indubbiamente Rosetau, l'antica necropoli menfita che progressivamente si specializza per indicare l'Aldilà o una sua parte⁵. Corrispondente all'area che fronteggia il *temenos* della Grande Sfinge di Giza, la Rosetau terrena constava di due aree distinte: una superiore, con gli impianti delle tombe, e una inferiore, vicina alla zona coltivata e collegata al toponimo šꜥy = "sabbia", elemento tipico del paesaggio locale e frequente in alcune sezioni della cosmografia del Nuovo

³ Un'analisi puntuale del carattere iniziatico attribuibile alle varie manifestazioni della religione funeraria egiziana è presentata da J. Assmann, *Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt: AA.VV., Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Eg. Studies 3), New Haven 1989, pp. 135-159.

⁴ Si intendono qui le composizioni del Nuovo Regno, o forse, più correttamente, quelle che noi conosciamo in copie del Nuovo Regno; a quando risalga la composizione di questi "libri oltremondani" (*Unterweltsbücher*) è però una questione dibattuta; esemplari sono, a questo riguardo, le tesi formulate circa l'epoca della redazione dell'*Amduat*: se infatti, partendo da particolarità grafiche, Grapow ipotizzava un'origine nel Medio Regno per il testo della 4° e 5° ora (*Studien zu den thebanischen Königsgräbern*: ZÄS, 72 [1936], pp. 33-35), Altenmüller propone una datazione al Medio Regno per l'intero testo (*Zur Überlieferung des Amduat*: JEOL, 20 [1968], pp. 27-28), appoggiato successivamente da Wentz che vede il testo come una tradizione già antica all'inizio della XVIII din. (*Mysticism in Pharaonic Egypt?*: JNES, 41 [1982], pp. 163-167); Hornung, invece, è contrario a una datazione così alta della redazione del testo, anche per la 4° e 5° ora (*Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes* [Äg. Abh. 7], vol. II, p. 90), pur riconoscendo un rapporto di continuità tra la tradizione cosmografica del Medio Regno e quella successiva (id., *Die Unterweltsbücher der Ägypter*, Zürich und München 1992, pp.14-16; *Amduat*: LA I, 184).

⁵ Questo slittamento di significato tra un toponimo reale e uno mitico non è raro; analogo fenomeno interessa, ad esempio, il nome della necropoli di Asiut, rš-ḳrrt, che progressivamente si caratterizza come una designazione dell'Aldilà, v. E. Edel, *Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber in Mittelägypten aus der Herakleopolitenzeit* (Abhd. der Rheinisch-Westfälischen Akad. der Wiss. 71), Opladen 1984, pp. 47-48; o ancora *imḥt*, che vedremo strettamente legata a rš-stšw, e designante originariamente un cimitero dell'area menfita (GDG I,76-77), localizzata nell'area compresa tra il Cairo e Helwan (R. Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, Mainz 1995, p. 1305).

del paesaggio locale e frequente in alcune sezioni della cosmografia del Nuovo Regno⁶. L'area era legata al culto di Sokar, divinità mummiforme ieracocefala che si sovrappone e, progressivamente, si assimila con Osiride⁷; questa sua valenza funeraria, inserita in un contesto solare, ha portato all'ancor discussa interpretazione del toponimo "r³-st³w" come "ingresso del luogo dove si traina"⁸, esplicito riferimento all'astro diurno che entra nel mondo sotterraneo a ovest, e nello stesso tempo al trascinamento del sarcofago nella camera funeraria⁹. Il profondo legame intercorrente tra r³-st³w e la simbologia funeraria viene ben presto fatto proprio dalla speculazione cosmografica: il Libro delle Due Vie, trådito da fonti ermopolitane del Medio Regno e verosimilmente qui composto, dedica al toponimo menfita una corposa sezione iniziale (= 1029-1087)¹⁰, dove le caratteristiche della r³-st³w oltremondana

⁶ š'y sembra designare la zona di r³-st³w descrivendone l'aspetto fisico più evidente: una distesa sabbiosa ai piedi di un altopiano (r³-st³w ḥry), cfr. C.M. Zivie, *Giza au deuxième millénaire* (BdE 70), Le Caire 1976, pp. 293-294. Per la sabbia nei testi cosmografici del Nuovo Regno v. oltre.

⁷ L'assimilazione tra le due divinità funerarie è già pienamente manifesta nella tradizione funeraria del Medio Regno, cfr. B. Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtexten* (GOF - IV.7), Wiesbaden 1975, p. 174.

⁸ *Status quaestionis* in C.M. Zivie: LÄ VI, s.v. "Ro-setau", 304.

⁹ La corrispondenza tra queste due immagini si risolve nella necropoli tebana, dove st³ ntr ("passaggio del dio", ovvero Ra) è uno dei nomi per i corridoi o i passaggi delle tombe regali, cfr. J. Černý, *The Valley of the Kings. Fragments d'un manuscrit inachevé* (BdE 61), Le Caire 1973, p. 27; in epoca più tarda si assiste anche a una confusione nelle fonti tra r³-st³w (toponimo) e r³-st³ (ingresso della tomba), v. Zivie: LÄ VI, 304. L'antichità del concetto del trascinamento nella tomba sembra essere confermata dal naos "da viaggio" scoperto in una delle piramidi satelliti di Khefren a Giza, e recentemente connesso con il trasporto della mummia dentro la tomba, v. P. Testa, *Il cosiddetto "naos" ligneo del Museo del Cairo. Una nuova interpretazione*: EVO, 13 (1990), pp. 29-43. Non va inoltre dimenticata l'associazione che viene a delinarsi tra il sarcofago e la barca-ḥnw di Sokar, chiaramente risolta nella speculazione di Bassa Epoca, v. la scena dei quattro Figli di Horo che sostengono il sarcofago di Ptah-Sokar-Osiride, sopra il quale è posta la barca-ḥnw nel santuario di Hibis (N. de G. Davies, *The Temple of Hibis in el-Khargeh Oasis. Part III: The Decoration*, New York 1953, pl.3.III.1, scena citata in D. Kurth, *Den Himmel Stützen. die tw³-pt Szenen in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Epoche* [Rites Égyptiens 2], Bruxelles 1975, p. 148).

¹⁰ Il Libro delle Due Vie viene a costituire la parte finale del settimo volume dei *Coffin Texts*; concepito sostanzialmente come una mappa oltremondana, il testo dà un peso particolare alla rappresentazione del paesaggio sotterraneo, del quale non si descrivono solo le caratteristiche e gli abitanti,

sono delineate con una precisione e un rigore che non è azzardato definire scientifico¹¹.

Tale sezione, preceduta da un'enunciato di valore cosmogonico (testo 1029)¹², viene aperta dalla didascalia del "cerchio di fuoco"¹³ che avvolge una composizione solare (testo 1033)¹⁴, immagine che richiama singolarmente la rappresentazione del cosmo che compare sul sarcofago ermopolitano di *sp*¹⁵.

ma si fornisce anche la rappresentazione, v. le tavole del fondo di alcuni sarcofagi ermopolitani in *CT VII*.

- 11 Come è già stato notato in Hermsen, OBO 112, p. 138 e n. 11, questa attenzione per la descrizione della realtà oltremondana non sembra essere bilanciata da una corrispondente documentazione mirata alla descrizione della realtà fisica; la prima "carta geografica" in nostro possesso è infatti costituita dal cosiddetto "papiro delle miniere" conservato nel Museo Egizio di Torino, e risalente all'epoca ramesside; anche se la casualità delle scoperte può averci privato di esemplari più antichi, va notata la mancanza di qualsiasi riferimento a strumenti di sussidio per quei viaggiatori che, sin dall'Antico Regno, si spingevano in regioni lontane dall'Egitto: basti qui pensare alle cave da cui fu estratta la pietra per le statue di Chefren nel suo tempio funerario, che si trovano a circa 80 km. a nord-ovest di Tushka.
- 12 Preferiamo parlare di "testo" piuttosto che di "formule" per le caratteristiche del materiale che compone il Libro delle Due Vie: molte delle formulazioni della composizione, come segnalato dallo stesso de Buck, "*are not always real spells*" (*CT VII*, p. xvi), ma costituiscono il supporto di un'immagine o di una figura: esempi possono riconoscersi, ad esempio, nelle formule 1038, 1039, 1041, 1043, 1044, 1045, ecc.; abbiamo così quella "*Bild-Text-Komposition*" che, passando attraverso la ricca e variegata produzione cosmografica e rituale del Nuovo Regno, si spingerà fino alla Bassa Epoca, cfr. Hermsen, OBO 112, p. 5 *passim*; su questo tema e sull'evoluzione formale del materiale tardo si veda anche E. Sternberg-el Hotabi, *Die "Götterliste" des Sanktuars im Hibis-Tempel von el-Khargeh*: M. Minas - J. Ziedler (hrsg. von), *Aspekte Spätägyptischer Kultur* (Aegyptiaca Treverensia 7), Mainz am Rhein 1994, p. 246 e n. 104.
- 13 Testo 1032: *šnwt nt sqt* (*CT VII*, 262.k-n).
- 14 *CT VII*, 263.a-278.b. Il dio sole è qui rappresentato su una barca mentre si accinge ad intraprendere il percorso nella regione sotterranea; in un passo (*CT VII*, 274.b) il dio porta l'epiteto di *nb sš* = "Signore della conoscenza", un aspetto divino che può essere ricondotto a quella fondamentale componente iniziatica della religione funeraria di cui si è detto: in quanto modello dell'individuo che affronta un percorso di rinascita, il dio sole assomma in sé quelle conoscenze che sono riservate agli adepti.
- 15 B1C (= CGC 28083), testa: il dio sole, antropomorfo e seduto in trono, è avvolto da una serie concentrica di cerchi di fuoco, all'esterno dei quali è la formula 758 dei Testi dei Sarcofagi; questo oscuro testo chiama il dio *psd*

Nell'interpretazione "templare" della composizione elaborata da Barguet ci troviamo ancora all'esterno di quel santuario cosmico al cui interno si muove il sole¹⁶, mentre il portale d'ingresso viene a coincidere con i testi 1034-1037, formulazioni eterogenee di particolare interesse, data la loro natura. L'incantesimo contro i serpenti (testo 1034¹⁷) segna l'accesso al tempio, e segue direttamente la figura solare di cui si è detto, ribadendo il carattere di passaggio della sezione; secondo una recente interpretazione, questi carmi si connotano come formule magiche affinché i guardiani non siano ostili a chi entra in uno spazio inaccessibile, ma piuttosto ne garantiscano la protezione¹⁸;

("Splendente", in crittografia, CT VI,387.g, k), mentre il suo trono è *rnpwt, ḥḥw*, lett.: "anni di infinito" (CT VI,387.a); una simile rappresentazione è concettualmente analoga a quanto riscontriamo nel testo 1033, ed è soprattutto degno di nota il riferimento al fuoco che avvolge la figura divina (v. le *wṣwt sḏt* = "strade di fuoco" della formula 758: CT VI,387.b, k); si tenga altresì presente che questa formula segna il confine tra il mondo creato e il caos circostante, v. il riferimento ai "portali della confusione" (*sbṣw stnm*, CT VI,387.e, i) che si caratterizzerebbero, tra l'altro, come luogo di punizione dei dannati per il loro legame con la non-esistenza, v. E. Hornung, *Altägyptische Hollenvorstellungen* (Abh. der Säch. Akad. der Wiss. zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, Bd.59, Heft 3), Berlin 1968, pp. 31 segg., soprattutto p. 32; nel testo 1033, quindi, possiamo riconoscere un ulteriore riferimento al cosmo nella forma elaborata dalla speculazione teologica nel corso del Medio Regno, un'immagine che godrà di una particolare fortuna in Egitto, v. ad es. quanto viene detto in un inno ad Amon di Bassa Epoca: *tkṣ.f r ḥry nsr[.f ḥ]ḏ tṣ ṣn.f st.f m sḏt* = "La sua torcia è presso la sua parte superiore, la sua fiamma illumina la terra, quando egli circonda la sua sede col fuoco" (de G. Davies, *Temple of Hibis* III, pl. 32, II.3-4).

¹⁶ P. Barguet, *Essai d'interprétation du Livre des Deux Chemins*: RdÉ, 21 (1969), pp. 7-17; per la localizzazione dei singoli testi all'interno della struttura si rimanda alla "pianta" del tempio (p. 15).

¹⁷ CT VII,278.c-281.b.

¹⁸ C. Leitz, *Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten*: OrNS, 65 (1996), pp. 381-427; per l'interpretazione di questi testi si vedano soprattutto le pp. 389-390. Possiamo qui segnalare, nel testo 1034, l'affermazione: "la protezione di N. è la protezione di Ra" (*mkt N. pw mkt rḥ*, CT VII,279.d-280.a). La centralità del ruolo apotropaico degli emblemi con i serpenti che segnano l'accesso a luoghi caratterizzati da una forte pregnanza simbolica è stata già individuata da H. Kees, *Die Schlangensteine und ihre Beziehungen zu den Reichsheiligtümern*: ZÄS, 57 (1922), pp. 120-136; si noti il legame che viene qui istituito con il santuario eliopolitano, perfetto corrispettivo con questo *Schlangenspruch* che sorveglia l'accesso al percorso solare (pp. 124 seg.).

una formulazione chiaramente apotropaica, quindi, chiusa emblematicamente con il titolo: "Guida alle strade di Rosetau"¹⁹. Insieme a questo testo, l'accesso alle suddette strade è segnato da altre tre formulazioni: due riguardano la natura dell'individuo che è in procinto di inoltrarsi nel cammino oltremondano (testi 1035-1036)²⁰, mentre l'altro è una didascalia analitica dell'accesso ai due cammini che portano a Rosetau (testo 1037)²¹. Questa particolare attenzione prestata al tema del passaggio si inserisce perfettamente nella cultura del periodo: come ha recentemente dimostrato H. Altenmüller, le rappresentazioni di scene con battute di caccia nel deserto o nel canneto, diffuse nelle necropoli provinciali, sono allegorie di quei confini tra mondo dei viventi e Aldilà che diventano oggetto di particolare attenzione nella cultura dell'epoca²². Accedere ai cammini di Rosetau significa superare l'ingresso del santuario cosmico, e a questo proposito il testo 1037 parla esplicitamente di un "portale di fuoco"²³, di un "portale delle tenebre"²⁴ e di un guardiano preposto alla sua difesa²⁵.

¹⁹ *sšm n w3wt nt r3-st3w*, CT VII,281.b.

²⁰ Rispettivamente CT VII,282.a-283.c; 284.a-285.c; il testo 1035 fa riferimento alla conoscenza del cammino che si deve intraprendere, mezzo per entrare a far parte del seguito di Thot (CT VII,282.d) e soprattutto per non essere annientato (v. soprattutto l'enunciato: *İr swt İwty rh.f r3 pn ... š3t m İwty sw n m3t dt* = "Ma chi non conosce questa formula, ... sarà assegnato al non-essere, e non ci potrà essere la sua Maat per sempre!", CT VII,283.b-c); conoscendo i misteri del viaggio, egli può procedere come Ra (testo 1036), e come ci dice il testo, *h3t h3wt r3 pw ntt m 3.İ* = "La parte anteriore dei raggi di Ra (ovvero l'estremità della manifestazione sensibile del dio) è ciò che è nella mia mano" (CT VII,285.a).

²¹ CT VII,286.a-287.c.

²² H. Altenmüller, *Papyrusdickicht und Wüste. Überlegungen zu zwei Statuenensembles des Tutanchamon*: MDAIK, 47 (1991) (= *Festschrift für Werner Kaiser*), pp. 11-19; il concetto del confine, così come elaborato nel corso del periodo, è stato poi ripreso da Assmann, il quale ha sottolineato l'identificazione dell'Egitto con il cosmo, fatto che implica il valore del confine fisico non già come un punto da attraversare, ma bensì un limite della realtà (J. Assmann: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München-Wien 1996, pp. 171-173). Ci sembra qui utile ricordare che la geografia oltremondana, inserita all'interno del cosmo, è formata da località che vengono ovviamente a coincidere con altrettanti toponimi inserite all'interno della realtà "cosmica" egiziana (v. appunto Rosetau).

²³ *3rrt nt sdt*, CT VII,287.a.

²⁴ *3rrt nt kkw*, CT VII,287.b.

²⁵ *h3sf-h3mw* = "Colui che respinge i maligni" (CT VII,286.d): genio a testa d'ariete con coltello.

Varcato l'accesso, ci si inoltra nei due cammini che conducono a Rosetau²⁶; qui il tecnicismo della composizione mostra la sua pienezza per mezzo delle didascalie relative ai guardiani che si incontrano lungo le due strade, cui si accompagnano formulazioni più analitiche che sembrano costituire il "lasciapassare" del defunto di fronte a questi geni. Sul percorso d'acqua, individuato per mezzo di un'apposita formulazione (testo 1053)²⁷, si individuano delle didascalie dei guardiani (1038, 1039, 1041, 1043, 1044, 1045) alternate con enunciati riferiti al defunto: presentazione preliminare (1040), trasfigurazione (1042, 1046), offertori (1047, 1048), descrizione del *šht-ḥtp* (1049)²⁸, assimilazione con la natura divina (1050) e, nuovamente, un offertorio (1051); chiude emblematicamente il percorso d'acqua un testo dove si ripropongono le figure di serpenti guardiani (1052)²⁹. La divisione tra il percorso d'acqua e quello di terra è segnata da un "Bacino di fiamme"³⁰ (testo 1054); al di sotto di questo è il percorso di terra, speculare al precedente nella suddivisione delle componenti testuali. La sezione viene aperta da una formulazione dalla forte valenza magica (testo 1055)³¹ che sembra costituire il

²⁶ Per l'interpretazione dei due cammini, i cui accessi sono costituiti dalla porta di fuoco e dalla porta delle tenebre v. Hermsen, OBO 112, pp. 138 segg.

²⁷ CT VII,305.a-306.c; qui il defunto assume connotati spiccatamente solari, non solo nei suoi epiteti, ma anche nelle sue competenze che possono essere definite di "liturgia solare" (cfr. CT VII,3206.b: *īr swš ḥr wšt šhr ḥfty.s wnnt ḥsf ʕpp* = "Quanto a colui che si inoltra sulla strada del rovesciare il suo nemico, sarà certamente uno che può respingere Apopi"); circa le caratteristiche di questa liturgia in rapporto con Rosetau v. oltre.

²⁸ A onor del vero, non si tratta di un'effettiva rappresentazione del *šht-ḥtp*, quanto una semplice indicazione all'interno di un più ampio quadro cosmografico; la sua mancata rappresentazione non deve però stupire, perché in diversi sarcofagi che presentano sul fondo il Libro delle Due Vie compare, sulla parete frontale (= orientale), una minuziosa descrizione di questa regione, cfr. D. Mueller, *An Early Egyptian Guide to the Hereafter*: JEA, 58 (1972), pp. 99-125.

²⁹ *ḥfšw ʕtt īrw ʕrrwt* = "I serpenti oltremondani, i guardiani delle porte" (CT VII,304.e).

³⁰ *š-sqt* (CT VII,306.d); di questa componente fisica del paesaggio oltremondano si sottolinea l'inaccessibilità (*n wnt s nb rḥ ʕ m sqt šn.t(w).f īm.f* = "non c'è nessuno che possa entrare nel fuoco, perché ne sarà respinto", CT VII,306.e-f), un tratto che ritroveremo nella cosmografia del Nuovo Regno, v. oltre; nel testo, questo bacino porta il nome di "Membra del suo erede" (*īwf īw^c.f*, CT VII,306.g).

³¹ CT VII,307.a-308.d. Emblematico è il passo: *īr n.ī wšt sḳd.ī mkt.ī mkt.f ḥprt.s r.ī ḥprt mītt r.f* = "Fatemi strada, in modo che io possa procedere con

corrispondente al testo 1034 che precede l'accesso ai due percorsi di Rosetau³²; i guardiani che risiedono sul percorso sono indicati da didascalie (testi 1056, 1057, 1059, 1062, 1064, 1066, 1069)³³, anch'esse alternate, come nel percorso d'acqua, con materiale di natura diversa: qualifiche del defunto presentato nel suo aspetto solare (1058, 1060)³⁴, recitazione magica per affrontare il percorso (1061, 1067)³⁵, accesso all'eredità di Ra (1063)³⁶, scena della liturgia solare

la barca, perché la mia protezione è la sua protezione, ciò che mi può capitare è lo stesso che può capitare a lui" (CT VII,307.c-308.b).

- ³² Si noti che il percorso di terra parte "al di sotto" del bacino del testo 1054 (*hr š pw*, CT VII,307.a); la descrizione fatta nel testo viene così a coincidere con la rappresentazione delle Due Vie.
- ³³ Si noti che alcune di queste didascalie forniscono, insieme al nome del guardiano, anche delle preziose indicazioni circa la precisa caratterizzazione del percorso di terra, v. oltre.
- ³⁴ Nei due testi, infatti, si ribadiscono degli elementi che possono essere ricondotti alla teologia solare: il defunto come protettore dell'uovo primordiale dal quale appare Ra all'alba: *īw.ī hr swht r^c s^ch.f min h^c.f m nhp s³ tw s^ch.f n ph sw N.* = "Io vengo con l'uovo di Ra, e il suo segno distintivo è l'oggi, quando egli sorge all'alba; ti sorveglia il suo (di Ra) segno distintivo che N. raggiunge" (CT VII,310.b), oppure la descrizione della sua condizione di messaggero del sole che non trova ostacoli nel suo percorso che lo conduce al sorgere mattutino: *ī.n.ī min m tnw 3ht (/ dsrw 3ht pt) sr.ī r^c r^c rrw^c pt* = "Io sono venuto oggi dal luogo del sorgere (?) dell'orizzonte (/ dalla zona inaccessibile dell'orizzonte del cielo), e annuncio Ra ai portali del cielo" (CT VII,313.d-314.a); *n ph wī nbdw n hm wī irw rrw^c* = "non mi possono raggiungere i Distruttori; non mi hanno colpito i Guardiani dei portali" (CT VII,315.a-b).
- ³⁵ CT VII,317.b-319.c; tematica già affrontata in parte nel testo 1060; il testo 1067 sembra essere l'esorcismo contro il demone del testo 1066.
- ³⁶ Particolarmente indicativo è l'enunciato: *īw^c.n.ī 3ht r^c īst īnk īs nb-tm* = "Io ho ereditato l'orizzonte di Ra, ed ecco, io sono certo il Signore della totalità" (CT VII,321.a-b); il tema dell'eredità di Ra è di particolare importanza, in quanto ribadisce il carattere iniziatico del percorso oltremondano descritto nel Libro delle Due Vie: nella formula 154 dei Testi dei Sarcofagi, dove questo tema è affrontato con una certa analiticità, essa viene attribuita al sacerdozio eliopolitano che diventa così il garante in terra del patrimonio solare che si può ragionevolmente identificare con quelle conoscenze iniziatiche che sono fondamentali nel culto (v. soprattutto CT II,282/83.b-286/87.a; in questa formula si parla in maniera esplicita di *īw^c īwnw* = "eredità di Eliopoli", CT II,274/75.a, per la quale ha luogo uno scontro tra Ra e un serpente).

(1065)³⁷, inno al sole sotterraneo (1068)³⁸; il percorso è chiuso da un testo dalla natura composita (1069), dove la didascalia relativa agli ultimi guardiani si sovrappone a un testo di liturgia solare e ad elementi iniziatici che caratterizzano il defunto³⁹.

Chiusa la sezione dei due cammini, l'individuo si trova in un nuovo paesaggio: circondati da un fuoco protettivo (testo 1070)⁴⁰ sono dei guardiani, raggruppati in tre registri (testo 1071)⁴¹; alcuni di loro sono presentati singolarmente⁴²,

³⁷ CT VII,324.a-326.c; il testo si riferisce al momento dell'alba, con l'apertura dei battenti dell'orizzonte che vengono a identificarsi con quelli del *naos* templare, cfr. un testo analogo nel rituale giornaliero, A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Genève 1988 (rist.), pp. 49 segg.; è questo un punto fondamentale nel periplo solare, quando il dio, tornato in possesso delle sue potenzialità dopo il passaggio attraverso il "luogo dove si diventa effettivi" (*šht*), si insedia nel cielo diurno come Ra. Va notato che nel testo 1065 il sorgere mattutino è ripetizione dell'atto creativo: *wn šwy msktt sn n.f sbšw m'ndt sn.f šw kmš.f tfnt* = "Si aprono i battenti della barca della notte, si spalancano per lui i portali della barca del giorno, in modo che egli possa esalare Shu e creare Tefnet" (CT VII,325.c-326.a).

³⁸ Il testo recita: *īnd-ḥr.k r^c štp.k n.ī ḥr n wsīr dwš tw īmw-īmht sšh tw īmw-dšt dī.sn n.k iš īl.k m ḥtp dī.k ḥtpt n wrw wšh n šrrw dī.k n.ī ḥtpt sby r īmšh mī r^c r^c-nb* = "Salute a te, Ra; possa tu placare per me il volto di Osiride; ti adorano coloro che sono nella Imehet, ti glorificano coloro che sono nella Dat, essi ti danno l'adorazione poiché tu sei venuto in pace. Tu dai le offerte ai grandi e l'abbondanza ai piccoli e mi dai le offerte, avendo raggiunto la condizione di onorato come Ra, ogni giorno" (CT VII,329.a-331.b); sono evidenti qui i tratti salienti della fase notturna del sole, quando il dio porta luce e offerte agli abitanti del mondo sotterraneo, indicato qui come *īmht* o *dšt*.

³⁹ *s^r mš^ct n r^c dr pḥty špp wbš bšš ḥsf nšn sⁿḥ īswt r^c* = "Io sono uno che fa salire la Maat a Ra e allontana la potenza di Apopi, che spalanca il firmamento e respinge la tempesta, che fa vivere l'equipaggio di Ra" (CT VII,332.g-332.i); per la componente iniziatica si veda: *rdī.n.ī sšpty.ī išt.ī* = "Io ho indossato la mia veste splendente e <ho preso?> il mio bastone" (CT VII,333.a).

⁴⁰ *sd^t ḥsft w^c pw* = "E' la fiamma che respinge l'Unico" (CT VII,333.f-h).

⁴¹ CT VII,334.a-339.c; in parte parallelo ai capitoli 147 e 144b del Libro dei Morti (Hermsen, OBO 112, p. 177).

⁴² Registro superiore: *kš-tšw* = "Quello dall'alto respiro" (var.: *kš-īwf-tšw* = "Quello alto di membra e di respiro"), CT VII,334.a, genio ibrido, dal corpo serpentiforme (?) e dalla testa non determinabile (felino?), con coltello; dietro di lui è un ariete: *nb-št* (= "Signore dell'attacco"), CT VII,334.d. Registro mediano: *bsy* (= "Fiammeggiante"), CT VII,335.d, essere antropomorfo fino alla vita, poi serpente (?), con coltello; dietro di lui è una figura completamente antropomorfa con coltello: *sd^t-ḥr* ("Quello dal viso di

mentre gli altri sono qualificati complessivamente⁴³; accanto alle didascalie degli esseri divini è l'esorcismo per mezzo del quale l'individuo può superarli, e accedere così ai percorsi a zig-zag di Rosetau (testo 1037)⁴⁴, localizzati, come visto nella sezione precedente, sull'acqua e sulla terra (CT VII,342.b). A questo segue un ulteriore esorcismo (testo 1073) dove vengono raccolti i diversi aspetti relativi a Rosetau (componente funeraria, offertorio, periplo solare), garanzia per procedere senza timori nei suoi cammini⁴⁵. Le strade di Rosetau si ripropongono in due testi (1074 e 1078)⁴⁶ che accompagnano altri guardiani (testi 1076-1077)⁴⁷, insieme a un breve enunciato relativo alle qualifiche del defunto (testo 1075)⁴⁸. L'esorcismo contro questi guardiani occupa la parte più bassa della rappresentazione (testo 1078); qui il defunto fa riferimento al culto osiriano che viene localizzato in Rosetau⁴⁹, premessa alla sezione finale che

fiamma"), CT VII,336.b. Registro inferiore: *ḥṣ.f-īrw* (= "Quello la cui forma è malsana"), CT VII,337.c, figura mummiforme a testa di felino, dietro la quale è un essere analogo, ma con coltelli: *ḥfṣ-ḥr* (= "Quello a testa di serpente"), CT VII,338.a; per il ruolo giocato da queste figure guardiane nella punizione dei dannati, cfr. Hermsen, OBO 112, pp. 177-178.

⁴³ Registro superiore: serie di arieti su trespolo divino: *nḥsw* (= "Vigilanti"), CT VII,334.e. Registro mediano: teste di antilope su corpi di serpente (?), con coltelli: *nbw-wsrwt* (= "Signori delle forze", o anche "Signori dei pali di tortura"), CT VII,336.c. Registro inferiore: scarabei su corpi di serpenti (?): *nbw-nṣw* (= "Signori di ..."), CT VII,338.b; var.: *nḥṣw* (= "Nekhau").

⁴⁴ CT VII,339.d-342.b; dato il carattere descrittivo, questo testo può essere considerato una didascalia analitica dei due percorsi.

⁴⁵ CT VII,342.a-345.a.

⁴⁶ CT VII,345.b: *wṣwt ḥrt tṣ nt rṣ-stṣw* = "Le strade di Rosetau che sono sulla terra"; CT VII,348.c: *wṣwt ḥrt mw nt rṣ-stṣw* = "Le strade di Rosetau che sono sull'acqua". I due testi sono stati posti sopra (1074) e sotto (1078) i guardiani, in una posizione opposta ai due percorsi di terra e d'acqua che sono stati oggetto della sezione precedente; tale disposizione può forse richiamare quei cammini a zigzag che sono presentati nel testo 1072, e che si caratterizzano proprio per il loro intrecciarsi (*wṣt nbt im ḥsft m snwt.s m stnm* = "ognuna (è) contrapposta all'altra [= a zigzag], in confusione", CT VII,340.b).

⁴⁷ CT VII,346.c-347.h = registro superiore, figure mummiformi con scarabei al posto della testa e con rettili nelle mani; CT VII,347.i-348.d = registro inferiore, figure mummiformi con teste diverse (bovini, arieti, ecc.) e con rettili nelle mani.

⁴⁸ CT VII,346.a-b; i riferimenti fatti nel testo presentano il defunto come il garante dell'ordine, colui che ristabilisce il meccanismo corretto del cosmo.

⁴⁹ CT VII,348.f-351.e; significativi sembrano essere i riferimenti al rivestimento del trespolo divino (*īnk wnh ḥt.f* = "Io sono uno che riveste il

viene a identificarsi con lo stesso Rosetau. Il carattere di questo gruppo di formule che abbiamo ora affrontato sembra riprendere e amplificare le tematiche già affrontate dai testi 1034-1037, segnando quindi in maniera forte l'ingresso effettivo in Rosetau, il luogo dove sono raccolte le reliquie di Osiride.

Cuore della sezione⁵⁰ è il testo 1080, la descrizione della *htmt* che simboleggia in questo mondo sotterraneo il dio di Abido⁵¹; il suo testo occupa il registro superiore della sezione, mentre sotto il simulacro divino è il fuoco (*sdt*, testo 1083)⁵², simbolo di protezione. Per raggiungere la *htmt*, l'individuo deve conoscere l'esorcismo che lo garantisce dagli attacchi dei guardiani-*mšw* (testo 1081)⁵³; egli può così risiedere in Rosetau, adorando Osiride (testo 1082)⁵⁴ e proteggendolo (testo 1084)⁵⁵. Rivestito di una nuova dignità e certo della sua

suo trespolo", *CT VII,348.f*), ad Abido (*ī.n.ī smn.ī ht m šbdw* = "Io sono venuto a mettere a posto le cose in Abido", *CT VII,349.b*) e a Osiride (*snđm.ī mnt n wsīr* = "Io allevio il male di Osiride", *CT VII,349.d*; *dr.ī ihm snđm.ī mrt m wsīr* = "io allontano l'afflizione e allevio la pena a Osiride", *CT VII,350.d*). La presenza del dio in Rosetau spiega anche quei demoni chiamati *mšw* (= "gli Accucciati", *CT VII,351.b*) che devono difenderlo dagli attacchi di Seth (*CT VII,351.c*), venendo quindi a svolgere un ruolo analogo a quello dei serpenti che abbiamo visto difendere l'ingresso ai percorsi oltremondani.

⁵⁰ Testi 1080-1087.

⁵¹ *CT VII,352.a-353.c*; l'importanza della *htmt* di Osiride è stata già messa a fuoco (tra gli altri, Barguet: RdÉ, 21 [1969], pp. 9 segg; Hermsen, OBO 112, pp. 178 segg.; 185); è interessante il riferimento fatto alla "regione di sabbia" che dà accesso alla *htmt* divina (*hšst nt šc*, *CT VII,353.b*), da ricondurre a quell'elemento fisico che abbiamo già avuto modo di segnalare parlando del toponimo terreno *rš-stšw*, e connesso alla "cripta di Sokar" nei testi del Nuovo Regno.

⁵² *CT VII,355.c*; la presenza del fuoco è senza dubbio un indicatore della sacralità del luogo e soprattutto dell'importanza del suo occupante; possiamo qui ricordare, a questo proposito, il "cerchio di fuoco" che abbiamo visto avvolgere il dio sole (= testo 1032).

⁵³ *CT VII,354.a-b*; qui i *mšw* vengono qualificati come "guardiani dei portali" (*īrw šrwt*).

⁵⁴ *CT VII,354.c-355.b*; è il testo che può forse essere messo meglio in rapporto con la *htmt* di Osiride.

⁵⁵ *CT VII,355.d-356.c*; l'individuo qui non solo è un guardiano, ma fa riferimenti a un chiaro contesto funerario (*īw wt n īmw-bnrt* = "l'imbalsamatore appartiene a coloro che sono nella palma da datteri", *CT VII,355.h*; per il legame tra la palma da datteri e le linfe di Osiride v. P. Barguet, *Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire* (LAPO 12), Paris 1986, p. 642, nota 85).

posizione tra gli dei, egli può prendere posto tra i seguaci del dio e godere delle offerte, garantendo nello stesso tempo la tutela delle reliquie che qui sono conservate (testo 1085)⁵⁶, concetti che si ripropongono con alcune varianti nel testo successivo (1086)⁵⁷. La sezione viene chiusa da un testo che ha un'evidente funzione conclusiva (1087), e il cui carattere particolare è sottolineato dall'uso dell'inchiostro rosso in tutte le fonti⁵⁸; un'appendice, quindi, che vuole rendere ancor più chiaro quel quadro che si è venuto delineando nell'insieme dei testi 1032-1086, incentrati su *r3-st3w*. Chiaramente interpretata come un insieme di conoscenze che si vengono assommando da parte dell'iniziato⁵⁹, la sezione di Rosetau è indicata in maniera esplicita come un "contenitore di documenti che è sotto di lui a Busiri"⁶⁰, indispensabile strumento per affrontare vittoriosamente il percorso oltremondano, e insieme garanzia di sopravvivenza con Osiride⁶¹.

Il quadro di Rosetau delineatosi nel Libro delle Due Vie, pur nella sua organicità, consente di individuare la diversificazione di apporti che mirano complessivamente a garantire la trasfigurazione del defunto; al di là delle didascalie intimamente legate alle rappresentazioni, si riconoscono degli offeritori legati soprattutto al contesto osiriano e del materiale relativo al

⁵⁶ CT VII,356.d-362.b; in questo testo si offre anche una "pseudoetimologia" di *r3-st3w*, che viene riletta come luogo di accesso al luogo osiriano: *ir.i rn n r3-st3w dr hr.i im.f* = "Io assegno il nome a Rosetau perché sono sceso (lett.: caduto) da lui (= Osiride)", CT VII,358.c. Il toponimo si sovrapporrebbe e si assimilerebbe con quella parte dell'architettura funeraria che segna l'accesso alla parte più intima del sepolcro. La presenza di Osiride è connessa con quella di Ra, il cui periplo viene richiamato nel testo a garanzia del dio defunto: *phr r.f 3ht w^c dbn r^c is dd.k wsir* = "Circola nell'orizzonte, Unico, circola, come Ra!, tu dici (ciò), Osiride", CT VII,361.b-d.

⁵⁷ CT VII,362.c-364.a; vengono qui descritte anche le mura che proteggono Rosetau (*inbw pw n d^cbt* = "le mura sono di carbone", CT VII,362.c).

⁵⁸ CT VII,364.b-366.d; sono qui individuate le tematiche fondamentali dei testi precedenti: le tenebre sotterranee (CT VII,364.b), il fuoco che circonda la *htmt* con gli umori di Osiride (CT VII,364.e-f) e il mondo sotterraneo cui si accede da Rosetau (CT VII,365.d). Il testo può quindi essere interpretato come una nota che l'anonimo glossatore ha aggiunto in chiusura di una composizione nettamente individuata.

⁵⁹ Per l'interpretazione dell'intero Libro delle Due Vie come un testo di iniziazione cfr. Barguet: RdÉ, 21 (1969), p. 14.

⁶⁰ *hrt-^c pw wnt hr.f m ddw*, CT VII,365.e; con una traduzione più libera si può forse meglio intendere l'espressione come la "raccolta di documenti".

⁶¹ *ir s nb nty im iw.f m33.f wsir r^c-nb t3w m fnd.f n mn.f dt* = "Ogni uomo che è là, vedrà Osiride ogni giorno; aria sarà al suo naso, ed egli non potrà mai più essere sepolto" (CT VII,365.g-366.c).

periplo del sole e alla sua liturgia; il primo gruppo di testi è emblematico per comprendere il forte legame intercorrente tra la presentazione delle offerte e il congiungimento con la natura divina, palesato in un percorso di offerte reso possibile solo dalla conoscenza: chi è privo dello strumento del sapere è escluso dalle offerte, la sua stessa esistenza è minacciata⁶², e solo grazie al sostentamento egli può associarsi ai seguaci di Osiride nel paesaggio del *šht-ḥtp*. Il forte legame tra la regione d'accesso al mondo sotterraneo e le offerte trova una corrispondenza perfetta nel percorso all'interno del tempio dove l'offertorio precede l'ingresso nella parte più intima del santuario, ulteriore conferma per l'ipotesi interpretativa di Barguet circa il Libro delle Due Vie. Se Osiride incarna la natura divina che giace in Rosetau, immutabile nella sua condizione eterna, Ra personifica la rinascita perpetua che si identifica con il sorgere a Oriente; nel circuito solare il materiale cosmografico si sovrappone a una componente liturgica nella quale il defunto svolge il ruolo di officiante. Il testo di apertura (1033) ribadisce il carattere cosmogonico del viaggio solare, con la ricomposizione e il ringiovanimento del corpo divino, simbolo perfetto dell'ordine ristabilito col sorgere a oriente. Al percorso, riletto quindi come una ripetizione del momento creativo, vengono associate immagini che ribadiscono questa componente cosmogonica come l'uovo primordiale, uno degli elementi fondamentali della creazione ermopolitana⁶³; in questo contesto il defunto trova posto sulla barca divina come colui che annuncia Ra fino ai confini del cosmo; la forza vivificatrice del dio è espressa dalla gioia degli abitanti dell'Oltretomba⁶⁴, un tema che verrà diffusamente ripreso nelle composizioni e nell'innica del Nuovo Regno, ponendo una particolare attenzione alla perfezione e alla luce che il dio apporta nell'oscuro mondo sotterraneo. Il momento cruciale del passaggio è espresso anche per mezzo di immagini mutuate dal rituale templare e funerario, come l'apertura del cielo e della terra⁶⁵; questo legame tra il contesto funerario e quello rituale verrà ribadito nel testo della liturgia solare che, a partire dal Nuovo Regno, riserverà una particolare attenzione proprio al momento cruciale del passaggio che si identifica con l'orizzonte occidentale. La componente solare e liturgica, evocata per mezzo di

⁶² E' questo il senso dell'enunciato in CT VII,283.b citato nella nota 20.

⁶³ Significativamente, il defunto viene presentato come *ḥry swḥt r^c s^cḥ.f mīn ḥ^c.f m nḥpw* = "colui che porta l'uovo di Ra, il suo segno distintivo di oggi, quando appare all'alba" (testo 1058, CT VII,310.b).

⁶⁴ V. il testo 1068 citato alla nota 38.

⁶⁵ Il testo 1065, citato alla nota 37, parla esplicitamente anche dei due orizzonti (orientale e occidentale), punti chiave del percorso solare (CT VII,324.b)

rapidi accenni a un sostrato testuale che può essere alla base del trattato liturgico successivo, è la chiave di lettura di alcune significative affermazioni: quando si dice che il defunto solleva la Maat e respinge Apopi, se ne sottolinea l'intervento attivo all'interno della scena cosmica; l'individuo che fa proprie delle prerogative regali, "fa salire la Maat verso Ra", come ci dicono alcuni testi privati del Primo Periodo Intermedio⁶⁶, una situazione analoga a quella che riscontriamo in altri documenti del periodo⁶⁷, alcuni dei quali legati proprio al contesto ermopolitano⁶⁸. È interessante notare che i due atti fondanti della liturgia solare, l'adorazione mattutina e il tranquillizzare del tramonto⁶⁹, vengono qui a coincidere con l'elevazione della Maat e la sconfitta di Apopi.

Tutte queste componenti testuali, fuse in una massa uniforme, vengono localizzate a Rosetau; solo nel Nuovo Regno si giungerà a una specializzazione delle composizioni che individuano così dei contesti specifici, secondo un procedimento analogo a quanto accade per le cosiddette liturgie della

⁶⁶ Si tratta di due frammenti da Dendera segnalati da M. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies* (OBO 120), Göttingen 1992, p. 20.

⁶⁷ La nuova posizione dell'individuo all'interno del rituale è evidente nella stele tebana di *mntw-ḥtp*, sacerdote di Montu, il quale dice: *īnk w'ḅ nb īwny īḅḥw n nsw ntrw 'k ḥr sbḅ n wḅḥ rnpwt swḅḍ sīnw m pr-wr sm'r ḥnw* [...] *m rḅ 'wy.fy swn ḥr īmw-ḥnt-ḥf* = "Io sono un sacerdote-uab del signore di Armant, uno che fa aspersioni per il re degli dei, che ha accesso alla porta del "durevole di anni" e che rinnova i sigilli nel *pr-wr*, che riveste la residenza [...] nell'ingresso le sue braccia, che scopre il volto di coloro che sono davanti a lui" (CGC 20712,a.1-4); non più quindi rappresentante del re al cospetto del dio, ma individuo cosciente di sé che agisce in prima persona nel rapporto col divino.

⁶⁸ Espressioni analoghe a quelle che si riscontrano nella stele di *mntw-ḥtp* sono documentate in alcuni graffiti a Hatnub, v. R. Anthes, *Die Felseninschriften von Hatnub* (UGAÄ 9), Leipzig 1928: iscr. 17,1-2: *w'ḅ ḡ n ḡḥwty wn-ḥr swḅḍ sīn* = "grande sacerdote di Thot, che scopre il volto (del dio), che rinnova i sigilli", cfr anche l'analoga fraseologia nell'iscr. 26,2; la ricca articolazione dei culti ermopolitani è ben documentata dalla stele abidena di *īpw* (CGC 20025,a.3-16). Per la funzione religiosa dei nomarchi del Medio Regno cfr. V. Selve, *Les fonctions religieuses des nomarques au Moyen Empire: Sociétés urbaines en Égypte et au Soudan* (CRIPEL 15), 1995, pp. 73-81.

⁶⁹ Ovvero *dwḅ* e *ḥtp*, per i quali v. M.C. Betrò, *I testi solari del portale di Pascerientaisu (BN2)* (Università degli Studi di Pisa. Missioni archeologiche in Egitto. Saqqara 3), Pisa 1990, pp. 122-123.

letteratura mortuaria⁷⁰; il toponimo coincide con l'accesso al mondo sotterraneo, e nella sua parte più nascosta è la *hmt* di Osiride, reliquiario e simbolo del dio. Quanto questa sistemazione sia importante, diventa evidente nelle raccolte successive, dove si risconterà un'analogia sistemazione, anche se in una forma più rigorosa. Gli *Unterweltsbücher* del Nuovo Regno approfondiscono i diversi aspetti del viaggio notturno del sole; tra questi se ne possono individuare due che sembrano riprendere elementi già individuati nel Libro delle Due Vie; il primo, l'*Amduat*, pone al centro del suo sviluppo l'aspetto più propriamente descrittivo della cosmografia solare, mentre il secondo, il Libro delle Porte, sancisce l'inserimento del rituale all'interno della rigida scansione del percorso notturno. La divisione del materiale, ponendo l'accento sui diversi modi del percorso iniziatico identificati da Wentz con la *γνώσις* e la *πράξις*⁷¹, ribadisce con notevole chiarezza l'appartenenza a quella tradizione che già nel Medio Regno si era venuta raccogliendo intorno a Rosetau e al suo significato nel percorso notturno e oltremondano.

Il testo dell'*Amduat* segna la normalizzazione delle 12 ore della notte⁷² che vengono delineate in un paesaggio concreto; il titolo ne precisa il carattere scientifico, la volontà di descrivere una realtà fisica fornendo un utile strumento per chi si ispira al modello solare di rinascita⁷³. Pur nella sua generale omogeneità, il testo mostra dei tratti caratteristici nella descrizione della terra di Sokar, il dio di Rosetau; proprio questa terra segna il momento più profondo del percorso di Ra che subito dopo, per mezzo dell'unione con Osiride, inizierà la fase "ascendente" del percorso che lo porterà alla rinascita. Già Grapow, basandosi su alcune peculiarità della quarta e quinta ora,

⁷⁰ Per la natura e lo sviluppo di queste liturgie cfr. J. Assmann, *Egyptian Mortuary Liturgies: Studies in Egyptology Presented to M. Lichtheim*, I. Jerusalem 1990, pp. 1-45.

⁷¹ JNES, 41 (1982), p. 177; si ravvisa qui la corrispondenza tra il percorso iniziatico del Libro delle Due Vie, la natura di queste composizioni del Nuovo Regno e l'iniziazione di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio. Per la rappresentazione delle dodici ore v. le tavole al termine di *Amduat I*; a queste si farà riferimento nel corso del testo.

⁷² Il termine che viene tradotto come "ora" (*wnwt*) sembra avere un'accezione particolare in questo testo, indicando, più che una scansione temporale, una suddivisione spaziale: ad ogni *wnwt* corrisponde una particolare regione attraversata dal sole, e la sua connotazione come unità temporale sembra talvolta secondaria rispetto al suo significato principale che è riconducibile alla spazialità del mondo sotterraneo.

⁷³ Per la nascita del testo dell'*Amduat* in un contesto non funerario e il suo uso in circoli iniziatici si rimanda allo studio di Wentz citato alla nota 71.

corrispondenti alla regione di Sokar, aveva ipotizzato dei rapporti particolarmente stretti con il Libro delle Due Vie, ipotesi poi ampliata da Altenmüller che ha fatto risalire l'intera redazione al Medio Regno, mentre Hornung, che ha pubblicato il testo, è a favore di una redazione nel Nuovo Regno⁷⁴. Senza addentrarci nella spinosa questione della data di redazione di questo testo, possiamo tuttavia notare che l'antico redattore ha specificato l'accesso alla regione di Sokar della quarta ora come le "strade misteriose di Rosetau"⁷⁵; questa indicazione è complementare a quella della quinta ora che compare, nella lezione di Thutmosi III, al di sopra dell'intera scena e dove vengono fatti dei riferimenti al dio che qui risiede e che viene caratterizzato come un essere primordiale⁷⁶.

L'attraversamento della regione segna un punto fondamentale nell'*itinerarium* di rinascita del sole, l'incontro con un dio, Sokar, che avendo ormai assunto dei tratti pienamente osiriani, prelude all'unione mistica di Ra e Osiride nell'ora successiva⁷⁷; la quinta ora, regione di sabbia che cela la divinità, si caratterizza come una sintesi dell'intera realtà oltremondana, ipotesi che sembrerebbe favorita dal nome di alcune sue componenti (portale, cripta, dei che la abitano) che richiamano singolarmente componenti e abitanti dell'Aldilà, costituendo, nel contempo, un elemento singolare del tutto assente nelle altre ore della composizione⁷⁸; questa analogia può avvalersi anche di un

⁷⁴ Per la problematica relativa ai rapporti tra Amduat e Libro delle Due Vie si rimanda alla bibliografia citata alla nota 4.

⁷⁵ *šmw t štš t nt rš-stšw*: Hornung, *Amduat* I, p. 63 (introduzione al testo dell'ora); sui percorsi di sabbia che caratterizzano questa regione ritornano questi percorsi qualificati come *sbš ntr* = "porta del dio" (*op. cit.*, p. 64, I), e *rš-stšw* è qualificata come l'ingresso al mondo sotterraneo nella didascalia relativa a un serpente alato chiamato *ntr-š* (*op. cit.*, n. 285 e p. 64).

⁷⁶ *wš t štš t nt imnt sbš n ḥt imnt bw ḏsr n tš-skr iw f dt m ḥprw tpy* = "La strada misteriosa dell'Occidente, la porta d'ingresso della 'misteriosa', il luogo inaccessibile della Terra di Sokar, membra e corpo alla prima manifestazione", Hornung, *Amduat* I, p. 76.

⁷⁷ Per il significato dell'ora e dell'unione di Ra con il suo corpo (= Osiride) cfr. Hornung, *Amduat* II, pp. 123-124; id., *Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei)* (AEH 2-3), Genève 1975-1976, vol. II, pp. 53-54.

⁷⁸ *rn n sbš n niwt tn ḥw-ntrw rn n ḳrrt ntr pn imnt rn wnw t nt grḥ ššmt ntr pn š ššmt-ḥrt-ib-wš.s* = "Il nome della porta di questa città è: Luogo di residenza degli dei; il nome della cripta di questo dio è: la Nascosta; il nome di questa ora della notte, che accompagna questo dio eccelso è: Coi che guida stando nel mezzo della sua barca", Hornung, *Amduat* I, pp. 75-76; è da segnalare la corrispondenza con quanto viene detto nel titolo dell'intera composizione, dove la Dat viene qualificata come *ḥw ntrw šwt šḥw* =

corrispettivo iconografico: Sokar infatti viene raffigurato nella composizione all'interno di un ovale chiamato *nwt*, termine peraltro usato anche per designare il sarcofago, una forma che è vicina alla rappresentazione dell'intera *Dat*, come è possibile desumere da alcune rappresentazioni e dalla chiusura del testo nella dodicesima ora⁷⁹.

Le caratteristiche della quinta ora cominciano a delinarsi già nella quarta, quando la barca solare viene trascinata⁸⁰ nella cripta misteriosa dell'Occidente,

"Luogo di residenza degli dei, delle ombre e degli spiriti trasfigurati", mentre l'intero regno sotterraneo viene presentato come *'t-ḫmnt* = "spazio nascosto", singolarmente prossimo a quella *ḫmnt* che designa la regione di Sokar (cfr. *op.cit.* I, p. 1).

⁷⁹ La *nwt* di Sokar è stata affrontata da Hornung (*Amduat* II, pp. 105-106), che offre una gamma di rimandi iconografici per la rappresentazione dell'ovale come simbolo dell'Aldilà come spazio chiuso e nascosto; particolarmente indicativo sembra essere il rilievo citato da Cooney (*Egyptian Art in the Collection of A. Gallatin*: JNES, 12 [1953], p. 17, n. 89) di Bassa Epoca dove dei babbuini adorano uno scarabeo che spinge davanti a sé un ovale con all'interno il segno della stella (*d3t*), immagine che racchiuderebbe le due fasi solari, diurna e notturna. La simbologia legata all'ovale è stata addotta da Hornung anche per la forma della camera funeraria di Thutmosi III, il quale sarebbe effettivamente giacente all'interno dell'Aldilà in attesa della resurrezione simboleggiata dalla perfezione del sole; in questo senso si può anche interpretare il valore di *nwt* come "sarcofago" evidenziata da J.P. Allen, *The Cosmology of the Pyramid Texts*: AA.VV, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Egyptological Studies 3), New Haven 1989, pp. 16-17, e solo secondariamente associato con la dea del cielo, cfr. id., *Reading a Pyramid: Homm. Leclant*, 1 (BdÉ 106/1), Le Caire 1994, p. 25.

⁸⁰ Ad esclusione della prima, inizio del periplo notturno, nell'introduzione delle singole ore non si parla mai del "traino" (*st3*) della barca solare: le singole ore presentano infatti le seguenti aperture:

1. *m3'ty st3 ntr pn m msktt* = "Maati traina questo dio nella barca notturna" (Hornung, *Amduat* I, p. 9).
2. *ḫtp m wrns ḫn ntr pn* = "E' in pace sul bacino-*wrns* questo dio" (*op. cit.* I, p. 23).
3. *ḫtp m sḫt nprtw ḫn ḫm n ntr pn 3* = "E' in pace nel campo degli dei dell'argine la maestà di questo dio eccelso" (*op. cit.* I, p. 44).
4. *ḫtp m st3w ḫn ntr pn 3* = "E' in pace nel luogo del traino questo dio eccelso" (*op. cit.* I, p. 62).
5. *st3w ntr pn 3 ḫr w3t m3't nt d3t* = "Il traino di questo dio eccelso sulla strada retta della *Dat*" (*op. cit.* I, p. 75).
6. *ḫtp ḫn ntr pn 3 m mḡt nbt-d3tw* = "E' in pace questo dio eccelso nell'abisso 'Signora degli abitanti della *Dat*'" (*op. cit.* I, p. 97).

immagine che richiama singolarmente lo schema templare del Libro delle Due Vie; il carattere di ingresso a una zona inaccessibile, già di Rosetau nelle formulazioni più antiche, è ribadito dalla presenza di serpenti che vigilano il percorso e accompagnano l'imbarcazione divina, venendo quindi a essere i corrispettivi di quell'incantesimo dei serpenti che abbiamo segnalato nei formulari del Medio Regno⁸¹; anche l'iconografia della barca solare nella quarta

7. *ḥtp ḥn ḥm n ntr pn ʕ m tpḥt wsir* = "E' in pace la maestà di questo dio eccelso nel pozzo di Osiride" (*op. cit.* I, p. 117).
8. *ḥtp ḥn ḥm n ntr pn ʕ r krrt ntrw-štšw* = "E' in pace la maestà di questo dio eccelso presso la cripta degli Dei misteriosi" (*op. cit.* I, p. 134).
9. *ḥtp ḥn ḥm n ntr pn ʕ m krrt tn* = "E' in pace la maestà di questo dio eccelso in questa cripta" (*op. cit.* I, p. 153).
10. *ḥtp ḥn ḥm n ntr pn ʕ m krrt tn* = "E' in pace la maestà di questo dio eccelso in questa cripta" (*op. cit.* I, p. 167).
11. *ḥtp ḥn ḥm n ntr pn ʕ m krrt tn* = "E' in pace la maestà di questo dio eccelso in questa cripta" (*op. cit.* I, p. 179).
12. *ḥtp ḥn ḥm n ntr pn ʕ m krrt tn* = "E' in pace la maestà di questo dio eccelso in questa cripta" (*op. cit.* I, p. 192).

Pur tenendo presente che il "traino" può comparire anche in altri passaggi (v. ad esempio gli dei che trainano la barca solare nell'ottava ora, *op. cit.* I, p. 134, messi in rapporto con le diverse partizioni della sezione), è indicativo il fatto che l'introito di ogni sezione richiami il tenore dell'ora, e che il traino sia legato a dei momenti precisi del percorso notturno (inizio, regione di Sokar, partizioni dell'ottava ora).

⁸¹ Libro delle Due Vie, testo 1034. Nella 4° ora dell'Amduat si segnalano i seguenti serpenti guardiani: *tpy-sš-mtn wnn.f m ḥry wšt tn ḥwty šm.n.f r st nbt r^c-nb* = "Quello a testa umana, protettore del sentiero; egli è il protettore di questa strada, senza che possa procedere verso alcun luogo, ogni giorno" (serpente a testa umana con gambe, Hornung, *Amduat* I, n. 279 e p. 66); *ḥrw-ht.sn wnn.sn m šhrw pn ḥwty šm.n.sn r st nbt r^c nb* = "Coloro che sono sul loro ventre; essi sono così, senza che possano procedere verso alcun posto, ogni giorno" (tre serpenti, *op. cit.* I, nn. 280-282 e p. 66); *srkt wnn.s m šhrw pn ḥ^c.s rš-stšw tpy n wšt tn* = "Serqet; ella è così, il suo luogo di residenza è Rosetau, l'inizio di questa strada" (ureo, *op. cit.* I, n. 283 e p. 66); *n^c-ḥd wnn.f m šhrw pn m wš.f sšš ḥmḥt ḥ^c.f ḥr wšt tn ššt nt ḥmḥt ḥn.f m ḥrw mdw tpw n wš.f* = "Il Viscido Luminoso; egli è così sulla sua barca, protettore della Imehet, egli è presso questa strada misteriosa della Imehet, e vive delle voci che emettono le teste della sua barca" (serpente su una barca dalla prua e dalla poppa con testa umana, *op. cit.* I, n. 317 e p. 72); *ḥknt wnn.s m šhrw pn m sšt nt wšt tn ḥkn.s m ḥrwy.sy n sšm ʕ nty ḥm.s* = "Colei che prega; ella è così, la protettrice di questa strada; ella prega con i

ora, con la prua e la poppa in forma di serpenti⁸², richiama un'imbarcazione analoga che compare nel sarcofago di *sp* (B1C = testo 1098⁸³), dove la figura divina è protetta dalle spire del serpente-*mḥn*. I battenti che la barca solare incontra nel suo attraversamento della quarta ora portano rispettivamente i nomi di "Mutilatore che seppellisce"⁸⁴, "Mutilatore rinnovato della terra"⁸⁵ e "Mutilatore della perpetuità"⁸⁶, ulteriori indicazioni per il carattere di accesso al mondo sotterraneo dell'intera regione, come ribadisce il nome dell'ultimo battente che conducendo alla perpetuità segna il passaggio al momento successivo del percorso.

Proprio nel passaggio verso il mondo di sabbia di Sokar si precisa dunque la natura primordiale che qui vive⁸⁷, corrispondente al testo analogo che apre la

suoi due volti l'immagine eccelsa che è là" (serpente con una testa umana sulla coda, *op. cit.* I, n. 324 e pp. 73-74).

⁸² Il nome dell'imbarcazione solare è *dm w3wt* = "Mutilatore delle strade" (Hornung, *Amduat* I, p. 69).

⁸³ La formulazione è chiaramente legata alla protezione del sole, rappresentato come uno scarabeo sulla barca e chiamato *r^c pw psd m grḥ wr ḥpr n.f pt nww* = "Ra, colui che illumina la notte, il grande per il quale sono venuti in esistenza il cielo e l'abisso primordiale" (*CT* VII,383.c-384.a). Singolarmente l'aspetto della luce e della voce del dio vengono ribaditi nella descrizione della barca solare nella 4° ora dell'*Amduat*: *sḳdd ntr pn 3 hr.sn m šhrw pn in nsr tpy r3 n wi3.f s3m sw m nn n w3wt 3t3t iwty m33.f s3m.sn dwi.f n.sn r h3w.sn hrw.f pw sdm.sn* = Naviga questo dio eccelso davanti a loro così: è la fiamma che è sulla bocca della sua barca che lo guida su queste strade misteriose, senza che egli veda la loro immagine; egli li chiama nelle loro vicinanze, ed è la sua voce che essi odono" (Hornung, *Amduat* I, pp. 68-69).

⁸⁴ *mds-sm3-t3*, registro superiore = Hornung, *Amduat* I, p. 66.

⁸⁵ *mds-m3w-t3*, registro mediano = Hornung, *Amduat* I, p. 70.

⁸⁶ *mds-nḥḥ*, registro inferiore = Hornung, *Amduat* I, p. 75.

⁸⁷ Sempre nella 4° ora compaiono tre serpenti i cui tratti sembrano essere tipici degli esseri primordiali, e ai quali il sole apporta il soffio vitale: *ntr-3 wnn.f m šhrw pn m d3t m r3 mtn pn dsr n r3-st3w 3nh.f m t3w n dnḥwy.f(y) ḥ3t.f tp* = "Il Dio Eccelso; egli è così nella Dat, all'ingresso di questo cammino inaccessibile di Rosetau; egli vive del soffio delle sue ali, del suo corpo e della testa (serpente alato, Hornung, *Amduat* I, n. 285 e p. 67); *nḥb-k3w wnn.f m šhrw pn hr st.f nt mtn dsr n w3t r3-st3w iwty šm.n.f r st nbt r^c-nb 3nh.f m t3w tpy r3.f* = "Nehebkau; egli è così presso il suo posto del cammino inaccessibile della strada di Rosetau, senza che egli possa procedere verso alcun luogo, ogni giorno; egli vive del soffio che è sulla sua bocca" (serpente a due teste, *op. cit.* I, n. 287 e p. 67). E' però soprattutto l'ultimo serpente che mostra chiaramente il legame con il pensiero tebano, innestato sul tema della divinità primordiale che risiede nell'oltretomba: *imn wnn.f m šhrw pn*

sezione di Rosetau nel Libro delle Due Vie (testo 1033); questa caratteristica divina si realizzerà nella 5° ora, dove il sole si rivolge a un serpente guardiano con espressioni che sembrano appartenere alla più pura speculazione tebana⁸⁸. Questo legame tra la regione occidentale e la manifestazione del dio primordiale come serpente sarà oggetto di una particolare attenzione da parte della teologia locale: a Medinet Habu verranno così localizzate le sepolture di quegli esseri che hanno partecipato alla creazione del cosmo, e a questa zona è ricollocabile la figura del *km-št.f*, serpente primordiale nel quale si può incarnare Amon⁸⁹; va qui segnalata l'analogia che si realizza con il culto degli

m wšt tn ššt nt imht iwty šm.n.f r st nb(t) r^c-nb 'nh.f m hrw ntrw irw wšt tn = "Il Nascosto; egli è così su questa strada misteriosa della Imehet, senza che egli vada in alcun (altro) luogo, ogni giorno; egli vive della voce degli dei guardiani di questa strada" (*op. cit.* I, n. 323 e p. 73). Queste tematiche relative a serpenti primordiali riaffioreranno nella 5° ora, v. oltre.

⁸⁸ *gd-mdw in hm n ntr pn ʿi i dsr dsr n.i rmn.k wn n.i kšbw.k dsr rmn.k wn kšbw.k hrwy.k(y) m tš n st.k wi n šsr r ntw m-ht.i r 'pt.i r.k m htp* = Recitare da parte di questo dio eccelso: oh santo, santifica il tuo braccio per me, apri per me le tue spire, santifica il tuo braccio e apri le tue spire, mentre i tuoi due volti sono sulla terra; non defecare su di me, non lanciare frecce contro quanti sono al mio seguito, affinché io possa arrivare davanti a te in pace!" (Hornung, *Amduat* I, n. 347 e pp. 80-81); pur se non espresso chiaramente, il nome del serpente deve essere *dsr* (*op. cit.* II, p. 97, n. 2), analogo all'epiteto dello Amon creatore *dsr-^c* = "dal braccio santificato", che diverrà particolarmente diffuso, cfr. *Urk.* VIII, 18.b, 51.b, 65.c; per le nuove connotazioni che vengono attribuite in Bassa Epoca dalla teologia tebana ad Amon cfr. R.A. Parker - J. Leclant - J.C. Goyon, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake at Karnak*, London 1979, pp. 84-86.

⁸⁹ Alcuni testi di epoca greco-romana fanno intuire la natura composita a primordiale di *km-št.f* (nome traducibile con una certa libertà "Colui che ha completato il suo ciclo temporale"), al quale si associano diverse divinità: Ra (*r^c hpr m-hšt km-št.f nht-phty* = "Ra, colui che è venuto in esistenza per primo, *km-št.f*, potente di forza", *Urk.* VIII, 13.o); Montu (*mntw-r^c nb-wšst hpr-ds.f km-št.f nht-phty*: "Montu-Ra, signore di Tebe, che viene in esistenza da sé, *km-št.f*, potente di forza", *Urk.* VII, 30.b); Khonsu (*ir tšw hfhf i.tw r mw r hft-hr-nb.s r s^cr mš^ct n km-št.f*: "Colui che ha creato il vento, che si gonfia, tu vieni presso l'acqua a *hft-hr-nb.s* per alzare la maat davanti a *km-št.f*", *Urk.* VIII, 69.b; del dio, il re dice: *sšm.k šwt n km-št.f*: "Tu conduci le offerte a *km-št.f*", *Urk.* VIII, 69.d); Amon (*ntr-ʿi n dr-^c nb pt tš mw dww bš špsy n km-št.f*: "Dio eccelso del tempo più antico, signore del cielo, della terra, delle acque e delle montagne, ba augusto di *km-št.f*", *Urk.* VIII, 79.b; *imn-ipt n tš-mwt nsw-ntrw wšh ht n km-št.f snn 'nh n r^c m iwnw-rsy sfsf šwt n hmnw*: "Amon di Opet di Djame, re degli dei, che appronta le offerte per *km-št.f*, immagine vivente di Ra in Eliopoli del sud,

dei morti a Edfu (epoca greco-romana)⁹⁰, mentre sul carattere di Medinet Habu come immagine della necropoli può aver influito la sua caratterizzazione di "accesso" che conduce al tumulo (*ḥst*) di Osiride⁹¹.

che presenta le offerte all'Ogdoade", *Urk.VIII,96.b*; *dḥ m ḥtp r ḥmntt wḥst r wḥḥ ḥt n km-ḥt.f r ḥbḥ n ḥtw mwt*: "che naviga in pace verso la regione occidentale di Tebe per approntare le offerte a *km-ḥt.f* e per fare una libagione ai padri e alle madri", *Urk.VIII,96.g*); divinità primordiali (*dḥ.sn dḥt n km-ḥt.f*: "Essi stabiliscono la Dat per *km-ḥt.f*", *Urk.VIII,90.c*; *ḥmnw pr.sn m nww ḥnt ḥst m ḥwt-bnbn ḥw.sn ḥd r ḥḥt ḥmntt n mḥdw pr.sn r ḥst ḥḥ-mwt sbḥ dsrt nty km-ḥt.f ḥmnt.f ḥtw n ḥmnw*: "L'Ogdoade; essa esce nel Nun davanti alla collina della dimora del *bnbn* [parte del santuario di Khonsu a Karnak]; naviga verso l'orizzonte occidentale di Medamud, ed esce verso il tumulo di Djame, la porta della *dsrt* dove è *km-ḥt.f*; ciò che egli fa è celare i padri dell'Ogdoade", *Urk.VIII,145.i*); dagli esempi risulta evidente che *km-ḥt.f* è insieme dio primordiale, manifestazione di una divinità più complessa, e tramite del culto per gli dei di *ḥ-mwt*; per le caratteristiche della teologia di Amon e dei suoi rapporti con Djame v. anche C. Traunecker *et alii.*, *Une Chapelle d'Achôris à Karnak* (Recherches sur les Grandes Civilisations - Synthèse n. 5), Paris 1981, vol. II, pp. 138-142.

⁹⁰ Testo relativo a un gruppo di divinità mummiformi: *ḥd-mḥw ḥn ntrw-ḥnhw pr m rḥ psdt msw ḥtmw ḥtḥ m ḥrt ḥr pḥ mn ḥr rsy-ḥmntt n dbḥ ḥḥ-dsr.sn wrt m bhdt ḥtyt ḥḥwt n ntrw wrw ḥḥ sy rḥ ḥrt-tp ḥr.f r wḥḥ ḥt n msw.f nḥ ḥḥwt ḥt ḥpst ntrt nty ḥtp m bhdt rḥ-nb n wḥḥ is.sn n th ḥḥwt.sn n ḥf ḥḥ ḥr ḥtyt.sn wḥḥ ḥt n kḥ.sn* = "Recitare: gli dei viventi che escono da Ra, l'Enneade dei figli di Atum, nascosti nella necropoli della montagna, a sud-ovest di Edfu, la loro grande Terra Sacra a Behdet, la *ḥtyt* dei corpi dei grandi dei. Ra vi entra, il suo ureo presso di lui, per fare offerte ai suoi figli, i corpi eccelsi, venerabili, divini che riposano a Behdet, quotidianamente! Non sarà distrutta la loro tomba, non saranno danneggiati i loro corpi, e non si alzerà la sabbia sulla loro *ḥtyt*, ma si faranno invece offerte al loro *ka*" (M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées* (BdÉ 20/1-2), Le Caire 1049-1954, vol. II, pp. 514-515); davanti a loro è Osiride che presiede alla scena: *wnn wsir m nb-ḥmnt ḥws.n.f ḥmnt n sḥ.f sw m ḥḥḥ-dḥtw wḥ-mḥw n ḥtpyw* = "E' Osiride il signore dell'Occidente; egli ha costruito il mondo sotterraneo per la sua mummia, e se (stesso) come sovrano degli abitanti della Dat, colui che impartisce gli ordini agli dei che riposano" (*op. cit.*). Secondo l'interpretazione di Alliot (*op. cit.* II, pp. 513-514) nella *ḥtyt* di Edfu riposavano i corpi (*ḥḥwt*) degli dei come mummie osiriane (*ḥtpyw*); il loro carattere connota i rituali che venivano qui svolti come funerari (*op. cit.* II, p. 503).

⁹¹ Medinet Habu è chiamata *rḥ-sḥḥ* nel complesso di rituali per la protezione di Djame (edificio di Taharqa a Karnak, stanza E, par. ovest); in un passo di questo rito, parzialmente mutilo, è evidente che la scena si identifica con il santuario dove riposa l'immagine di Osiride: *rḥ wr n tpḥt nww m ḥdbt ḥmntt*

Nella quinta ora dell'Amduat la protezione prende forma anche nelle figure di Iside e Nefti che, come uccelli, vigilano su una sorta di cassa sabbiosa che porta l'emblematico nome di "tenebre"⁹², e alla quale il sole si rivolge con espressioni che ricordano da vicino la *htmt* osiriana del Libro delle Due Vie⁹³; intimamente legato al simulacro osiriano è l'ovale di Sokar, rappresentato nel registro inferiore, al quale è connesso un serpente guardiano che prefigura il serpente-*mhn* preposto alla difesa della cabina del sole dalla sesta ora della notte sino all'alba, e che rimanda alla stessa figura apotropaica incontrata nel testo 1098 del Libro delle Due Vie⁹⁴; davanti a queste forze divine ctonie passa il sole, apportando luce con un movimento riconducibile a un percorso terrestre, piuttosto che acquatico⁹⁵. Intorno all'icona centrale del dio menfita,

nt pt [m hft]-hr-nb.s shn n.s hrw psd nb ir n.f shn [im.s r wb3 n.f ... imw.s tpw m ip3t.f] hnty 'nh pw imy ip3t rsy t3-mwt r3-st3 [...] = "Il grande ingresso nel pozzo di Nun, sulla riva occidentale del cielo in *hft-hr-nb.s*; affrettarsi da lei ogni nove giorni, eseguire per lui (= Osiride) l'atto di fermarsi [da lei presso l'aprire per lui ... che sono in lei, i primi della sua cappella;] è l'immagine vivente che è nella sua cappella a sud di Djame, *r3-st3 [...]*" (*Taharqa*, pl. 22, coll. 29-28); dal testo si può evincere che il valore di *r3-st3*, pur non coincidendo con *r3-st3w*, sarebbe analogo al *st3-ntr* delle tombe regali, per il quale si rimanda alla nota 9. Per Medinet Habu come luogo di culto degli dei primordiali v. E. Otto, *Topographie des Thebanischen Gaves* (UGAÄ 16), Leipzig 1952, pp. 71 segg.

⁹² *kkw*, Hornung, *Amduat* I, n. 344.

⁹³ *dd-mdw in ntr pn 3 s3.tn hn.tn k3 hrw.tn m3.c.n htyt.tn imn s3m pn s33.tn wp dm3wt.tn ir.n irw.tn r 'pt.i hr.tn m htp* = "Recitare da parte di questo dio eccelso: possiate voi proteggere il vostro cofano, perché alta è la vostra voce e giusta è diventata la vostra gola; che sia nascosta quell'immagine che voi proteggete, che si aprano le vostre ali compiendo la vostra attività, affinché io possa passare davanti a voi in pace" (Hornung, *Amduat* I, p. 80). Possiamo qui ricordare che il testo 1087 del Libro delle Due Vie pone in rapporto le tenebre con il simulacro osiriano, collocandoli nella regione sotterranea di Rosetau (soprattutto *CT* VII,364.b-f).

⁹⁴ Il serpente alato che compare nell'ovale insieme a Sokar è così descritto: *'nh.f m t3w tpy r3.f r'-nb ir.t.f pw s3t s3m.f* = "Egli vive del soffio che è sulla sua bocca, ogni giorno; ciò che egli fa è proteggere la sua (di Sokar) immagine", Hornung, *Amduat* I, p. 90.

⁹⁵ *wnn s3m pn m shrw pn m kkw-sm3w hd nwt ir.t ntr pn m irty tpw (sic!) ntr 3 h3y rdwy m k3b ntr 3 s3.f s3m.f iw sdm.tw hrw ht m nwt tn m-ht 'pp ntr pn 3 hr.sn mi hmhmt nt hrt m n3n.s* = E' così questa immagine nelle tenebre primordiali: è rischiarato l'ovale di questo dio dagli occhi che sono sulla testa del dio eccelso, le due gambe rischiarano nel meandro del dio eccelso (= Sokar), mentre egli protegge la sua immagine. Si ode una voce in

testi e scene concorrono a ribadire il carattere misterioso di questi percorsi dove ha luogo l'annientamento dei nemici⁹⁶; da qui ha inizio l'attraversamento della *imht*⁹⁷, designazione dell'Aldilà che compare solo nella quarta e quinta ora, e il cui ingresso è chiamato emblematicamente "Porta dell'Occidente"⁹⁸.

L'ovale di Sokar, fulcro di quel paesaggio ctonio che il redattore ha identificato con la "Terra di Sokar"⁹⁹, è legato a una rappresentazione del leone Aker, immagine della terra tra i due orizzonti; questa iconografia è di particolare interesse perché, come già notato, sembra sintetizzare il carattere chiuso e circolare dell'intero Aldilà che viene a identificarsi con la Dat, le cui estremità coincidono con i due orizzonti. Anche il paesaggio evoca questo stesso concetto per mezzo di quei due battenti di cui si è già fatta menzione e che richiamano i "battenti del cielo e della terra" che compaiono nel paesaggio di Rosetau nel Libro delle Due Vie (testo 1065). Il gioco di corrispondenze della scena viene arricchito anche per mezzo di particolari espedienti: le due estremità di Aker ad esempio, pur chiare nella loro iconografia¹⁰⁰, vengono

questo ovale, dopo che è passato questo dio eccelso (= Ra) davanti a loro (= dei?), come il ruggito del cielo (= tuono) durante la sua tempesta" (Hornung, *Amduat* I, p. 93); la potenza divina si manifesta quindi nella cripta di Sokar come una tempesta, scena che richiama l'apertura della sezione di Rosetau nel Libro delle Due Vie, con la descrizione della tempesta e del silenzio del cosmo di fronte alla divinità suprema, cfr. testo 1033.

⁹⁶ La dea che chiude il registro superiore della quinta ora è chiamata *hmit-hrt-dnt-mtw* = "l'Annientatrice preposta al castigo dei dannati", il cui carattere è specificato nella didascalia: *'nh.s m snfw mtw spd(t) n.s nn n ntrw* = "Ella vive del sangue dei dannati e di quanto approntano per lei questi dei" (Hornung, *Amduat* I, n. 356 e p. 83); il suo carattere punitivo è ribadito anche dall'iconografia, essendo rappresentata nell'atto di colpire un nemico caduto.

⁹⁷ Per la sua localizzazione nella geografia umana v. nota 5.

⁹⁸ *rwtj-imnt*, Hornung, *Amduat* I, p. 90.1. L'accedere a questo mondo sotterraneo è sentito come un trionfo: *it.f iw m sšm.f* = "Egli trionfa venendo alla sua immagine" (*op. cit.* I, p. 91); a questa vittoria concorrono anche quattro teste che aprono il registro inferiore e delle quali si ribadisce la funzione apotropaica: *wnn.sn m-ht ntr pn it.sn pī (< pw) sšmt hmy hftw.f* = "Esse sono al seguito di questo dio; ciò che esse fanno è bruciare e respingere i suoi nemici" (*op. cit.* I, p. 92).

⁹⁹ *t3-skr*, Hornung, *Amduat* I, p. 94.

¹⁰⁰ Hornung nota (*Amduat* II, p. 104) che l'aspetto di Aker come doppia sfinge unisce i due caratteri della divinità (antico dio della terra [= Aldilà] e guardiano degli accessi al mondo sotterraneo). Il testo lo presenta con una forte connotazione apotropaica: *irt.f pw sšt sšm.f* = "Ciò che egli fa è proteggere a sua immagine" (*op. cit.* I, pp. 92 e 93).

indicate dal testo come *īwf*, termine che designa il dio sole criocefalo sulla sua barca nelle diverse ore dell'Amduat, e Osiride presso l'orizzonte orientale nella dodicesima ora¹⁰¹. Presso l'ovale divino sono due serpenti dai tratti caratteristici: il primo sembra connotarsi come un intermediario tra il sole e i viventi¹⁰², mentre il secondo riprende il carattere apotropaico del rettile già individuato nella quarta ora¹⁰³; il registro è chiuso da quattro divinità accovacciate con gli emblemi del potere sulle loro ginocchia¹⁰⁴, e infine un altro

¹⁰¹ Hornung, *Amduat* I, nn. 392.a-b. Il nome di Osiride nella dodicesima ora suona nella forma completa *sšm īwf* = "Immagine delle membra" (*op. cit.* I, p. 205, n.[h], in Thutmosi I, User e Thutmosi III; distrutto in Amenhotep III e omesso da Amenhotep II e dalle fonti successive).

¹⁰² Il serpente viene presentato come *qsr-tp 'nh.f m hrw ntrw tpw t3 īw.f 'k.f pr.f sr.f hrt 'nhw n ntr pn 3 r'-nb īwty m33* = "Quello dalla testa santa; egli vive della voce degli dei che sono sulla terra; egli entra ed esce, portando le faccende dei viventi a questo dio eccelso ogni giorno, senza essere visto" (Hornung, *Amduat* I, n. 391 e p. 92); la sua iconografia consta di una testa di babuino sopra quella del rettile, interpretata da Hornung (*op. cit.* II, p. 104) come una manifestazione del suo carattere di divinità intermediaria tra il mondo umano e quello divino, richiamando l'iconografia di Thot. Sembra possibile collegare la testa di babuino anche al carattere solare dell'animale, presentandolo come il modello per l'adorazione del dio e figura di intermediario che viene a precisarsi come dogma regale in rapporto con i ba orientali, v. oltre.

¹⁰³ *w3mmty 'nh.f m hh tpy r3.f irt.f pw s3t nwt īwty īw.n.f r st nb(t) nt d3t* = "w3mmty; egli vive del respiro infuocato che è sulla sua bocca, e ciò che fa è proteggere l'ovale senza che ci sia chi si possa avvicinare a nessun luogo della Dat" (Hornung, *Amduat* I, n. 395 e p. 94); sul suo carattere apotropaico cfr. *op. cit.* II, p. 104.

¹⁰⁴ *ntrw hrw sšm št3 n skr hry-š'.f sšm.sn m prt im.sn m dt.sn ds.sn wnn.sn m-ht ntr pn 3 n m33 n ptr* = "Gli dei con i quali è l'immagine misteriosa di Sokar, colui che è sulla sua sabbia; la loro immagine è ciò che esce da loro, dal loro stesso corpo; essi sono dopo questo dio eccelso, invisibili e inosservabili" (Hornung, *Amduat* I, nn. 396-398 e p. 95); la loro posizione è precisata essere dopo l'attraversamento della terra di Sokar, in stretto rapporto quindi con il dio ctonio e insieme numi tutelari degli emblemi divini (Corona Bianca, Corona Rossa, una protome d'ariete e due alte piume). Si noti che due di queste insegne, ovvero le corone dell'Alto e Basso Egitto, compaiono sopra il primo e l'ultimo dei nove stendardi divini che aprono il registro superiore e chiamati rispettivamente *ntrt-rst-hpr* = "Stendardo meridionale di Khepri" e *ntrt-mht-hr-d3t* = "Stendardo settentrionale di Horo della Dat" (*op. cit.* I, nn. 330 e 338), simboleggianti l'Enneade (*op. cit.* II, p. 95).

serpente la cui funzione è di garantire l'apertura della porta che fa accedere alla sesta ora¹⁰⁵.

Il registro mediano della scena, come accade per le altre ore, è riservato alla rappresentazione del dio sole criocefalo mentre attraversa la regione di Sokar; la sua barca¹⁰⁶ è trainata da due gruppi di divinità che si rivolgono a lui con una litania che celebra l'ingresso del dio nella terra¹⁰⁷; tra i due gruppi è rappresentato lo scarabeo di Khepri che il glossatore ha strettamente associato alla scena inferiore di Sokar: egli infatti tiene con le sue zampe anteriori la gomina per il traino della barca solare, e il suo testo celebra la trasfigurazione del dio durante l'attraversamento della cripta alla presenza di Iside che abbiamo visto avere un ruolo fondamentale per la protezione della cassa del registro superiore¹⁰⁸; a questa stessa figura divina sembrano essere correlate le

¹⁰⁵ *ntr 'nh iw.f sm.f sb.f wb3.f ds* = "Il dio vivente; egli cammina e procede, in modo da spalancare la Mutilatrice (= porta)" (Hornung, *Amduat* I, n. 400).

¹⁰⁶ *'nh-b3w* = "Vivente di ba" (Hornung, *Amduat* I, p. 84).

¹⁰⁷ *i.n ntrw d3tw n ntr pn 3 m htp sp-snwvy nb-'nh m htp htp-imntt m htp wn-t3 m htp wb3-t3 m htp imy-pt m htp htp nwwt m htp m3c-hrw nb-psdt m htp wn n.k t3 rmn m3c n.k nfrt w3wt.s* = "Dicono gli dei che sono nella Dat a questo dio eccelso: In pace, in pace, signore della vita! In pace, tu che tramonti nell'Occidente! In pace, tu che apri la terra! In pace, tu che spalanchi la terra! In pace, tu che sei in cielo! In pace, tu che tramonti nel cielo inferiore! In pace, vittorioso Signore dell'Enneade! In pace; la terra apre per te le sue braccia, e per te la necropoli spiana le sue strade!" (Hornung, *Amduat* I, p. 84).

¹⁰⁸ *i.n ntr pn 3 hr-tp krrt tn sy.k (< si3.k) s3m.k pn skr imn-3t3 dw.i n.k 3h.k mdw.i n.k hkn.k im.sn 3st n s3m.k ntr 3 n h3t.k swt s3.f sy* = "Dice questo dio eccelso su questa cripta: Tu conosci questa tua immagine di Sokar, colui che cela il mistero; io ti chiamo, la tua trasfigurazione è (l'oggetto del) mio discorso per te, e tu gioisci per questo! Iside appartiene alla tua immagine, il dio eccelso al tuo corpo, ed egli protegge ciò" (Hornung, *Amduat* I, p. 86); di Khepri si dice anche: *in hpr imy-pr.f m3c nfrt st3w hr-tp krrt tn r htp.f w3wt nt d3t* = "E' Khepri, colui che nella sua casa, che spiana la fune per il traino su questa cripta, affinché egli sia in pace (sulle) strade della Dat" (*op. cit.* I, p. 87). Si noti che la figura di Khepri sembra uscire direttamente da quel cofano sabbioso che occupa la posizione centrale del registro superiore, sembrandone quasi un'emanazione e, simbolicamente, la manifestazione del potere rigenerante che viene associato alle tenebre della notte, preludio del sorgere mattutino. Ancora una volta sembra essere ribadito il carattere specifico della quinta ora, che viene a essere quasi una *pars pro toto* del mondo sotterraneo attraversato dal sole. La dea Iside viene invece presentata come: *iwf 3st hrt 3c skr* = "Le membra di Iside, colei che è sulla sabbia di Sokar" (*op. cit.* I, p. 87), figura associata al paesaggio sabbioso e

dee che trainano la barca, e le cui parole sanciscono la rinascita del dio e la sconfitta dei suoi nemici¹⁰⁹. Il gruppo di dei che chiude il registro celebra infine l'offerta che viene strettamente associata nel percorso notturno con la rinascita a oriente, e ad essi il dio si rivolge con parole che fanno riferimento a questa loro attività rituale¹¹⁰. Ulteriore elemento che caratterizza la quinta ora dell'Amduat è la presenza del Lago di Fiamme al di sotto dell'intera scena¹¹¹; questo bacino, legato alla cosmogonia ermopolitana e diffuso nei testi di Bassa Epoca, è un elemento fondamentale nella cosmografia più antica¹¹².

La terra di Sokar diventa perciò una tappa fondamentale nel percorso di rinascita delineato nell'Amduat; a questo proposito, vanno fatte delle precisazioni: la posizione di questa regione, subito prima del luogo dove è Osiride, ricorda quella della *htmt* osiriana che abbiamo incontrato nel Libro delle Due Vie e che chiudeva la sezione relativa a Rosetau. Questo momento, corrispondente alle tenebre profonde e alla fase più misteriosa del viaggio notturno, segna nello stesso tempo l'avvio del processo rigenerativo del corpo divino che si completerà con l'alba; il simbolo della rinascita, ovvero Khepri,

soprattutto resa nella scena come apice del mondo sotterraneo al cui interno è Sokar.

¹⁰⁹ V. soprattutto il passo: *htm hftw.f n.k im imnt r^c htp.k im.s r.k n pt m b3-3 hry-tp-shm-3ht st3.k hpr st3w.k m3^c hrw.k dr hftw.k* = "Sono annientati i suoi nemici per te nell'Occidente, Ra, e tu puoi essere soddisfatto di ciò! Tu sali al cielo come Ba Eccelso, Grande Capo del potere dell'orizzonte; tu sei trainato, ed è realizzato il tuo traino, perché giusta è la tua voce, mentre i tuoi nemici sono respinti" (Hornung, *Amduat* I, p. 88); per il concetto della rinascita all'interno del paesaggio della quinta ora v. anche il testo delle dee che trainano: *irr.sn pⁱ (< pw) st3 ntr pn 3 r htp.f w3.f m nww m d3t* = "ciò che esse fanno è trainare questo dio eccelso verso il luogo del riposo, mentre la sua imbarcazione è nel Nun, nella Dat" (*op. cit.* I, p. 88).

¹¹⁰ V. soprattutto: *h^c.tn n b3w.tn hms.tn n htp.tn nttⁿ r3w-3wt t nbw-hrt m imnt* = "Voi vi alzate davanti ai vostri ba, voi vi sedete davanti alle vostre offerte, perché voi siete quelli che appartengono alle razioni alimentari e al pane dell'offerta, Signori dei bisogni nell'Occidente" (Hornung, *Amduat* I, p. 89).

¹¹¹ *ntw 3kbyw ntrw imw imht n p.n w3 r.sn nn shm.n d3tw m mw.sn wnn m hr-ntr pn wnn mw.sn r ntw im.s ht* = "Il corso d'acqua dei Piangenti, gli dei che sono nella Imehet, sul quale non può passare l'imbarcazione divina; gli abitanti della Dat non hanno potere sulla sua acqua che è in questa necropoli. La sua acqua, per quanti sono in esso, è fuoco!" (Hornung, *Amduat* I, p. 96).

¹¹² Le varie connotazioni che sono state attribuite a questo bacino già nel Medio Regno sono delineate da Hermsen, OBO 112, pp. 153-160.

compare qui proprio per sancire la centralità della Rosetau mitica nel percorso rigenerativo, tappa necessaria per raggiungere l'unione mistica delle potenzialità divine incarnate in Ra e Osiride. In questo senso, la presenza dello scarabeo divino può essere letta come una marca di rigenerazione attribuita a un particolare momento del paesaggio oltremondano¹¹³. La cripta di Sokar, punto più profondo della notte, si arricchisce di una gamma di valenze rigeneranti che la rendono indispensabile per il rinnovamento divino; non quindi sterile regione di sabbia, ma ricettacolo di una forza vitale che viene assorbita dalle membra solari per giungere poi all'unione con Osiride¹¹⁴.

Se la componente cosmografica del Libro delle Due Vie può trovare delle corrispondenze con lo schema oltremondano che si delinea nell'Amduat, gli offertori che accompagnano il percorso notturno possono rimandare ad analoghe formulazioni che caratterizzano il Libro delle Porte¹¹⁵, una composizione liturgica che, basata su di un rigoroso principio orario, troverebbe il suo referente naturale non nel contesto funerario, ma in quello templare¹¹⁶;

¹¹³ Nella prima ora della notte compare una barca nella quale è uno scarabeo (*hpr*) adorato da due divinità (*wsr!*); il dio è interpretato da Hornung come una manifestazione del sole mattutino che può fare la sua comparsa anche nel percorso sotterraneo, talvolta come in questo caso connesso con Osiride (*Amduat* II, pp. 25-26). Nella sesta ora un dio che giace ha sulla testa uno scarabeo e viene chiamato *hst-hpr* = "Corpo di Khepri" (*op. cit.* I, n. 459), avvolto nelle spire di un serpente che viene qualificato come *sd.f-m-r3.f* = "Quello la cui coda è nella sua bocca" (*op. cit.* I, p. 110), prefigurazione dell'ὄφιοβορος di Bassa Epoca, v. L. Kakosy: LÄ VI, s.v. "Uroboros", 886-893. Infine, nella dodicesima ora, Khepri concorre insieme con Shu alla rinascita mattutina dell'astro, simbolo della rigenerazione portata a compimento nel corso del viaggio notturno.

¹¹⁴ L'importanza di Sokar per garantire il sostentamento nel culto funerario regale come immagine della rinascita cosmica è stata oggetto di analisi da parte di C. Graindorge-Hériel, *Le dieu Sokar a Thèbes au Nouvel Empire* (GOF IV,28), vol. I, Wiesbaden 1994, pp. 439-480; la posizione del dio è quindi ben più complessa di quella che si viene delineando nei testi cosmografici, perché egli svolge un ruolo di primo piano nella riconferma del potere regale che viene posto sullo stesso piano del ringiovanimento del dio sole nel corso della notte.

¹¹⁵ Presentazione delle caratteristiche del testo e delle relative problematiche in Hermsen, OBO 112, pp. 39-43; si noti a p. 42 il collegamento tra i serpenti che compaiono nella prima partizione del Libro delle Porte con quelli che caratterizzano il paesaggio della quarta e quinta ora dell'Amduat.

¹¹⁶ Per il legame tra la liturgia solare di origine templare e lo sviluppo della coeva letteratura funeraria (XVIII-XIX din.) v. J. Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*

frutto della speculazione sacerdotale che al percorso oltremondano ne sovrappone uno di offerte, il testo confermerebbe la chiave di lettura della realtà oltremondana del Libro delle Due Vie fornita da Barguet¹¹⁷, e la sua comparsa nelle tombe regali del Nuovo Regno dopo l'episodio amarniano vedrebbe in una rinnovata coscienza templare il referente primo di forme di conoscenza e di prassi che trovano la loro realizzazione anche in composizioni come le Litanie di Ra¹¹⁸, o ancor di più il Libro del Giorno e della Notte, la complessa elaborazione nella quale si è individuata una matrice indubbiamente rituale¹¹⁹.

Il sistema delle partizioni, indispensabile in uno schema liturgico, è chiaramente individuato nel Libro delle Porte; anche in questa composizione, però, l'uniformità compositiva viene interrotta alla metà della sequenza: nella quinta partizione, infatti, fa la sua comparsa una scena emblematica per il contesto funerario, ovvero quel giudizio di Osiride che è stato letto come il fulcro dell'intera composizione¹²⁰. Una simile impostazione rende evidente il

(OBO 51), Göttingen 1983, p. 52; Assmann collega direttamente lo sviluppo delle Liturgie Orarie con l'elaborazione templare che può aver avuto luogo nella Casa della Vita, *op. cit.*, pp. 33-35.

¹¹⁷ Sulla complementarità di cosmografia e liturgia nel credo oltremondano v. Wente: JNES, 41 (1982), pp. 177-178.

¹¹⁸ Basti pensare alla tradizione delle Litanie di Ra che, dopo la loro prima, rapida apparizione all'epoca di Thutmosi III, si affermano nel programma decorativo delle sepolture della Valle dei Re durante la XIX-XX din., collegate da Hornung a concezioni della regalità che si sono venute affermando durante la XVIII din. (AEH 3, pp. 23 seg.); pur non scartando questa interpretazione, l'elaborazione chiaramente liturgica delle manifestazioni solari nelle Litanie può anche ribadire il rinnovato impulso della speculazione sacerdotale. Diacronicamente, queste elaborazioni che si affermano a Tebe nel corso del Nuovo Regno possono fornire il presupposto utile e necessario per la teologia di Amon di Bassa Epoca che si assimila a quella di Ra e Osiride, v. Parker - Leclant - Goyon, *Taharqa*, pp. 84-86.

¹¹⁹ La nona ora del giorno, chiamata *nbt-^cnh* (A. Piankoff, *Le Livre du Jour et de la Nuit* [BdÉ 13], Le Caire 1942, p. 18), compare anche nella scena d'offerta regale che decorava l'architrave del IV pilone del Tempio di Karnak (regno di Thutmosi III), nel momento in cui il sovrano adora Amon-Ra; da questa corrispondenza, Barguet ha ipotizzato una lettura cosmica del santuario di Karnak che, secondo la direttrice est-ovest, accompagna con la sua struttura le fasi del percorso solare (*Le Temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse* [RAPH 21], Le Caire 1962, pp. 337 segg.).

¹²⁰ Cfr. E. Hornung, *Das Buch von den Pforten* (Aegyptologica Helvetica 7-8), Genève 1979-1984, vol. II, p. 143; lo studioso nota che la centralità della scena viene particolarmente sottolineata nella versione della tomba di

legame che viene a stringersi tra il tema dell'offertorio e il giudizio oltremondano, aspetti complementari di una $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ che muove l'intento redazionale del Libro delle Porte; entrambi espressione dell'agire umano¹²¹, essi unificano i vari modi dell'agire umano nel contesto divino, fornendo nel contempo le direttrici per una forma di ordine universale che deve essere rispettato dall'individuo; in un senso più astratto, quindi, il giudizio di Osiride riprende il tema del passaggio che abbiamo visto essere espresso da Rosetau, e che è stato già delineato in questo senso¹²². Dato il carattere non descrittivo, nel Libro delle Porte non abbiamo una localizzazione di "Rosetau" come luogo d'accesso alla realtà oltremondana e sotterranea; va però notato che il giudizio si pone in quella quinta partizione che viene a coincidere con la realtà descritta nella Terra di Sokar dell'Amduat. Il carattere della scena, analogo a quanto riscontrato sia nell'Amduat che nel più antico Libro delle Due Vie, viene connesso già nel titolo con la difesa di Osiride¹²³, mentre delle nature divine in forma di testa d'antilope vengono presentate i preposti alla distruzione dei dannati¹²⁴, ulteriore conferma di un legame che viene a stringersi tra l'offertorio che caratterizza questa partizione (come anche le altre) e il giudizio¹²⁵.

Horemheb, venendosi a trovare nella camera del sarcofago, subito sopra l'alveo del sovrano.

¹²¹ Nel senso che il rito stigmatizza l'operare all'interno di un quadro sacrale per ripetere una serie di atti fondanti o per rendere effettivi i presupposti di un determinato stato divino, mentre il giudizio inserisce all'interno di un concetto etico universale l'agire dell'individuo nei suoi rapporti con la complessità della creazione.

¹²² Cfr. Assmann: *Religion and Philosophy*, pp. 150 segg.

¹²³ $m\dot{d}3t nt n\dot{d} ws\dot{i}r m d3tw$ = "Libro del proteggere Osiride dagli abitanti della Dat" (Hornung, AEH 7-8, I, p. 192; II, p. 146); per una caratterizzazione globale del "Regno di Sokar" v. E. Hornung, *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*, Zürich-München 1991, pp. 59-83.

¹²⁴ Queste figure sono presentate come $hmhmyw$ = "Brucianti" (*Aegyptologica Helvetica* 7-8, I, p. 192; II, p. 147), mentre il testo relativo recita: $s3t.sn mtw wd'w ntw sipw$ = "Ciò che essi fanno è sorvegliare i morti e coloro che sono stati giudicati, (ovvero) coloro che sono stati dannati" (*Aegyptologica Helvetica* 7-8, I, p. 193; II, p. 147).

¹²⁵ La centralità del tema del giudizio è stata delineata nell'interpretazione dell'intera partizione (AEH 7-8, II, pp. 150-152), mentre il valore fondamentale degli offertori nell'intera composizione può essere agevolmente individuato dall'analisi dei testi che accompagnano le figure che popolano l'Aldilà di questa composizione (per la quinta partizione, ad esempio, v. le scene 23, 24, 27, 28, 31 e 32).

Se l'offerta svolge perciò un ruolo fondamentale nella realtà oltremondana, non solo per il defunto ma per l'intera comunità di esseri che risiedono nell'Oltretomba sotterraneo, l'individuo può anche assolvere un ruolo attivo in quel rituale che avevamo già individuato, in una forma embrionale, all'interno del Libro delle Due Vie, e che trova la sua piena realizzazione nel contesto templare e regale del Nuovo Regno. Questo ruolo attivo nei confronti della divinità riaffiora anche in contesti più chiaramente funerari, come nel caso della redazione del Libro delle Porte all'interno della tomba di Ramesse IV, dove il re compare sulla barca solare nell'atto di presentare la Maat a Ra¹²⁶, ma diventa centrale nel trattato di liturgia che, a partire dalla XVIII din., si caratterizza come il paradigma della teologia solare, presupposto indispensabile per delineare la funzione del sovrano nella scena cosmica; consacrazione del ruolo cultuale del re nei confronti della divinità solare, e nello stesso tempo trasposizione cosmica di quel rapporto padre-figlio che tanta importanza riveste nel culto funerario¹²⁷, questo testo affonda le sue radici, secondo Assmann, nella speculazione che viene in essere nel corso del Medio Regno¹²⁸.

Concettualmente, la posizione di Rosetau che abbiamo visto prendere corpo nel corso del Medio Regno e poi delinearsi nella cosmografia successiva rimanda a uno dei momenti pregnanti per il culto solare, ovvero quello serale, quando l'officiante adora e tranquillizza il sole al tramonto; tale ruolo, che identifica il re/officiante con i Ba Occidentali¹²⁹, trova dei presupposti già nel materiale del Medio Regno. Questa tradizione trova, infatti, una prima realizzazione in due formule dei Testi dei Sarcofagi che sono state incluse da

¹²⁶ Hornung, AEH 7-8, II, p. 107 (quarta partizione, scena 18); per l'offerta analoga presentata dal "seme divino" (*mw-ntrw*), coincidente con i ba orientali, al sole, paradigma dell'adorazione regale, cfr. M.C. Betrò, *L'inno crittografico del Libro del Giorno* (= *Medinet Habu VI 421A-420A* = Taharqa 18A); EVO, 12 (1989), pp. 39 segg.

¹²⁷ Possiamo qui ricordare l'interessante corrispondenza di ruoli che è stata messa a fuoco da Altenmüller nelle figure di Shu e Atum così come vengono delineate nei Testi dei Sarcofagi (*Die Vereinigung des Schu mit dem Urgott Atum. Bemerkungen zu CT I,385.d-393.b*: SAK, 15 [1988], pp.1-16).

¹²⁸ Cfr. J. Assmann: *Der König als Sonnenpriester* (ADAIK 7), Glückstadt 1970, pp. 4-5.

¹²⁹ Per le connotazioni degli atti del culto serale (*dw3 e shtp*) in rapporto con la liturgia solare cfr. Betrò, *Testi solari*, pp. 122 seg.; si definisce qui anche il repertorio iconografico solare relativo al percorso notturno, che nei testi viene delineato come un mondo oscuro, con un percorso che può essere definito circolare; può forse essere interessante ricordare qui il paesaggio di Sokar così come individuato nel percorso dell'Amduat, e chiaramente connesso all'ovale.

Sethe nel gruppo di testi dedicati ai Ba dei Luoghi Santi¹³⁰; le formule 159 e 160 infatti, legate rispettivamente ai Ba Orientali (*bšw-šbtw*) e ai Ba Occidentali (*bšw-šmntw*), costituiscono il presupposto del trattato liturgico solare, anticipandone le tematiche e delineando coerentemente il ruolo dell'officiante nei diversi momenti del rituale: la formula 159 (= *bšw-šbtw*) delinea una cosmografia solare incentrata sul percorso diurno che ha inizio dall'orizzonte orientale¹³¹ e che procede in quel *šht-šrw* che si precisa sempre più come un paesaggio agricolo solare¹³²; la formula 160 (= *bšw-šmntw*), anche se speculare alla precedente, si caratterizza per una maggiore articolazione: dopo un'apertura che può essere vista come una chiara espressione della componente funeraria attiva nel testo¹³³, si ripropone una cosmografia

¹³⁰ K. Sethe, *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte*, serie di articoli apparsi in ZÄS, 57-59 (1922-1924).

¹³¹ *šw.š rh.kwš sbš pw ḥry-šb n pt prrw r' šm.f m šbt pt rsy.f m šw ḥšw m bw škddw r' šm.f m šw mḥt.f m nw ršw m bw škddw r' šm m ḥnt šnk šry smšw m dpt-ntr šnk ḥnt n wrd.n.f m dpt-ntr šw.š rh.kwš nhty šptw nty mfkšt prrt r' šmt.sny šmty r štt šw r sbš nb šbt prrw r' šm.f*. "Io conosco questo portale mediano del cielo dal quale esce Ra nell'oriente del cielo, il cui meridione è costituito dai laghi degli uccelli-khau, nel luogo dove naviga Ra col favore del vento, il cui settentrione è costituito dal bacino degli uccelli-rau (var. in alcuni mss.: *srw* = uccelli-seru), nel luogo (dove) naviga Ra remando. Io sono il guardiano dell'addetto alle corde nella barca del dio, io sono quello che rema, senza essere stanco, nella barca del dio; io conosco questi due sicomori di turchese tra i quali sorge Ra e che procedono grazie all'elevazione (?) di Shu, presso ogni porta dell'oriente da dove sorge Ra" (CT II,364.a-368.b).

¹³² *šw.š rh.kwš šht-šrw tw nt r' šnb nty ḥš.s m bšš šw kšw bty mḥty.s m mḥ 4 šw wšm.s m mḥ 1 šw mšwt.f m mḥ 3 šw bty.s m mḥ 7 šw wšm m mḥ 2 šw mšwt.s m mḥ 5 in šhtw ššh st mḥ 9 m šw šr-r-gs bšw šbtw* = "Io conosco questo Campo di Giunchi di Ra: il muro che lo circonda è di bronzo; l'altezza del suo orzo del Basso Egitto è di quattro cubiti, (l'altezza della) sua spiga è di un cubito e il suo stelo è di tre cubiti; il suo orzo è di sette cubiti, la sua spiga è di due cubiti e il suo stelo è di cinque cubiti. Sono gli abitanti dell'orizzonte che lo mietono per una lunghezza di nove cubiti alla presenza dei Ba orientali" (CT II,368.c-371.a).

¹³³ *wšḥ tp tš tm wnm ḥs m ḥr-ntr tm sk m ḥr-ntr šn bš 'nh mt tm mt n ḥfšw wdš tp tš 'k prt m sbšw šmntw nw pt wdš tp tš šn bš 'nh mt šm m prt-ḥrw šrrw šw' n štw.f m ḥr-ntr rh bšw šmntw* = "Soggiornare sulla terra, non mangiare gli escrementi nella necropoli, non perire nella necropoli da parte di un ba, vivo o morto, non morire per causa di un serpente, essere sano sulla terra, entrare e uscire dai portali occidentali del cielo; essere sano sulla terra da parte di un ba, vivo o morto, avere a disposizione l'offerta funeraria che fa l'erede ai suoi padri nella necropoli. Conoscere i Ba

incentrata sulla montagna di Bakhu, regione legata in questo periodo con il tramonto del sole: qui compare Seth che, per mezzo di una formula magica, respinge un demone che minaccia la barca divina¹³⁴, funzione che il testo assimila al defunto, sottolineandone il ruolo nel quadro solare e fornendo un utile parallelo per quell'officiante che, nella liturgia, "tranquillizza" la divinità

occidentali" (CT II,373.a-375.b); i timori qui espressi (nutrirsi di escrementi, camminare capovolti, morire una seconda volta, ecc.) sono stati visti anche come espressione di un generale sovvertimento dell'ordine cosmico che viene simboleggiato dal corpo umano e dal suo corretto funzionamento, cfr. G.E. Kadish, *The Scatophagus Egyptian*: JSSEA, 9 (1979), pp. 203-217.

¹³⁴ *iw.i rh.kwi dw pw n b3hw nty pt rhn.s hr.f wnn.f m ti ht 300 m 3w.f ht 120 m wsh.f wnn Sbk nb b3hw m isbt dw pn wnn hwt-ntr.f m hrst wnn hf3w hr wpt dw pf mh 30 m 3w.f mh 3 hnt ir h3t.f m ds iw.i rh.kwi rn n hf3w pf tpy-dw.f imy-whn.f rn.f ir r.f m tr m3rw pn.c.hr.f irt.f r r.c hpr.hr h.cw m ist sgwt 3t m-hnw skdwt k.c.hr sth m drt.f i.dd.f m hk3w h.c.i m dr.k m3c skdwt m3.i w3 hn r.k irt snh.n.i tw ink t3y hbs tp.k d3d3.kwi ink wr-hk3w iw rdy n.i r.k 3h pw isst pw sm hr ht.f phty.k ny dw.k mk wi sm.i r.i phty.k m .i ink wis phty i.n.i w3.i 3krw r.c htp n.i imy-m3rw.f dbn.n pt iw.k m intt.k wddt r.k m-b3h htp.hr r.c m nc = "lo conosco quella montagna di Bakhu sulla quale si posa il cielo; è in pietra-ti, la sua lunghezza è di 300 "khet" e la sua larghezza è di 120 "khet". Sebek, signore di Bakhu, è a oriente di questa montagna, mentre il suo tempio è di cornalina. C'è un serpente sulla sommità di questa montagna: la sua lunghezza è di trenta cubiti e la sua parte anteriore della testa in selce è di tre cubiti. Io conosco il nome di questo serpente: Colui che è sulla sua montagna, che è nel suo calore è il suo nome. Ora, alla sera, egli volge il suo sguardo verso Ra, provocando l'arresto del (suo) equipaggio e un grande sbigottimento nella navigazione. Allora Seth lo respinge con la sua mano. Dice allora la formula magica: io mi pongo contro di te, e il viaggio può proseguire con tranquillità. Io ti vedo da lontano; allontana il tuo sguardo, perché io ti ho immobilizzato, perché io sono il maschio; copri la tua testa, perché io sono uno che ti è ostile (var.: wd3.i wd3.k = "anch'io sono valente, se tu sei valente"), perché io sono il Grande di Magia, che mi è stata data contro di te. Questo potere, che cos'è? Oh tu che cammini sul tuo ventre, la tua forza appartiene alla tua montagna; ecco, io me ne vado e la tua forza è in mio potere, perché io sono uno che solleva la forza. Io sono venuto a portare via gli dei Akeru, in modo che Ra sia soddisfatto di me, Colui che è nella sua sera (var.: r.c htp n m3rw.f = "Ra è soddisfatto per la sua sera") e che noi facciamo l'intero percorso del cielo, mentre tu sei nei tuoi lacci. Questo è quanto è stato comandato contro di te in antico, e così Ra può tramontare in vital" (CT II,375.c-386.c). La presenza di Sebek sulla montagna dell'occidente può essere ricondotta a una natura divina primordiale che, in forma di coccodrillo, compare in alcuni testi funerari del Nuovo Regno nell'atto di vomitare il sole alla mattina, cfr. A. Piankoff, *La Creation du Disque Solaire* (BdÉ 19), Le Caire 1953, pp. 67-69.*

favorendone il tramonto. Il testo magico contenuto nella formula 160¹³⁵ corrisponde quindi a quell'insieme di atti culturali che segnano la fase serale del culto, e che si risolvono con il traino della barca divina da parte dei Ba Occidentali. Se si mettono in rapporto queste due formule dei Testi dei Sarcofagi con i testi solari conosciuti in forma completa in una versione tarda di Saqqara¹³⁶, diventa subito evidente la centralità dell'officiante nel momento serale, un ruolo che nel Medio Regno viene precisato come quello di Seth che respinge il serpente¹³⁷. A questo momento culturale corrisponde un'innica che saluta l'ingresso del sole nella terra sia nell'ambito cosmografico¹³⁸ che in quello liturgico¹³⁹, ulteriore componente che caratterizza l'officiante anche in

¹³⁵ CT II,381.b-386.c.

¹³⁶ V. nota 129.

¹³⁷ L'intervento magico in difesa della barca del sole riecheggia nella 7° ora dell'Amduat, quando si dice: *īw īr.t(w) nn n ḥkꜣw ꜣst ḥkꜣw smsw n ḥsf ꜣpp ḥr rꜥ m imnt m imnt nt dꜣt* = "La magia di Iside e dei maghi antichi è fatta per respingere Apopi davanti a Ra nell'Occidente, nel segreto della Dat" (Hornung, *Amduat* I, p. 123). Lo scontro descritto nella formula 160 dei Testi dei Sarcofagi viene posto nel momento serale (occidente), mentre in seguito si sposterà alla mattina, cfr. anche la problematica in J.F. Borghouts, *The Evil Eye of Apopis*: JEA, 59 (1973), p. 114, n. 8 e anche la nota 9 a p. 115, dove si precisa che Apopi in quanto tale non appare prima del Medio Regno, ma può essere confuso col serpente *rrk* cui si riferiscono diversi incantesimi dei Testi delle Piramidi; il serpente *īmy-whm.f* sembra appartenere a una tradizione settentrionale che, attestata per la prima volta in questo materiale del Medio Regno, troverà un terreno fertile di sviluppo in composizioni templari più tarde, cfr. J.C. Goyon, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine* (BdE 93), Le Caire 1985, pp. 153-154.

¹³⁸ V. la litania recitata dal gruppo di dei della quinta ora dell'Amduat (nota 107).

¹³⁹ V. l'inno al sole che tramonta nel trattato liturgico: *ī dꜣr m msktt nbt ꜣnh m tꜣ imnt dī dꜣr ntry bꜣ ꜣ mdw-ntr ḥꜥ m wꜥt.f nb(t) tp(t) wīꜣwy mī ḥknw imntw pt m ḥprw.sn ꜣpry m īrw.f n sn ḥḥ ḥtp rꜥ sp-snwy m-ḥnw tꜣ ꜣpry m ntrt.f ꜣhm m msktt nb dꜣr m ꜣḥt imntt ꜣnh rmt mꜣꜣ.sn ḥꜥ ntrw ptr.sn nfrw.f* = "Oh Santo nella barca della notte, la Signora della vita nella terra dell'occidente, Colui che si dota della sacralità divina di Grande Ba (per mezzo delle) parole divine; che appare come la sua Unica (= occhio), la Signora che è sulla sulle due barche, come lo lodano gli occidentali del cielo nelle loro incarnazioni, dotato della sua forma di Colui che attraversa i milioni; è soddisfatto Ra, due volte, all'interno della terra, dotato della sua Divina (= occhio), immagine nella barca della notte, Signore della santità nell'orizzonte occidentale; Vivono gli uomini quando (lo) vedono e giubilano

un'ottica funeraria, all'interno della quale il sovrano regnante (Horo) ha una funzione ben precisa nei confronti del padre (Osiride)¹⁴⁰.

La speculazione del Medio Regno ha inoltre fornito a Rosetau una posizione che può associarsi a questa concezione della cosmografia liturgica, identificandosi con l'ingresso all'occidente, punto fondamentale del percorso solare dove il defunto/officiante solleva la Maat e respinge Apopi, atti che abbiamo visto essere la sintesi della liturgia¹⁴¹. La corrispondenza tra l'ambito funerario e quello rituale si risolve, perciò, in un insieme di concezioni e simboli nei quali gli attori ripetono atti fondanti non per il solo Egitto, ma per l'intero cosmo; la speculazione si evolve così in una direzione che può essere definita "umanista", nel senso che l'esperienza umana viene a essere il parametro necessario e utile della realtà insieme fisica e divina: il tempio, trasposizione nel quadro mitico della scena cosmica al cui centro è il percorso solare, sembra sovrapporsi al dogma regale che era venuto in essere nel corso dell'età menfita. In questo senso la centralità del *Sonnenpriester* di Assmann acquista una nuova luce, frutto di una sensibilità religiosa che non può dirsi certo scevra da una forte componente liturgica: la conoscenza che viene a raccogliersi intorno al sovrano è una scienza sacra che gli consente di acquisire quell'esperienza necessaria per partecipare attivamente al viaggio solare. Con un carattere singolarmente analogo a quello di alcuni protagonisti di "testi letterari"(1)¹⁴², il *Sonnenpriester* mette a frutto quanto appreso per affrontare

gli dei quando contemplan la sua perfezione" (Betrò, *Testi Solari*, testo B, coll. 2-4).

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 133-135; particolarmente illuminante può essere la redazione del testo tradata nel tempio di Hatshepsut a Deir el-Bahari, dove questo rapporto viene reso manifesto con la presenza del nome del padre della regina, ovvero Thutmosi I, all'interno del rituale come immagine del dio-padre defunto che viene protetto e tranquillizzato, come il sole al tramonto, dal re officiante-figlio. Il rapporto padre-figlio è comunque anche il modello cui si rifà la "costellazione" re-sole, cfr. J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris 1989, p. 121.

¹⁴¹ V. i testi privati citati alla nota 66. Gli atti cultuali verrebbero perciò a posizionarsi in una determinata realtà, Rosetau, che sintetizza il tema del passaggio fisico verso la forma di esistenza oltremondana e divina.

¹⁴² A solo titolo di esempio, possiamo qui ricordare il protagonista anonimo del Racconto del Naufrago, la cui vicenda evoca singolarmente l'ambiente del culto solare: l'anonimato dell'officiante coincide a quello del naufrago, che è veicolo di un'esperienza temprata dal viaggio e dal fortunoso approdo sull'isola, mentre la natura che qui risiede gli si manifesta come serpente, forma primordiale del dio che abbiamo visto chiaramente precisata nelle

le incognite e i rischi di un percorso, che è insieme fisico, mitico e oltremondano.

La diversità e la complessità del materiale preso in esame sembrano fornire una chiave di lettura sostanzialmente univoca per un'immagine che la speculazione egiziana ha mutuato dalla realtà fisica (l'accesso alla tomba concepita come nuovo mondo), per inserirla in una forma diversa dell'essere: questa nuova dimensione ha inizio con la morte, sia essa fisica, che legata a un percorso di tipo iniziatico; Rosetau, la necropoli menfita le cui origini si confondono con la fase più antica dello stato faraonico, diventa per sua stessa natura il modello della regione di passaggio tra il mondo umano e quello misterioso, ma tuttavia oggetto di profonda speculazione, della dimensione divina e funeraria. Questo carattere, evidentemente mutuato dal valore stesso della necropoli, luogo di confine per eccellenza tra modi diversi dell'essere, e insieme sede del giudizio¹⁴³, si manifesta progressivamente attraverso una serie di composizioni dove l'elemento cosmografico ha un ruolo centrale; a questo si lega, in forme diverse, quella componente rituale che abbiamo visto avere un peso notevole nella concezione dell'Aldilà e nella realtà templare. In un gioco continuo di sovrapposizioni e citazioni, particolarmente caro alla cultura faraonica, il toponimo si scioglie progressivamente da quelle che sono le sue implicazioni terrene per caratterizzarsi sempre più come una delle tappe fondamentali di un percorso che è insieme solare e umano: come regione di passaggio, essa somma in sé quelle caratteristiche che abbiamo visto essere

composizioni del Nuovo Regno. La complessità del racconto è tale da impedirne qui una trattazione maggiore, ma è pur evidente il ruolo di quell'esperienza (*dpi*) che è centrale nel testo (v. J. Baines, *Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor*: JEA, 76 [1990], soprattutto pp. 61 segg.), elemento che deve aver svolto un ruolo fondamentale anche nel contesto della cosmografia liturgica. La conoscenza esoterica, cui è dedicato in ultima analisi l'intero complesso della letteratura funeraria egiziana, si configura come un crescere progressivo all'interno di una dimensione nuova, sia essa di carattere divino (tempio) che funerario (Aldilà); la novità della dimensione esistenziale prende forma nel Racconto del Naufrago in quell'isola che, per suo stesso carattere, coincide con la visione di un cosmo circondato dalle acque, isola appunto di ordine che alla fine dei tempi tornerà all'indistinto primordiale, con un destino analogo a quanto si riscontra nel testo letterario.

¹⁴³ L'identificazione della necropoli con la sede del giudizio oltremondano, elemento che abbiamo visto realizzarsi nella sistemazione del Libro delle Porte, risale all'antico Regno, e sembra diventare poi caratteristica di tutte le necropoli egiziane, cfr. Edel, *Siut-Gräber*, p. 48.

proprie della zona di transito fin dal Medio Regno¹⁴⁴: si spiega così la presenza di tutta una vasta gamma di esseri, soprattutto serpenti, che accompagnano la rappresentazione di Rosetau nella cosmografia del Nuovo Regno (Amduat) e cui fa da contrappunto l'incantesimo contro i rettili che apre l'analoga sezione nel Libro delle Due Vie. In questo "orizzonte"¹⁴⁵ che segna la cesura tra realtà diverse si inserisce l'aspetto rituale che trova la sua realizzazione nelle forme liturgica e funeraria; in un contesto particolarmente sensibile alle esperienze speculative come quello oltremondano, gli offertori corrispondono perfettamente a quell'agire corretto che si sublima nel tema del giudizio di Osiride, punto focale di quel Libro delle Porte che segna l'apice del ritualismo funerario del Nuovo Regno. E' però la liturgia solare l'ambito nel quale sembra delinearsi meglio un paesaggio liturgico nel quale la realtà templare e quella funeraria vengono a coincidere: l'atto culturale serale, pur non menzionando espressamente Rosetau, ne evoca le caratteristiche con la descrizione del paesaggio sotterraneo cui il sole apporta luce e vita¹⁴⁶. Il procedere nella terra dell'Occidente unisce in questo momento il mondo divino e quello umano in uno scenario evocato dalla struttura del tempio, immagine cosmica che segna, con le sue diverse componenti (accesso, cortile, sala delle offerte, *sancta sanctorum*), un percorso che conduce progressivamente alla cella, e dove lo snodo che viene concepito come Rosetau nel quadro cosmico, si identifica con la sala delle offerte, passaggio alla parte più intima della dimora divina, e insieme simbolo dell'evoluzione verso una nuova sfera dell'esistenza.

¹⁴⁴ V. lo studio di Altenmüller citato alla nota 22.

¹⁴⁵ Secondo l'accezione precisata da Assmann in *Religion and Philosophy*, pp. 136-137 e, più recentemente, da K. Jansen-Winkel, "*Horizont*" und "*Verklärtheit*": *Zur Bedeutung der Wurzel* 3h: SAK, 23 (1996), pp. 201-215.

¹⁴⁶ V. nota 139.