



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
in Scienze dell'Antichità: letterature, storia e
archeologia

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

I contro-santuari tebani: tra
religiosità popolare e modi di
accesso al divino

Relatore

Ch. Prof. Emanuele Marcello Ciampini

Laureanda

Chiara Porcelluzzi
Matricola 829394

Anno Accademico

2011 / 2012

INTRODUZIONE

Gli egiziani erano religiosi? Questo era quanto si chiedeva Kemp nel suo celebre articolo “*How religious were the Ancient Egyptians?*”¹. In realtà, la problematica della partecipazione dell’individuo alla religione è sempre stata un punto di dibattito nella storia dell’egittologia, a partire dallo studio, nel 1911, di una serie di stele private ramessidi, provenienti da Deir el-Medina, con le quali, per la prima volta, venne portato alla luce il problema dell’esistenza di un atteggiamento religioso diverso da quello ufficiale, identificato inizialmente con l’espressione “*pietà personale*”².

Il fenomeno della cosiddetta *pietà personale* venne dapprima interpretato come caratteristico dell’età ramesside, una sorta di risposta al periodo amarniano, in cui il contatto con la divinità era stato possibile solo attraverso il sovrano³.

Svariati sono stati i metodi di approccio all’argomento: alcuni studiosi hanno preferito concentrarsi sull’analisi dei singoli testi, concludendo che la *pietà personale* era un fenomeno di lunga tradizione, che consisteva nel rivolgere preghiere e suppliche alla divinità per sé stessi o per conto di un membro della famiglia⁴.

Tuttavia, i due approcci preponderanti nella ricerca in questo campo sono stati quello filologico e quello sociologico⁵. Il primo è quello che ha il suo massimo esponente in Assmann⁶, che riconosceva nella religione di stato tre differenti dimensioni: una dimensione *locale o di culto*, rappresentata dai templi⁷, una dimensione *cosmica*, frutto del volere delle divinità e luogo in cui quest’ultime agivano⁸, e infine una dimensione *mitica*, in cui il sacro veniva espresso attraverso il linguaggio⁹. Partendo da queste basi e analizzando le stele votive provenienti da Deir el-Medina, assieme alle preghiere di età ramesside, tramandate attraverso le cosiddette miscellanee, Assmann giungeva alla conclusione che proprio a quest’epoca bisognava far risalire la prima comparsa di sentimenti religiosi propri dei singoli

¹ Kemp, 1995, pp. 25-54.

² Luiselli, 2005, p. 13.

³ Per una sintesi esauriente sulla storia degli studi concernente la *pietà personale*, si veda Luiselli, 2008, pp. 1-9.

⁴ Ad esempio Adrom e Kessler, in *ibidem*, p. 3.

⁵ Luiselli, 2005, pp. 16-17.

⁶ Assmann, 2001.

⁷ *Ibidem*, pp. 17-52.

⁸ *Ibidem*, pp. 53-82.

⁹ *Ibidem*, pp. 83-110.

individui: per questa ragione, egli introduceva una quarta dimensione, da lui chiamata “Gottesnähe” ossia “vicinanza del dio”, connessa con il già citato concetto di “*pietà personale*”, per cui il divino agiva nella vita di ciascuno e ogni individuo viveva a stretto contatto con esso¹⁰. Nella sua visione, veniva così a crearsi una netta antitesi tra religione “ufficiale” e religione “individuale”.

La problematica posta da quello che sembra essere stato un cambiamento radicale nella concezione religiosa egiziana non è solo di tipo concettuale ma anche linguistico tanto che recentemente la Bickel ha proposto la definizione “*religiosità individuale*”, ritenendo il termine *pietà* troppo pregno di significati cristiani¹¹: in questo senso quindi, si vuole far riferimento ad una forma di religione propria del singolo individuo, in contrasto con la religione ufficiale, quella cioè espressa dal tempio.

L’approccio sociologico, invece, è volto ad indagare la connessione tra le pratiche religiose e la condizione sociale di chi le praticava. Baines, in particolare, parlava di una *religione pratica*, o di una *pratica della religione*, da intendersi come l’insieme delle azioni religiose compiute nel quotidiano, e di *pietà*, vista semplicemente come la relazione tra individui e divinità¹²: a partire da questi due concetti egli sviluppava la sua teoria per la quale tutto quanto è possibile stabilire in materia di religione era legato a fonti di tipo letterario e perciò d’élite. Inoltre, nella sua riflessione veniva introdotto anche il concetto di decoro¹³, quell’insieme di convenzioni sociali, non scritte, per la quali non tutto ciò che esisteva nella realtà poteva essere rappresentato in materiali religiosi di contesto pubblico; proprio a causa del decoro egli riteneva impossibile stabilire con certezza che solo a partire dall’epoca ramesside la popolazione si fosse avvicinata alla religione, mettendo, anzi, in evidenza esempi di contatto diretto tra uomo e divinità databili al Medio Regno o addirittura al Primo Periodo Intermedio¹⁴.

Un ulteriore tipo di avvicinamento all’argomento è stato quello che partiva dallo studio dei ritrovamenti archeologici legati a pratiche cultuali, in seguito al quale la religiosità personale è stata considerata come dipendente e associata ai templi e quindi imposta dallo stato non

¹⁰ Ibidem, pp. 163-168.

¹¹ Luiselli, 2008, pp. 2-3.

¹² Baines, 1987, pp. 79-98.

¹³ Baines, 1991, pp. 137-146.

¹⁴ Il riferimento è alle autobiografie di Primo Periodo Intermedio, in Baines, op. cit., pp. 147-161.

meno di quella ufficiale¹⁵. Kemp, nel già citato articolo *“How religious were the Ancient Egyptians?”*, analizzava una serie di ritrovamenti archeologici, databili al Nuovo Regno, sparsi sul territorio egiziano: tra questi, c'erano diversi piccoli santuari, realizzati in zone periferiche, come la fortezza di Mirgissa in Bassa Nubia¹⁶, ma anche i santuari cittadini di Tell el-Amarna, la maggior parte dei quali si trovava nel quartiere degli artigiani, e i numerosi santuari privati del villaggio di Deir el-Medina¹⁷: a partire da questi, passava ad analizzare la religione templare, vale a dire quella ufficiale e il rapporto che esisteva tra essa e la popolazione; egli individuava così nelle offerte un mezzo attraverso cui i fedeli potevano entrare in contatto con la divinità che risiedeva nel tempio, il cui accesso era negato a chi non apparteneva alla classe sacerdotale¹⁸. La conclusione cui Kemp giungeva era che non era possibile stabilire con certezza quanto la religiosità influenzasse la vita quotidiana degli antichi Egizi: l'impatto e l'utilità del sentimento religioso potevano variare a seconda delle circostanze e del singolo individuo¹⁹.

Allo stato attuale, la ricerca si è indirizzata principalmente su due filoni: da un lato ci si è concentrati sullo studio degli aspetti fenomenologici della ricerca della divinità da parte di ogni individuo. L'altro versante invece, si focalizza principalmente sulle disposizioni sociali e funzionali che influenzavano la religione personale, dando meno rilievo ai sentimenti che spingevano gli uomini ad accostarsi al divino, e sottolineando maggiormente le pratiche religiose²⁰. In ogni caso, le ricerche si sono concentrate più sulle origini del fenomeno, trascurando, invece, gli sviluppi nei periodi posteriori al Nuovo Regno.

Volendo affrontare questo tema da un punto di vista poco trattato in precedenza²¹, questo lavoro si è concentrato sui contro-santuari, genericamente definibili come delle costruzioni realizzate a ridosso del muro posteriore di un tempio; nello sviluppo della discussione si vedrà come questa definizione sia del tutto generica, perché all'interno della dicitura

¹⁵ Kemp, 1995, pp. 25-54.

¹⁶ Ibidem, pp. 27-29.

¹⁷ Ibidem, pp. 30-32.

¹⁸ Ibidem, pp. 33-35.

¹⁹ Ibidem, p. 50.

²⁰ Luiselli, 2008, p. 5.

²¹ Chi si è occupato di testimonianze archeologiche relative alla pietà personale ha generalmente preso in considerazione le stele private, analizzandone i testi e l'iconografia (Baines & Froud, 2011), oppure le installazioni culturali private, ritrovate in contesti abitativi, quali quelli di Tell el-Amarna (Stevens, 2006) o Deir el-Medina (Bomann, 1991).

“contro-santuario” si ascrive tutta una serie di evidenze di tipo differente, ma forse ideologicamente riconducibile alla stessa concezione religiosa che sottintendeva alla realizzazione di tali costruzioni. Quest’ultimo è il caso di immagini di divinità, realizzate sulle pareti esterne dei templi, contornate di fori che fanno presupporre la presenza di edicole lignee o di un qualche tipo di rivestimento, adottato per proteggere raffigurazioni divine oggetto di una particolare venerazione.

Tradizionalmente i contro-santuari sono stati associati alla religiosità popolare, ma era davvero quello il loro scopo? Per cercare di rispondere a questo quesito e comprendere quale fosse la loro vera funzione, non solo è stato esaminato quanto di essi rimane, ma si è cercato di ampliare la ricerca, andando ad indagare quali erano le modalità e i motivi per i quali i fedeli si avvicinavano al divino e se questi potevano essere applicati anche al caso de contro-santuari.

Il motivo per cui si è scelto di limitare lo studio all’area tebana è, in parte, da ricercare proprio in quanto appena scritto: le sponde orientale e occidentale di Tebe costituiscono un ottimo esempio, tuttora abbastanza preservato, di complessi cultuali, che non si limitavano al semplice edificio templare, ma comprendevano altre aree, utilizzate dalla popolazione, per ricercare la buona salute, la giustizia o, più genericamente, una consultazione oracolare. Accanto alla situazione tebana, si è pensato di trattare anche il caso di Dendera, la cui situazione è simile a quella del complesso templare di Karnak, sulla sponda orientale tebana: in entrambi i casi, infatti, non si è conservato solo il tempio della divinità principale, ma anche una serie di strutture secondarie, complementari al culto, che hanno potuto fornire utili indicazioni riguardo le modalità di accesso al divino della popolazione.

La discussione partirà analizzando le strutture ancora visibili e chiaramente definibili come contro-santuari, ossia quelle dei templi di Amon-Ra, Khonsu, Mut e Montu a Karnak, cui sono stati aggiunti due esempi leggermente diversi, quelli cioè dei templi di Ptah a Karnak e Hathor a Dendera. In questi ultimi due casi non esisteva una vera e propria struttura architettonica, ma le immagini delle divinità che decoravano la parete posteriore del tempio erano contornate da fori, lasciando intendere la presenza di una copertura mobile. Altri casi simili, in cui immagini divine erano contornate da fori, non sono state inserite nello stesso capitolo, per la loro posizione all’interno del tempio: partendo dal presupposto che un contro-santuario fosse effettivamente una realizzazione che si ergeva “contro” un edificio principale, tutte le raffigurazioni che non rientravano chiaramente in questa definizione sono

state inserite in un altro capitolo, il terzo, dedicato alle testimonianze della presenza dei fedeli all'interno del recinto templare.

Dopo l'analisi dei vari complessi architettonici, si è passati all'analisi linguistica, per cercare di capire se questi edifici trovassero un riscontro nelle fonti e se, eventualmente, fosse possibile, attraverso quest'ultime, capire quali fossero i rituali che vi si svolgevano.

Il terzo e il quarto capitolo, come già accennato, riguardano, invece, le varie modalità di accesso dei fedeli ai luoghi sacri: nel terzo capitolo vengono esaminate alcune prove della presenza concreta della popolazione all'interno del recinto templare; in particolare, si farà riferimento alle immagini divine contornate da fori, ai molteplici graffiti, disseminati in diverse zone di Karnak e Luxor, al fenomeno detto degli "incavi del pellegrino" e ai cosiddetti "dèi nelle porte".

Il quarto capitolo, invece, è dedicato ad un aspetto specifico della ricerca della divinità: la malattia o, in altri termini, la richiesta di un buono stato di salute. A questo proposito verranno presentati diversi edifici che si trovavano in prossimità del tempio, dove i fedeli potevano recarsi per ottenere quanto desiderato: anche in questo caso comunque, verrà messo in evidenza il ruolo che gli edifici templari, con relativi annessi, svolgevano come intermediari tra il popolo e gli dèi.

Infine, nel quinto capitolo si cercherà di mettere insieme tutto il materiale raccolto per provare a capire quale fosse la vera funzione dei contro-santuari e come questi si collocassero nel panorama religioso egiziano.

1. I CONTRO-SANTUARI: ANALISI DELLE STRUTTURE

1.1 Il contro-santuario di del tempio di Amon-Ra a Karnak

Al centro del muro orientale esterno del grande tempio di Amon a Karnak si trovava un santuario di dimensioni ridotte, che fungeva in qualche modo da contraltare al santuario principale, tanto da venir definito dagli studiosi “contro-santuario”²². Il santuario era formato da un naos monolitico in alabastro, fatto costruire da Thutmosi III, affiancato da celle laterali più piccole e preceduto da una grande sala: si apriva ad est e la sua facciata si componeva di sei pilastri quadrangolari, collegati tra loro da intercolumni, e ornati da altrettante statue osiriache (figg. 1-3). Tutta la struttura era delimitata dai due obelischi di Hatshepsut, di cui oggi non rimangono che i basamenti in granito rosa.



Figura 1 Il contro-santuario di Thutmosi III.

²² Varille, 1950, p. 137 e Barguet, 2008, pp. 219-223.

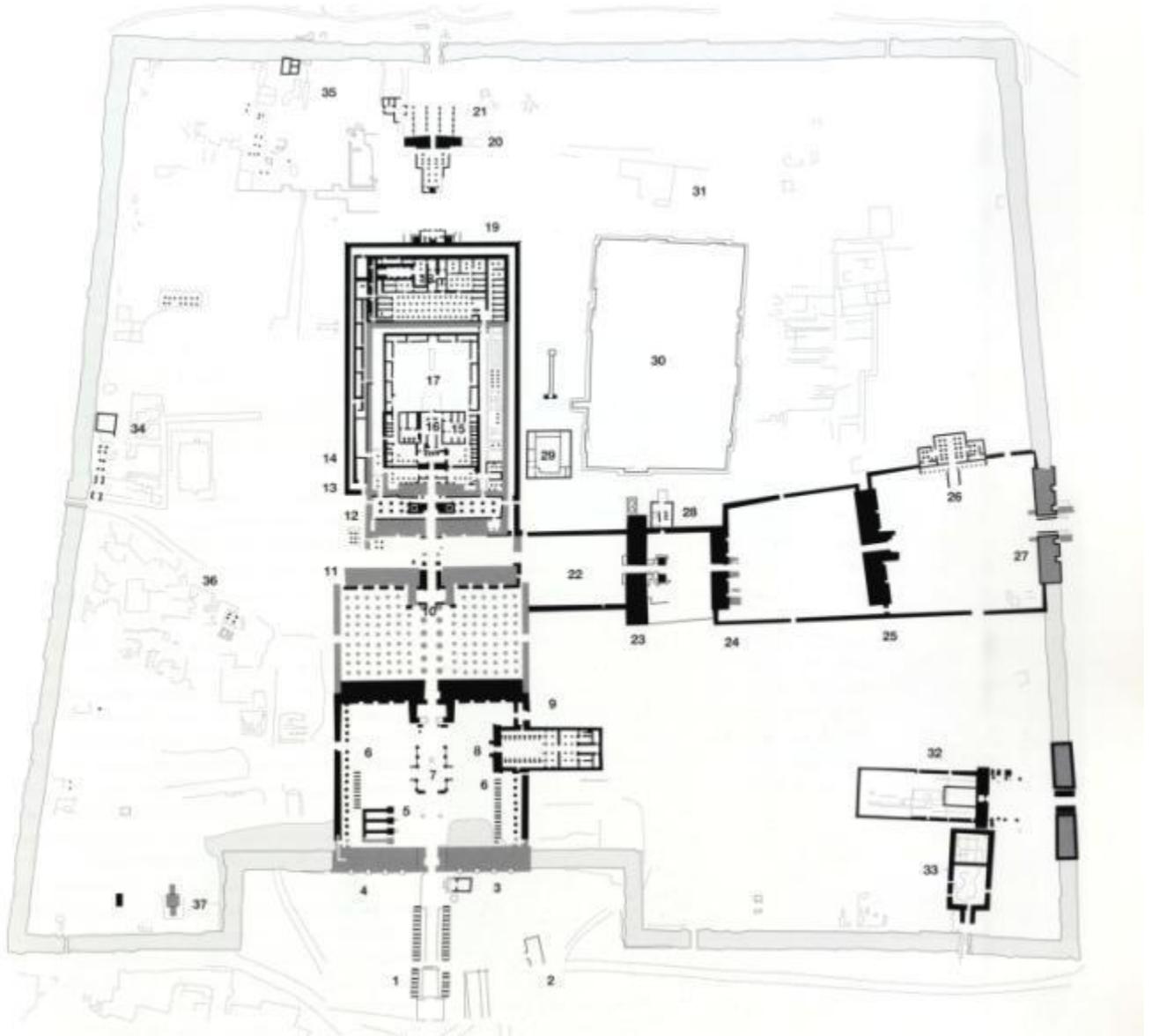


Figura 2 Pianta generale di Karnak.

1. Accesso al pontile; 2. Cappella di Achoris; 3. Cappella romana; 4. I pilone; 5. Tempio di Seti II; 6. Portico dei Bubastiti; 7. Chiosco di Tahaqqa; 8. Tempio di Ramesse III; 9. II pilone; 10. Grande sala ipostila; 11. III pilone; 12. IV pilone; 13. V pilone; 14. VI pilone; 15. Magazzini; 16. Sacrario della barca del dio; 17. Cortile del Medio Regno; 18. "Akh menu" di Thutmosi III; 19. Santuario orientale di Thutmosi III; 20. Tempio di "Amon che ascolta le preghiere"; 21. Propilei di Tahaqqa; 22. "Cortile del Nascondiglio"; 23. VII pilone; 24. VIII pilone; 25. IX pilone; 26. Edificio di Amenhotep II; 27. X pilone; 28. Cappella di Thutmosi III; 29. Edificio di Tahaqqa al lago; 30. Lago sacro; 31. Abitazioni dei sacerdoti; 32. Tempio di Khonsu; 33. Tempio di Opet; 34. Tempio di Ptah; 35. Tempio di Osiride; 36. Tempietti osiriaci; 37. Cappella Bianca.

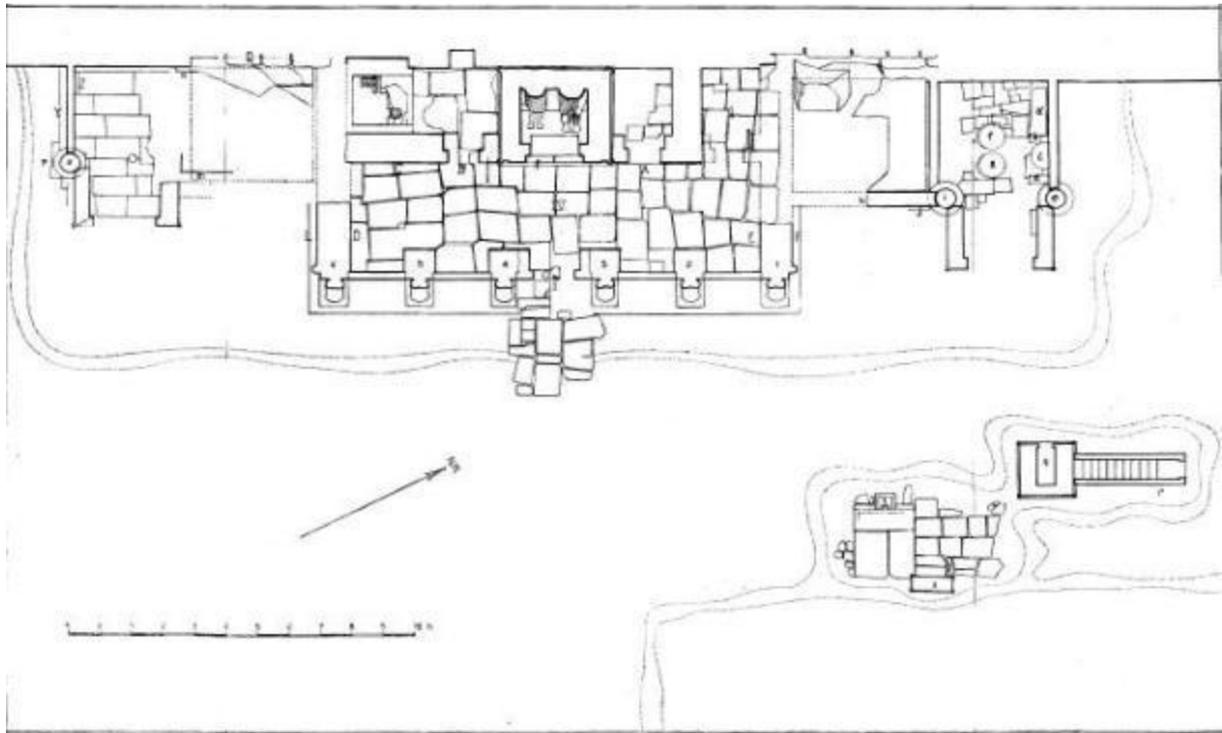


Figura 3 Pianta generale del santuario orientale di Thutmosi III.

All'interno del naos erano collocate due statue assise²³ (figg. 4-5), anch'esse ricavate nello stesso monolite d'alabastro: la meglio conservata delle due è quella a nord, anche se entrambe hanno perso la testa e la parte superiore del corpo. Questa statua rappresenterebbe Thutmosi III, come sembrano indicare i cartigli ancora presenti sulla cintura che orna il gonnellino *shendit*; la statua che si trovava alla sua destra, invece, è molto più danneggiata e in pratica ne rimane solo il ventre, considerando che anche le gambe sono state scalpellate via. Ovviamente, in queste condizioni l'identificazione della statua risulta difficile: la teoria oggi prevalente è che si tratti di una figura maschile, Amon-Ra²⁴ ma c'è stato anche chi ha proposto²⁵ che si trattasse di una donna, data la forma arrotondata delle anche e del ventre, e ha quindi proposto l'identificazione con Hatshepsut. Una terza ipotesi, proposta da Varille²⁶, considera sempre la statua femminile, ma la identifica con la dea Nekhbet, anche grazie alla presenza di un'immagine di un avvoltoio, simbolo della dea, reimpiegata ai piedi della statua²⁷.

²³ Varille, 1950, pp. 143-144.

²⁴ Per esempio Borchardt in *ibidem*, p. 144.

²⁵ Si tratta di Steindorff in *ivi*.

²⁶ *Ivi*.

²⁷ Originariamente, la coppia di statue posava su una base che aveva la forma del geroglifico con valore fonetico *m3^c*; in seguito vennero aggiunti due blocchi di reimpiego in arenaria. Il blocco situato in corrispondenza della statua accanto a quella di Thutmosi III raffigura appunto un avvoltoio, sotto il quale sono ancora visibili i nomi di Amon e della stessa Nekhbet. In *ibidem*, p. 146.



Figura 4 Gruppo statuario alabastrino raffigurante Amon e Thutmosi III.



Figura 5 Amon e Thutmosi III assisi in trono.



Figura 6 Parete settentrionale esterna del naos alabastrino, con la presentazione d'offerte alle quindici personificazioni dei nomi di Amon.

Ognuna delle pareti esterne della cella era decorata da una grande scena in cui Thutmosi III presentava delle offerte a quindici figure di Amon, sedute in trono e con in mano lo scettro *w3s*²⁸, ciascuna raffigurante la personificazione di uno dei nomi di Amon (fig. 6).

Il naos era affiancato da diverse stanze: a nord ve ne erano due, di cui solo quella più vicina al naos si è parzialmente preservata, mentre della più settentrionale rimane solo la parete attigua alla stanza precedente. Quello che resta della decorazione in entrambe mostra altre scene d'offerta, sempre destinate ad Amon ma anche al dio Min. Sul lato meridionale del naos si trovava una terza stanza, grande come le due precedenti messe assieme, in cui le decorazioni rimanenti riguardavano nuovamente scene d'offerta, anche se solo la parete ovest si è conservata quasi per intero. All'estremità meridionale di questa stanza è stato trovato un gruppo d'alabastro²⁹, ricavato da un unico blocco: attualmente, rimane uno zoccolo rettangolare che fungeva da base per un trono, su cui sono ancora visibili, nella parte destra, le gambe e i piedi di una statua, mentre nella parte sinistra, si riconosce ancora la quadrettatura di supporto per i recipienti che ospitavano la lattuga di Min; inoltre, non lontano da questo gruppo statuariale è stato ritrovato anche un grande frammento con la raffigurazione della lattuga. Il monumento quindi doveva rappresentare Amon-Min, stante e appoggiato al suo trono, affiancato dal supporto delle sue lattughe. Non lontano da questa stanza però, sono stati ritrovati un torso con una collana, le cui maglie erano ricoperte di foglie d'oro, e una testa di Amon: entrambi questi pezzi sono stati attribuiti da Varille alla statua presente in origine nel gruppo, raffigurante Amon seduto. Infatti, sembra che le lattughe di Amon-Min sarebbero state ricavate da una rilavorazione della statua della regina Hatshepsut, che formava in precedenza la paredra di Amon in trono. Forse quindi, questo gruppo statuariale, in origine, era collocato là dove oggi c'è il grande naos in alabastro di Thutmosi III e Amon³⁰.

Rimane infine la sala più grande³¹, che fungeva da anticamera per tutte le altre: fatta eccezione per i testi che ornavano la facciata d'ingresso del naos, i montanti delle porte e le figure dei pilastri, la decorazione restante è piuttosto scarsa. Da quanto è rimasto, si può dedurre che tutte le pareti della sala erano ornate da grandi immagini divine e regali, sotto le quali si trovavano delle figure inginocchiate, personificazioni probabilmente delle varie

²⁸ Schwaller de Lubicz, 1999, p. 640.

²⁹ Varille, 1950, pp. 150-151.

³⁰ Barguet, 2008, p. 221.

³¹ Varille, op. cit., pp. 151-152.

regioni d’Egitto che recavano offerte e che per questo erano caratterizzate dal segno *htp*. Tra quelle che si sono conservate, ce ne sono tre sulla parete sud-occidentale identiche per la posa inginocchiata e per le offerte che tenevano in mano: la prima era una figura femminile, che recava sul capo il segno geroglifico indicante Tebe, posto al di sopra di quello della terra. Seguiva una figura maschile, dalla pelle rossa, sormontato dal suo nome, *Hw*; la terza figura, di nuovo femminile, portava sopra la testa il geroglifico per la parola tempio, con all’interno il nome *Ipt-swt*, nome egiziano di Karnak.

I sei pilastri della facciata erano di tipo osiriaco, cioè decorati da una statua colossale mummiforme di Osiride, in questo caso, rivolta verso est (fig. 7): le altre facce del pilastro erano decorate da un’immagine del re tenuto per mano da Amon. I pilastri erano collegati tra loro da intercolumni, formati da grandi lastre piatte e poco spesse: ciascuna lastra era decorata sulla faccia esteriore con la medesima scena, composta da un personaggio nilotico con il ventre gonfio e il petto pendente, seguito da una donna, ricoperta da una lunga veste e identificata come la personificazione della campagna, entrambi recanti offerte, la natura delle quali era precisata dal testo che le accompagnava.



Figura 7 Pilastri osiriaci della facciata del santuario orientale di Thutmosi III

Il punto focale dell'edificio era costituito da un obelisco unico, collocato in corrispondenza del centro del colonnato formato dai pilastri osiriaci³². Attualmente non rimane che la base di questo obelisco (fig. 8) la cui erezione fu ordinata da Thutmosi III, che però non lo vide mai eretto, tanto che fu solo il nipote, Thutmosi IV a farlo mettere effettivamente in opera; in seguito, l'obelisco venne fatto trasportare a Roma dall'imperatore Costanzo II nel 357 d.C., per essere installato nel Circo Massimo. Qui venne poi scoperto, rotto in tre pezzi, alla fine del sedicesimo secolo, quando fu nuovamente eretto nella piazza di San Giovanni in Laterano, dove si trova tuttora³³. Alcune parti dell'iscrizione che decora le sue quattro facce sono state utili per ricostruire la sua storia, piuttosto movimentata, e per capire quale fosse la sua collocazione originaria: sulla faccia meridionale, al di sotto della titolatura di Thutmosi III, il sovrano specifica che il monumento era un obelisco unico, dedicato ad Amon-Ra nel cortile anteriore del tempio di Karnak, enfatizzando il fatto che questa fosse la prima volta che un obelisco veniva eretto da solo³⁴. Altre informazioni vengono dalla faccia occidentale in cui Thutmosi IV dice di aver eretto questo obelisco di grandi dimensioni vicino *"alla porta anteriore di Karnak, di fronte a Tebe"*³⁵. Per capire che cosa fosse questa "porta anteriore" e perché questa indicazione sia utile per stabilire la collocazione originaria dell'obelisco, è necessario soffermarsi sullo sviluppo del contro-santuario in età ramesside.



Figura 8 Luogo di collocazione originale dell'obelisco unico e, accanto, l'obelisco Laterano.

³² Carlotti & Gallet, 2007, p. 274.

³³ Schwaller de Lubicz, 1999, p. 641.

³⁴ Nims, 1971, p. 109.

³⁵ Ciampini, 2004, p. 73.

Circa cinquanta metri a est del grande tempio di Amon sono stati ritrovati i resti di un edificio che era composto da una corte a peristilio, con due pilastri osiriaci sulla parete di fondo, attraverso cui si entrava nella sala più interna, attigua all'obelisco unico (fig. 9): attualmente, però, al centro di questa struttura passa la via che conduce al santuario in alabastro che, in precedenza invece, era direttamente di fronte all'obelisco unico³⁶ (figg. 10-11).

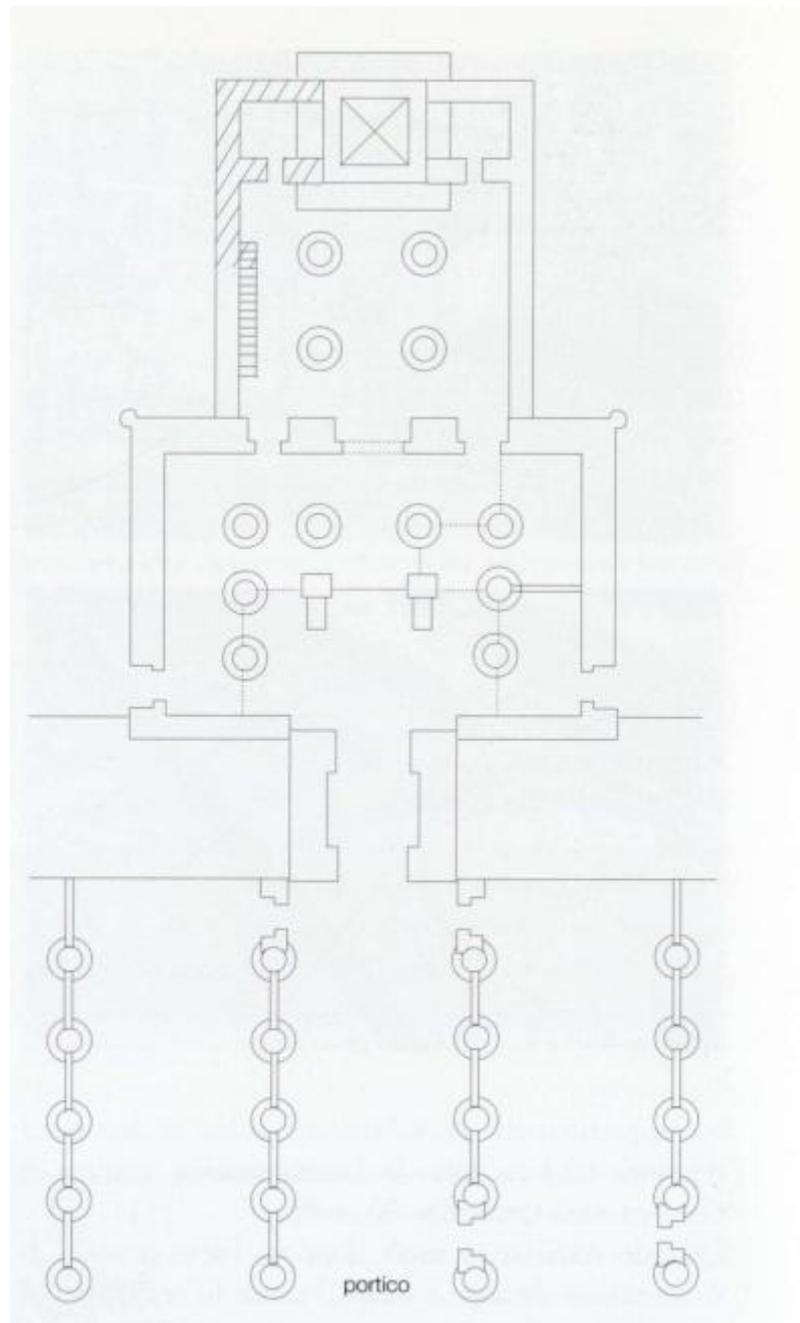


Figura 9 Pianta del santuario di Amon che ascolta le preghiere.

³⁶ Schwaller de Lubicz, 1999, p. 642.



Figura 10 Il santuario ramesside di Amon che ascolta le preghiere.



Figura 11 L'accesso tolemaico al tempio orientale ramesside, in asse con il santuario orientale di Thutmosi III.

L'edificio appena descritto fu fatto costruire, sotto il regno di Ramesse II, dal Gran Sacerdote e Capo dei Lavori Bakenkhonsu, a nome del sovrano, com'è possibile ricostruire dalla sua biografia iscritta su due statue-cubo³⁷, conservate nei musei di Monaco e del Cairo: in una di queste iscrizioni, il Primo Profeta di Amon descriveva l'intera struttura, denominandola "*il tempio di Ramesse, amato di Ra, che ascolta le preghiere*"³⁸. Il tempio in origine non aveva diretto accesso all'obelisco unico, ma era fornito di due ingressi laterali, sui lati settentrionale e meridionale della corte a peristilio, e si apriva ad est su un grande portale che veniva chiamato "*la grande porta (denominata) User-Maat-Ra e Amon sono coloro che ascoltano le preghiere*"³⁹ e "*porta anteriore del possesso di Amon*"⁴⁰, utilizzando la stessa dicitura che si ritrova anche sull'obelisco Laterano e confermando così la collocazione di quest'ultimo proprio in prossimità del santuario.

³⁷ Carlotti & Gallet, 2007, p. 271.

³⁸ Nims, 1971, p. 108.

³⁹ Sulla faccia orientale della base dei montanti. In Barguet, 2008, p. 226.

⁴⁰ Schwaller de Lubicz, 1999, pp. 643-644.

Un'ulteriore prova della presenza dell'obelisco in questa zona del recinto sacro può venire dall'analisi di una scena della parete occidentale del cortile del tempio di Khonsu a Karnak⁴¹ (fig. 12), in cui il re Herihor versava una libagione e offriva dell'incenso a due divinità, poste all'interno di un santuario, di fronte al quale si trovava un obelisco: la divinità maschile, seduta in trono, portava il titolo di *"Amon-Ra, re degli dèi, che risiede nel tempio dell'orecchio che ascolta, all'interno del possedimento di Amon, il grande dio, che vive della Maat"*⁴². Dietro di lui, compariva una figura femminile stante, identificata dai suoi titoli come *"Amonet, signora delle Due Terre, che risiede all'interno [del tempio] dell'orecchio che ascolta"*⁴³. Tra il trono di Amon e le gambe della sua compagna era infine presente quella che sembra essere la figura di un bambino, con il braccio destro piegato come se avesse un dito in bocca, chiamato dall'iscrizione che lo sovrastava *"Amenhotep della palma da dattero"*⁴⁴. Sembra dunque chiaro che il santuario raffigurato fosse il contro-santuario orientale di Thutmosi III: all'epoca di Herihor le due figure ricavate all'interno del naos d'alabastro venivano identificate con la coppia divina costituita da Amon e Amonet, ma, data la presenza del cartiglio di Thutmosi III sulla statua maschile, non può comunque essere scartata l'idea che si trattasse di Thutmosi o di Amon-Ra nelle sembianze del sovrano, che poteva diventare egli stesso il diretto ascoltatore delle preghiere⁴⁵. La terza figura è più problematica, perché non esiste nessun'altra attestazione di *"Amenhotep della palma da dattero"*, anche se quasi certamente dovrebbe trattarsi di Amenhotep I, la cui reale presenza all'interno del contro-santuario non è però confermata da altri ritrovamenti⁴⁶.

⁴¹ Nims, 1971, p. 107.

⁴² The Epigraphic Survey, 1979, p. 15.

⁴³ Ivi.

⁴⁴ Ivi.

⁴⁵ Nims, op. cit., p. 110.

⁴⁶ Ibidem, p. 111.

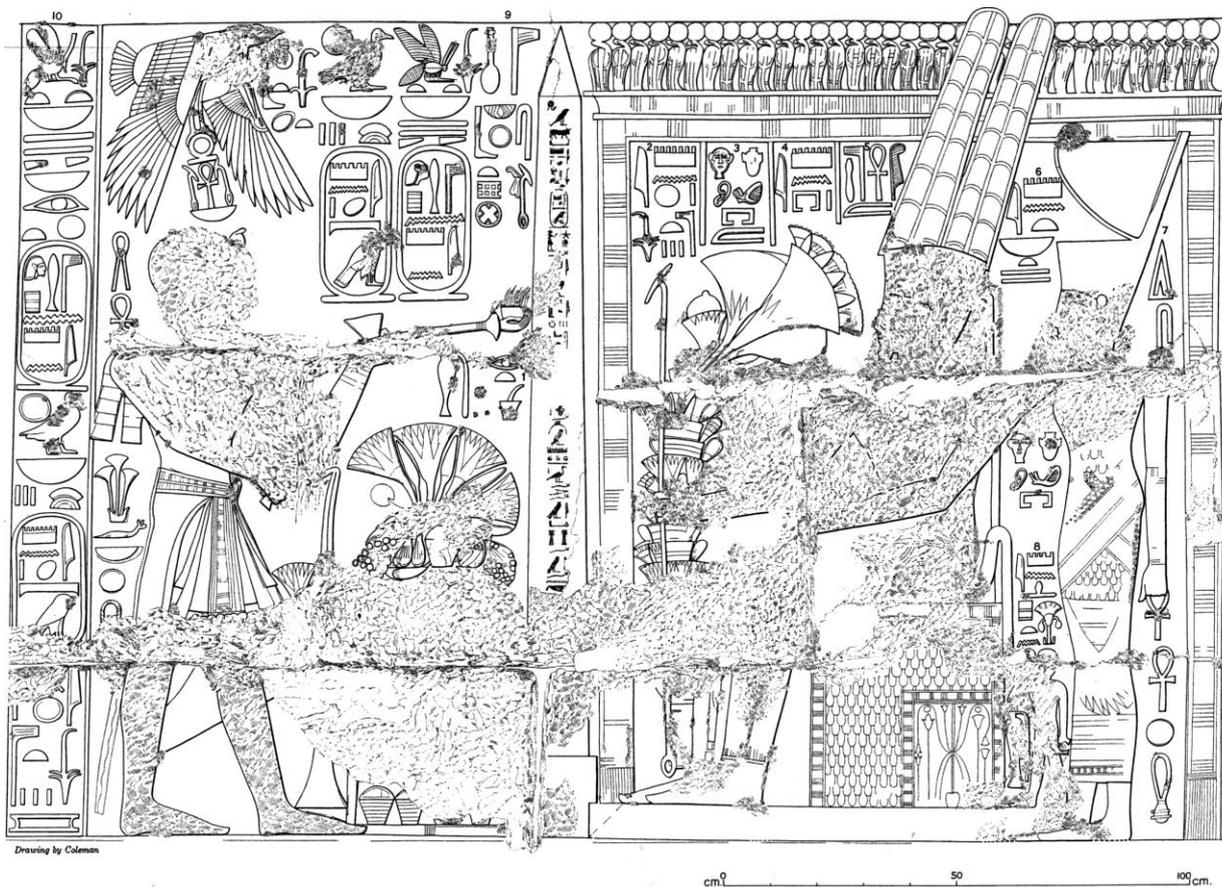


Figura 12 Il re Herihor di fronte alle divinità del tempio orientale di Karnak.

Il passaggio occidentale al centro dell'impianto è di età tolemaica, come testimoniano le due scene simmetriche sopravvissute dell'architrave, in cui Evergete II offriva la Maat ad Amon-Ra: nei pressi di questa porta sono stati trovati anche dei frammenti di un architrave, con i cartigli di Ramesse II (fig. 12), che recavano ancora tracce del movimento dei battenti verso l'esterno, lasciando presupporre che nascondessero una nicchia⁴⁷. Questa nicchia, che in origine poteva ospitare una statua di Ramesse "*che-ascolta-le-preghiere*" o un gruppo formato dal sovrano e Amon, venne poi sostituita, in epoca tolemaica, da una porta vera e propria.

⁴⁷ Barguet, 2008, p. 237

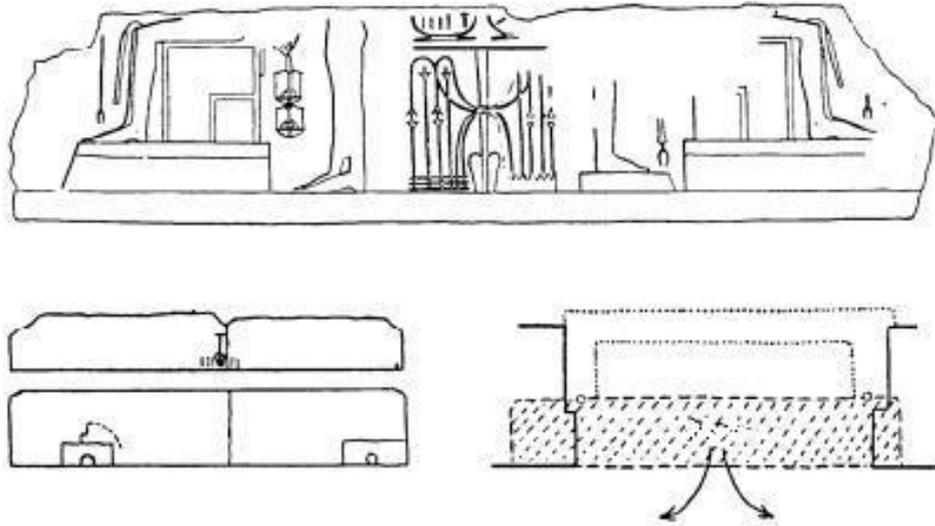


Figura 13 In alto, parte dell'architrave di Ramesse II; in basso, le tracce lasciate dai presunti battenti che chiudevano la nicchia centrale della principale stanza del santuario orientale ramesside.

A Taharqa si deve invece la costruzione di una sala colonnata, realizzata tra l'ingresso ramesside del santuario e il portale monumentale orientale che, attraverso il grande muro di cinta dell'area sacra del tempio di Amon-Ra, permetteva di accedere al santuario.

Questo ingresso monumentale fu aggiunto da Nectanebo I ma andò a rimpiazzare una struttura risalente a Ramesse II, che comprendeva due obelischi preceduti da due sfingi⁴⁸; allo stesso sovrano della XXX dinastia si ascrive anche la realizzazione di due cappelle, a nord e sud rispettivamente del contro-santuario originario, che andarono a includere le basi degli obelischi di Hatshepsut. La parete di fondo della cappella settentrionale era occupata da una grande immagine di Amon, che faceva parte delle tavole di età ramesside che decoravano la parete esterna del tempio maggiore; queste tavole, con Ramesse II davanti a varie divinità, ricoprivano tutta la parete, ma solo l'immagine di Amon fu inglobata all'interno della cappella, forse perché particolarmente venerata. Inoltre, com'è stato notato anche in altre strutture, come, per esempio, nel tempio di Hathor a Dendera, il livello dell'immagine del dio era più basso rispetto a quello delle figure circostanti, facendo pensare che fosse ricoperta da una lamina d'oro⁴⁹. L'entrata della cappella era contrassegnata da due colonne di arenaria, precedute da una porta, che presentava immagini e la titolatura di Nectanebo.

⁴⁸ Ibidem, p. 223.

⁴⁹ Varille, 1950, p. 158.

La cappella meridionale⁵⁰ era di fatto speculare alla precedente, solo molto più rovinata: l'immagine di Amon di età ramesside è pressoché scomparsa e anche della porta di Nectanebo non rimane che il montante settentrionale.

Nello spazio esistente tra il santuario in alabastro e l'obelisco, è stata ritrovata una grande tavola d'offerta⁵¹ (figg. 14-15): questo oggetto, attualmente rotto in due pezzi, era stato originariamente ricavato da un monolite di granito nero ed era formato da una tavola rettangolare, di 1.10 m per 0.76 m, appoggiata su un sostegno a forma di campana. La base era formata da una sorta di zoccolo quadrato, destinato a incastrarsi in un apposito foro sul pavimento: infatti, un'analisi approfondita del camminamento ha mostrato l'esistenza, sull'asse del viale d'accesso, di una cavità quadrata, destinata proprio ad accogliere il basamento della tavola. Sulla superficie di granito sono ancora riconoscibili alcune offerte, scolpite in alto rilievo: un pane rotondo, un vaso *nmst*, la coscia e la testa di un bovino e vari tipi di vegetali; una banda di geroglifici ornava tre lati della tavola, ma pochi sono i segni ancora leggibili, tra i quali si ritrovano quelli del cartiglio di Psammetico, andati a rimpiazzare quelli di un cartiglio più antico.

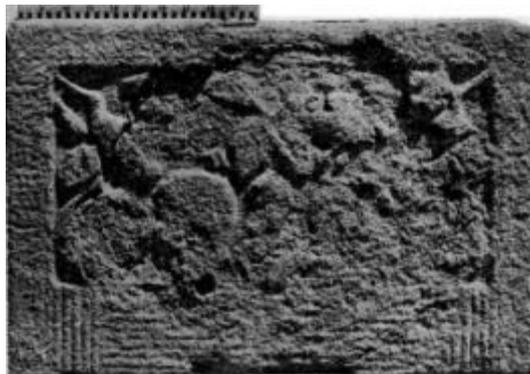


Figura 14 Tavola d'offerte

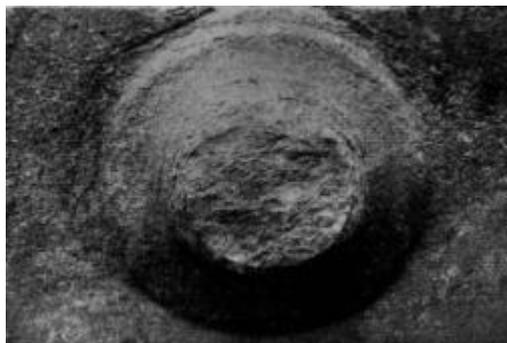


Figura 15 Parte inferiore spezzata della tavola d'offerte

⁵⁰ Ibidem, pp. 166-167.

⁵¹ Ibidem, p. 169.

Nei pressi della cappella settentrionale è presente invece un altro altare (fig. 16), in calcare, alto nel complesso 2.40 m, dotato di una scala d'accesso e di una piccola camera che si apriva a ovest⁵², sulla cui sommità si trovava l'altare vero e proprio, decorato, alle quattro estremità, da delle appendici, solitamente identificate come "corni"; la sua datazione è incerta, Varille parla genericamente di epoca greco-romana, basandosi sulla presenza di un graffito in greco, inciso sulla parete esteriore orientale della scala. In realtà questo graffito potrebbe essere di molto posteriore alla data di costruzione del monumento⁵³ oppure l'altare avrebbe potuto rimpiazzare l'altare precedentemente illustrato, risalente alla XXV dinastia ma, come è stato visto in precedenza, forse anche anteriore a quest'epoca⁵⁴.



Figura 16 Altare a corna, nel cortile orientale del tempio di Amon

Dopo la XXX dinastia, l'attività architettonica nei pressi del contro-santuario ricominciò sotto Domiziano⁵⁵: oltre alla costruzione di un ingresso monumentale, venne realizzato un bassorilievo, sulla facciata orientale della base dell'obelisco settentrionale di Hatshepsut, in cui era iscritto un lungo inno, accanto all'immagine del sovrano, intento ad adorare un dio bambino e il dio Amon. L'analisi del testo dell'inno, unita a quella di due iscrizioni frammentarie su ciascun lato della porta d'accesso, può essere utile per ricostruire le attività culturali che si svolgevano in prossimità del santuario.

⁵² Ibidem, p. 170.

⁵³ Quaegebeur, 1993, p. 333.

⁵⁴ Klotz, 2008, p.75.

⁵⁵ Ibidem, p. 68.

L'inno del bassorilievo⁵⁶ parlava di come il sovrano indirizzasse i tributi delle terre straniere al portale di Amon, come offerte per il *k3* della divinità: in questo caso quindi, si faceva in qualche modo riferimento al contro-santuario come luogo in cui portare offerte e tributi. Una situazione diversa invece, era prospettata dalle due iscrizioni frammentarie, incise su ciascun lato della grande porta, fatta costruire proprio da Domiziano. Il testo sul lato sinistro⁵⁷ è chiamato anche "inno solare" per il contenuto che richiama quello degli inni solari eliopolitani, mentre il testo sul lato destro⁵⁸, molto più frammentario del precedente, parlava genericamente di un altare, in associazione poi con un "palazzo del signore degli dèi". Unendo quanto viene detto in tutti questi testi, è possibile notare come furono associati un inno solare, un altare e un palazzo, in egiziano *h^c* (o *h^cyt* secondo una grafia più tarda), un termine che designava esplicitamente il luogo in cui venivano portati tributi ed offerte, nominate anche nell'inno sul basamento dell'obelisco. Tutto questo è posto in relazione da Klotz⁵⁹ proprio con l'altare a corna precedentemente nominato, che viene ad assumere una connotazione solare. Questa connotazione era accentuata dall'orientamento verso oriente dell'intero santuario e dalla presenza, nelle vicinanze, dell'obelisco di Thutmosi III, dedicato ad una forma solare, e quindi eliopolitana, di Amon; il carattere sacro dell'obelisco era confermato anche dalle decorazioni della porta tolemaica aperta nel santuario ramesside, che mostravano la scena del culto delle "anime dell'est" da parte di quattro babbuini, nella porzione meridionale, mentre a nord c'erano le "anime dell'ovest"⁶⁰, adorate sempre da altrettanti babbuini.

I rituali praticati in prossimità del contro-santuario e la presenza di un inno solare sono collegati all'altare a corna e all'obelisco unico: infatti, l'associazione di tutti questi elementi ritorna anche in altre località⁶¹, e l'uso di grandi offerte di carne è associato proprio con il culto di Ra⁶². Secondo quanto proposto da Quaegebeur⁶³, in origine l'altare a corna era utilizzato per bruciare vittime intere, non tanto come offerte agli dèi, quanto come simbolo

⁵⁶ Ibidem, pp. 68-69.

⁵⁷ Ibidem, pp. 70-71.

⁵⁸ Ibidem, pp. 71-72.

⁵⁹ Ibidem, p. 72.

⁶⁰ Schwaller de Lubicz, 1999, p. 643.

⁶¹ Nei templi solari di Userkaf e Niuserra ad Abu Ghurab, ma anche nel grande tempio di Aton ad Amarna in Klotz, 2008, p. 75.

⁶² Questo tipo di altare è chiaramente collegato alla pratica di bruciare le vittime sacrificali fatte a pezzi, come dimostrano soprattutto le scene di sacrificio che decorano le pareti dei templi più tardi, in Quaegebeur, 1993, p. 333.

⁶³ Quaegebeur, op. cit., pp. 342-344.

della distruzione dei nemici di Ra, in una zona di confine, come poteva essere quella del contro-santuario orientale di Karnak: in questo caso inoltre, data la natura solare della struttura, veniva riproposto il ciclo solare, con il contro-santuario a rappresentare l'Orizzonte orientale, dove i nemici di Ra venivano definitivamente sconfitti con la nascita di un nuovo giorno.

Lo stesso tema appariva anche nelle tradizioni funerarie ramessidi, di cui l'esempio più calzante è costituito dalla *Schutzbild* nella tomba di Ramesse VI⁶⁴. La parola *Schutzbild* identifica un'immagine con scopo protettivo che venne realizzata in seguito ad un errore di valutazione degli architetti della tomba reale, grazie al quale il quinto corridoio andò a collidere con l'ultima stanza della tomba KV 12, creando un buco nel soffitto del corridoio stesso⁶⁵. La scena era accompagnata da annotazioni crittografiche che ne spiegavano lo scopo, che era quello di proteggere la tomba del sovrano dall'ingresso di forze maligne che avrebbero potuto disturbare il suo viaggio nell'aldilà; allo stesso tempo però, l'apertura sulla parete poteva anche essere vista come un mezzo attraverso cui la manifestazione in forma di serpente del potere del sole poteva entrare e proteggere così la tomba e il suo possessore.

Sia le immagini che il testo sono significativi: le prime propongono Ra-Osiride, con un disco solare al posto della testa e le gambe in forma di serpenti, posto ai lati della scena, mentre al centro c'era nuovamente questa divinità, stavolta solo come disco solare, dal quale fuoriuscivano quattro serpenti; agli angoli di quest'immagine centrale c'erano quattro figure legate, che rappresentavano i nemici puniti dal sole e dalle sue emanazioni serpentine (fig. 17). Entrambe le raffigurazioni divine miravano ad enfatizzare il ruolo punitivo del dio in quanto sorgente delle fiamme e della luce dell'orizzonte orientale; lo stesso concetto era espresso anche nel testo che accompagnava l'immagine, in cui si faceva riferimento alla punizione che sarebbe al malvagio, cioè Apopi, contro il quale il dio avrebbe lanciato le fiamme⁶⁶. Veniva anche detto che quando il dio lo avesse chiamato, il distruttore della terra sarebbe stato fermato⁶⁷.

La divinità solare con gambe di serpente era un'espressione dell'essere divino che si elevava sull'orizzonte orientale, data dall'unione di Ra e Osiride, vista come fiamma che si stendeva

⁶⁴ Darnell, 2004, pp. 231- 275.

⁶⁵ Ibidem, p. 162.

⁶⁶ "stt.f ir nty-dwy" in ibidem, p. 242.

⁶⁷ "dwi.f hpp s3t-t3" in ibidem, p. 267.

su tutto il firmamento: allo stesso modo, anche il faraone poteva presentarsi come una fiamma onnipresente, la cui manifestazione poteva avere la stessa valenza punitiva della fiamma divina. Questo è il caso, ad esempio, di Thutmosi III che, nella stele del Gebel Barkal, si definisce come il *“comandante del suo esercito, mentre attacca i barbari come una stella che attraversa il cielo”*⁶⁸; lo stesso tipo di immagine è proposto anche per Seti I nelle stele di Amara Ovest e di Sai, in cui è definito *“fiamma dirompente, che schiaccia le montagne”*⁶⁹. In entrambi i casi il faraone si mostrava come la fiamma cosmica che si ergeva sull’orizzonte, laddove ce n’era più bisogno, ossia ai confini del mondo, secondo la stessa logica per cui in prossimità dell’ingresso orientale di Karnak era stato collocato un altare in cui le forze maligne potessero essere bruciate: alla base di entrambe le situazioni vi era la volontà di riproporre l’evento cosmico della vittoria del sole contro i suoi nemici sull’orizzonte orientale.

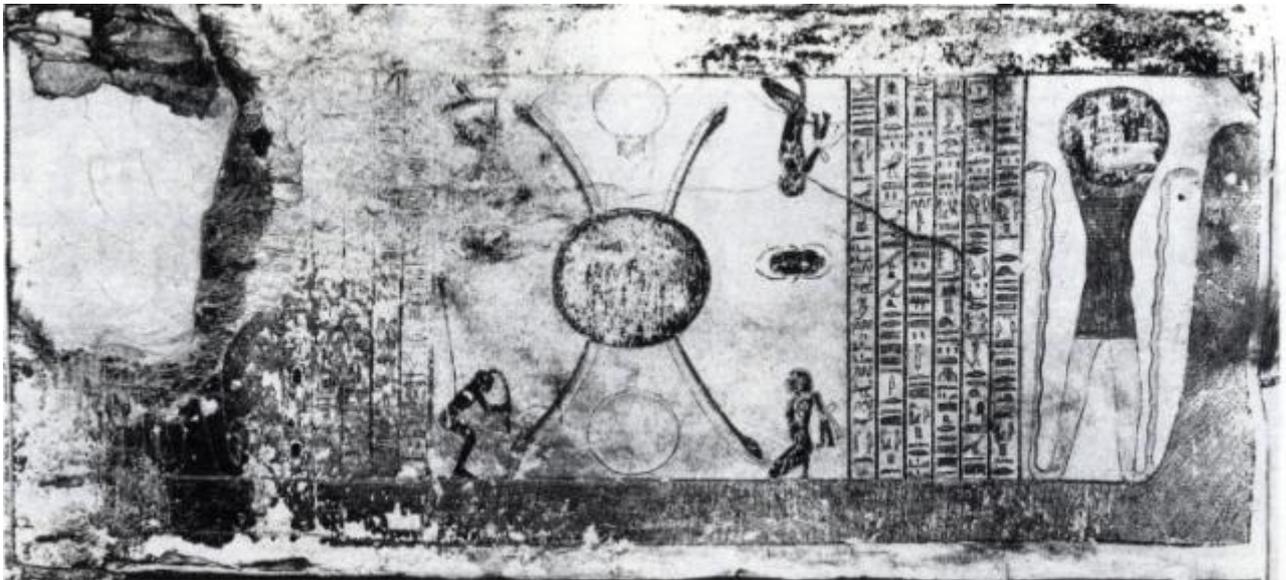


Figura 17 Schutzbild della tomba di Ramesse VI.

⁶⁸ *“m tpj n mšꜥ.f sšd.fr imjtw pdtjw mi sb3 d3.f hrt”* in Nederhof, 2008, p. 3.

⁶⁹ Darnell, 2004, p. 389.

I testi e le decorazioni del complesso cultuale orientale di Karnak lo identificano come luogo in cui era possibile portare tributi e offerte alla divinità, probabilmente direttamente in prossimità dell'altare a corna, che andò a sostituire un altare precedente, forse a sua volta sostituito di un altare portatile, risalente alle prime fasi di costruzione del santuario. Qui la popolazione poteva entrare in contatto con Amon, per portare le proprie richieste e chiedere guarigioni; ma questo era anche il luogo in cui il dio poteva amministrare la giustizia, dove sarebbe potuto tornare a nuova vita dall'orizzonte orientale, vale a dire il suo tempio, per punire i suoi nemici.

I testi dell'epoca di Domiziano permettono quindi di attribuire un nuovo significato al contro-santuario di Karnak: questo era sicuramente un luogo per il culto popolare, in cui i fedeli potevano entrare in contatto con il loro dio, altrimenti inaccessibile, ma allo stesso tempo l'immagine di Amon poteva anche essere vista come una rappresentazione dell'uscita di Ra dalla Duat. Allo stesso modo, il fatto di bruciare offerte sull'altare sarebbe stata una distruzione simbolica dei nemici di Ra, essenziale per il mantenimento dell'ordine cosmico.

1.2 Il contro-santuario del tempio di Khonsu

Il tempio di Khonsu è situato nell'angolo nord-occidentale del dominio di Amon a Karnak. L'edificio attuale risale all'epoca di Ramesse III ma sembra trattarsi di un rifacimento di una costruzione precedente, datata al regno di Amenhotep III⁷⁰; successive modifiche vennero apportate da Ramesse IV, Ramesse XI e soprattutto da Herihor, per arrivare poi all'ultimo stadio della decorazione che risale all'epoca di Augusto. Il tempio è un buon esempio dello stile architettonico del tardo periodo ramesside (fig. 18): nella parte posteriore del pilone d'ingresso si apriva prima una corte colonnata e poi una sala ipostila, ciascuna provvista anche di ingressi laterali; oltre questa zona vi erano i luoghi in cui trovava posto la divinità, con una stanza dove veniva riposta la barca del dio e tre celle, sul fondo del tempio, in cui invece dimorava la statua cultuale⁷¹, riposta nella stanza centrale.



Figura 18 Pianta dei templi di Khonsu e Opet.

⁷⁰ LÄ V, p. 346. Barguet sostiene che il nucleo originale dell'impianto templare risalisse alla XVIII dinastia poiché vi sono stati ritrovati i resti, reimpiegati nelle fondazioni, di una base di statua in cui Amenhotep III calpesta i Nove Archi e di una statua incompleta di Amenhotep figlio di Hapu, risalente sempre all'epoca di Amenhotep III.

⁷¹ Arnold, 2003, p. 124.

Sul retro del tempio era presente una cappella⁷², risalente al regno di Teos (XXX dinastia) e addossata alla parete esterna della cella centrale, secondo uno schema già visto per il santuario orientale del tempio di Amon-Ra. In situ rimanevano le sue fondazioni, il pavimento in granito rosa e le basi di due colonne che dovevano far parte della facciata del santuario (fig. 19), insieme a vari frammenti della cornice della porta e degli architravi. In seguito, sono stati attribuiti alla cappella anche una quindicina circa di blocchi di pietra, appartenenti alle decorazioni degli intercolumni laterali della struttura.

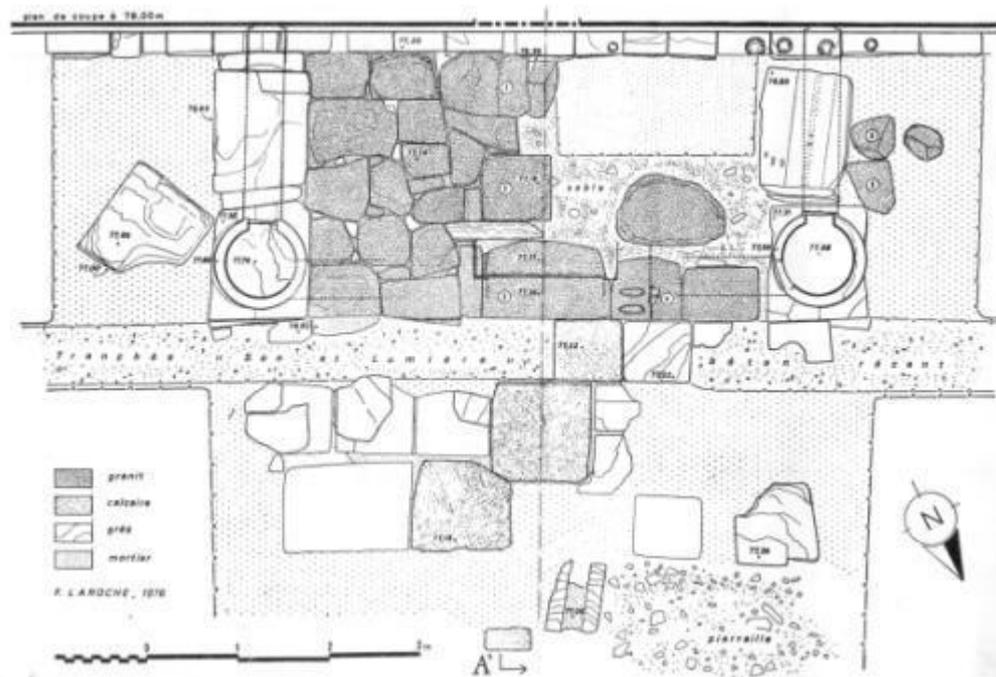


Figura 19 Pianta del contro-santuario del tempio di Khonsu.

La costruzione della cappella era avvenuta in funzione delle due scene che decoravano la parte centrale della parete settentrionale esterna del tempio e che mostravano, sotto un baldacchino, nella parte orientale, Amon e Mut, Khonsu e Hathor, invece, nella parte occidentale⁷³; infatti, la porta d'accesso al santuario era in asse con lo spazio centrale che separava i due baldacchini, così come gli intercolumni laterali, che collegavano la parete templare alle colonne della facciata della cappella, erano posti alla stessa distanza dal centro, sebbene a distanze diverse dal limite esterno di ciascun baldacchino, dal momento che quest'ultimi non avevano la stessa ampiezza (fig. 20).

⁷² Laroche & Traunecker, 1980, pp. 167-196.

⁷³ PM² II, p. 243, § 125-126.



Figura 20 Ciò che resta del contro-santuario di Khonsu.

Per tentare di ricostruire i riti che vi si svolgevano all'interno, è stato utile analizzare le parti restanti della decorazione degli intercolumni laterali: in generale si può dire che le pareti esterne recavano scene d'offerta mentre quelle interne una processione di divinità.

Quanto si è conservato della facciata esterna dell'intercolumnio orientale (fig. 21) permette di stabilire che l'offerta era indirizzata a Osiride e Harsiesis, seguiti da due divinità femminili che, verosimilmente, dovevano essere Iside e Nefti; tra le iscrizioni che accompagnavano le

divinità, la più conservata è quella finale, che chiudeva la scena e che presentava Osiride come figlio di Geb, a sottolineare l'aspetto lunare del dio⁷⁴.

La parete interna (fig. 22) presentava invece una processione di trenta divinità, suddivise equamente su due registri: quanto rimane della decorazione mostra unicamente figure maschili, del tutto identiche tra loro, i cui nomi, scritti al di sopra delle loro teste, sono purtroppo fortemente danneggiati. L'estremità destra della scena era occupata da una pianta di papiro, di cui si è conservata solo la parte inferiore: questo dettaglio è stato però sufficiente a Traunecker⁷⁵ per attribuire alla scena una connotazione lunare, tramite l'associazione con quanto era raffigurato sul soffitto della sala ipostila del tempio di Edfu. Qui Thot veniva mostrato nell'atto di adorare un occhio-*wḏ3t*, posto al di sopra di una colonna papiroforme, sulla cui sommità vi era un crescente lunare; di fronte a quest'immagine si presentava una teoria di divinità, composta dai rappresentanti dell'Enneade e dalle trenta personificazioni dei giorni del mese lunare. I nomi ancora presenti al di sopra delle figure che decoravano il contro-santuario del tempio di Khonsu richiamano esattamente quelli della scena di Edfu, quindi si è potuto stabilire non solo che le quindici figure del registro superiore fossero i giorni di luna crescente e le quindici del registro inferiore raffigurassero i giorni di luna calante, ma anche che la parte inferiore della pianta di papiro doveva terminare con un occhio-*wḏ3t*. A conferma di quest'interpretazione viene anche la parte iniziale dell'iscrizione del registro inferiore che recita così: "*Parole dette da parte dell'assemblea divina che accompagna il toro che brucia*"⁷⁶, in cui "*toro che brucia*" è una definizione ben conosciuta della luna crescente⁷⁷.

Quindi si può dire che questa processione di divinità voleva rappresentare il ciclo lunare giorno per giorno, con l'occhio-*wḏ3t* a simboleggiare il momento in cui l'astro lunare raggiungeva la sua pienezza.

⁷⁴ L'aspetto astrale del dio ricorre, con gli stessi epiteti, anche nella cappella di Sokar a Dendera in cui, una scena della parete orientale presentava Osiride Onnophris come "*il primo figlio di Geb, primogenito di Nut, ..., giovane che è giovane nel giorno della luna nuova ...*" in Derchain, 1963, p. 22.

⁷⁵ Laroche & Traunecker, 1980, pp. 184-186.

⁷⁶ Ibidem, p. 186.

⁷⁷ Derchain, op. cit., pp. 21-22.

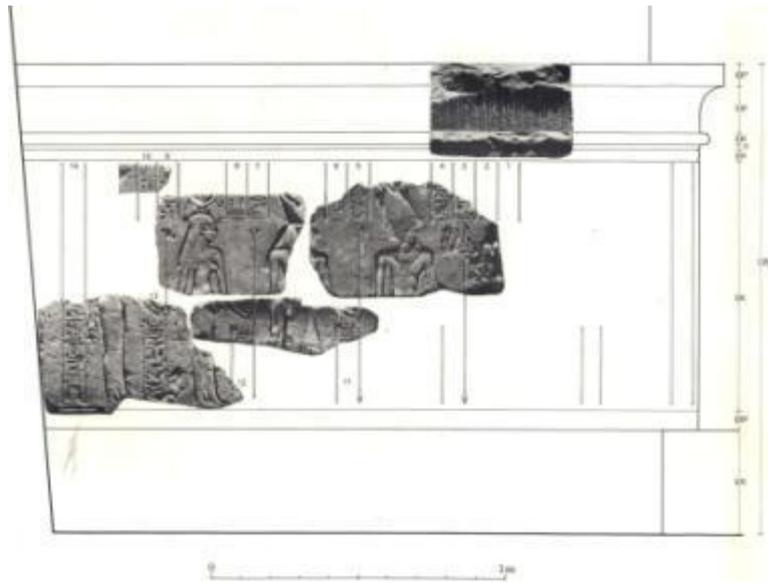


Figura 21 Decorazione della parete esterna dell'intercolumnio orientale.

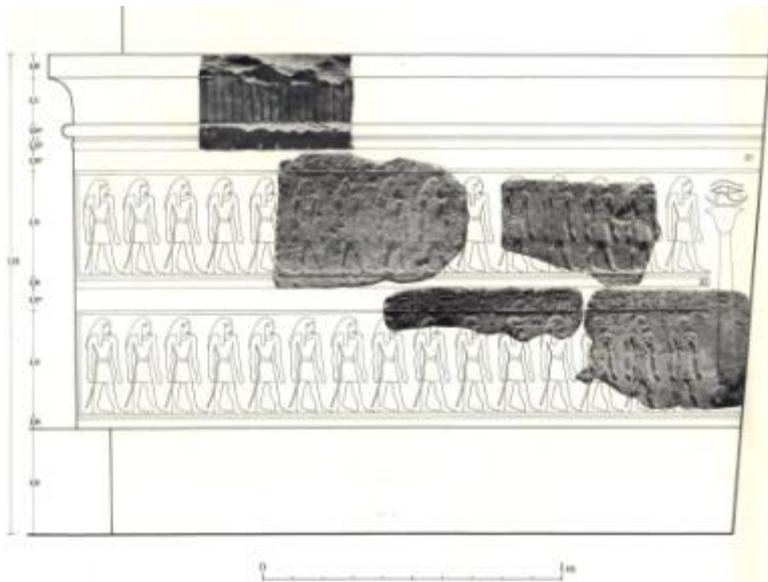


Figura 22 Decorazione della parete interna dell'intercolumnio orientale.

Le pareti dell'intercolumnio occidentale presentavano, come è stato già detto, lo stesso tipo di suddivisione. Sulla facciata esterna (fig. 23) era collocata una scena d'offerta del re a quattro divinità, due di sesso maschile e due di sesso femminile; l'unica traccia conservatasi della prima figura maschile è la parte finale delle due piume che decoravano, di solito, il copricapo di Amon o di Montu. Più semplice è l'identificazione delle due dee, perché si è conservata parte della legenda che accompagnava la seconda in ordine di apparizione, definita "... colei che risiede a Medamud, la diligente, la sorella perfetta"⁷⁸: è stato così

⁷⁸ Laroche & Traunecker, 1980, p. 182.

possibile stabilire che il primo dio fosse Montu, accompagnato dalle sue paretre Rattaui e Tjenenet, com'è confermato anche dalla parte restante della titolatura del sovrano che dedicava la struttura (il cui cartiglio è illeggibile), chiamato “l'amato di Montu-Ra, signore di Tebe”. Chiudeva il quartetto Harpra, identificato dai suoi titoli abituali, cui si aggiungevano epiteti meno comuni e specifici del luogo come “colui che presiede alla *ḥwt-bnbt*⁷⁹”.

La facciata interna (fig. 24) era invece occupata da una processione di divinità, in questo caso sia maschili sia femminili, che si dirigevano verso una tavoletta da scriba, decorata con un pilastro-*dd* e sormontata da un crescente lunare. Il numero delle divinità presenti rimane incerto, sia perché la loro identificazione risulta problematica, sia perché le figure effettivamente conservate sono nove ma, tra queste, solo tre riportano anche il loro nome: queste sono *Kkt*, *Ni3w* e *Ni3wt*, cioè gli ultimi tre dèi appartenenti al collegio primordiale ermopolitano. Tra i primi due però era presente un'altra figura, il cui nome è andato purtroppo perso, così come *Ni3wt* era seguita da un personaggio maschile non identificato. Dal momento che tra il primo dio e la tavoletta da scriba vi era una colonna di testo, le divinità per ciascun registro potevano essere al massimo quattordici: oltre ai nove o dieci dèi facenti parte del collegio primordiale, resta aperto il problema dell'identificazione degli altri personaggi, tra i quali è forse possibile collocare anche i quattro *k3* che rappresentavano le quattro condizioni per la felicità⁸⁰.

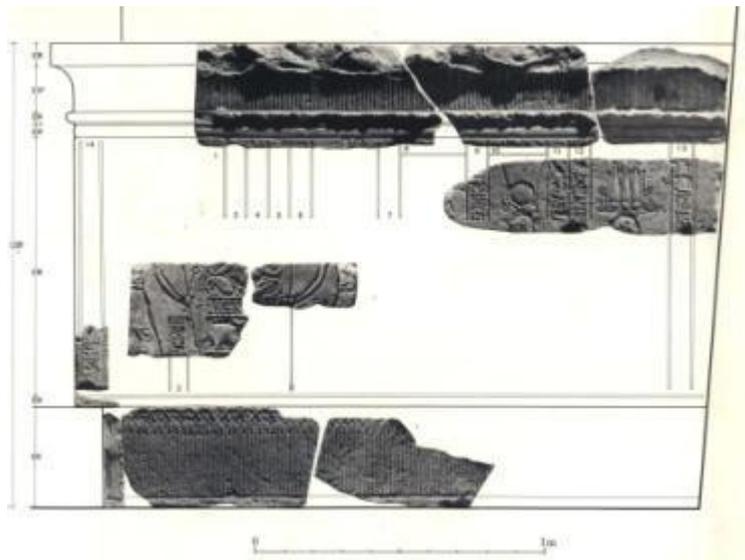


Figura 23 Decorazione della parete esterna dell'intercolumnio occidentale.

⁷⁹ *ḥwt-bnbt* era il nome con il quale veniva designato il tempio di Khonsu.

⁸⁰ Questi appaiono, per esempio, nel tempio di Opet a Karnak, dove accompagnavano le quattro coppie primordiali e fronteggiavano una rappresentazione di Osiride come disco lunare, accompagnato da trenta divinità rappresentanti i giorni di luna crescente e i nomi dei giorni di luna calante. In *PM² II*, pp. 248-249, § 24-29 e De Wit, 1968, pp. 46-48.

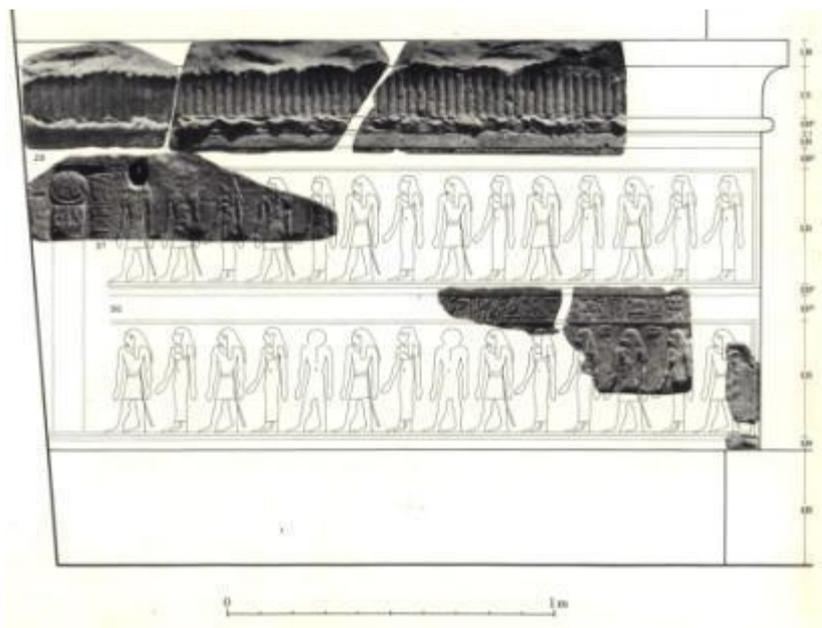


Figura 24 decorazione della parete interna dell'intercolumnnio occidentale.

Tutta la struttura del santuario era stata realizzata a partire dalle due scene che decoravano la parete esterna del tempio e che presentavano Amon e Mut, nella parte orientale, Khonsu e Hathor, in quella occidentale; la presenza di queste divinità maschili era in corrispondenza con la stanza centrale situata in fondo al tempio, dove erano presenti scene di offerte proprio a questi due dèi⁸¹. È risultato quindi verosimile cercare di rintracciare una simile connessione anche per quanto riguardava le decorazioni degli intercolumnni e le due sale restanti nella parte finale del tempio (fig. 25).

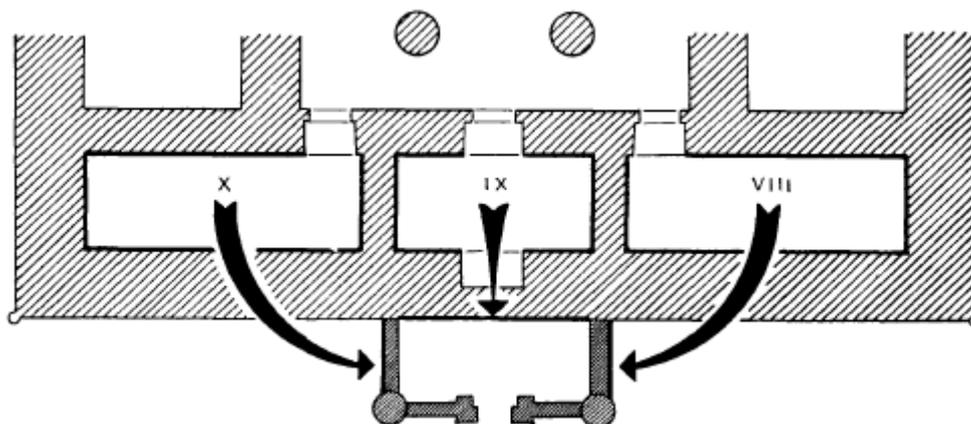


Figura 25 Schema delle corrispondenze nelle decorazioni delle celle più interne del tempio di Khonsu e del contro-santuario.

⁸¹ PM² II, p. 241, § 95-98.

A est si ritrovava una scena osiriaca in entrambi i casi: la parete esterna dell'intercolumnio mostrava infatti, Osiride, Harsiesis, Iside e Nefti così come la stanza più orientale e più interna del tempio riproponeva un'immagine di Osiride depresso su un giaciglio funebre e vegliato dalla due dee già citate⁸²; oltre a questa scena tipicamente osiriaca, sulla parete orientale della stessa stanza si sviluppava un'altra immagine d'ispirazione stavolta abidena, in cui il sovrano e Iside, entrambi accompagnati da uno stendardo sormontato da un toro e da otto guardiani armati di coltello, consacravano con unguenti un emblema osiriaco⁸³. Esisteva un legame anche tra le immagini della parte occidentale del complesso, anche se meno immediato del precedente: l'intercolumnio del contro-santuario mostrava Montu con le sue paretre, mentre una scena della sala interna più a ovest presentava il re intento ad offrire a Khonsu signore di Tebe, il cui aspetto si rifaceva però a quello di Montu⁸⁴. La stessa sovrapposizione si ritrovava anche sulla porta di Evergete, che sorgeva di fronte al tempio ed era ad esso collegata tramite un viale di arieti: sui montanti orientale e occidentale della facciata sud, un dio chiamato Khonsu-Shu signore di Tebe era stato reso secondo l'iconografia di Montu ed era seguito dalla sua compagna Rattauy⁸⁵ (fig. 26).



Figura 26 Scena di offerta a Khonsu-Shu, seguito dalla sua paretre Rattauy.

⁸² PM² II, p. 241, § 101.

⁸³ PM² II, p. 241, § 102 e Degardin, 1985, p. 117.

⁸⁴ PM² II, p. 241, § 93.

⁸⁵ Clère, 1961, tav. 8.

La presenza ricorrente di Montu in un complesso templare dedicato a Khonsu è da ricollegare all'aspetto lunare che poteva essere attribuito ad Osiride in quanto toro che ringiovaniva se stesso. Montu, infatti, era sia dio padre degli dèi primordiali sia figlio che il ventisei di Khoiak onorava la tomba di suo padre e veniva perciò chiamato "figlio d'Iside"⁸⁶: questo epiteto ricorreva due volte nelle iscrizioni dell'ingresso monumentale di Amon-Ra-Montu, situato sul lato settentrionale della cinta muraria del dominio di Montu a Karnak⁸⁷, in asse con il tempio. Nel caso della titolatura sul montante orientale, rivolto verso il lato settentrionale della porta, il dio era chiamato proprio "*figlio di Iside*", mentre all'estremità destra dell'architrave, sempre sulla facciata settentrionale, compariva la dicitura "*figlio di Iside dall'aspetto di un adolescente rigenerato*", in connessione con l'iscrizione dell'estremità sinistra, in cui Montu era chiamato "*erede efficiente di Osiride-Onnophris trionfante*". L'appellativo *Onnophris* designava Osiride nel suo aspetto lunare e affinché egli potesse prendere effettivamente possesso della luna era necessario che si verificassero alcune condizioni, tra le quali il ritorno dell'occhio di Horus, che è quanto accadeva implicitamente nella scena dove il sovrano offriva due vasi di vino, chiamandoli "*l'occhio di Horus fresco*"; l'offerta del vino coincideva con l'inizio del nuovo anno, quando giungeva anche il momento che il potere reale si trasmettesse dal padre (Osiride) al figlio (Montu-Horus)⁸⁸. Secondo la ricostruzione proposta da Traunecker⁸⁹ l'aspetto osiriaco della decorazione della parte occidentale della cappella addossata al tempio si ricongiungerebbe con la cella occidentale del tempio stesso, dove era presente una scena d'offerta da parte del sovrano a Osiride⁹⁰ e in cui sembra si svolgessero dei rituali legati al culto osiriaco, poiché la teologia locale investiva Montu degli attributi e delle prerogative tipiche di Khonsu, in quanto figlio che officiava rituali in favore del padre Osiride-luna⁹¹.

⁸⁶ Il contesto osiriaco cui poteva essere collegato Montu è esplicitato anche nella decorazione dell'intercolumnio occidentale, dove l'unica titolatura che si è conservata di una delle due dee paredre la definisce *hrskt*, "*la diligente*", usando un epiteto conosciuto per Iside, e anche "*sorella perfetta*", altro epiteto comune a Iside e Nefti. In Laroche & Traunecker, 1980, p. 184.

⁸⁷ Aufrère, 2000, pp. 199-221.

⁸⁸ Ibidem, p. 194.

⁸⁹ Laroche & Traunecker, op. cit., pp. 191-192.

⁹⁰ PM² II, p. 241, § 94,3.

⁹¹ L'identificazione di Osiride con la luna si ritrova nel Cerimoniale di Glorificazione del dio, in cui si colloca in un contesto più ampio di trionfo sulla morte: il dio era chiamato "*colui che appare come luna, toro che ringiovanisce se stesso*" durante il quindicesimo giorno del mese lunare, in occasione del plenilunio. In Goyon, 1967, pp. 100-101. Lo stesso titolo di "*erede efficiente*", menzionato sull'ingresso monumentale di Amon-Ra-Montu, designava colui che per ottenere in eredità la regalità, si occupava dei riti di mummificazione riguardanti il padre e di vendicarlo. In Aufrère, op. cit., pp. 254-255 e pp. 264-265.

Molto più difficile è invece il collegamento tra le pareti interne del contro-santuario e il tempio vero e proprio, soprattutto per lo stato molto danneggiato in cui esse si trovano. L'interpretazione proposta è quella di una riproposizione di festività relative al quindicesimo giorno del mese, in base, di nuovo, ad un collegamento con quanto presente sulla porta di Evergete: qui Traunecker⁹² nota come in una scena⁹³ il sovrano agiti i sistri di fronte ad una tavoletta da scriba⁹⁴, nel corso della cerimonia chiamata *"la riunione dei due fratelli"*, come chiariva la didascalia che accompagnava la scena e che spiegava anche, in un secondo momento, che i *"due fratelli"* erano l'equivalente dei due tori lunari, la cui riunione avveniva durante il plenilunio (fig. 27). Oltre all'offerta davanti alla grande tavoletta da scriba e alla scena dell'unione dei due tori, completava la decorazione del primo registro della porta una scena con la liberazione di alcuni uccelli, un atto che avveniva solitamente durante le cerimonie di conferma del potere reale. Se queste scene vengono riunite assieme si può delineare un ciclo di festività lunari e regali che culminavano il quindicesimo giorno del mese. Così sembrerebbe verosimile che questi riti, rappresentati sulla porta monumentale, dovevano essere quelli che si svolgevano all'interno del tempio e della cappella addossata ad esso, in cui frequenti sono i riferimenti ai giorni lunari, ai tori lunari e alla festa del quindicesimo giorno.

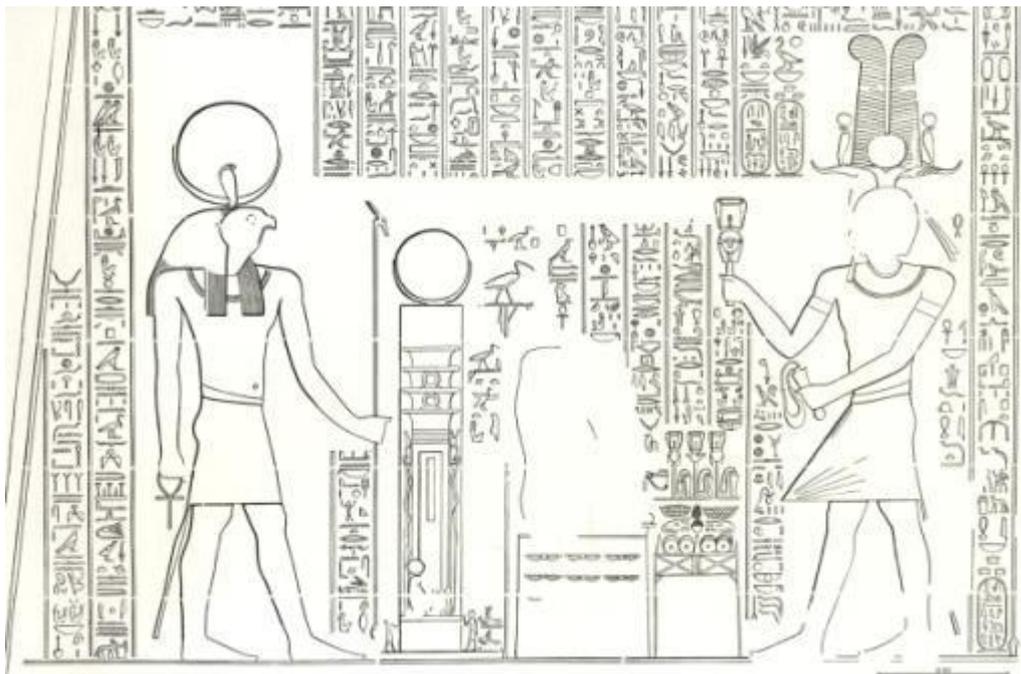


Figura 27 Scena raffigurante la cerimonia della "Reunione dei due fratelli".

⁹² Laroche & Traunecker, 1980, pp. 192-193.

⁹³ Clère, 1961, tav. 59.

⁹⁴ Si tratta della stessa tavoletta da scriba a forma di pilastro-*dd* e sormontata da un crescente lunare che decorava la parte iniziale della parete interna dell'intercolumnio occidentale.

Nonostante le difficoltà d'interpretazione, quello che sembra mancare completamente è il riferimento alle proprietà guaritrici attribuite alle divinità presenti nella cappella o alla loro capacità di ascoltare le preghiere, motivi per i quali sarebbe da escludere la funzione di santuario "popolare" sul modello del contro-santuario orientale di Karnak. Dovendo ipotizzare un altro utilizzo per questo edificio, Traunecker⁹⁵ suppone facesse parte integrante del complesso templare, avendo un ruolo durante i rituali che vi si svolgevano e che potevano implicare una processione attorno al monumento. A questo proposito, viene citato come termine di paragone il caso del tempio di Dush, nell'oasi di el-Kharga (fig. 28): qui, sul retro del tempio, era stata costruita una cappella, la cui particolarità era costituita dal fatto che l'accesso avveniva tramite due porte realizzate tra le pareti laterali dell'edificio esterno e la parete meridionale del santuario vero e proprio; inoltre, le porte non davano immediatamente sull'esterno ma su un corridoio che correva attorno al tempio e che veniva percorso in occasione di processioni che, quindi, erano obbligate a passare attraverso la cappella⁹⁶.

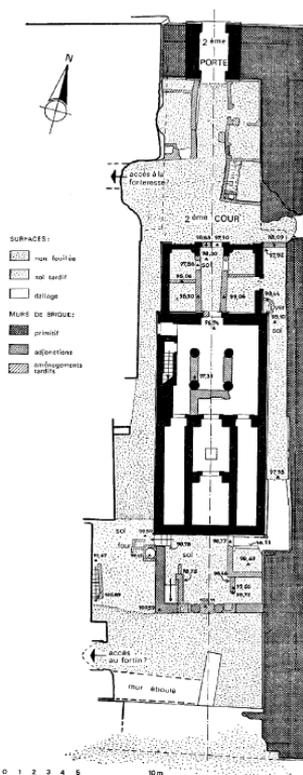


Figura 28 Pianta del tempio di Dush: sul lato meridionale è visibile il contro-santuario.

⁹⁵ Laroche & Traunecker, 1980, pp. 194-195.

⁹⁶ Sauneron et al., 1978, p. 7.

Nel caso del tempio di Khonsu, il percorso di un'ipotetica processione (fig. 29) sembra essere suggerito da alcune particolarità architettoniche⁹⁷ che indicano una modifica dello spazio templare, funzionale ad un suo nuovo utilizzo. Sul lato occidentale della parete meridionale della sala ipostila occorre, infatti, un'apertura che metteva in comunicazione la suddetta sala e il cortile principale del tempio: la realizzazione di questa porta però andò ad intaccare le decorazioni parietali preesistenti, eliminando la figura di Ramesse XI, sul lato interno, e mutilando una processione di barche divine, sul lato esterno. Inoltre, l'originale piano di calpestio dalla parte settentrionale del cortile, antecedente la sala ipostila, era rialzato rispetto al livello del suolo e degradava nel camminamento centrale, in asse con la cella del tempio stesso; sul lato occidentale di questo zoccolo rialzato però, si trovavano cinque gradini, la cui sistemazione poco accurata lasciava presupporre una modifica del piano originale, in connessione con la perforazione della porta nella parete settentrionale del santuario, considerando anche che gli stessi gradini non erano presenti sul lato orientale. Questi elementi, uniti al ritrovamento di due bassi muretti che all'altezza della colonna quattordici del cortile centrale⁹⁸ restringevano il passaggio, sembrano delineare un percorso ben determinato, che si diramava dall'interno del tempio fino al vicino tempio di Opet, anche grazie alla presenza di una porta sulla parte occidentale del muro settentrionale, esattamente di fronte all'apertura della parete di fondo del santuario di Opet.

I testi che ricoprivano le porte affrontate dei due edifici di culto riguardavano, in entrambi i casi, Osiride-Onnophris. Seguendo le raffigurazioni e le menzioni di tale dio si può ricostruire un percorso che dall'interno del santuario di Khonsu arrivava fino al tempio di Opet: è già stato notato che la sala nord-est del tempio era decorata da due scene di carattere osiriaco, con la veglia di Iside e Nefti sul corpo di Osiride mummiforme e l'unzione di uno stendardo del dio da parte di Iside e del sovrano. Sulla parete orientale della cappella della barca era proposta una scena di offerta della Maat da parte del sovrano, inginocchiato di fronte a Khonsu, Thot, dodici divinità e Osiride-Onnophris seduto in trono⁹⁹; sull'architrave della porta d'ingresso della stessa sala Osiride faceva parte dell'Enneade di Karnak e la sua immagine ritornava anche sugli stipiti, dove riceveva un'offerta di stoffe da parte del sovrano, mentre sul registro superiore il re Tolomeo VIII Evergete II, assieme a Cleopatra,

⁹⁷ Degardin, 1985, p. 115.

⁹⁸ Ivi.

⁹⁹ PM² II, p. 240, § 79.

offriva una libagione al dio¹⁰⁰ seguito da Hathor; infine l'offerta di vino compariva anche sulla parete settentrionale della sala antistante la cappella della barca¹⁰¹. La figura di Onnophris compariva poi sulla porta sud-occidentale, quella che dava direttamente sul santuario di Opet: nonostante lo stato di conservazione piuttosto scarso delle decorazioni parietali, sembra che le iscrizioni facessero riferimento a uno spostamento della divinità nel vicino tempio di Opet per potersi rinnovare. Infine, anche la parete settentrionale esterna era decorata da una scena in cui il re offriva a varie divinità, tra le quali si ritrovano Osiride-Onnophris, indicato come *"colui che risiede in Opet"* e Iside, cui venivano donati degli emblemi¹⁰².

La parete occidentale della cappella situata al di sotto del santuario di Opet mostrava Osiride, rivolto verso la porta che fronteggiava quella del tempio di Khonsu¹⁰³, mentre sulla parete settentrionale il re, in questo caso Augusto, era di fronte ad Osiride, accompagnato da Horus e Nefti¹⁰⁴. Anche i vari testi che decoravano le pareti di questa sala erano incentrati su Onnophris¹⁰⁵.

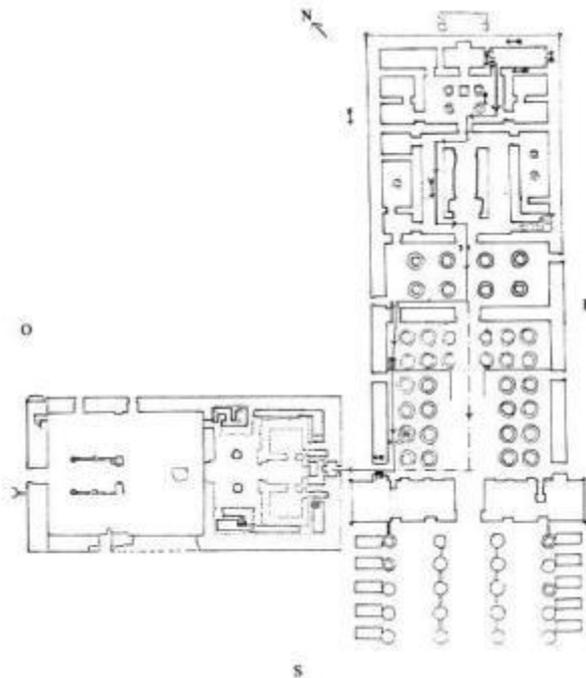


Figura 29 Percorso della processione che si diramava tra il tempio di Khonsu e quello di Opet.

¹⁰⁰ PM² II, p. 239, § 74.

¹⁰¹ PM² II, p. 235, § 37.

¹⁰² PM² II, p. 243, § 121.

¹⁰³ De Wit, 1958, p. 173.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 177.

¹⁰⁵ Per i testi della cripta del tempio di Opet si veda De Wit, 1968, pp. 99-101.

Prendendo in considerazione tutte le immagini di Osiride, a partire da quella più interna del tempio di Khonsu, Degardin¹⁰⁶ individua un percorso, che si diramava dalla sala interna di nord-est, passava accanto alla parete orientale della sala della barca da cui arrivava nella sala adiacente, detta del santuario, in cui la processione verosimilmente si spostava sul lato occidentale (data la presenza di un'immagine di Osiride su questa parete); poi, attraversata la sala ipostila, il percorso procedeva sempre sul lato occidentale, oltrepassando la porta sud-occidentale, fiancheggiando tutto il lato ovest del cortile colonnato e giungendo infine alla porta che fronteggiava il tempio di Opet, meta ultima di questa via processionale. Se però si continuano a seguire le immagini di Osiride-Onnophris sulla parete esterna del tempio, si potrebbe ipotizzare un ulteriore sviluppo del percorso, in direzione del contro-santuario: forse in occasioni di cerimonie particolari, la stessa statua del dio poteva essere portata in processione e deposta in un repositorio all'interno della cappella addossata alla parete templare.

L'ipotetico tracciato processionale fungeva da percorso di rigenerazione, perché Osiride, inizialmente mummiforme, ritrovava la sua vitalità all'interno del tempio di Opet, per poi ritornare da dove era partito, in una riproposizione del ciclo giornaliero e annuale.

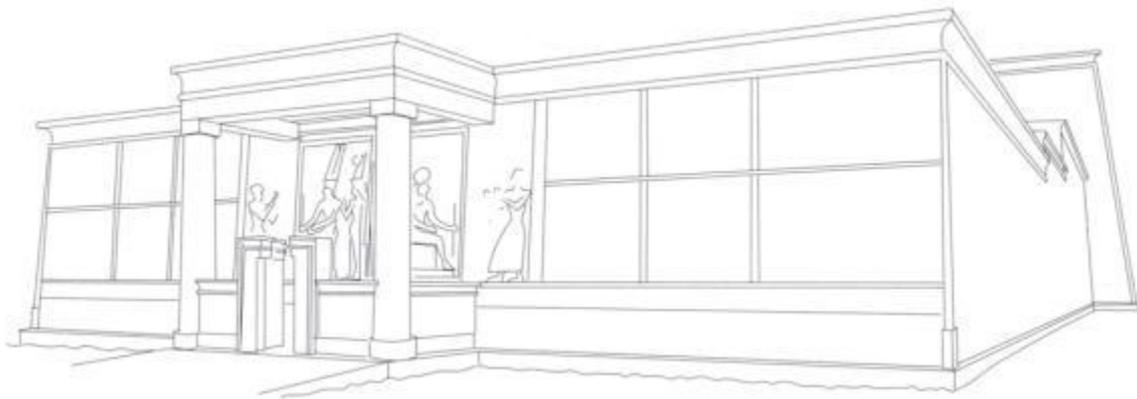


Figura 30 Ricostruzione del contro-santuario di Khonsu, proposta da Laroche e Traunecker.

¹⁰⁶ Degardin, 1985, p. 119.

1.3 Il contro-santuario del tempio di Montu a Karnak

Il caso del contro-santuario del tempio di Montu è particolare rispetto agli altri esempi visti in precedenza poiché era costituito da un tempio vero e proprio, dedicato alla dea Maat (fig. 31).

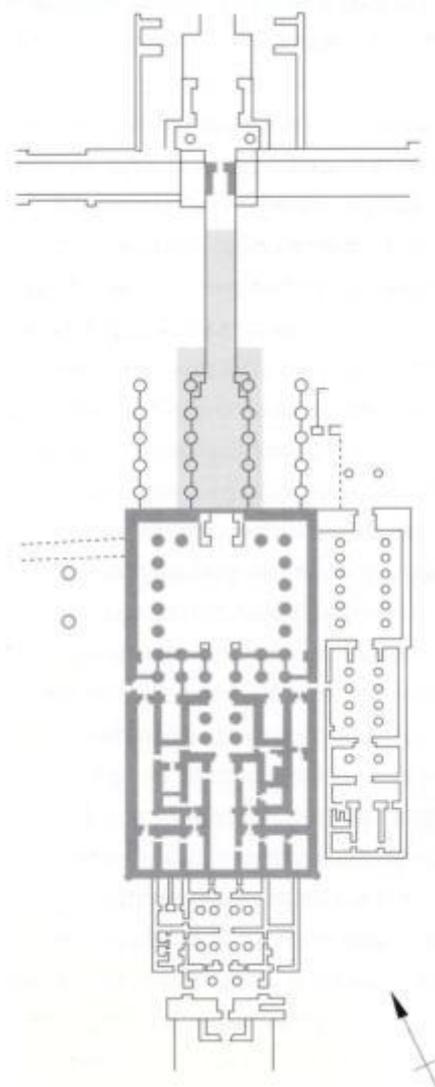


Figura 31 Pianta del tempio di Montu con, a sud, il tempio di Maat.

La struttura originaria probabilmente risale all'epoca di costruzione del tempio di Montu, cioè il regno di Amenhotep III, con alcune aggiunte di età ramesside e dell'epoca di Nectanebo I¹⁰⁷.

¹⁰⁷ PM² II, p. 11.

L'accesso era garantito da un ingresso monumentale fatto realizzare da Nectanebo I nella parte meridionale del recinto del dominio di Montu. L'edificio consisteva di un pilone d'ingresso con due statue di Sekhmet che fiancheggiavano l'accesso, tramite cui si entrava in un primo cortile; in quest'ultimo, nei pressi del II pilone, oltre a un colosso ramesside e una statua di Thot, dedicata da Amenhotep III, è stato anche trovato un frammento di un cippo di Horus, con la caratteristica immagine del dio bambino al di sopra di due coccodrilli, che riportava anche il nome del committente, un certo Espautitai, responsabile delle truppe del tempio di Amon e scriba del tesoro¹⁰⁸. Oltre il II pilone si succedevano tre sale ipostile, di cui l'ultima si apriva sul santuario vero e proprio, la cui parete di fondo presentava una nicchia non decorata, in cui probabilmente risiedeva la statua della divinità. Attraverso la seconda e la terza sala ipostila si poteva accedere a delle stanze laterali, in cui la decorazione rimasta occupa alcuni stipiti delle porte e le pareti della stanza settentrionale più interna (quella che era si trovava immediatamente sul retro del santuario) e riguarda alcuni visir, con un testo di dedica di To, visir di Ramesse III, e una doppia scena in cui il visir di Ramesse IX Onnophris offre alla dea Maat¹⁰⁹.

Il tema della giustizia e la presenza ricorrente di visir nelle decorazioni parietali dell'edificio non sono solo riconducibili al valore attribuito alla dea Maat, intesa come l'autorità superiore preposta all'amministrazione della giustizia, ma anche alle attività che vi si svolgevano all'interno e che sono note dalle fonti.

Due papiri¹¹⁰ risalenti al regno di Ramesse IX riferiscono infatti del processo cui andarono incontro otto saccheggiatori di tombe, probabilmente della tomba di Iside, moglie di Ramesse III. Il recto del papiro B.M. 10068 conteneva delle informazioni riguardanti gli oggetti rubati dai ladri: veniva anche specificato che il bottino del furto era stato portato assieme ai saccheggiatori all'interno del tempio di Maat a Tebe, ossia il contro-santuario del tempio di Montu, dove erano state anche registrate parti della refurtiva, già vendute dai ladri ma ritrovate e registrate dal visir Khaemwase e dal gran sacerdote di Amon Amenhotep¹¹¹; inoltre si diceva anche che i prigionieri erano rinchiusi nel magazzino più interno del tempio. Il papiro B.M. 10053 consisteva invece in una lista in cui ciascun ladro raccontava a chi aveva venduto determinati oggetti o quantità di rame, ricordando come

¹⁰⁸ PM² II, p. 12.

¹⁰⁹ PM² II, pp. 12-13, § 39-40.

¹¹⁰ Papiro B.M. 10053 e papiro B.M. 10068.

¹¹¹ Peet, 2006, pp. 79-82.

tutta la refurtiva fosse già stata esaminata e registrata da visir Khaemwase e dal gran sacerdote di Amon Amenhotep nel tempio di Maat¹¹².

In questo caso specifico quindi, la struttura appare come un luogo in cui si amministrava la giustizia, ma questa poteva non essere la sua unica funzione: non è stato ritrovato solo un cippo di Horus all'interno del cortile, che lascerebbe intendere che vi si svolgevano altre pratiche culturali, ma anche una stele che recava incisa parte di un testo oracolare, risalente al settimo anno di regno di Ramesse VI¹¹³. In questa stele si riportava la vicenda del sacerdote-*wꜥb* di Maat Mery-Maat¹¹⁴ il quale, al momento dell'uscita in processione della barca di Amon in occasione della festa di Opet, aveva rivolto al dio una richiesta, il cui contenuto è andato purtroppo perduto.

Non è dato sapere se le consultazioni oracolari avvenissero in prossimità del tempio di Maat, con una sosta della processione delle barche divine, o se, più probabilmente, fossero i fedeli, desiderosi di avere un responso oracolare, a spostarsi verso il percorso della processione: il secondo registro della stele mostrava le due barche affiancate di Mut e Khonsu, che accompagnavano Amon in processione, precedute da un naos portatile; quest'ultimo era sorretto dallo stesso Mery-Maat ed era il naos di Maat, dato che le iscrizioni che lo accompagnavano facevano chiaramente riferimento alla dea. Quindi si può immaginare che durante la festa di Opet anche il naos di Maat accompagnasse le barche delle triade tebana e che, in quest'occasione, Mery-Maat avesse consultato l'oracolo¹¹⁵.

Il filo comune che legava tutte le attività che si svolgevano all'interno del tempio di Maat sembra riguardare il ripristino dell'Ordine in una situazione di disordine che, a seconda dei casi, poteva tradursi nella punizione di colpevoli di reati, nella guarigione o protezione dalle malattie o anche in una consultazione oracolare volta a risolversi un determinato problema.

¹¹² Ibidem, pp. 104-109.

¹¹³ Stele J.E. 91927, in Vernus, 1975, pp. 103-111.

¹¹⁴ Il personaggio di Mery-Maat, accompagnato dagli stessi titoli, compariva anche su un'altra stele, ritrovata sempre all'interno del tempio di Maat. In PM² II, p. 13.

¹¹⁵ Vernus, op. cit., p. 106.

1.4 Il contro-santuario del tempio di Mut a Karnak

Il dominio di Mut era situato a sud del dominio di Amon, oltre il decimo pilone di quest'ultimo: il tempio principale era caratterizzato dalla presenza, sul lato meridionale, di un grande lago sacro, chiamato *Išrw*¹¹⁶, la cui forma a ferro di cavallo lo circondava su tre lati (fig. 32).

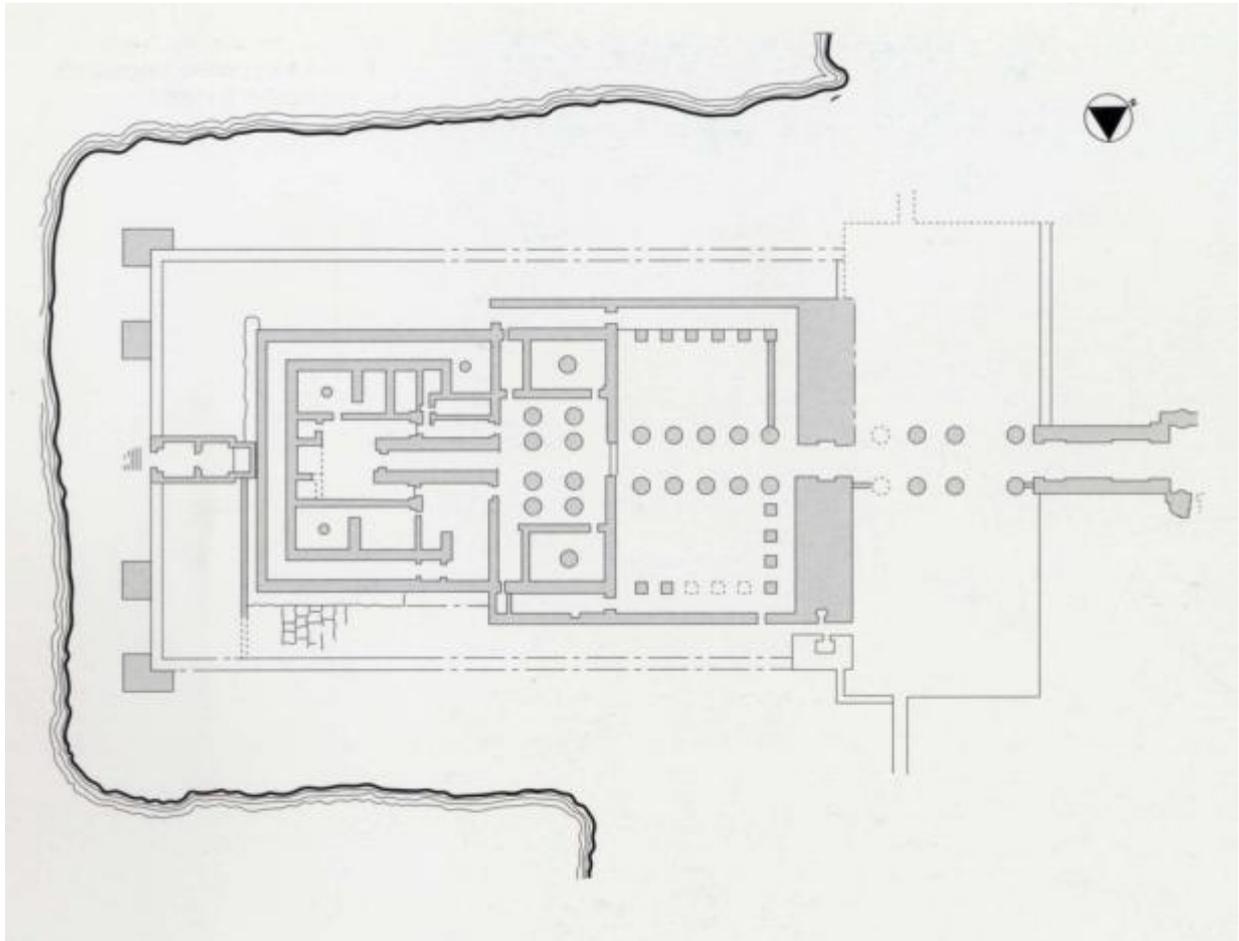


Figura 32 Pianta del tempio di Mut.

All'estremità meridionale del tempio, addossato alla parete esterna, era stato costruito un piccolo santuario¹¹⁷, formato da tre stanze in successione (figg. 33-34), la cui datazione è tuttora incerta: un cartiglio parziale di Nectanebo II è visibile all'interno dello stipite

¹¹⁶ Sauneron, 1964, pp. 50-57.

¹¹⁷ Benson & Gourlay, 1899, p. 71.

orientale della porta d'ingresso¹¹⁸, anche se lo stile delle figure che si sono conservate può essere messo in relazione con quello della XXV/XXVI dinastia¹¹⁹.

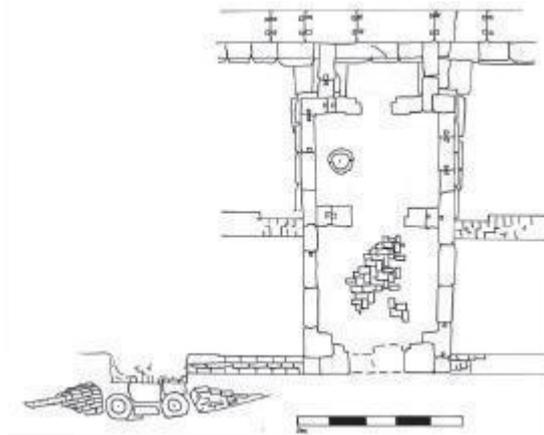


Figura 33 Pianta del contro-santuario del tempio di Mut.



Figura 34 Visione generale del contro-santuario di Mut.

La struttura era molto semplice e si componeva di tre piccole stanze, il cui ingresso dava su una scalinata che conduceva al lago. La decorazione della stanza più interna non si è conservata: sulla parete di fondo rimane solo una traccia delle parti inferiori del graffito che la decorava, che mostrava due elementi posti uno contro l'altro, probabilmente due troni di Mut, fiancheggiati da due figure maschili, che indossavano una lunga tunica; restano inoltre, tracce di colore blu nella zona rialzata che correva all'esterno e parte di un'iscrizione di Montuemhat, Quarto Profeta di Amon, collocata nel lato settentrionale della porta¹²⁰. La parte orientale di questa porta, che metteva in comunicazione la stanza più interna e quella centrale, mostrava il re, di cui solo la parte inferiore si è conservata, rivolto verso la parte più

¹¹⁸ Fazzini, 2010, p. 85.

¹¹⁹ Questa datazione troverebbe conferma nella presenza, sulla parete di fondo del contro-santuario, di un graffito attribuibile a Montuemhat (XXV din.). In Fazzini & O'Rourke, 2008, p. 140.

¹²⁰ Fazzini, op. cit., pp. 89-92.

interna del santuario, abbracciato da una dea, mentre sul lato opposto sono state ritrovate solo le gambe del sovrano.

Maggiori tracce di decorazione si sono invece conservate nelle altre due stanze. La parte inferiore delle pareti della stanza centrale era decorata da un fregio composto da piante di loto e papiro alternate: questa decorazione, però, rivestiva solo la metà occidentale della cappella (fig. 35), segno che si doveva trattare di un'aggiunta posteriore; al di sopra di questo fregio, sempre sulla parete occidentale, rimaneva la parte inferiore di un trono su cui era assisa una divinità, seguita dalle gambe di una dea e da quelle di un dio mummiforme, ossia presumibilmente Amon, Mut e Khonsu, la triade tebana, di fronte ad una tavola d'offerte (fig. 36). Sulla parete orientale, invece, si è conservata solo parte di un'offerta, mentre tutto il resto è andato perduto.



Figura 35 Parete meridionale della stanza centrale: a sinistra, il lato orientale non decorato, mentre a destra si vede il lato occidentale con la decorazione vegetale.



Figura 36 Parete occidentale della stanza centrale.

La decorazione della stanza esterna era simile a quella della stanza precedente: all'estremità meridionale delle pareti orientale e occidentale si trovavano delle offerte, che includevano anche una tavola con dei recipienti, di fronte alle quali stavano due divinità maschili, delle quali anche in questo caso si sono conservate solo le gambe, ciascuna con due scettri in mano, seguite da una dea, con un solo scettro.

Le pareti della stanza più esterna erano decorate anche da una serie di graffiti¹²¹, raggruppati sul muro occidentale, con l'eccezione di uno situato sulla parete orientale.

L'iscrizione sul muro orientale era situata sotto il secondo dio e consisteva nella dicitura *Ammonios*, al di sopra della quale sono visibili alcuni "incavi del pellegrino", erasioni della superficie delle pareti templari, realizzate dai fedeli in segno di devozione (fig. 37). Diversi sono, invece, i graffiti sulla parete occidentale: di fronte allo scettro tenuto in mano dalla dea, c'era la raffigurazione di un uomo con un bastone in mano e con due tratti verticali, sopra la testa, che farebbero pensare a due piume (fig. 38). Tra le gambe della divinità al centro della triade sembrano esserci i geroglifici per *dd mdw*, seguiti da una gazzella raffigurata mentre spicca un balzo in avanti (fig. 39); anche tra le gambe della prima divinità, quella più meridionale, era stato inciso il disegno di un uomo, con in mano uno scettro-*w3s*, rivolto nella direzione opposta a quella della teoria divina. Il tratto che lo caratterizzava era sicuramente la folta capigliatura riccia accompagnata dalla barba, che richiama un tipo di figura diffuso a partire dall'età tolemaica (fig. 41).

L'ultimo graffito non è stato trovato su una parete ma su una lastra del pavimento e rappresentava l'impronta di due piedi o sandali¹²² (fig. 40): una delle due impronte conservava ancora la scritta *hm ntr tpy* ma non il nome del dedicatario del graffito e rappresentava una sorta di eccezione perché solitamente questo tipo di pratica devozionale non era praticato da persone con una carica così importante, anzi solitamente si ritiene che solo coloro i quali non avevano la possibilità, o forse anche il diritto, di avere una propria statua all'interno del recinto sacro lasciavano questo tipo di graffito a forma di orme di piedi¹²³.

¹²¹ Fazzini, 2010, p. 93.

¹²² La pratica di lasciare dei graffiti a forma di orme di piedi è ben attestata in molti santuari dell'area tebana e dell'Alto Egitto, a partire dal Nuovo Regno, con l'intento di rappresentare la persona che offriva la sua devozione a una data divinità e allo stesso tempo rendevano perenne la sua presenza nelle vicinanze del luogo in cui il dio risiedeva. In Castiglione, 1970, p. 128.

¹²³ Jacquet-Gordon, 2003, pp. 3-7.

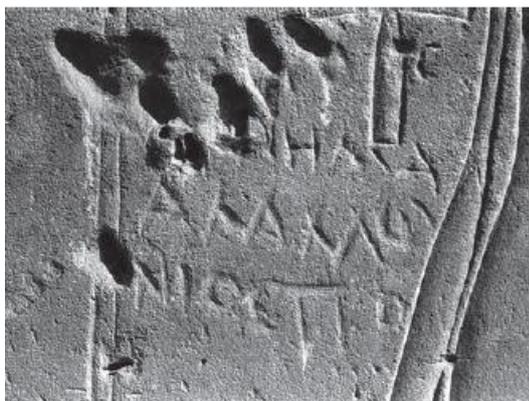


Figura 37 Graffito di Ammonios.



Figura 38 Graffito raffigurante un uomo con bastone e due piume sul capo.



Figura 39 Gazzella preceduta da geroglifici.



Figura 40 Impronte di sandali.



Figura 41 Uomo barbuto con scettro in mano.

Il graffito della gazzella è particolarmente interessante perché trova un parallelo nella decorazione parietale della tomba di Khabekhenet, un abitante del villaggio di Deir el-Medina vissuto in periodo ramesside¹²⁴ (fig. 42).

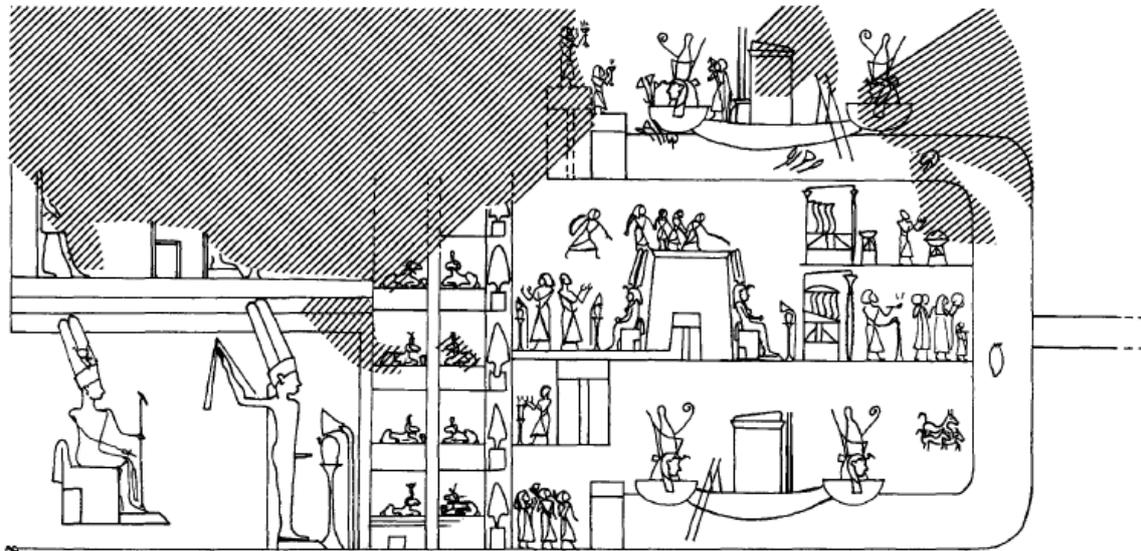


Figura 42 Schema della decorazione parietale della tomba di Khabekhenet.

Sulla parete sud-orientale della cappella funeraria era dipinta una scena che raffigurava la parte meridionale di Karnak, con la riproposizione della navigazione della barca sacra di Mut sul lago *Isrw*: la decorazione parietale era divisa a metà da un dromos di arieti e la parte a sud di quest'ultimo era occupata dalla raffigurazione del complesso cultuale di Mut, di cui si riconosce il tempio al centro, rappresentato da un pilone fiancheggiato da due statue colossali della dea, con attorno il lago sacro, sul quale erano rappresentate due barche, a simboleggiare l'inizio e la fine del viaggio cerimoniale che aveva luogo in quell'area. Tutta la composizione è animata da molti personaggi, intenti in svariate attività culturali: c'erano un paio di figure che accoglievano la barca alla fine del viaggio, il proprietario della tomba con suo padre mostrati nell'atto di presentare offerte al cospetto di uno dei colossi all'ingresso del tempio e anche diversi abitanti di Deir el-Medina, sparsi in diverse zone strategiche della scena; sulla riva interna del lago erano raffigurati due personaggi, ciascuno davanti ad un baldacchino che proteggeva delle giare di birra, mentre compivano azioni rituali, ossia la presentazione di offerte e una libagione, in direzione del lago stesso. Al di sotto di questa scena c'era un gruppo di piccole gazzelle, del tutto simili a quella del graffito del contro-

¹²⁴ Cabrol, 1995, pp. 51-54.

santuario: la presenza di questo animale potrebbe testimoniare lo stato “selvatico” della zona a ridosso del lago ma ha anche una valenza simbolica, perché sembra che esistesse una connessione tra le antilopi, di cui le gazzelle sono un tipo, e l’acqua¹²⁵.

Tralasciando l’interpretazione della Cabrol, che mira a identificare la zona dell’*Ḫsrw* con il *m3rw* di Amenhotep III, rimane tuttavia indicativo che il contro-santuario di Mut fosse orientato in direzione del lago, al quale era collegato da una rampa di gradini ora andati perduti; inoltre, sono stati ritrovati i resti di quelle che probabilmente erano le basi di due colonne, che fungevano da collegamento tra il santuario e il camminamento verso il lago, in occasione di processioni rituali, da svolgere a piedi o in barca.

Per poter meglio comprendere quale potesse essere la funzione svolta da questo edificio nel quadro più ampio delle cerimonie che si svolgevano all’interno del dominio di Mut, è necessario considerare più approfonditamente la valenza del lago *Ḫsrw*. Questo tipo di lago era associato con i templi di dee potenzialmente pericolose, che potevano essere identificate con l’Occhio di Ra, e solitamente avevano una forma a ferro di cavallo o mezzaluna, che circondava il tempio su tre dei suoi quattro lati¹²⁶. Sauneron nota come un testo che faceva riferimento all’ *Ḫsrw* di Mut raccontava il modo in cui il Nun, padre della dea in quanto Occhio di Ra, avesse creato questo bacino d’acqua per estinguere la fiamma della dea furiosa e pacificarla¹²⁷: questo fatto rendeva quindi il tempio e il lago un simbolo della pacificazione della dea, ma anche della creazione perpetuata dal Nun, l’oceano primordiale in cui l’universo era stato creato.

Il ritorno di Mut in veste di Occhio di Ra pacificato potrebbe essere il tema alla base delle decorazione di un blocco di pietra (fig. 43), ritrovato nella stanza centrale del contro-santuario, che doveva appartenere alla decorazione del lato interno dell’ingresso della stanza¹²⁸: il frammento mostrava un disco alato e i resti di una figura con la doppia corona sul capo, il volto rivolto nella direzione opposta della porta e la dicitura *nbt pt* ad accompagnarla. Varie sono le dee che potevano indossare la doppia corona e potevano essere identificate dall’epiteto “*signora del cielo*” ma, trattandosi del contro-santuario di

¹²⁵ La dea Satet di Elefantina era venerata in forma di antilope/gazzella e, in periodo tolemaico, portava una corona decorata da corna d’antilope: la connessione con l’acqua è da ricercare nel fatto che proprio questa dea era responsabile dell’acqua della prima cateratta del Nilo. In Shaw & Nicholson, 2003, p. 34. Nel mito del ritorno della dea lontana, la leonessa furiosa che tornava a Tebe pacificata era così salutata: “*Possa tu venire da me, o Mut, che ti possa vedere! ... Vieni in Egitto, o gazzella del deserto*”. In Bresciani, 2001, p. 88.

¹²⁶ Fazzini, 2010, p. 97.

¹²⁷ Sauneron, 1964, p. 51.

¹²⁸ Fazzini, op. cit., p. 98.

Mut, è plausibile pensare che la scena raffigurasse proprio la dea Mut, che entrava nell'edificio dopo una processione sul lago.



Figura 43 Frammento di cornice con i resti di una doppia corona e il titolo *nbt-pt*.

Un ulteriore riferimento all'Occhio di Ra verrebbe anche da due statue di Sekhmet ritrovate davanti all'ingresso del piccolo edificio¹²⁹: la dea leonessa rappresentava sia il lato furioso della dea sia la possibilità di controllo di questa furia, così le due statue potevano simboleggiare il ritorno di Mut pacificata.

Il tema della dea furiosa poi placata sembra aver avuto molta importanza all'interno del recinto sacro di Mut, dal momento che sono stati portati alla luce i resti di quello che sembra essere stato un "portico dell'ebbrezza"¹³⁰, costruito durante il regno di Hatshepsut. La festa dell'ebbrezza si celebrava durante il primo mese dell'anno e riproponeva l'episodio mitico della distruzione dell'umanità, in cui l'Occhio di Ra furioso veniva fatto ubriacare con della birra, alla quale era stato aggiunto del pigmento rosso per farla passare per sangue: nell'euforia dell'ubriacatura, la dea ritrovava poi la sua serenità e cessava il suo massacro di uomini¹³¹. Durante questa festa la dea, nella forma leonina di Sekhmet, veniva accolta all'ingresso del tempio con l'offerta di birra colorata di rosso per ricordare il mito.

All'epoca di Hatshepsut esisteva un cortile di fronte all'ingresso del tempio di Mut, dove si svolgeva questa festa dell'ebbrezza e i sacerdoti della dea, prima del suo arrivo, si ubriacavano, per essere poi svegliati da suonatori e ballerini, giusto in tempo per accoglierla: il portico venne però smantellato prima della fine del regno di Thutmosi III, lasciando supporre che le celebrazioni legate all'ebbrezza fossero interrotte in questo periodo e

¹²⁹ Benson & Gourlay, 1899, p. 71.

¹³⁰ Bryan, 2005, pp. 181-183. Il testo, inciso sul tamburo di una delle colonne, recitava "[Lo ha eretto come monumento per sua madre Mut] signora dell'Isrw, realizzando di nuovo un portico colonnato dell'ebbrezza ...".

¹³¹ Sauneron, 1983, p. 21.

riprendessero solo in epoca tolemaica, quando ricompaiono iscrizioni e strutture ad essa connesse¹³².

Qual era il ruolo rivestito dal contro-santuario all'interno del recinto sacro di Mut? Resta difficile stabilirlo con certezza ma, come nel caso del contro-santuario del tempio di Khonsu, sembra poco probabile che fosse solo un luogo di culto "popolare": stando a quanto rimane della decorazione, ospitava un culto della triade tebana, con un certo riguardo per le celebrazioni connesse al ritorno della dea furiosa¹³³.

Le testimonianze archeologiche provano che durante il regno di Hatshepsut la festa dell'ebbrezza veniva celebrata di fronte all'ingresso del tempio, mentre non esistono evidenze per le epoche successive, almeno fino al periodo tolemaico. Il dipinto che decorava la tomba di Khabekhenet potrebbe colmare questo lasso di tempo, risalendo al periodo ramesside: la scena centrale, che si svolgeva sulla riva interna del lago, presentava infatti un paio di elementi riconducibili proprio a questa festività, vale a dire gli otri di birra davanti ai quali alcuni sacerdoti officiavano dei riti e un gruppo di suonatori che, si sa dalle fonti, arrivavano per svegliare i sacerdoti ubriachi, in modo che fossero pronti per l'arrivo della dea. Forse quindi, durante il Nuovo Regno le celebrazioni si erano spostate sul retro del tempio, considerando anche il fatto che la dea furiosa arrivava da sud e, nella parte meridionale del dominio di Mut, si trovava appunto il lago *Ḳšrw* indicato, tra l'altro, come il luogo in cui la dea furiosa si stabiliva periodicamente per calmare l'ardore delle sue fiamme¹³⁴.

Infine, è possibile che il contro-santuario fosse una tappa durante delle processioni rituali che prevedevano l'uscita della divinità, all'interno della sua barca sacra: i testi di Dendera relativi alla festa dell'ebbrezza¹³⁵ descrivono gli spostamenti effettuati dalla dea, ma anche la sua presentazione alla popolazione, poiché vengono chiaramente elencati i nomi degli abitanti delle varie zone della città¹³⁶; tuttavia il testo non precisa dove avvenisse questo

¹³² Bryan, 2005, p. 183: per esempio, l'ingresso tolemaico del recinto di Mut. Nonostante le testimonianze architettoniche mostrino un'apparente interruzione in questo tipo di culto, sembra improbabile che questo sia realmente accaduto nella realtà, perlomeno per quanto riguarda il ruolo dell'ebbrezza nei culti di alcune dee tra il Nuovo Regno e il periodo tolemaico. In Fazzini, 2010, p. 99.

¹³³ Questo fatto sarebbe confermato anche da alcuni blocchi sparsi, ritrovati tra la stanza d'ingresso e quella centrale del contro-santuario, che erano decorati da teste hathoriche (una volta placata Sekhmet diventava appunto Hathor).

¹³⁴ Sauneron, 1983, p. 22.

¹³⁵ Cauville, 2002, pp. 50-59.

¹³⁶ Si parla di *niwtw Twnt*, *imw Msn*, *wnw m P-Msn* in ibidem, p. 56.

incontro che, comunque, doveva aver luogo al di fuori del tempio, forse nel cortile adiacente.

I riferimenti alle uscite della barca di Mut dal tempio si trovano anche sulla porta tolemaica del recinto sacro: forse era in occasione di una di queste uscite che l'immagine della dea sostava nel contro-santuario e incontrava i suoi fedeli.

1.5 Il contro-santuario del tempio di Ptah a Karnak

Il tempio di Ptah a Karnak era localizzato a nord della cinta muraria del tempio di Amon¹³⁷, a est del portale che permetteva l'accesso al dominio di Montu. Consisteva in un impianto con cella tripartita, dedicata alla triade menfita Ptah, Sekhmet e Nefertum¹³⁸ da Thutmosi III, con due pilastri di fronte e una piccola corte, che sembra essere stata coperta da un tetto in epoca ramesseide. Durante il regno di Tolomeo III venne aggiunto un piccolo pilone con delle stanze per la conservazione degli oggetti legati alle pratiche cultuali; immediatamente oltre questa struttura si ergeva un chiosco con quattro colonne, fornite di splendidi capitelli compositi. Vennero successivamente aggiunti cinque accessi: di fronte al chiosco, sulla via processionale, Shabaka fece erigere due ingressi in successione, poi fu la volta di Tolomeo VI e infine Tolomeo XIII. Allo stato attuale, si distinguono chiaramente le due parti, ossia il tempio propriamente detto, che risale al Nuovo Regno, e le serie di porte che conducono ad esso, di epoca successiva (fig. 44).

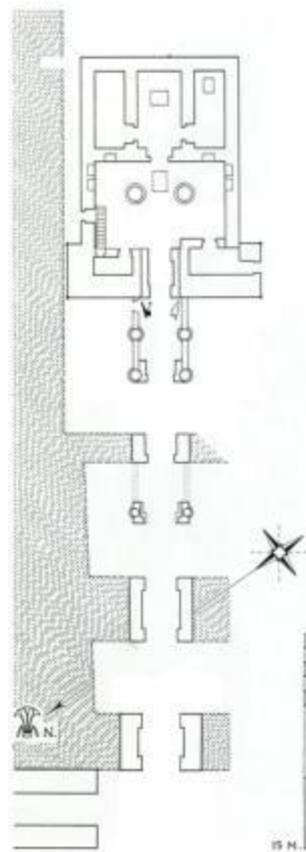


Figura 44 Pianta del tempio di Ptah a Karnak.

¹³⁷ Dieter, 2003, pp. 180-181.

¹³⁸ Schwaller de Lubicz, 1999, p. 670.

Tra la quarta e la quinta porta è stata ritrovata una stele in granito con il nome di Thutmosi III, che permette di ricostruire, almeno in parte, la storia del tempio: l'iscrizione¹³⁹ raccontava di come il sovrano avesse trovato il tempio costruito in mattoni, con colonne di legno, e avesse successivamente ordinato che fosse ricostruito in arenaria, circondato da un recinto di mattoni e fornito di oggetti d'oro e d'argento. È chiaro quindi che il tempio era stato eretto prima della XVIII dinastia, nonostante gli elementi architettonici attualmente rimasti non possano provarlo.

Sette passaggi fornivano accesso al santuario vero e proprio (fig. 45): sulle facciate interna ed esterna della prima porta erano incisi i cartigli di Tolomeo VI, mentre sulle pareti che costeggiavano il passaggio, c'erano quelli di Tolomeo XI e Tolomeo XIII. La seconda e la quarta soglia portavano il nome di Shabaka, poi scalpellato a causa della *damnatio memoriae* da lui subita. Mentre le prime due porte erano state costruite per sostenere un architrave, le tre successive, che precedevano il pilone, erano del tipo ad "architrave spezzato", con una cornice che decorava la parte inferiore di quest'ultimo. L'ultimo passaggio fungeva da entrata per un piccolo portico, a quattro colonne composite, datato all'epoca di Tolomeo III, alla fine delle quali si apriva la sesta porta, che permetteva di attraversare il pilone e accedere così al santuario.



Figura 45 Le sette porte d'accesso al santuario di Ptah.

¹³⁹ Legrain, 1902, p. 39-40.

Il santuario era composto di tre celle, ciascuna dedicata ad un membro della triade menfita: al centro si trovava la statua di Ptah¹⁴⁰ (fig. 46), ricavata da un unico blocco di granito nero, con una vena rosa che partiva dalla mano destra e attraversava il petto. Il dio reggeva tra le mani gli stessi scettri che comparivano nelle sue rappresentazioni in bassorilievo che decoravano tutto il tempio: lo scettro *w3s* e lo scettro *dd*, di cui si vede solo l'estremità superiore perché non coperta dal precedente. La testa è ora andata perduta, ma rimane la resa molto accurata del collare *wsht*; rimane anche, sullo stesso piedistallo e di fronte alla divinità, la parte finale di una figura inginocchiata.



Figura 46 Statua di Ptah in granito nero.

Nella cella a sud si trovava una statua di Sekhmet (fig. 47), ritrovata in frantumi durante gli scavi di Legrain nel 1900 e poi restaurata e ricollocata nella sua posizione originale; il corpo della dea appare snello e sottile, in contrasto con la massiccia testa leonina, sormontata da un disco appiattito con un ureo alla base e che era collegato alle spalle tramite la capigliatura dritta che ricadeva sul seno. Sekhmet teneva con la mano sinistra uno scettro *w3d* mentre nella destra impugnava un *ʿnh*.

¹⁴⁰ Schwaller de Lubicz, 1999, p. 675.



Figura 47 Statua di Sekhmet.

La cella settentrionale non ha restituito nulla ma si presuppone contenesse la statua di Nefertum, il dio mancante per completare la triade menfita.

Sulla facciata orientale esterna del santuario era presente una rappresentazione di Ptah in alto rilievo, la cui testa doveva essere stata scolpita su un blocco separato o in altro materiale, perché oggi è andata perduta¹⁴¹; il dio era seguito da Hathor “*che risiede a Tebe*”, in questo caso sostituita di Sekhmet, l’abituale paredra di Ptah, preceduta da un giovane dio, con un disco crescente sulla testa, che è il giovane Horus, qui indicato anche con il titolo *sm3-3wy*, ossia “l’unificatore delle Due Terre” e quindi raffigurato nella sua ipostasi di Harsomtus. Seguivano poi due scribi divinizzati, Imhotep e Amenhotep, figlio di Hapu (fig. 48). Imhotep, vestito solo con un corto perizoma e un pettorale, reggeva lo scettro *w3s* e l’*ḥnh*, mentre Amenhotep, con un lungo abito cerimoniale, teneva tra le mani la tavolozza e il rotolo da scriba. Per delle ragioni di difficile comprensione, la mitologia egiziana ammise al rango di divinità degli uomini, distintisi nella loro vita per delle imprese notevoli¹⁴²: si trattava non solo di sovrani ma anche di alti funzionari e altre personalità, i cui nomi in alcuni

¹⁴¹ Ibidem, p. 676.

¹⁴² LÄ VI, p. 974.

casi erano legati a delle realizzazioni eccezionali, in campo artistico o letterario, in altri invece, si trattava di personalità locali, il cui culto non oltrepassava i limiti di un uomo o di una singola città. Erano invocati per ottenere delle grazie concrete, come la guarigione dei malati che la medicina non era capace di ottenere oppure la protezione contro esseri nocivi. Imhotep e Amenhotep, figlio di Hapu, sicuramente dominano questa folta schiera di “semi-dèi” per l’ampiezza della devozione testimoniata dagli egiziani e per la quantità di fonti che attestano i loro nomi.



Figura 48 Parete orientale esterna del tempio di Ptah.

Imhotep¹⁴³ era il ciambellano reale del faraone Djeser: una delle poche testimonianze a lui contemporanee lo identifica infatti come “ciambellano”, “ cancelliere del re”, ma anche “capo dei veggenti” e “capo degli scultori”¹⁴⁴, titoli che ne facevano non solo un membro della corte, ma anche capo dei sacerdoti eliopolitani e responsabile degli scultori. Soprattutto quest’ultimo titolo risulta molto importante per la successiva identificazione di Imhotep come figlio di Ptah, da sempre associato alle attività scultoree e creative in generale.

Il suo culto si diffuse inizialmente a Menfi, probabilmente in associazione con la sua tomba¹⁴⁵, mentre è solo in epoca tarda che venne identificato come dio guaritore e iniziò ad essere venerato in tutto il paese; è famosa, per esempio, una storia che racconta su una stele¹⁴⁶ di come Imhotep curò la sterilità di una donna, Taimhotep¹⁴⁷: questa visse durante il regno di Tolomeo XIII e, non riuscendo ad avere figli maschi, si rivolse, insieme al marito, gran sacerdote di Ptah a Menfi, al dio Imhotep. Quest’ultimo apparve in sogno proprio all’uomo promettendogli di esaudire le sue preghiere se egli si fosse incaricato di portare a termine alcuni lavori all’interno del tempio. L’uomo, una volta sveglio, si occupò di quanto suggerito dalla divinità e, una volta completati i lavori, sua moglie diede alla luce il figlio maschio tanto desiderato.

Il nome di Imhotep appariva anche sulla Stele della Carestia, dove veniva citato come patrono degli scribi cui si rivolgeva il re Djeser per ricevere dei consigli¹⁴⁸: in questa testimonianza è possibile riconoscere una delle principali prerogative a lui attribuita, cioè quella dell’attività scrittoria, che si combinava con la sua divinizzazione, andando a creare, in epoca tarda, una figura divina garante di un modello culturale che si richiamava ad un’antichità ormai “classica” e che aveva il suo caposaldo all’interno del tempio.

Nella decorazione della parete esterna del tempio di Ptah a Karnak, Imhotep era chiamato “*il grande, figlio di Ptah, manifestazione straordinaria degli dèi*”, riprendendo un titolo usato già in età ramesside su una tavola d’offerte di area menfita¹⁴⁹, che lo elevava a rango di divinità in quanto figlio del dio; nella sala ipostila, invece, era raffigurato accanto a Ptah e Hathor ed era accompagnato da un’iscrizione che sottolineava il suo ruolo in favore dei

¹⁴³ Per una presentazione dettagliata della figura di Imhotep si veda Wildung, 1977, p. 31-81.

¹⁴⁴ Dalla base di statua del re Djeser, in Ciampini, 2009, p. 221.

¹⁴⁵ Hurry, 1928, p. 42.

¹⁴⁶ British Museum n. 1027.

¹⁴⁷ Hurry, op. cit., pp. 52-53

¹⁴⁸ Lichtheim, 1980, p. 104.

¹⁴⁹ Ciampini, op. cit., p.220.

supplici¹⁵⁰. La sua fama però, come è stato già notato, era legata soprattutto alle caratteristiche di divinità guaritrice che gli erano attribuite: per questo la sua immagine compariva nei sanatoria, dove poteva assistere il malato e agire per ristabilirne la salute, ma anche all'interno del programma decorativo dei templi, sia quelli a lui direttamente dedicati, come quello a Menfi o a File¹⁵¹, sia in altri, come appunto quello di Ptah a Karnak. In questo caso Imhotep veniva presentato come figlio di Ptah, andando a sostituirsi a Nefertum nella triade menfita.

Nello stipite meridionale della quarta porta del tempio era iscritto un inno, dedicato proprio a Imhotep, al quale si contrapponeva, sullo stipite settentrionale della stessa porta, un inno dedicato ad Amenhotep, figlio di Hapu: entrambi gli inni risalgono all'epoca romana (al regno di Tiberio), ma, sfortunatamente, solo quello di Imhotep si è conservato, mentre quello di Amenhotep ha subito notevoli danneggiamenti¹⁵². Il testo dell'inno¹⁵³ definiva gli aspetti fondamentali della figura divina di Imhotep. Di particolare interesse ai fini della presente discussione è il passo in cui si faceva riferimento all'accessibilità del dio stesso: *“Gli uomini cantano le tue lodi e le donne ti inneggiano: ognuno canta la tua benevolenza perché tu li guarisci. Sei tu che li fai vivere perché hai rinnovato l'atto creativo di tuo padre. Essi ti presentano i loro doni, ti rendono i loro omaggi e ti consacrano i loro beni in modo che tu possa nutrirti del pane dell'offerta e dissetarti di birra inebriante, insieme con i tuoi fratelli, gli dèi primordiali, e in modo che tu possa nutrire gli spiriti eccellenti con ciò che avanza del tuo pane.*¹⁵⁴” Si parla in questo caso della popolarità del dio, dovuta alla sua attività di guaritore, motivo per il quale si rivolgevano a lui uomini e donne, presentando le loro offerte personali, alla ricerca del suo aiuto; si specificava anche che la guarigione, effettuata da Imhotep, consisteva nel riproporre l'atto creativo del padre Ptah.

Il testo si chiudeva con l'associazione di Imhotep con Amenhotep figlio di Hapu: le due figure di individui divinizzati erano spesso presentate assieme, come “fratelli”¹⁵⁵ tanto che le ritroviamo anche sulla parete esterna dello stesso tempio di Ptah. Nell'inno dedicato ad

¹⁵⁰ L'iscrizione diceva: *“Imhotep il Grande, figlio di Ptah, il dio sollecito che giunge in aiuto di chi lo implora, che dà a ognuno la vita”*. In Wildung, 1977, p. 56.

¹⁵¹ Hurry, 1928, pp. 43-44.

¹⁵² Lichtheim, 1980, p. 105.

¹⁵³ Sauneron, 1965, pp. 73-87 e Lichtheim, op. cit., pp. 104-107.

¹⁵⁴ Ciampini, 2009, p. 227.

¹⁵⁵ *“I saggi pregano per te il dio tuo fratello per primo, Amenhotep figlio di Hapu”* dall'inno di Imhotep in Lichtheim, op. cit., p. 106. Oppure, sempre dallo stesso inno: *“Tuo fratello, il tuo amato che tu ami, Amenhotep il grande, figlio di Hapu, egli è con te, non è lontano da te, cosicché i vostri corpi sono completamente uniti”*. In Wildung, op. cit., p. 83.

Amenhotep figlio di Hapu, quest'ultimo veniva definito *“difensore dell’Egitto, che sconfigge le malattie, donando la vita e la salute, guarendo la sterilità e prolungando la vita”*; si diceva anche che la guarigione dei malati era comandata ad Amenhotep da Tatenen, per mantenere la felicità dell’Egitto¹⁵⁶. Si può quindi notare un parallelismo tra Amenhotep e Imhotep, perché entrambi guarivano i loro fedeli e li facevano vivere ed entrambi agivano per ristabilire lo stato originale delle cose, combattendo il caos che era portatore della malattia.

Amenhotep figlio di Hapu¹⁵⁷ era un importante scriba reale, a servizio del faraone Amenhotep III (XVIII din.): alla sua morte, il re stabilì un regolare culto funerario che si svolgesse nel tempio funerario fatto costruire in suo onore, localizzato sulla riva occidentale di Tebe, nei pressi di Medinet Habu, dove la popolazione cominciò a venerarlo come benefattore e guaritore. Questo culto funerario è testimoniato fino alla fine del Nuovo Regno, mentre nel Terzo Periodo Intermedio e in epoca tarda sembra apparentemente scemare¹⁵⁸: allo stesso tempo, in modo indipendente dal culto funerario, Amenhotep veniva venerato dagli abitanti di Tebe per le sue qualità intellettuali, legate soprattutto alla scrittura e alla letteratura. Basti pensare che su una delle due statue che lo ritraggono presso una delle porte del recinto di Amon a Karnak, una parte del testo inciso sul papiro srotolato, tenuto in mano dallo scriba, è stato cancellato dal continuo sfregamento delle mani dei fedeli, che evidentemente lo toccavano in segno di devozione¹⁵⁹.

Oltre che per le qualità scribali, Amenhotep iniziò ad essere conosciuto anche come guaritore, come prova la base di una statua, su cui è riportata un’iscrizione della principessa Merit-Neith, figlia di Psammetico (XXVI din.), in cui si chiede ad Amenhotep di guarirla da una malattia agli occhi¹⁶⁰: i titoli a lui attribuiti, nobile e dottore/*swnw*, indicano che non era ancora considerato pienamente una figura divina a quest’epoca.

In epoca tolemaica, il suo tempio funerario venne abbandonato e, più o meno alla stessa epoca, il suo culto venne introdotto nella terrazza del tempio di Deir el-Bahari, che rimarrà il principale centro di culto di Amenhotep in area tebana per secoli: probabilmente proprio in questo luogo verrà portato a termine il suo processo di divinizzazione, che gli fornì anche dei

¹⁵⁶ Laskowska-Kusztal, 1984, p. 111.

¹⁵⁷ Per una presentazione dettagliata della figura di Amenhotep figlio di Hapu si veda Wildung, 1977, p. 83-109.

¹⁵⁸ Lajtar, 2006, pp. 14-15.

¹⁵⁹ Quaegebeur, 1977, p. 133.

¹⁶⁰ *“O nobile Amenhotep figlio di Hapu, giustificato. Vieni, buon dottore. Ecco, io soffro nei miei occhi. Fammi stare meglio immediatamente perché io ho fatto fare questa statua per te ...”* in Nunn, 1997, p. 122.

genitori divini, per cui suo padre Hapu divenne il dio Api e sua madre Itit fu identificata con Hathor¹⁶¹.

Il processo conclusivo di divinizzazione coincise con l'associazione di Amenhotep ad Imhotep e i due, da questo momento in poi, apparvero normalmente vicini l'uno all'altro in area tebana, anche perché la vicinanza con Imhotep era uno dei mezzi utilizzati per elevare a rango di divinità lo stesso Amenhotep.

La più antica attestazione di questa associazione si trova all'entrata del pronao del tempio di Hathor a Deir el-Medina e risale all'epoca di Tolomeo VI: qui Amenhotep è ancora presentato come un mortale eccezionale, che, essendo favorito di Amon, ha visto la sua memoria resa immortale¹⁶². Circa mezzo secolo dopo questa prima apparizione insieme, durante gli ultimi anni di regno di Tolomeo VIII, venne costruito a Deir el-Bahari un santuario, nelle vicinanze dell'antico luogo di culto di Amenhotep. Nella decorazione al suo interno Amenhotep e Imhotep sono due figure pienamente equivalenti: entrambi divinità, con parentele che li collocano saldamente all'interno del pantheon egiziano, e con sfere di competenze specifiche che riguardano genericamente la restaurazione dell'ordine e il ripristino della Maat. Alla stessa epoca risale la costruzione di un tempio dedicato ad una forma oracolare di Thot, ad Amenhotep e a Imhotep, a Qasr el-Aguz, a sud-ovest dei colossi di Memnone¹⁶³: una delle scene principali mostra Thot con Imhotep e Amenhotep, tutti e tre seduti, rappresentati come tre divinità con lo scettro *w3s* e il segno *ʕnh* in mano¹⁶⁴.

La loro presenza sulla parete esterna del tempio di Ptah a Karnak non deve quindi stupire: appare anzi particolarmente significativa, se si considera il luogo in cui si trovava, ossia un'area ragionevolmente più accessibile ai fedeli, dove l'immagine divina poteva essere associata a delle attività guaritrici.

¹⁶¹ Laskowska-Kusztal, 1983, pp. 215-219.

¹⁶² Lajtar, 2006, p. 15.

¹⁶³ Fu proprio Amenhotep, tra gli altri, a seguire l'erezione delle statue colossali di Amenhotep III. In Hurry, 1928, p. 57.

¹⁶⁴ Lajtar, op. cit., p. 15.

1.6 Il contro-santuario del tempio di Hathor a Dendera

Il tempio di Hathor (fig. 49), la patrona della città di Dendera, è un esempio notevole della tarda architettura tolemaica in Egitto; venne eretto nel 54 a.C., sotto Tolomeo XII Aulete, andando a rimpiazzare gli edifici precedenti, risalenti all'Antico, Medio, Nuovo Regno e all'epoca di Nectanebo¹⁶⁵.

L'opera si componeva di due grandi blocchi, giustapposti tra loro e senza alcun legame. La parte più bassa, il *naos*, era un insieme di varie strutture che si sviluppavano attorno alla cella e, dal punto di vista cronologico, era la prima parte ad essere stata realizzata. Il blocco più alto, il *pronaos* (fig. 49 G'), risale ad una fase di costruzione successiva, l'epoca dell'imperatore Tiberio. Si apriva verso l'esterno, a nord, con una corte porticata formata da quattro file di sei colonne con capitello hathorico, cioè composto dalla testa femminile della dea, ornata però da un paio di orecchie di vacca.

Allo stesso periodo risale l'inizio della costruzione del recinto in pietra del tempio stesso, progetto mai portato a termine, che doveva terminare con una corte colonnata, munita di portale monumentale.

Oltre il *pronaos*, si trovava l'originale sala delle apparizioni (fig. 49 Z), circondata da stanze che fungevano da magazzini per oggetti di culto e da due uscite (una su ciascun lato), che conducevano a pozzi sacri, situati nel cortile esterno. Seguiva poi la stanza delle offerte (fig. 49 T), in comunicazione diretta con le scale che portavano alla terrazza del tempio, sui cui lati nord-ovest e nord-est, erano collocate tre cappelle per lato, associate con le celebrazioni per la resurrezione di Osiride nel mese di Khoiak.

Al di là della sala delle offerte, prima del *naos*, vi era la cosiddetta sala intermedia, da cui si accedeva al tesoro (fig. 49 Q), una stanza che serviva per regolare lo svolgimento del culto, sia in direzione della cella principale che verso la *uabet*: la denominazione di tesoro verrebbe dall'ipotesi che qui si preparassero i gioielli e gli accessori necessari durante lo svolgimento di processioni festive.

La *uabet* (letteralmente la "stanza pura" – fig. 49 S) era preceduta da una corte (fig. 49 R), che aveva la funzione di pozzo di luce, ed era sopraelevata in rapporto a tutti gli spazi circostanti: questo insieme di due ambienti era utilizzato durante la festa del Nuovo Anno, la festa più importante nel calendario del tempio.

¹⁶⁵ Dieter, 2003, pp. 68-70.

La cella, in egiziano *st-wrt* (fig. 49 A), accoglieva la divinità sottoforma di statua, ospitata in un tabernacolo di pietra: quest'ambiente era isolato dal resto del tempio per mezzo di un corridoio (fig. 49 B), che girava tutt'attorno e sul quale si aprivano undici cappelle, dedicate a differenti divinità o a particolari aspetti delle divinità. La cappella in asse con la cella, denominata *pr-wr* (fig. 49 J), si differenziava dalle altre per diverse caratteristiche, prima fra tutte la maggiore decorazione della cornice esterna della porta, che consisteva in un fregio di urei sovrapposto a un fregio a gola. Possedeva inoltre una porta a doppio battente e una nicchia assiale sulla parete di fondo (fig. 50), entrambe caratteristiche presenti solo in questa cappella, a sottolineare ulteriormente la sua importanza rispetto alle altre. La nicchia si trovava a quasi 3 m dal suolo: la decorazione più interessante era quella della parete meridionale, il cui primo registro era occupato da un'immagine semplificata della dea Hathor, sottoforma di una testa femminile con orecchie di vacca, con la sua caratteristica pesante parrucca e sormontata da un sistro-*sechechet*¹⁶⁶. Quest'immagine risulta essere

molto simile a quella scolpita esattamente al centro della facciata esterna meridionale del tempio e, fatto ancor più interessante, le due immagini si trovavano in corrispondenza l'una con l'altra.

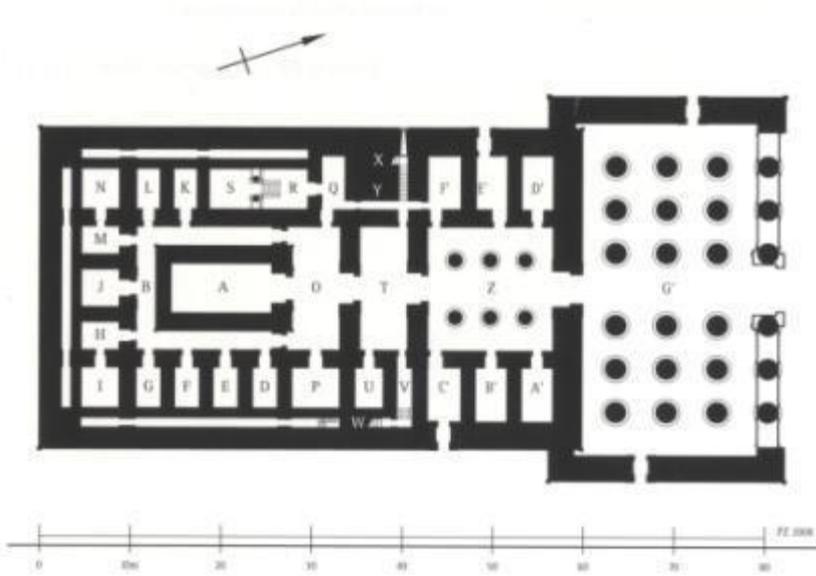


Figura 49 Pianta del tempio di Hathor.

L'originalità architettonica del tempio risiedeva nelle cripte, realizzate nello spessore dei muri e su tre livelli. Le cripte sotterranee fungevano da fondazioni del tempio stesso: all'interno di questi spazi nascosti erano conservate circa centosessanta statue, tra le quali le più antiche, in legno erano sepolte in una zona quasi inaccessibile.

¹⁶⁶ Daumas, 1969, pp. 53-54.

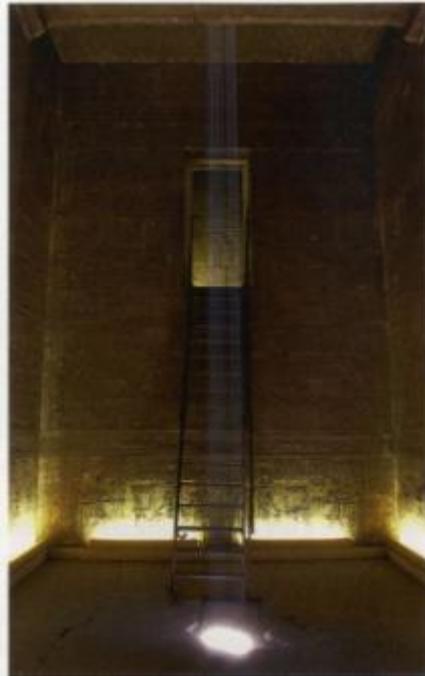


Figura 50 *Pr-wr* del tempio di Hathor.

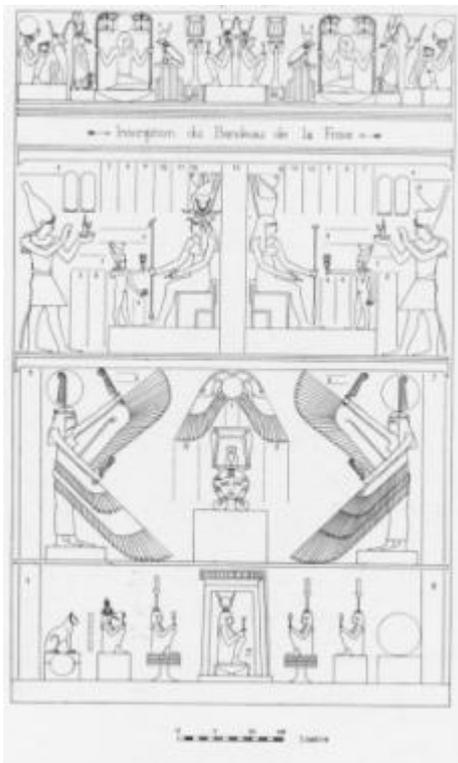


Figura 51 (a sinistra) Parete meridionale della nicchia del santuario di Hathor (*pr-wr*).

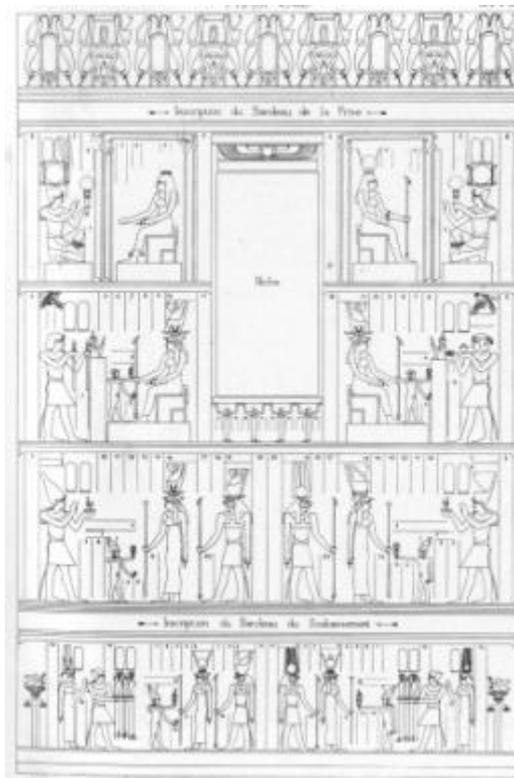


Figura 52 (a destra) Parete meridionale del santuario di Hathor (*pr-wr*).

Dopo questa sommaria presentazione del complesso templare, ci si soffermerà sulle pareti esterne del santuario (fig. 53), in particolare su quella meridionale, dove era presente un'immagine divenuta oggetto di culto popolare.

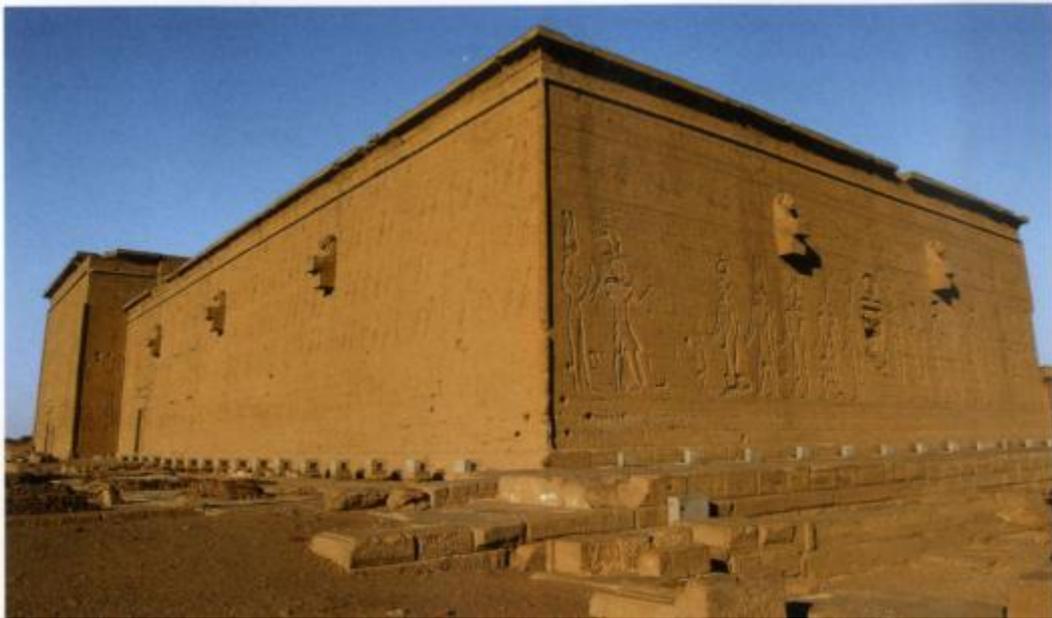


Figura 53 Il tempio di Hathor visto da sud-est.

La decorazione della facciata settentrionale non presentava nulla di particolarmente raro: nel registro più alto era presente una processione divina, la cui parte centrale era occupata da una testa hathorica, con Hathor in trono, affiancata dal suo sposo Horus. Davanti a loro il figlio Ihy era alla testa di una processione di divinità che venivano a presentare numerose offerte, tra le quali svariati oggetti sacri alla dea¹⁶⁷.

Le due facciate esterne della sala ipostila avevano una disposizione identica: al di sopra di un basamento con portatori d'offerte, c'erano un primo registro di grandi dimensioni e tre registri più piccoli, con una piccola processione di divinità, e infine la cornice.

La facciata orientale riproduceva, nella parte inferiore, una processione geografica, soprattutto dei nomi dell'Alto Egitto, mentre sul primo registro si trovavano le scene d'intronizzazione del re, seguite da diversi atti riguardanti la fondazione del tempio. Gli altri registri contenevano delle offerte più comuni¹⁶⁸.

Le tavole che decoravano la facciata occidentale corrispondevano, com'è tradizione, a quelle della facciata orientale, formando una sorta di completamento ideale. Si ritrovava l'entrata

¹⁶⁷ PM VI, p. 45, § 1-8.

¹⁶⁸ PM VI, p. 75, § 213-233.

del re nel tempio, la purificazione da parte di Horus e Thot, le scene di fondazione e le diverse offerte¹⁶⁹.

La facciata meridionale, oltre all'edicola in legno che doveva proteggere l'immagine centrale dorata di Hathor (fig. 54), presentava dei rilievi degni di attenzione. Ad altezza corrispondente ai primi tre registri delle facciate laterali, da una parte e dall'altra dell'asse costituito dal simbolo hathorico, era stato ricavato un unico registro, con i personaggi più grandi del naturale: questi rappresentavano un'offerta regale alle divinità del luogo, ossia Hathor, Horus d'Edfu, Harsomtus di Khadit, Ihy, Iside e Osiride. A presentare l'offerta era Tolomeo XV, meglio noto come Cesarione, seguito dal suo *k3* e da sua madre Cleopatra, di fronte a un piccolo Harsomtus, a Iside, Harsomtus, Osiride-Ounenefet, Horus e Iside ancora sulla sinistra, e davanti a un piccolo Ihy, Hathor, Horus, Harsomtus, Ihy e Hathor sul lato destro.

Sulla parte superiore invece, erano presenti cinque scene in ciascuna metà della parete: a sinistra, Augusto di fronte a Iside, Harsomtus e Osiride-Ounenefet, Augusto di fronte a Hathor e Horus, Maat che adorava Hathor e Ra-Harakhty e una dea, il cui nome è "*colei-che-solleva*", che reggeva il cielo al cospetto di Ra-Harakhty. Poi veniva un doccione a testa di leone che serviva ad impedire alla pioggia di scorrere direttamente sui muri ma che aveva anche una funzione di protezione simbolica, in quanto il leone, la cui vigilanza era considerata infallibile giorno e notte, respingeva gli attacchi degli elementi, considerati alla stregua di nemici del tempio¹⁷⁰. Oltre questa struttura, si ritrovavano Shesemu, Termuthis e due piccole divinità, davanti alle figure sedute di Thot, che guarda Iside e Khnum-Ra.

A destra dell'asse, era di nuovo presente Augusto, con l'immagine di Maat e un piccolo Ihy, di fronte a Hathor e due figure di Horus, poi Augusto offriva due specchi a Iside e Harsomtus, Maat che adorava Hathor e Ihy, di nuovo una dea sollevava il cielo, questa volta di fronte a Horus e, oltre la testa di leone, Shesemu, Menket e due piccole divinità, davanti alle figure sedute di Ptah che fronteggiava Hathor e Horus.

Infine, la base era decorata da due processioni di personificazioni dei nomi d'Egitto¹⁷¹.

¹⁶⁹ PM VI, pp. 76-77, § 234-256.

¹⁷⁰ Zignani, 2008, p. 75.

¹⁷¹ PM VI, pp. 78-80, § 257-260.

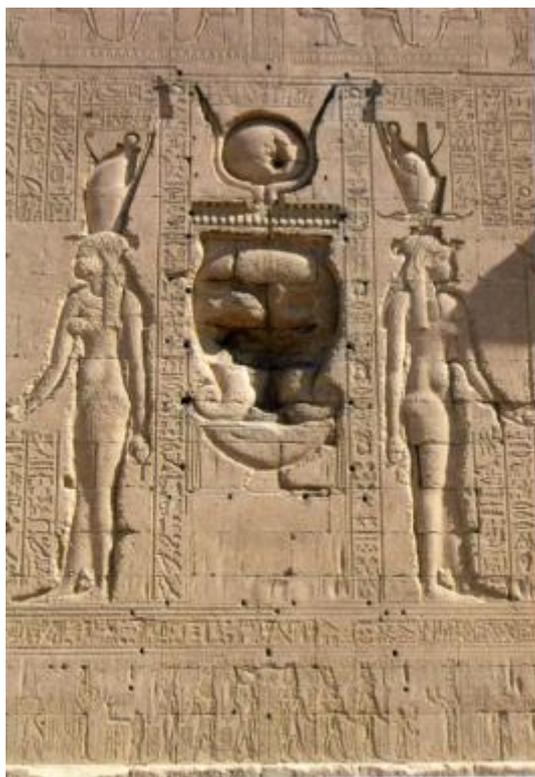


Figura 54 Dettaglio della rappresentazione hathorica al centro della parete esterna meridionale.

Appare chiaro che in parecchi punti dovevano essere presenti dei rivestimenti d'oro o in altro materiale¹⁷²: per esempio, all'estremità meridionale delle pareti est e ovest, a livello del basamento, dove era rappresentata la triade di Dendera, accompagnata da diverse divinità paredre. Si può essere praticamente certi della presenza di questi rivestimenti, a causa del ritrovamento, attorno ai gruppi divini, dei fori nei quali erano piantati i pioli che servivano a mantenere sul posto il metallo dorato o la foglia d'oro che ricopriva i rilievi. Si può osservare la medesima situazione per le divinità rappresentate sulla facciata meridionale, da una parte e dall'altra dell'asse, sullo stesso registro.

È interessante notare che questi fori circondavano anche la figura hathorica, posta al di sopra del segno geroglifico dell'oro, esattamente al centro della parete, sul registro mediano: il punto in cui si trovava quest'effigie sacra corrispondeva alla cappella *pr-wr*, all'interno della quale si trovava l'idolo di Hathor a forma di sistro. Doveva trattarsi dunque di un'immagine sacra che poteva, in occasione di riti processionali o di pratiche di culto più personali, essere mostrata ai visitatori, al posto dell'immagine interna, di fatto inaccessibile ai profani. Questo spiegherebbe anche le numerose tracce di abrasioni ovali ad altezza

¹⁷² Daumas, 1969, pp. 70-71.

d'uomo, presenti in prossimità degli angoli meridionali e ai piedi della facciata settentrionale. Nel caso di quest'immagine sacra, oltre ai fori che sostenevano i rivestimenti dorati dell'immagine stessa, si riscontra anche un'altra serie di fori, di cui due molto più grandi degli altri, nella parte superiore esterna delle due colonne di testo: questi dovevano avere una funzione diversa dai precedenti, probabilmente quella di sostenere una struttura di legno dorato, una sorta di edicola, per proteggere la faccia divina, con il tetto che doveva essere arcuato, come dimostrano le tracce dei fori superiori, disposti ad arco di cerchio.

Un'altra struttura simile si situava al di sotto della testa hatorica e proteggeva due gruppi di tre divinità addossate all'asse centrale.

Anche altre scene delle decorazioni sulle pareti esterne erano dorate, senza che ci fosse un chiaro motivo: per esempio, sulla facciata ovest, in prossimità della porta laterale, sul secondo registro, era ricoperta d'oro tutta la scena di offerta di cibo ad Hathor da parte del re, anche se questo soggetto non è per nulla raro e anzi ricorre più volte in tutta la decorazione del tempio.

Un altro dettaglio che colpisce è il fatto che la parte bassa delle facciate, quella che era a portata di mano, era ricoperta da una gran quantità di abrasioni, realizzate a scapito dei rilievi¹⁷³. Questi incavi erano stati realizzati grattando la parete, ottenendo così della polvere di arenaria, proveniente dal muro sacro che proteggeva il luogo di riposo della dea: si potrebbe immaginare che i pellegrini, entrati nel recinto sacro forse in occasione di qualche festa, ricavassero dalle mura della "polvere sacra" che, se applicata sulle parti malate di un corpo o disciolta nell'acqua, poteva guarire il paziente. A sostegno di questa ipotesi sta anche il fatto che certe aree più vicine alle divinità risultino più sottoposte a questo trattamento.

¹⁷³ Ibidem, pp. 71-72.

2. I CONTRO-SANTUARI NELLE FONTI

Da quanto è stato presentato finora, si evince che gli edifici chiamati contro-santuari possono suddividersi in due grandi categorie: quelli formati da una struttura architettonica vera e propria e quelli invece costituiti da strutture mobili, che ricoprivano immagini divine sulle pareti esterne dei templi.

Appartenevano alla prima categoria i contro-santuari dei templi di Amon, Khonsu, Mut e Montu a Karnak, mentre facevano parte della seconda categoria le immagini che decoravano le pareti posteriori dei templi di Ptah a Karnak, di Hathor Dendera, ma anche molte altre immagini di divinità, che venivano circondate da fori e coperte con strutture di vario tipo¹⁷⁴.

L'impianto più complesso era quello cosiddetto del santuario orientale di Karnak perché era formato da una struttura effettivamente costruita "contro" la parete posteriore del tempio (risalente al regno di Thutmosi III o forse a quello di Hatshepsut) e da un altro edificio più tardo (di età ramesside), che aveva come fulcro l'obelisco unico. Questa seconda costruzione si presentava, tralasciando le modifiche di epoca tolemaica, come un tempio vero e proprio, con un pilone d'ingresso, una corte porticata e una piccola sala ipostila, la cui parete di fondo si trovava a ridosso dell'obelisco unico; l'accesso tra i due ambienti era garantito da due porte alle quali, in epoca tolemaica, venne aggiunta una terza porta laddove, in origine, si trovava una nicchia con la statua di *Ramesse-che-ascolta-le-preghiere* o un'immagine di Ramesse II assieme a Amon, in asse con l'obelisco unico.

Questo tempio era chiamato, nell'iscrizione della statua del Primo Profeta di Amon Bakenkhonsu "*il tempio*¹⁷⁵ *di Ramesse-amato-di-Amon che ascolta le preghiere*". Il re portava quindi lo stesso nome della forma di Amon cui era dedicato il tempio, poiché doveva trattarsi di una particolare forma di genio reale. Infatti, tra le forme più popolari di *k3* regale, si trovano le statue colossali di Ramesse II, che ricevevano spesso l'epiteto *sḏm nḥt*¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Di questo secondo tipo di contro-santuario "mobile" non rimane purtroppo alcuna testimonianza nelle fonti.

¹⁷⁵ Il testo utilizzava il segno *sh*, che significa "tenda" forse per indicare la natura "altra" del contro-santuario rispetto al tempio principale. Comunque l'utilizzo di *sh* al posto del segno *hwt* ma con lo stesso significato è attestato in *Wb.* III, p. 465.

¹⁷⁶ L'epiteto significa "Che ascoltano le preghiere". Le testimonianze del culto "popolare" riservato al *k3* regale di Ramesse II provengono da una serie di stele ritrovate nell'area del Delta, più precisamente dal sito di Horbeit: all'interno di queste colonie, oltre al culto di differenti divinità "ufficiali", veniva data molta

Ramesse II non era l'unico sovrano a portare questo titolo: l'iscrizione del testo di dedica di Tolomeo VII, posta alla base del montante meridionale della porta realizzata al posto della nicchia ramesside, riportava infatti "... *Tolomeo VII che ascolta le preghiere ...*"¹⁷⁷. Il fatto che questi due sovrani assunsero lo stesso titolo lascerebbe presupporre che anche i loro predecessori, che operarono nel settore orientale di Karnak, fossero caratterizzati dallo stesso epiteto¹⁷⁸. La dedica di Tolomeo VII è interessante anche perché proponeva alcune definizioni del santuario come luogo preposto all'ascolto: si diceva, infatti, che il tempio era "*la dimora in cui essi (gli dèi) ascoltano*", "*il bel luogo dove sono ascoltate le preghiere*"¹⁷⁹, o, in riferimento ad Amon-Ra, che egli era "*colui che colmava i bisogni di ogni giorno*", "*che esaudisce le preghiere di chi è sul giusto cammino*"¹⁸⁰

L'iscrizione del Primo Profeta di Amon continuava con la descrizione del complesso architettonico fatto da lui costruire per conto di Ramesse II: oltre al tempio di *Ramesse-amato-di-Amon*, egli aveva realizzato "*degli obelischi di granito, la cui sommità raggiungeva il cielo, un $\underline{d}3\underline{d}3$ in pietra davanti ad esso, di fronte a Tebe, i terreni- $b^c h$ e i frutteti- $k3mw$ erano piantati ad alberi- $\check{s}nw$...*"¹⁸¹. L'unica attestazione archeologica di cui si è attualmente in possesso riguarda gli obelischi, le cui basi si trovano attualmente incluse in una costruzione che precedeva l'ingresso monumentale di Nectanebo¹⁸².

È invece tuttora da stabilire quale fosse l'esatto significato del termine $\underline{d}3\underline{d}3$ ¹⁸³. Barguet¹⁸⁴ propone due interpretazioni, la prima delle quali è basata su una differente grafia della parola, che aveva il significato di "*assemblea di giustizia*": se l'associazione fosse corretta, si potrebbe supporre l'esistenza di un luogo in cui si amministrava la giustizia, nella zona antistante il tempio dell'est. La seconda ipotesi si basa sulla presenza dello stesso termine

importanza al culto del re, venerato sotto i suoi differenti aspetti attraverso immagini di statue colossali. Tra queste, quattro modelli, ripartiti in due tipologie, erano utilizzati per il culto "popolare": ciò che distingueva le statue era il nome usato, che poteva essere quello d'intronizzazione *Wsr-M3^ct-R^c* o il nome personale *Ramesse*, e l'iconografia, per la quale quando il sovrano indossava la corona bianca dell'Alto Egitto, era raffigurato stante, quando invece indossava la corona rossa del Basso Egitto, era seduto in trono. In diversi casi la statua colossale, che era oggetto di culto in questo tipo di stele, portava l'epiteto *s^dm n^ht* con accanto il dedicante dell'opera intento ad adorare la stessa immagine reale o a porgerle offerte. In Clère, 1950, pp. 25-28.

¹⁷⁷ Barguet, 1950, p. 278.

¹⁷⁸ Barguet, 2008, p. 306.

¹⁷⁹ Ibidem, pp. 234-235.

¹⁸⁰ Ibidem, pp. 236-237.

¹⁸¹ Yoyotte, 1957, pp. 82-83.

¹⁸² È attualmente visibile solo parte della facciata occidentale di ciascun obelisco, in granito rosa. In Barguet, op. cit., pp. 223-224.

¹⁸³ Il significato comune di $\underline{d}3\underline{d}3$ è "sala del tempio" in *Wb.* V, p. 532.

¹⁸⁴ Barguet, op. cit., pp. 301-302.

d3d3 sulla stele dell'anno 48 del gran sacerdote di Amon Menkheperra¹⁸⁵, ritrovata nei pressi del chiosco di Taharqa che precedeva il tempio orientale ramesside: in questo testo si faceva riferimento a un muro fatto costruire dal gran sacerdote oltre un *d3d3* che si trovava all'entrata principale del tempio, cioè quella occidentale. La stele dell'esilio dello stesso Menkheperra mostrava Amon davanti al *d3d3* del suo tempio, nell'atto di ascoltare la supplica del sacerdote in favore degli esuli¹⁸⁶. Il testo del papiro N. 3176 S nominava due volte la *d3d3t* di Amon e anche quella davanti al tempio di Opet, che rappresentava il luogo in cui si fermava la processione di Osiride durante il ventiseiesimo giorno delle celebrazioni del mese di Khoiak¹⁸⁷. Si è anche a conoscenza dell'esistenza di un *d3d3* davanti al tempio di Montu¹⁸⁸.

L'espressione *d3d3* doveva indicare una sorta di tribuna rialzata¹⁸⁹, stando a quanto dicono le fonti, che parlano dell'arrivo di una divinità nei pressi di queste costruzioni, su cui, veniva specificato, il dio doveva montare sopra; questo spazio rialzato era usato per celebrare alcune attività cultuali e non si può escludere che il motivo della sua sopraelevazione fosse proprio la necessità di rendere maggiormente visibili questi riti¹⁹⁰ al pubblico.

Si possono trovare altri nomi, che definivano il santuario, nelle iscrizioni della porta tolemaica che lo precedeva: la definizione di "*dimora orientale del signore dell'Eternità*" metteva la struttura in relazione con il sorgere del sole, così come i titoli "*dimora-del-bel-simbolo di Colui-che-è-venuto-all'esistenza-da-sé*" e "*sede divina della divinità di Ra*" la collegavano all'obelisco unico, simbolo di Ra¹⁹¹. Un altro nome era "*dimora dell'albero-im3 del dio che è vita*": il dio in oggetto era Amon, come specificava il determinativo che

¹⁸⁵ Ibidem, pp. 36-38.

¹⁸⁶ Il testo della stele diceva, in riferimento alla processione di Amon durante il primo giorno dell'anno: "*si arrestava di fronte al d3d3 di Amon*". In Breasted, 1927, p. 318, § 654.

¹⁸⁷ Il papiro N. 3176 S trattava della descrizione del percorso del dio Sokar, a Karnak, durante la celebrazione delle feste osiriache del mese di Khoiak. Le citazioni delle *d3d3t* di Amon e del tempio di Opet si trovano in Barguet, 1962, pp. 20-22.

¹⁸⁸ In Gardiner, 1995, p. 65 si ritrova la dicitura "*d3d3 n pr Mntw nb W3st*" (trad. *il d3d3 della dimora di Montu, signore di Tebe*). Il contesto è quello del Giornale della Necropoli, datato all'anno 17 di Ramses XI, ma il testo è troppo lacunoso per capire a che cosa si facesse esattamente riferimento.

¹⁸⁹ Sono stati ritrovate almeno due piattaforme rialzate che potrebbero essere identificate come le tribune in questione: una era situata a circa un centinaio di metri dalla porta monumentale tolemaica del recinto di Montu, aveva un'ampiezza di 17X22 m circa e un'altezza conservata di più di 3 m, con una rampa d'accesso di 10 m. La seconda tribuna era stata realizzata vicino al primo pilone del tempio di Amon-Ra: le sue dimensioni erano più contenute, 14X15 m, con un'altezza di 2,45 m e una rampa d'accesso lunga 18 m. In Cabrol, 2001, pp. 571-583.

¹⁹⁰ Cabrol, op. cit., p. 625.

¹⁹¹ Barguet, 2008, p.303.

accompagnava la dicitura *ʿnhy* e che mostrava un dio con la caratteristica corona a due piume; l'albero-*im3*, invece, può essere considerato un albero protettore della nascita¹⁹², l'albero al di sopra del quale appariva il sole all'alba. Questo titolo attribuito al tempio orientale può ricollegarsi ad un altro, *sš n t3w*, "luogo di origine del soffio" che seguiva la dicitura "tempio di Colui-che-è-nella-sua-sede", dove il dio era determinato da un'immagine di Amon con una vela sul capo, a simboleggiare il soffio vitale¹⁹³. In questo senso quindi, Amon era equiparato al dio primordiale Shu¹⁹⁴: d'altra parte, si riconfermava lo stretto rapporto tra il sole al suo levare e il santuario orientale, dal momento che Tebe, in quanto luogo di nascita del sole, era chiamata "luogo d'origine del soffio per ogni naso"¹⁹⁵.

Le numerose attestazioni del santuario orientale ramesside non aiutano però a spiegare quale fosse il rapporto di quest'ultimo con il vero contro-santuario, quello costruito da Thutmosi III, o più probabilmente Hatshepsut, contro la parete orientale esterna del tempio di Amon-Ra. La già citata scena del cortile del tempio di Khonsu chiamava Amon "colui che risiede nel tempio dell'orecchio che ascolta", quindi sembrerebbe che entrambi gli edifici della zona orientale di Karnak fossero dedicati all'ascolto dei fedeli.

Un caso simile, che potrebbe ulteriormente confermare la funzione del contro-santuario, è quello del tempio di Ptah-che-ascolta-le-preghiere a Menfi. I riferimenti a questa particolare forma del dio si trovavano su un bacino per libagioni (fig. 55), proveniente da Menfi e

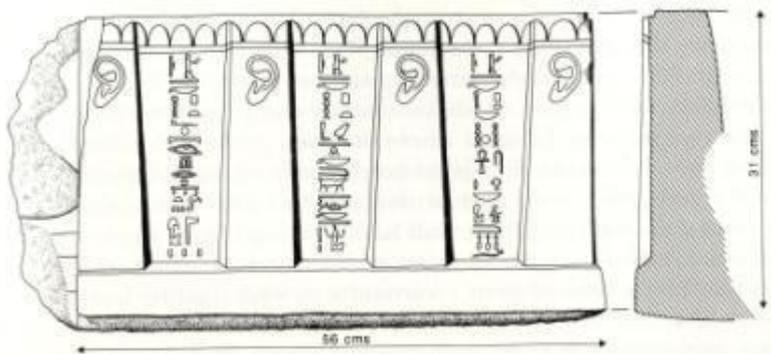


Figura 55 Bacino per libagioni proveniente da Menfi.

risalente alla XIX dinastia, modellato a forma di muro esterno di un tempio: quest'ultimo presentava delle torri che si disponevano ad intervalli regolari ed erano decorate da orecchie, mentre la parte di parete vuota conteneva

delle preghiere al dio Ptah di Menfi, tra le quali una recitava "lode a te presso il grande baluardo; questo è il luogo dove si ascolta la preghiera"¹⁹⁶.

¹⁹² Koemoth, 1994, p. 230.

¹⁹³ Barguet, 2008, p. 304.

¹⁹⁴ Nei Testi dei Sarcofagi, formula 81, il dio Shu impersonava il soffio vitale che fuoriusciva dal naso di Atum e lo risvegliava, facendo battere il suo cuore, in epoca primordiale. In Faulkner, 1994, p. 87.

¹⁹⁵ Testo di dedica di Tolomeo Evergete II sul secondo pilone di Karnak. In Drioton, 1944, pp. 126-127.

¹⁹⁶ Kemp, 1991, p. 189.

Oltre a questo oggetto, che chiaramente si riferiva al tempio di Ptah a Menfi, anche la parte iniziale del papiro Sallier IV verso, riguardante le meraviglie di Menfi, citava “*Ptah che ascolta le preghiere*”¹⁹⁷ tra le forme del dio venerate in città. Questo epiteto trova riscontro in una serie di rinvenimenti archeologici, effettuati da Petrie nelle fondazioni della cosiddetta Sala Occidentale di Ramesse II, una struttura che si sviluppava sul retro del tempio più importante di Ptah, in maniera speculare ad esso, sul modello di quanto accadeva nella parte orientale del tempio di Amon-Ra a Karnak¹⁹⁸. Al di sotto di questa costruzione ramesside, sono state ritrovate quaranta stele intere e circa centocinquanta frammenti di svariate dimensioni, che dovevano provenire da un santuario precedente risalente alla XVIII dinastia, tra i regni di Thutmosi I e Thutmosi IV¹⁹⁹. L’impianto cultuale rispecchiava quello di Karnak, con l’unica differenza che l’orientamento era invertito: a Menfi il tempio principale aveva l’accesso, con il relativo primo pilone, posto a est e, di conseguenza, un asse est-ovest, con la cosiddetta Sala Occidentale, e l’edificio della XVIII dinastia che la precedeva, orientato in maniera opposta ovest-est; a Karnak si presentava una situazione opposta, con il tempio orientato ovest-est e il contro-santuario invece, est-ovest. Attualmente però non rimane nulla del contro-santuario menfita ramesside, se non le fondazioni dell’angolo occidentale²⁰⁰.

I ritrovamenti databili alla XVIII dinastia consistono in stele che, per la maggior parte, erano dedicate a Ptah, occasionalmente accompagnato da Sekhmet, o ad Amon, seguito da Mut e Khonsu²⁰¹; oltre agli epiteti comunemente attribuiti a Ptah, se ne trovano spesso due, caratteristici di un dio che ascolta le suppliche, ossia *sdm nḥt*, “*che ascolta le preghiere*” e *sdm sprt* “*che ascolta le richieste*”. Inoltre, la connotazione di Ptah come dio che prestava attenzione agli appelli dei suoi fedeli era accentuata dal fatto che la maggior parte di queste stele erano delle “*stele con orecchie*”²⁰², in cui le orecchie talvolta erano accompagnate dall’immagine della divinità preposta all’ascolto, talvolta invece, erano presenti da sole, in

¹⁹⁷ “*Ptḥ sdm nḥwt*” in Gardiner, 1937, p. 89, vs. 1.4-1.5. Per la traduzione Caminos, 1954, p. 333.

¹⁹⁸ Sadek, 1987, pp. 17-18.

¹⁹⁹ Petrie, 1908, p. 7.

²⁰⁰ Petrie, op. cit., p. 8.

²⁰¹ Sadek, op. cit., p. 17.

²⁰² Le “*stele con orecchie*” erano delle stele votive in cui poteva essere inciso un paio o più di orecchie e, generalmente, al centro era raffigurata una divinità, la cui caratteristica era quella di ascoltare chi vi si accostava. Non a caso, i luoghi di ritrovamento di questa classe di oggetti sono specialmente sedi di culti “*popolari*” e i committenti sono, per la maggior parte, appartenenti alla classe media del Nuovo Regno. In ibidem, pp. 266-267.

quantità variabili²⁰³. Questi documenti sono utili anche perché mostrano il tipo di persone che si rivolgeva al santuario, quasi sempre appartenente alla classe medio - bassa della società: tra tutte le stele ritrovate, erano solo tre i nomi di personaggi “di spicco”, cioè Ramose, uno scriba del tesoro del Signore delle Due Terre²⁰⁴, un altro Ramose, capo dei servitori²⁰⁵, e Ptahmose, che ricopriva la funzione di capo scultore²⁰⁶; poi vi erano diversi dedicanti che lavoravano all’interno del tempio, come scriba²⁰⁷, l’ispettore delle offerte di carne di Amon²⁰⁸, uno scalpellino, associato ad un guardiano delle porte²⁰⁹ e un altro guardiano delle porte²¹⁰. Erano attestate anche persone che svolgevano altri incarichi, come soldati²¹¹, o anche donne²¹²; infine, molte stele con orecchie di dimensioni ridotte, sono state trovate complete dal punto di vista della dedica a Ptah, ma senza il nome del donatore, per il quale era stato lasciato uno spazio bianco, pronto per essere riempito dall’eventuale acquirente²¹³.

Questa breve panoramica sulle stele rinvenute permette di avere un’idea generale delle persone che frequentavano il santuario, per lo più facenti parte dei ceti più bassi della popolazione urbana di Menfi: forse anche a Karnak il contro-santuario di Thutmosi III, ed eventualmente l’edificio fatto costruire da Ramesse II nelle sue vicinanze, era frequentato da un genere simile di fedeli²¹⁴.

²⁰³ Si va da quattro orecchie fino al numero limite di trecentosettantasei. In Petrie, 1908, tav. IX, n. 49 e tav. XI, n. 17.

²⁰⁴ Ibidem, tav. XI, n. 20.

²⁰⁵ Ibidem, tav. VIII, n. 3.

²⁰⁶ Ibidem, tav. IX, n. 49.

²⁰⁷ Ibidem, tav. X, n. 14; tav. XIV, n. 31; tav. XV, A/G.

²⁰⁸ Ibidem, tav. XI, n. 19.

²⁰⁹ Ibidem, tav. XII, n. 21.

²¹⁰ Ibidem, tav. VII, n. 46.

²¹¹ Ibidem, tav. XV, n. D/E/S.

²¹² Ibidem, tav. XVI, n. 41-42-43.

²¹³ Ibidem, tav. XII, n. 22-24-25.

²¹⁴ Questa ipotesi, sostenuta da Sadek, in 1987, pp. 17-18, è tuttavia lontana dall’essere certa poiché l’ esatta posizione del tempio di Ptah non è ancora stata accertata: in questo senso, la sala occidentale di Ramesse II, che si presenta come una corte colonnata provvista di pilone d’ingresso, potrebbe anche essere considerata la vera zona d’accesso al tempio. Nonostante quest’incertezza, rimangono le stele dedicate a Ptah-*che-ascolta-le-preghiere* e il riferimento nel papiro Sallier IV.

Il tempio orientale di Ramesse II è l'unico di cui rimane un riscontro certo nelle iscrizioni templari: per gli altri casi, la situazione appare più complessa, perché non vi sono riferimenti attribuibili con certezza alle strutture in questione.

Il contro-santuario del tempio di Khonsu era probabilmente menzionato in un testo di Teos, che riguardava alcune ristrutturazioni e abbellimenti delle strutture del tempio, compiute dallo stesso sovrano: l'iscrizione si trovava sul fregio del basamento che correva lungo tutta la parete orientale²¹⁵ e, nella parte finale, vi si ricordava la costruzione di una "*sbht venerabile, senza eguali, simile all'orizzonte di Ra*"²¹⁶; il riferimento ad una *sbht* venerabile tornava anche in due graffiti sul tetto del tempio, situati nella zona settentrionale del tetto, giusto al di sopra del contro-santuario.²¹⁷

Il termine *sbht* si riferiva quasi certamente a un portico, formato originariamente da barriere simili a intercolumni, con una porta integrata e dotato, eventualmente, di una sala colonnata²¹⁸: concorrevano a quest'interpretazione sia l'etimologia della parola, che deriva dal verbo *sbh*, "chiudere, cingere"²¹⁹, sia il suo determinativo, una porta il cui frontone era ornato da un fregio di cobra²²⁰. Per questi motivi, era stato inizialmente proposto che l'edificio nominato da Teos fosse la porta di Evergete o una costruzione nelle sue vicinanze, ma questa ipotesi non può essere accettata senza riserve, poiché se così stessero le cose, l'iscrizione commemorativa avrebbe dovuto essere realizzata nelle immediate vicinanze, quindi nel cortile del tempio o sul primo pilone; inoltre, neppure sulla porta monumentale erano presenti riferimenti al sovrano, a differenza di quanto accadeva di norma in questi casi²²¹.

Ritornando all'analisi del termine *sbht*, esso indicava un recinto attorno ad una zona rilevante dal punto di vista rituale²²², ma trovava largo impiego anche nella letteratura

²¹⁵ PM² II, p. 243, §123-124.

²¹⁶ Bouriant in RT 11, pp. 153-154.

²¹⁷ I due graffiti, purtroppo molto danneggiati, sono il nr. 293 e il nr. 294: in entrambi si menzionava la "*splendia sbht di Khonsu a Tebe*". In Jacquet-Gordon, 2003, p. 102.

²¹⁸ Konrad, 2006, p. 244.

²¹⁹ *Wb.* IV, p. 91.

²²⁰ La variante di questo geroglifico era una visione in piano che prova che la *sbht* non era solo una porta, ma anche l'ambiente a cui si accedeva tramite quest'ultima. In Yoyotte, 2003, p. 231.

²²¹ Laroche & Traunecker, 1980, p. 180.

²²² La dicitura *sbht dsrt* (così come appare anche nel testo di Teos) era presente anche su una stele di Djethy, proveniente dalla sua tomba a Drabu el-Naga (Urk. IV, p. 438), in cui si elencavano le varie componenti del

funeraria ed è in quest'ambito che potrebbe risiedere un ulteriore possibile collegamento tra la parola in questione e il contro-santuario del tempio di Khonsu. Un'espressione attestata fin dai Testi dei Sarcofagi era quella di *sbht 3ht*, traducibile con “*portale dell'orizzonte*”, in riferimento al santuario in cui riposava il corpo di Osiride oppure anche alle camere d'imbalsamazione in cui giacevano i corpi dei defunti prima della sepoltura: questo particolare tipo di *sbht* designava il luogo mitico in cui Ra tramontava sull'orizzonte. Nell'iscrizione di Teos si diceva che la *sbht* venerabile era “*simile all'orizzonte di Ra*”, riprendendo forse l'accezione funeraria appena vista: da questo punto di vista, diventa ancora più convincente la sua identificazione con il contro-santuario, dal momento che le decorazioni parietali sopravvissute collegavano quest'ultimo a rituali di tipo osiriaco. Inoltre, il concetto di *portale dell'orizzonte* si ricollega anche agli altari a corna, già citati in relazione al contro-santuario del tempio di Amon, perché su questi altari venivano bruciati simbolicamente i nemici di Ra, che lo insidiavano nel momento in cui si ritirava sull'orizzonte: la connessione con il contro-santuario di Khonsu risiede nel fatto che è stata ritrovata una costruzione identificabile come altare a corna anche nei pressi del tempio di Opet. L'altare si trovava in prossimità della porta che si apriva direttamente sulla cinta muraria che racchiudeva il dominio di Amon, accanto ad una statua della dea Sekhmet²²³: questo altare, a pianta quadrata, era costruito con blocchi di arenaria e, come nel caso dell'altare del tempio orientale, era fornito di una piccola scala che permetteva di accedere alla sua sommità; accanto ad esso era presente anche una sorta di tavola per le offerte quadrata, sempre in arenaria, che doveva servire per sacrificare gli animali, poiché era collegata ad un piccolo bacino, in cui poteva essere raccolto il sangue delle vittime²²⁴.

Da quanto emerge dalla documentazione, la *sbht* sembra essere stata una zona consacrata, in cui si svolgevano dei rituali, avente l'aspetto di una corte porticata, le cui pareti potevano essere formate da intercolumni: questa descrizione si adatta perfettamente al contro-santuario di Khonsu che fornisce anche altre prove a sostegno della sua identificazione con la *sbht* dell'iscrizione di Teos. Il tema osiriaco della rimanente decorazione dell'edificio, infatti, lo ricollega al valore mitologico che veniva attribuito al “*portale dell'orizzonte*”, inteso anche come tomba di Osiride: a questo deve aggiungersi anche il possibile collegamento che

tempio di Amon-Ra a Karnak: tra queste, vi era proprio la *sbht dsrt*, “*che allontana il peccato*”, da intendersi, in questo caso come luogo di purificazione, prima dell'ingresso al tempio. In Barguet, 1953, p. 155.

²²³ PM² II, p. 245, § 6.

²²⁴ Quaegebeur, 1993, pp. 332-333.

esisteva tra il tempio di Khonsu e il tempio di Opet, in quanto luoghi di partenza e di arrivo di Osiride, nella processione che vedeva il dio tornare alla vita. Infine vi era l'altare a corna, anch'esso ricollegabile con i rituali osiriaci, dal momento che nel papiro N 3176 si parlava dell'"*abbattimento dei nemici*" come uno dei rituali da eseguire durante il ventiquattresimo giorno del mese di Khoiak, quando Osiride si preparava a tornare in vita.

Considerando quindi, nel suo insieme, il complesso cultuale costituito dal tempio di Khonsu, assieme al suo contro-santuario, e dal tempio di Opet, con l'altare a corna, trova conferma l'ipotesi dell'esistenza di un culto di Osiride che non si limitava al tempio di Opet, ma coinvolgeva gli edifici vicini, tra i quali il contro-santuario doveva svolgere un ruolo di primo piano.

Il contro-santuario del tempio Montu era chiamato, nelle fonti, semplicemente *hwt M3t*, "*tempio di Maat*"²²⁵. Questo titolo era usato solo in questo caso e in quello del tempio ramesside di Amon-*che-ascolta-le-preghiere*, probabilmente non a caso: si trattava infatti, degli unici due edifici, appartenenti alla categoria dei contro-santuari, la cui struttura era simile a quella di un tempio vero e proprio, con un pilone d'ingresso (nel caso del tempio di Maat), una corte e una o più sale colonnate che precedevano il santuario.

Il contro-santuario di Mut non trova alcun riferimento in nessun testo conosciuto finora. L'unico possibile collegamento che può essere fatto riguarda l'iscrizione autobiografica di Montuemhat, presente all'ingresso della sala più interna della struttura. Questa iscrizione, molto frammentaria, si componeva di sei blocchi, in cui il nome del Quarto Profeta di Amon non ricorre mai: l'attribuzione di questo testo infatti, è stata fatta in base alle somiglianze con un'altra iscrizione²²⁶, certamente attribuibile a Montuemhat, situata nella cosiddetta *cripta di Taharqa*, all'interno del tempio di Mut²²⁷. In questo testo Montuemhat ricordava la sua attività di costruttore e restauratore a Tebe, durante il regno di suo padre Taharqa: nell'elenco dei siti coinvolti nella sua opera, compariva anche il tempio di Mut, senza però

²²⁵ Peet, 2006, pp. 79-82.

²²⁶ In alcune parti le due iscrizioni si completano a vicenda, circostanza questa che ha consentito la ricostruzione del testo cappella, altrimenti molto danneggiato e lacunoso. In Fazzini & O'Rourke, 2008, pp. 144-145.

²²⁷ Fazzini & O'Rourke, op. cit., p. 142.

che vi fosse alcun riferimento al contro-santuario, forse perché la cripta era stata costruita in una fase precedente²²⁸.

²²⁸ Breasted, 2001, p. 462, § 910.

3. L'ACCESSO DEI FEDELI AL TEMPIO

La posizione del contro-santuario del tempio di Amon-Ra e il suo legame con il tempio orientale ramesside sottolineavano la sua funzione di luogo di culto in cui la gente comune poteva recarsi per pregare e rivolgere delle suppliche ad Amon.

Alcune dediche all'interno del grande tempio di Amon fanno però supporre che il popolo potesse pregare Amon anche all'interno della grande sala ipostila: un'iscrizione dell'architrave definiva questa sala come un luogo *"in cui Amon è manifesto alla popolazione"*²²⁹ mentre un'altra parlava di *"un nobile tempio ... un luogo di acclamazione per la gente comune (rhyt) nel nome potente di sua maestà"*²³⁰.

Una situazione simile era riscontrabile anche nel primo cortile del tempio di Luxor (fig. 56), la cui porta orientale era chiamata *"la grande porta del re, che tutte le persone comuni (rhyt) adorano, possano esse vivere"*²³¹. Ancora più specifico era un testo iscritto sui muri orientale e meridionale del cortile di età ramesside, che lo definivano *"un luogo per le suppliche, per ascoltare le richieste di dèi e uomini"*²³².

In base a queste iscrizioni appare plausibile ritenere che non soltanto la popolazione potesse recarsi nei contro-santuari, realizzati apposta sul retro dei templi, ma, in determinate occasioni, avesse anche accesso all'interno dei templi.

È stato ipotizzato a questo riguardo che, per esempio, rappresentanti della popolazione fossero presenti nella corte settentrionale a peristilio del tempio di Luxor, nel momento in cui le barche divine, durante la festa di Opet, entravano in processione²³³. In occasione di questa festa, in cui il monarca veniva identificato con il *k3* reale e il suo diritto divino a regnare veniva riconfermato, si svolgeva una processione dal tempio di Karnak a quello di Luxor e ritorno: il sovrano, con le barche di Amon-Ra, Mut e Khonsu, si dirigeva dal tempio di Karnak alla riva del Nilo, da dove partiva la processione di barche in direzione Luxor²³⁴.

²²⁹ Teeter, 1993, p. 31.

²³⁰ KRI II 559: 7-8.

²³¹ KRI II 610: 5.

²³² KRI II 607: 14-15.

²³³ Bell, 1997, pp. 157-177.

²³⁴ In realtà, la processione poteva anche seguire la via di terra, oppure utilizzare entrambe le soluzioni, una per l'andata e l'altra per il ritorno. In ibidem pp. 161-162.

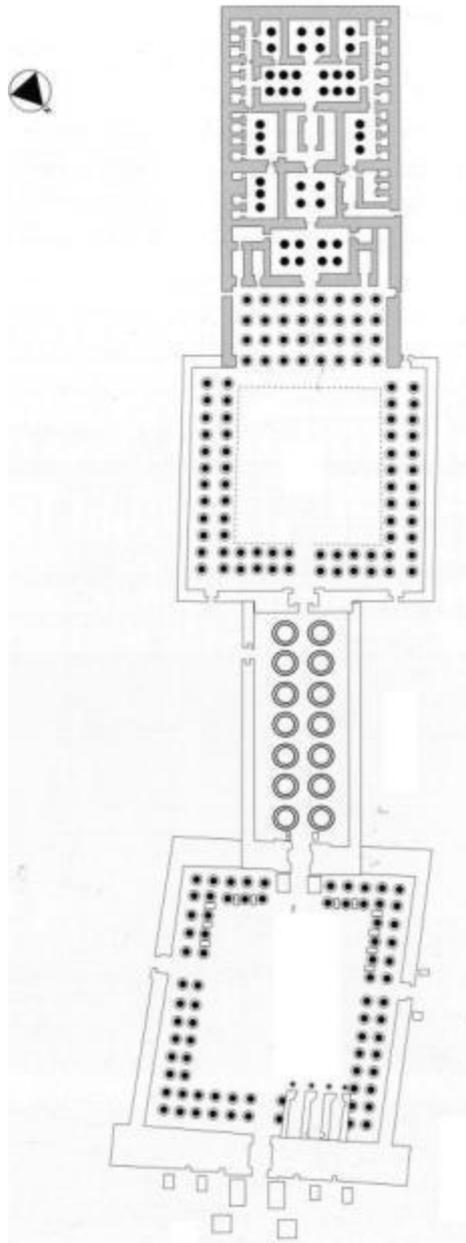


Figura 56 Pianta del tempio di Luxor.

Ramesse II costruì il suo cortile nel tempio di Luxor in uno spazio precedentemente al di fuori del recinto templare, in cui quindi anche la popolazione poteva avere accesso; il nuovo cortile implicò la distruzione della sesta stazione della via di Opet di Hatshepsut²³⁵, per far posto alla costruzione di un santuario che ospitasse la triade tebana. Da quanto è possibile vedere sui blocchi della stazione di Hatshepsut, reimpiegati nel triplo santuario, sembra che

²³⁵ Le stazioni di Hatshepsut (sei in tutto) segnalavano la via di terra seguita dalla processione della festa di Opet: la prima si trovava in prossimità del tempio di Mut, mentre la sesta era collocata dove Ramesse II fece erigere la cappella per la triade tebana. Delle altre quattro non sono ancora state trovate tracce, ma la loro esistenza è confermata da alcuni dipinti schematici su blocchi di quarzite, provenienti dalla Chapelle Rouge. In Bell, 1997, p. 161.

le persone avessero dei contatti con essa, forse per chiedere oracoli o per entrare in contatto con manifestazioni divine o regali²³⁶. Alcune decorazioni infatti, includono tre serie di figure umane inginocchiate, definite *p^ct*, e uccelli stanti, geroglifici per il termine *rhyt*, intenti ad adorare Amon-Ra.

L'accesso a quest'area continuò anche in epoca ramesside, come testimoniano delle piccole figure *rhyt* incise sulle colonne che decoravano la corte a peristilio: in questo caso si trattava di pavoncelle, con braccia umane alzate verso il cielo, in adorazione. Le figure, metà animali e metà umane, compaiono assieme alla frase “*tutti i rhyt adorano*” e, dal momento che di fronte a ciascun uccello è presente un cartiglio di Ramesse II, sembra che l'oggetto dell'adorazione fosse proprio il sovrano²³⁷. A questo proposito, bisogna ricordare che fu proprio Ramesse II che sviluppò il culto della sua persona, utilizzando a questo scopo, in maniera molto più marcata, anche il motivo dei *rhyt* che adoravano i nomi del re e la consuetudine di sostituire l'immagine del sovrano con i suoi cartigli²³⁸.

Le figure di *rhyt* adoranti i nomi regali ritornano sui colonnati di diversi templi, presentando delle caratteristiche ricorrenti: generalmente questi animali si dividevano in due gruppi, a seconda che poggiassero sulle piante araldiche del nord o del sud del paese. Nella sala ipostila del tempio di Amon-Ra a Karnak, le colonne della parte a nord del camminamento centrale mostravano i *rhyt* adagiati su piante di papiro, mentre le colonne a sud li presentavano su dei gigli²³⁹, creando una vera e propria ripartizione, in base all'asse centrale del tempio, tra il gruppo del nord e quello del sud (fig. 57).

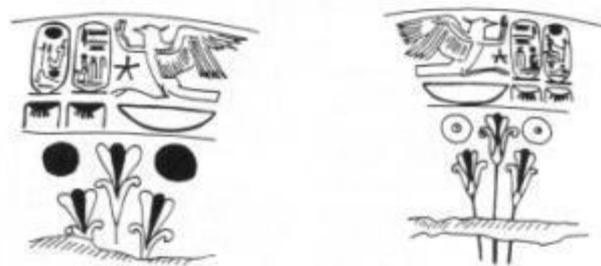


Figura 57 Rilievi dei *rhyt* sulle colonne del tempio di Amon-Ra a Karnak.

²³⁶ Ibidem, p. 164.

²³⁷ I *rhyt* formavano una categoria di esseri compositi (uccelli con occhi e braccia umane), la cui natura modificata aggiungeva loro un carattere apotropaico, di protezione nei confronti del sovrano. Inoltre, essendo spesso accompagnati dal geroglifico *nb*, il cui significato è “*tutto, ogni*” esprimevano anche l'idea della totalità della popolazione, locale e straniera, che era assoggettata al faraone e che gli rendeva quotidianamente omaggio. In questo senso quindi, il geroglifico per *rhyt* aumentava la sua valenza magica grazie all'immagine di un'intera popolazione che pregava per i nomi del sovrano. In Spieser, 2000, p. 122.

²³⁸ Ibidem, p. 126.

²³⁹ La Spieser prende in esame anche altri santuari, come il tempio di Khonsu a Karnak o il tempio di Sethy I a Gurna. In ibidem, p. 125.

Il caso di Luxor è, invece, leggermente differente, perché il cortile colonnato presentava due porte trasversali, che aprivano una via processionale perpendicolare rispetto all'asse centrale del tempio che, oltretutto, era anche orientato verso sud, a differenza di quello di Karnak, orientato ad est. Era ancora presente la suddivisione geografica, grazie alla quale i *rhyt* su giunchi erano situati a sud, mentre i *rhyt* su papiro a nord, però in questo caso essi si trovavano solo sulle colonne della metà orientale del cortile, ad altezza d'uomo, e affiancavano i rilievi e le iscrizioni che decoravano l'ingresso orientale del cortile stesso (fig. 58); inoltre, sul lato esterno del muro orientale erano presenti scene di adorazione da parte di *rhyt* e *p^ct*, questa volta completamente antropomorfi, inginocchiati e con le braccia sollevate in adorazione. Come è stato già detto, il nome completo di questa porta era *“la Grande Porta del re dell’Alto e Basso Egitto, Ramesse II, che tutta la gente comune (rhyt) adora, possa essa vivere”*: questa porta era in effetti la *“porta della gente”*²⁴⁰, attraverso cui delle persone selezionate potevano accedere al tempio per assistere all'arrivo della processione della festa di Opet, rimanendo però, secondo quanto sembra testimoniato dalle iscrizioni, nella metà orientale del cortile.

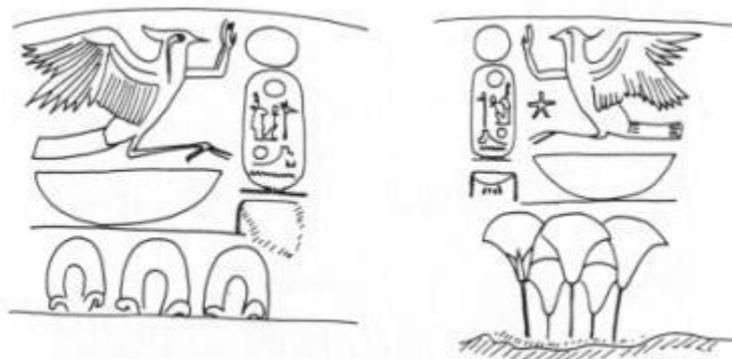


Figura 58 Rilievi dei *rhyt* sulle colonne del tempio di Luxor.

Esistono anche altre prove della presenza di fedeli all'interno della corte colonnata: una consiste in una raffigurazione di Khonsu sulla parete orientale esterna della cappella a lui dedicata nel santuario delle barche, contornata da fori che suggeriscono che l'immagine si configurasse come una cappella o una piccola edicola per la gente comune.

Anche i colossi ramessidi che fiancheggiavano il pilone fatto costruire dallo stesso Ramesse II possono essere considerati un punto d'incontro per la popolazione²⁴¹: queste statue raffiguravano il re come incarnazione del *k3* regale ed erano accessibili alla gente comune,

²⁴⁰Bell, 1997, p. 167.

²⁴¹Nims, 1956, p. 80.

svolgendo una funzione di tramite tra quest'ultime, che qui portavano le loro suppliche, e la divinità, nascosta all'interno del santuario.

Infine, bisogna considerare la presenza di una doppia falsa porta sul fondo della cappella di Amon-Ra (la cappella centrale nel santuario dedicato alla triade tebana). Nelle due cappelle laterali, la parete di fondo era decorata da comuni scene d'offerta, mentre il punto focale della cappella più importante era costituito da una doppia falsa porta riccamente decorata; nelle raffigurazioni classiche, al centro della falsa porta veniva realizzato un ulteriore pannello rettangolare dal quale usciva la divinità, spesso salutata dal sovrano. Nel caso di Luxor, questa idea era comunicata con la scrittura, perché i vari nomi di Ramesse II, sul bordo del pannello, fronteggiavano una linea di testo che descriveva il sovrano come amato di Amon-Ra, ricreando a parole quanto altre rappresentazioni proponevano iconograficamente²⁴².

Un'altra caratteristica poco comune alle altre false porte era la presenza di una coppia di figure, che incorniciavano la falsa porta e che si trovavano in corrispondenza degli stipiti. Le figure in questione erano due immagini colossali di uno stendardo a testa d'ariete di Amon: la testa d'ariete, con l'ureo usuale, era sormontata da un disco solare ed era retta non da un'asta sottile, come accadeva di solito, ma da un pilastro *dd*, che comunque era indicato dal testo che lo accompagnava come *"il nobile stendardo (mdw šps) di Amon, grande per prestigio nel tempio di Ramesse II nel possesso di Amon"*²⁴³, quindi senza che vi fossero sostanziali differenze nello stendardo, nonostante il diverso tipo di sostegno. Inoltre, degli oggetti si dice che erano stati creati per *"Amon-Ra, Signore dei Troni delle Due Terre, che presiede al suo harem"*²⁴⁴ (per lo stendardo a ovest) e per *"Amon-Ra, Signore del cielo, che presiede al suo harem"*²⁴⁵ (per lo stendardo a est). Una simile distinzione negli epiteti attribuiti ad Amon-Ra ritorna anche nel testo al di sopra della falsa porta: in queste scene al di sopra del portale, Ramesse II appare inginocchiato intento ad adorare *"Amon-Ra, Signore dei Troni delle Due Terre"* a ovest e *"Amon-Ra, Signore del cielo"* a est. Questa corrispondenza non sembra casuale e anzi è da mettere in relazione con il santuario vero e proprio di Luxor, da cui la divinità poteva manifestarsi forse attraverso la falsa porta. Sembra che si volesse fare riferimento a due aspetti di Amon, come signore di Karnak e come signore

²⁴² Murnane, 1985, p. 135.

²⁴³ Ibidem, p. 136.

²⁴⁴ In egiziano *ipt: ipt rst* (ossia harem o ambiente interno meridionale) era il nome dato al tempio di Luxor.

²⁴⁵ *KRI II*, 614: 11-14.

di Luxor: questi aspetti andavano a fondersi poi durante la festa di Opet, quando Amon di Karnak visitava il santuario delle barche dove, grazie ad una falsa porta, Amon di Luxor si manifestava direttamente dal suo harem.

Per capire meglio questa situazione è necessario analizzare il santuario delle barche, ricostruito da Alessandro, che andò a sostituire una costruzione precedente, risalente all'epoca di Amenhotep III: anche qui sono presenti degli stendardi di Amon a testa d'ariete che, come nei casi precedenti, erano stati realizzati per due diverse forme di Amon, "*Amon-Ra, che presiede al suo harem ...*", per l'immagine a ovest, e "*Amon-Ra ... signore del cielo*" per l'immagine a est. Oltre alla riproposizione degli stessi epiteti, è da notare anche il luogo in cui queste immagini comparivano, ossia gli stipiti del passaggio meridionale della cappella, quella che dava direttamente sull'*ipt*, ossia sul santuario vero e proprio²⁴⁶. Ora, secondo quanto afferma Murnane²⁴⁷, gli stendardi di epoca alessandrina che fiancheggiavano gli stipiti di quello che attualmente è un passaggio reale, andarono a collocarsi dove, in origine, esisteva invece una falsa porta. A riprova di questo fatto vengono portate evidenze di tipo sia decorativo che strutturale: dal punto di vista decorativo, è evidenziato il fatto che le scene che decoravano la parete meridionale del santuario delle barche non mostrano una continuità tra parte orientale e parte occidentale anzi, le scene di ciascun registro terminano con una bordatura verticale, che di fatto le racchiude e conclude, escludendole completamente dalla porzione centrale. Per quanto riguarda le evidenze architettoniche, in corrispondenza con la parte centrale del muro meridionale, rimangono tracce di un gradino, che è da mettere in relazione con quanto era collocato al centro della parete, dal momento che questo non continuava lungo tutta la parete. Inoltre, lo spessore della parete stessa diminuiva in prossimità della zona centrale, con una rientranza tra i 45 ai 30 cm, che formava di fatto una nicchia. Le caratteristiche assunte da questa struttura, in particolare la grande altezza e la sua profondità, la identificano come una falsa porta: in questo modo si creerebbe un esatto parallelo con quanto rimane nel santuario della triade tebana di epoca ramesside. In entrambi i casi, la presenza di una falsa porta risulta quanto mai appropriata: nel caso del santuario delle barche, la falsa porta costituiva un mezzo di comunicazione sicura con la divinità che risiedeva nell'*ipt*, poiché permetteva l'accesso diretto del dio, precludendolo però agli esseri umani; ancora più giustificata era la sua presenza nel santuario ramesside,

²⁴⁶ PM² II, p. 325, § 150.

²⁴⁷ Murnane, 1985, p. 138-142.

dove serviva come mezzo di accesso per la divinità che qui entrava in contatto direttamente con i suoi fedeli.

La presenza di gente comune nel santuario ramesside sembrerebbe essere testimoniata anche dalle iscrizioni dedicatorie in due delle tre cappelle che lo compongono, ossia quelle di Mut e Khonsu, perché in entrambe il santuario è definito “*un luogo per le suppliche, per ascoltare le richieste di dèi e uomini*”²⁴⁸; anche gli stendardi a testa d’ariete che fiancheggiavano la falsa porta dovevano servire a questo proposito, perché erano a tutti gli effetti immagini portatili del dio e, in quanto tali, una delle loro funzioni era quella di “*ascoltare le preghiere*”²⁴⁹. Le corna d’ariete erano spesso indossate anche da sovrani divinizzati e, più genericamente, si può dire che indicassero il loro *k3*²⁵⁰: non a caso infatti, sempre nel santuario ramesside, incassate nelle pareti laterali a destra e a sinistra della falsa porta, si trovavano due nicchie, che dovevano contenere due immagini del *k3* di Ramesse II. Quest’ultime non ci sono giunte, ma le scene che decoravano le pareti di entrambe le nicchie indicano chiaramente quale fosse il loro contenuto, mostrando, ai lati, immagini del dio Thot e un sacerdote *iunmutef*²⁵¹, entrambi legati a situazioni di passaggio²⁵² e qui in versione di attendenti del *k3* regale; nella parete posteriore di ciascuna nicchia invece, erano ritratte le statue stesse con alcuni attributi speciali, utili per rinsaldare l’unione tra il sovrano e Amon-Ra. Nella nicchia occidentale la statua era resa con le corna d’ariete, mentre in quella orientale si ritrovava lo stendardo a testa d’ariete, già visto in precedenza e simbolo del *k3* di Amon-Ra²⁵³.

Questa cappella era dunque un luogo di culto del *k3* regale e le statue che lo raffiguravano, collocate nelle nicchie apposite, funzionavano probabilmente come intermediari cui rivolgere le proprie preghiere ad Amon. Gli stendardi nel santuario delle barche di Amenhotep III invece, non sembrano aver avuto alcuna parte attiva nei rituali che vi si

²⁴⁸ *KRI* II 616: 3 per la cappella di Mut e *KRI* II 616: 16 e 617: 1 per la cappella di Khonsu.

²⁴⁹ Murnane, 1985, p. 148.

²⁵⁰ Bell, 1985b, p. 269.

²⁵¹ *PM*² II, p. 310, § 41.

²⁵² Thot era considerato una sorta di mediatore divino, mentre il prete *iunmutef*, di solito raffigurato con una pelle di leopardo o pantera, come Horus-lunmutef, rappresentava il figlio maggiore nel culto regale e anche nel culto dei defunti trattati come re, prendendo parte a cerimonie di purificazione e incoronazione, del culto di immagini del ka del sovrano vivente e dei sovrani defunti e al rituale di apertura della bocca. Lunmutef non era un comune titolo sacerdotale ma un dio a tutti gli effetti, modello divino per il sacerdote *sem*, che appariva nella forma di lunmutef (in *LÄ* III, pp. 211-212).

²⁵³ Bell, 1997, p. 170.

svolgevano ed è anzi probabile che fossero stati aggiunti da Alessandro, su imitazione della cappella della triade tebana di Ramesse II²⁵⁴.

Certamente il principale santuario delle barche doveva essere un luogo il cui accesso era molto più selezionato e ristretto, data la sua vicinanza con il luogo in cui risiedeva la divinità, rispetto a quanto accadeva nella corte e nella cappella ramesside. Ciononostante, sembra che una parte scelta della popolazione potesse essere presente anche nella seconda corte, quella più interna, fatta costruire da Amenhotep III, al momento dell'arrivo della processione da Karnak, per la festa di Opet, stando a quanto dicono due iscrizioni identiche²⁵⁵, sulle lesene ai lati orientale e occidentale dell'ingresso del secondo cortile: il testo di entrambe dice che *“tutte le terre e tutti i paesi sono ai piedi di questo nobile dio, che tutti gli dèi amano e tutta la gente comune (nuovamente rhyt) adora, possa essa vivere”*²⁵⁶. Forse quando il cortile di Amenhotep III venne racchiuso dalla costruzione del colonnato, l'accesso ad esso venne negato alla popolazione e il cortile di Ramesse II divenne l'area in cui era consentito l'ingresso al pubblico²⁵⁷.

Se l'accesso al tempio vero e proprio non era consentito alla gente comune o, perlomeno, era limitato a determinate occasioni e zone dello spazio sacro²⁵⁸, lo stesso non valeva per le mura esterne, come indica la presenza molto diffusa di graffiti popolari e di “incavi del pellegrino” in vari templi a Tebe e nell'Alto Egitto.

All'interno del dominio di Amon a Karnak, le zone che presentavano una maggior quantità di graffiti, tuttora quasi totalmente inediti²⁵⁹, erano le pareti esterne del viale d'accesso meridionale e, soprattutto, le pareti esterne del tempio di Ptah²⁶⁰. Di questi graffiti (1428 in totale) solo 244 consistevano in un testo, per la maggior parte dei casi in geroglifico o ieratico, mentre 58 erano le scritte demotiche²⁶¹: le informazioni fornite da tali iscrizioni erano generalmente piuttosto laconiche e includevano solo il nome e alcuni titoli della persona, in base ai quali si è potuto stabilire che si trattava di scribi o funzionari subalterni

²⁵⁴ Murnane, 1985, p. 148.

²⁵⁵ PM² II, p. 320, § 117.

²⁵⁶ Bell, 1985b, p. 275.

²⁵⁷ Bell, 1997 p. 172.

²⁵⁸ Bell, op. cit., p. 132.

²⁵⁹ Gli archivi del professor Traunecker, che si è occupato, negli anni '70, della ricognizione degli oltre 1400 graffiti presenti a Karnak, sono stati donati al Griffith Institute dell'università di Oxford: Elizabeth Frood si sta ora occupando dello studio e pubblicazione di questo enorme corpus documentario. In Frood, 2011, p. 22.

²⁶⁰ Traunecker, 1979, p. 24.

²⁶¹ Ibidem, p. 23.

oppure di artigiani che svolgevano i loro compiti all'interno del recinto templare. La presenza così scarsa di testimonianze scritte, in confronto a quelle figurative, lascia presupporre che l'abitudine di realizzare graffiti appartenesse alle classi più povere e quindi analfabete della società. In ogni caso, questa pratica riguardava i ceti medio-bassi della popolazione, che vedeva nello scrivere il proprio nome o nel realizzare un disegno su una parete templare, l'unico modo per restare vicino alla divinità.

Di seguito saranno presentati alcuni esempi significativi di graffiti sulle pareti del tempio di Amon e nelle zone immediatamente a ridosso:

- Sulla facciata meridionale del portico nord della corte principale era presente un'immagine graffita aniconica di Amon, contornata da fori che lasciano supporre la presenza di un rivestimento, in stoffa o metallo, per coprire o scoprire la rappresentazione divina, secondo le necessità; probabilmente, in prossimità di questo graffito si svolgevano delle cerimonie in determinati periodi dell'anno, come confermerebbe anche la presenza, in questo punto, di un altare rialzato²⁶².
- Parecchi erano i graffiti raffiguranti la barca del dio Amon, come quello sulla base del colosso osiriaco meridionale, situato nella corte a peristilio del santuario orientale di Ramesse II che ascolta le preghiere, raffigurante la barca di Ra-Harakhty²⁶³.
- Un esempio particolare di quanto appena descritto si trovava sulla facciata settentrionale esterna della sala delle feste di Amenhotep II, situata nel cortile tra il X e il IX pilone: infatti, oltre al graffito della barca di Amon, c'era un'iscrizione del gran sacerdote di Amon Payankh con il resoconto di un responso oracolare, a lui fornito da Amon-Ra²⁶⁴.
- Alla base della scala del X pilone si trovava la raffigurazione di un uomo col cranio rasato e vestito di un modesto gonnellino, che presentava un'offerta davanti ad una stele di Horus-Shed. Il nome e i titoli del dedicante sono andati perduti ma, in base al suo abbigliamento, si può ipotizzare che fosse un sacerdote-*w^cb* o un artigiano, comunque appartenete ad un rango medio-basso della popolazione: la sua immagine

²⁶² Barguet, 2008, p. 53.

²⁶³ Ibidem, p. 228.

²⁶⁴ Ibidem, p. 251.

appariva molto singolare, perché lo raffigurava con una vistosa gobba, resa con particolare attenzione ai dettagli²⁶⁵ (fig. 59).

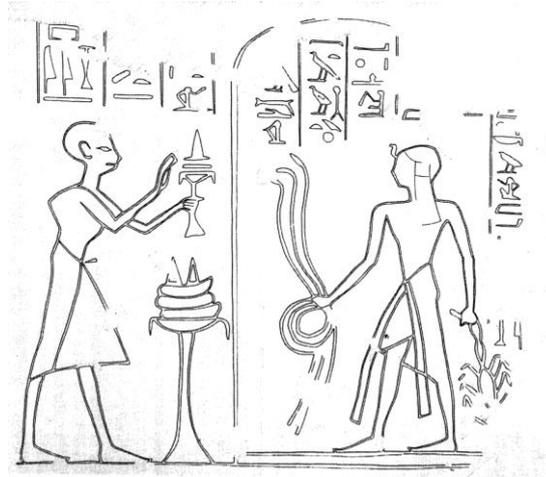


Figura 59 Graffito raffigurante un'offerta a Horus-Shed.

- La parete orientale del IX pilone conteneva diversi graffiti, che riportavano nomi poco leggibili, tra i quali se ne distinguono due in cui è riconoscibile il nome di Herihor²⁶⁶.
- L'VIII pilone era particolarmente ricco di decorazioni: un graffito non firmato era dedicato ad *"Amon-Ra, re degli dèi, grande d'offerte più di tutti gli dèi, che fa a pezzi tutti [i nemici]"*²⁶⁷. Alla base della scala che conduceva all'interno del pilone, erano stati realizzati il graffito del sacerdote Ro-Amon²⁶⁸, mostrato in adorazione al seguito della regina Ahmose-Nefertari²⁶⁹, che agitava i sistri davanti alla triade tebana, in cui Amon era chiamato *"signore degli alimenti"* e *"signore dei nutrimenti"*, seguita di Tauret²⁷⁰. Poco più in là di questa scena si trovavano altre due iscrizioni, del *portatore della corazza* Nekhtamon e di un altro uomo²⁷¹. Alla fine della rampa di scale c'erano altri tre graffiti: sul lato settentrionale rimanevano svariati nomi, Roy, accompagnato

²⁶⁵ Traunecker, 1979, p. 26.

²⁶⁶ Barguet, 2008, p. 257.

²⁶⁷ Traunecker, op. cit., p. 24.

²⁶⁸ Barguet, op. cit., p. 264.

²⁶⁹ La regina Ahmose-Nefertari era la madre di Amenhotep I: dopo la sua morte, le venne dedicato un culto postumo, che la mostrava principalmente accanto al figlio, ma anche accanto al marito Ahmose. Nella maggior parte dei casi, la regina appariva, sola o in compagnia di uno dei suoi familiari, davanti agli dèi tebanici, ai quali rendeva omaggio da parte di un sovrano o di un'altra persona. I motivi della nascita di un culto a lei dedicato sono da ricercare nelle sue attività in vita: si occupò infatti, della riorganizzazione della religione egiziana, abbellì numerosi templi e contribuì a creare una nuova organizzazione all'interno della necropoli, fatti che contribuirono a procurarle la devozione degli strati più popolari della società, che la consideravano una sorta di intermediario tra loro e gli dèi. In LÄ I, pp. 102-106.

²⁷⁰ La dea ippopotamo Tauret (in egiziano *t3-wrt* ossia *"la grande"*) era particolarmente associata con la protezione delle donne durante il parto e con la piena del Nilo. Era una divinità cui erano dedicati soprattutto culti domestici, per la sua funzione apotropaica, che allontanava gli spiriti maligni. In Houser-Wegner, 2002, pp. 351-352.

²⁷¹ PM² II, p. 178, § 527e.

da un testo, e Sematauy²⁷², ancora un testo firmato da Roy, Amenemopet e Bekenurener, *disegnatore di profili*, figlio di Haunefer²⁷³ mentre sul lato meridionale la scena presentata era più complessa e interessante (fig. 60). Il dedicante era Nebbuneh, capo dei pasticceri, reso in adorazione della triade tebana, accompagnata da Tauret, Ahmose-Nefertari e Amenhotep I; quest'immagine era accompagnata da una breve preghiera in cui Nebbuneh si rivolgeva in maniera canonica ad Amon, "*re degli dèi, il primordiale delle Due Terre*" affinché gli accordasse "*vita, salute, prosperità e una bella durata di vita a Karnak*", ma questa invocazione "ufficiale" non si accordava con il titolo riservato all'immagine di Amon, che lo designava come "*Amon-Ra del passaggio verso il cuore della w^cbt*"²⁷⁴, facendo forse riferimento ad un'immagine di Amon, realizzata sulle pareti del passaggio di una porta, che Nebbuneh vedeva regolarmente quando si recava al tempio.



Figura 60 Graffito raffigurante il capo dei pasticceri Nebbuneh.

- Nel corridoio a sud della corte del VI pilone il grande sacerdote di Amon Amenhotep, vissuto all'epoca di Ramesse IX, intento ad offrire alla divinità incenso e vasi per le libagioni: in questo caso però, il gran sacerdote non era il dedicante del graffito, bensì un intermediario, come spiega l'iscrizione sul retro del trono di Amon, con la dicitura "*fatto da parte di*" seguita dalle generalità del pasticcere che aveva effettivamente voluto il graffito²⁷⁵. Inoltre, al di sotto di questa rappresentazione, si può ancora

²⁷² PM² II, p. 178, § 527h.

²⁷³ PM² II, p. 178, § 527g.

²⁷⁴ Traunecker, 1979, p. 27.

²⁷⁵ Ibidem, p. 29

vedere la parte posteriore di una gatta, esattamente in prossimità di una base in calcare con un paio di zampe di gatta ancora conservate²⁷⁶ (fig. 61).



Figura 61 Offerta ad Amon seduto in trono e, in basso a sinistra, immagine graffita di una gatta.

- Nella sala delle feste di Thutmosi III, un graffito era inciso sulla parete nord, all'altezza del terzo pilastro da nord-est, e riportava un'iscrizione di un sacerdote-*w^cb*, il cui nome è andato perduto; un altro graffito, sulla parete meridionale, in prossimità del secondo pilastro dall'angolo ovest-est, consisteva in una scritta ieratica dipinta di rosso, molto danneggiata e perciò illeggibile²⁷⁷.

L'altro luogo prescelto per i graffiti era rappresentato dalle pareti esterne del tempio di Ptah, sempre all'interno del dominio di Amon. Le zone interessate dai graffiti erano tre: la prima si trovava all'ingresso del tempio, sul lato orientale, dove era presente una scena di adorazione di Ptah e della sua consorte da parte del sovrano²⁷⁸; anche sulla parete esterna

²⁷⁶ Barguet, 2008, p. 118.

²⁷⁷ Ibidem, p. 170.

²⁷⁸ PM² II, p. 201, § 32.

settentrionale erano ugualmente stati realizzati dei graffiti in prossimità delle immagini di Ptah e Osiride²⁷⁹.

La zona maggiormente interessata da testimonianze “private” era la parete esterna meridionale, in connessione con i due gruppi di divinità che decoravano la parete stessa; queste erano, da un lato, Thot di fronte a Ptah e Hathor, dall’altro, un dio non identificato di fronte a Thot e Ptah e, al di sotto di queste scene, sono tuttora leggibili numerosi graffiti, sia in ieratico che in geroglifico, relativi a nomi di scribi²⁸⁰. Infine, erano presenti anche graffiti demotici, per lo più nella zona del terzo portale d’ingresso, con suppliche rivolte a Ptah, Hathor e Imhotep²⁸¹.

Tutti gli esempi illustrati finora possono essere datati tra la XIX e la XX dinastia²⁸²: nella maggior parte dei casi si trattava di brevi iscrizioni, forse realizzate in momenti di pausa dal lavoro, considerando che la maggior parte dei dedicanti apparteneva alla categoria dei lavoratori impiegati all’interno del tempio. Il desiderio di restare in contatto diretto con la divinità era espresso sottoforma di graffiti perché tali individui non potevano permettersi di far realizzare una statua o una stele da collocare all’interno del tempio. Lo status sociale non elevato doveva essere anche alla base della scelta dei luoghi in cui porre i graffiti: è certamente vero che la maggior parte di essi si trovava sulle pareti esterne del tempio di Ptah, ma per trovare iscrizioni più complesse, che non si limitino solo al nome del fedele, ma che comprendano anche immagini e brevi preghiere, era necessario recarsi in zone più nascoste, quali le pareti delle scale all’interno dei piloni; in queste zone, sempre in contatto con la divinità, ma meno in vista delle pareti esterne del tempio, anche un modesto funzionario poteva aspirare a lasciare delle tracce di sé che andassero oltre il semplice nome.

La situazione si modificò leggermente durante il Terzo Periodo Intermedio, quando i graffiti divennero più “iscrizioni secondarie”²⁸³ che graffiti, poiché cambiarono in parte i dedicanti ma soprattutto il tipo di testi lasciati sulle pareti templari. I graffiti divennero vere e proprie iscrizioni, molto elaborate, che affermavano in maniera molto evidente lo status sociale di

²⁷⁹ PM² II, p. 201, § 34.

²⁸⁰ PM² II, pp. 201-202, § 36.

²⁸¹ Un esempio recitava “*possa il bel nome di Hor figlio di Pamont rimanere qui di fronte ad Hathor*” in Devauchelle, 2011, p. 23.

²⁸² Peden, 2001, p. 118.

²⁸³ Frood, 2010, p. 104.

chi le aveva commissionate; allo stesso modo, divennero luoghi adatti alla redazione di questo tipo di testi alcune aree del tempio, utilizzate per attività sacerdotali minori, come i passaggi di servizio²⁸⁴.

Un chiaro esempio, all'interno del tempio di Karnak, è il cosiddetto "decreto di Horkhebi", realizzato ad altezza d'uomo nel passaggio d'accesso al corridoio settentrionale, che correva attorno al santuario in granito di Amon²⁸⁵. Questo testo, redatto in ieratico, venne eseguito per volere di Horkhebi, figlio di Amenemope, capo dei guardiani del tempio di Amon, vissuto durante la XXII dinastia²⁸⁶. L'iscrizione, lunga sedici righe, si componeva di varie parti: all'inizio c'era una preghiera ad Amon, accompagnata da quello che sembra un richiamo ad un oracolo. Il testo in questo punto è di lettura piuttosto incerta, ma sembra facesse riferimento ad una decisione di Amon, presa in favore di Horkhebi o a sfavore di una lamentela nei suoi confronti: in ogni caso, questa prima parte era chiusa da un riferimento alla dirittura morale di Horkhebi, ricollegabile all'oracolo²⁸⁷. La seconda parte presentava i suoi titoli mentre la terza proponeva una lunga genealogia, che comprendeva diciotto antenati e che arrivava fino alla XVIII dinastia²⁸⁸. Quest'ultima pezzo permetteva anche di giustificare il luogo scelto per l'iscrizione, l'entrata di un corridoio, costruita nella parte settentrionale del santuario di Amon, tramite cui si poteva accedere a delle piccole stanze, ora quasi completamente distrutte, usate probabilmente per la conservazione di materiale necessario al culto²⁸⁹. Il padre di Horkhebi e quattro antenati che venivano dopo di lui portavano tutti il suo stesso titolo, quello cioè di "sovrintendente ai lavori di tutti i monumenti del dominio di Amon"²⁹⁰: così il ruolo direttivo assunto da tutti i membri della famiglia di Horkhebi poteva interessare anche la zona di passaggio dove era stata posta l'iscrizione²⁹¹.

²⁸⁴ Froot, 2010, p. 117.

²⁸⁵ PM² II, p. 103, § 306.

²⁸⁶ Peden, 2001, p. 272.

²⁸⁷ Il testo recitava: "nn n.i wnw" cioè "non c'è colpa in me". In Froot, op. cit., p. 108.

²⁸⁸ Peden, op. cit., p. 272.

²⁸⁹ Froot, op. cit., p. 105.

²⁹⁰ "imy-r3 k3t mnw nb(w) n pr-imn" in Ibidem, p. 109.

²⁹¹ Il termine *mnw*, usato per indicare il titolo dei vari membri della famiglia, è talvolta determinato dall'immagine di una mummia, che normalmente si riferiva a statue o altri tipi di oggetti: quindi risulta plausibile ipotizzare che Horkhebi e i suoi familiari si occupassero anche dei magazzini nella parte settentrionale del santuario, dove erano risposti oggetti utili al culto. In *ivi*.

L'ultima parte dell'iscrizione conteneva un decreto divino, riguardante la preservazione della stessa: era Amon in persona che assicurava la sua protezione, minacciando chiunque avesse cercato di rimuoverla di non vedere il proprio figlio succedergli nel suo incarico e di avere il nome disprezzato da tutti; allo stesso tempo, Amon avrebbe donato il suo favore a chi si fosse occupato di preservare il decreto²⁹².

Il testo nel suo insieme era paragonabile ad alcuni testi ufficiali di investitura sacerdotale, che includevano genealogie e preghiere; per questo motivo, sarebbe riduttivo definire il decreto di Horkhebi un graffito, intendendo con esso un'iscrizione furtiva e non ufficiale: si trattava piuttosto di un esempio del cambiamento, iniziato durante la XIX dinastia, della presentazione della classe dominante, che tramite queste iscrizioni affermava il proprio ruolo all'interno del tempio e, di conseguenza, nella società²⁹³.

Per trovare un tipo di graffiti datato al Terzo Periodo Intermedio e simile agli esempi del Nuovo Regno presentati in precedenza, bisogna lasciare il tempio di Amon e spostarsi in quello di Khonsu, il cui tetto ospitava infatti trecentotrentaquattro graffiti²⁹⁴. Questi consistevano per i due terzi in un breve testo accompagnato o meno da immagini di orme di piedi, viste dall'alto, e per il terzo restante in immagini di varia natura che comprendevano animali, divinità, sovrani, piante e fiori, barche divine e comuni, giochi da tavolo e elementi architettonici²⁹⁵. I graffiti con testo potevano essere redatti in geroglifico o ieratico e riportavano il nome e i titoli del dedicante, talvolta accompagnati da un breve scritto e dalla sagoma di un paio di piedi: tutti i titoli menzionati, che per la maggior parte erano quelli di sacerdote-*w^cb* e *it-ntr*, fatta eccezione per uno, erano ricollegabili a funzioni sacerdotali svolte all'interno del tempio stesso o del vicino tempio di Amon, motivo per il quale è ipotizzabile che fossero stati realizzati da sacerdoti che lavoravano a Karnak e non da pellegrini occasionali, come era stato sostenuto in precedenza²⁹⁶.

I personaggi rappresentati occupavano, come nel caso dei graffiti della XIX e XX dinastia del tempio di Amon, i gradini più bassi della gerarchia sacerdotale e lasciavano, accanto ai loro

²⁹² Ibidem, p. 112.

²⁹³ A partire dalla XIX e XX dinastia, ma soprattutto nel Terzo Periodo Intermedio, l'importanza dello spazio all'interno del tempio non venne più indicata solo dall'architettura o da particolari schemi decorativi, bensì anche da questi testi, riguardanti l'identità e lo status di personaggi che non appartenevano alla famiglia reale, ma che erano coinvolti nelle attività templari. In Frood, 2010, pp. 123-124.

²⁹⁴ Jacquet-Gordon, 2003, p. 1.

²⁹⁵ Ibidem, p. 3.

²⁹⁶ Ivi.

nomi, anche le impronte dei piedi, la cui funzione era quella di sostituirli in presenza della divinità e garantire loro la protezione divina: non potendo permettersi, o non avendo addirittura l'autorizzazione a realizzare delle statue, questi sacerdoti si accontentavano delle orme dei piedi. Quest'ultime ricevevano lo stesso trattamento delle statue ed erano accompagnate da iscrizioni volte a preservarle da possibili danneggiamenti²⁹⁷: per questo motivo è frequente trovare riferimenti alle parole di minaccia del dio Khonsu contro coloro che avessero cancellato l'immagine dei piedi²⁹⁸. La preservazione dell'incisione sul tetto del tempio, invece che essere assicurata dalle parole del dio contro eventuali malfattori, poteva piuttosto essere chiesta allo stesso dio dal dedicante²⁹⁹.

Infine, un'ultima prova del fatto che le orme dei piedi erano considerate come vere e proprie statue resta uno dei graffiti, in cui il riquadro, che racchiudeva il disegno delle impronte accompagnato dall'iscrizione, prevedeva, nella parte superiore, un disegno di una tavola d'offerte vista dall'alto³⁰⁰. In questo caso era esplicito il riferimento alle offerte che erano dovute alle statue all'interno dei templi, ma non mancavano altri tipi di riferimenti alle offerte: diversi graffiti avevano infatti, nelle immediate vicinanze, delle immagini di vario tipo, soprattutto fiori e animali, che potrebbero essere interpretate come raffigurazioni di doni, tributati alle iscrizioni con le orme dei piedi. Questo era il caso del graffito nr. 157³⁰¹, che rappresentava, in maniera piuttosto dettagliata, la barca sacra di Khonsu: al di sopra di questa immagine, sulla destra, c'era quella che sembra una testa di toro, forse un'offerta simbolica alla divinità (fig. 62).



Figura 62 Graffito nr. 157.

Una situazione simile si riproponeva con il graffito nr. 236³⁰², in cui l'immagine classica delle orme con iscrizione dedicatoria aveva accanto un fiore di loto

che potrebbe essere considerato un'offerta a quanto

stava accanto; il disegno di quella che sembra un'offerta floreale era presente anche nel graffito nr. 262³⁰³, accanto alla traccia del piede sinistro. Ancora più esplicito era il caso del

²⁹⁷ Ciampini, 2005, p. 125.

²⁹⁸ Alcuni esempi in Jacquet-Gordon, 2003, p. 49, nr. 126; p. 55, nr. 145; p. 56, nr. 147; p. 64, nr. 175.

²⁹⁹ Ibidem, p. 57, nr. 152; p. 62, nr. 167; p. 94, nr. 271.

³⁰⁰ Ciampini, op. cit., p. 126.

³⁰¹ Jacquet-Gordon, op. cit., p. 59.

³⁰² Ibidem, p. 82.

³⁰³ Ibidem, p. 91.

graffito nr. 245A³⁰⁴, in cui due zampe di manzo erano state disegnate su ciascun lato delle impronte dei piedi, per fornire loro un'offerta eterna (fig. 63).

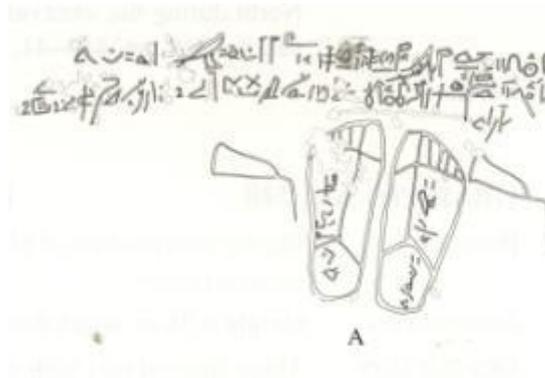


Figura 63 Graffito nr. 245A.

L'altra traccia della devozione popolare all'interno del tempio era costituita dai cosiddetti "incavi del pellegrino", depressioni ovali che erano il risultato del prelevamento di una certa quantità di materiale dall'edificio divino, attraverso il raschiamento della parete con un oggetto appuntito. Nonostante esistano moltissime testimonianze di questa pratica è tuttora difficile stabilire quale fosse la sua esatta natura, soprattutto per la mancanza di riferimenti testuali e per la difficoltà di datazione del fenomeno stesso.

Traunecker³⁰⁵, analizzando il fenomeno a Karnak, ha individuato quattro tipi di scanalature diverse:

- lunghe e strette;
- a forma di nave;
- multiple, ossia formate da un incavo a forma di nave dalle dimensioni piuttosto notevoli, affiancato da uno o due solchi più piccoli;
- arrotondate.

Queste erano concentrate nel cortile principale, ma anche all'esterno dell'edificio templare, su alcune pareti e negli altri cortili del complesso religioso, mentre all'interno della sala ipostila e, più in generale, del tempio propriamente detto, sembrano essere totalmente assenti. La loro presenza non era neppure strettamente legata a quella di graffiti votivi perché, per esempio, sulla parete meridionale del tempio di Ptah, dove i graffiti erano piuttosto numerosi, i solchi sono scarsi; un luogo invece che sembra essere stato prediletto è

³⁰⁴ Ibidem, p. 85.

³⁰⁵ Traunecker, 1987, pp. 221-242.

rappresentato dagli angoli degli edifici, che mostrano sovente tracce di erosione³⁰⁶, a differenza di quanto accade per le zone in prossimità dell'asse centrale (figg. 64-65).



Figura 64 Porzione angolare del recinto del tempio di Amon-Ra.



Figura 65 Porzione angolare del santuario delle barche di fronte al I pilone di Karnak.

³⁰⁶ Si veda, per esempio, l'angolo nord-orientale del tempio di Amon in Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 219.

In generale, la maggior parte delle scanalature poste sui basamenti degli edifici era stretta e non andava a danneggiare le immagini, mentre quelle al di sotto dei basamenti risultavano più larghe e profonde, ma comunque non ledevano le decorazioni presenti; non esiste però soltanto questo tipo di ripartizione, perché cavità erano presenti anche in zone più elevate e, sebbene molte denotassero una certa attenzione per le decorazioni, molte altre non ne tenevano conto, andando a mutilare immagini divine o parti del testo. In linea generale, le cavità più strette sembrano essere le più antiche e risalirebbero al Nuovo Regno: in questo periodo l'erosione era limitata alla base di alcune parti degli edifici cui le gente poteva avere accesso, e, anche quando riguardava alcune scene³⁰⁷, era il più possibile attenta a non rovinare i testi e le immagini sacre (fig. 66).



Figura 66 Facciata interna del passaggio dell'VIII pilone a Karnak.

³⁰⁷ Talvolta la collocazione dei solchi è in concomitanza con un particolare elemento della decorazione, come, a Karnak, il trono di Amon e la scena dell'abbattimento dei nemici nel passaggio dell'VIII pilone (Traunecker, 1987, p. 226) o, a Dendera, il fallo di Min (Daumas, 1969, p. 72).

Con il passare del tempo, sembra che quest'attenzione venisse meno, così che spesso gli incavi più alti non tenevano conto della decorazione. Anche lo scopo con cui queste abrasioni venivano realizzate sembra variare nel tempo, ma, poiché le fonti egizie non parlano di questa consuetudine, bisogna procedere per confronto con usanze simili in altre culture. L'uso di amuleti realizzati con polvere, sabbia o terreno proveniente da luoghi sacri è conosciuto sia nella cultura araba sia in quella copta: il potere di cui era investito l'amuleto così realizzato variava a seconda del profeta o del santo dalla tomba del quale proveniva il materiale. Per analogia, sembrerebbe plausibile l'ipotesi già citata di Daumas³⁰⁸ secondo cui la polvere ricavata da queste abrasioni serviva per realizzare dei medicinali. In tempi più recenti, sembrano invece coesistere due tipi di atteggiamenti diversi: da un lato, le popolazioni locali si servivano delle pareti degli edifici per affilare utensili di vario tipo o, nel caso dei bambini, per realizzare delle trottole. Dall'altro, è ancora consuetudine locale girare attorno al santuario di Khonsu a Karnak e scendere verso il lago sacro come rimedio contro l'infertilità³⁰⁹.

La presenza di questo tipo di solchi sulle pareti templari prova che le persone potevano avvicinarsi alla divinità, anche se non potevano entrare in contatto diretto con essa. Poiché questa era la situazione normale, il punto più vicino al dio che risiedeva nel santuario era rappresentato, per la persona comune, dalle porte d'ingresso del complesso templare. Era in prossimità delle porte che, prima della XIX dinastia, si trovava la maggior parte delle raffigurazioni visibili delle divinità³¹⁰ e che lo spazio in prossimità delle porte d'ingresso al tempio fosse un luogo di incontro tra la divinità e la popolazione è testimoniato, per esempio, dalla stele di Nebra³¹¹, risalente probabilmente agli inizi del regno di Ramesse II. Sulla parte superiore della stele infatti, è raffigurato Amon, chiamato "*colui che presiede a Karnak*", seduto in trono, davanti ad un pilone di un tempio che, visto l'appellativo divino, dovrebbe essere quello di Karnak; nell'inno sottostante Nebra si rivolgeva al dio chiamandolo "*Il grande dio che ascolta le preghiere, che giunge alla chiamata dell'individuo in angoscia, che dà respiro a chi è sventurato*".

³⁰⁸ Daumas, 1969, pp. 71-72, riferito al fenomeno delle scanalature sulla parete meridionale esterna del tempio di Hathor a Dendera.

³⁰⁹ Traunecker, 1987, pp. 228-229.

³¹⁰ Brand, 2007, p. 60.

³¹¹ Lichtheim, 1976, pp. 105-107.

Sembra che culti di divinità “nella porta” si svilupparono nel tardo Nuovo Regno, come prova il fatto che Ramesse III adottò misure speciali per il culto di “Ptah della grande porta”, vale a dire l’immagine di Ptah collocata nel passaggio dell’ingresso monumentale orientale di Medinet Habu.

Sul lato meridionale del passaggio, in una rientranza del muro, è presente un rilievo culturale in cui il faraone Ramesse III offre la Maat alla coppia divina formata da Ptah e Sekhmet (fig. 67): Ptah, mummiforme, con la caratteristica calotta sul capo e con lo scettro *w3s*, il pilastro *dd* e l’*ʕnh* tra le mani, è accompagnato da un’iscrizione in cui vengono chiaramente mostrati i suoi attributi, essendo definito “Ptah, il grande, che è a sud del suo muro, signore di *ʕnh-t3wy* (cioè Menfi), il grande dio, che ascolta le preghiere, colui che abita nella dimora dei milioni di anni *hnmt-nḥḥ*³¹², nel dominio di Amon”³¹³.



Figura 67 Ramesse III offre la Maat a Ptah e Sekhmet.

³¹² Letteralmente “Unita con l’eternità”, nome del tempio funerario di Ramesse III.

³¹³ Epigraphic Survey, 1970, p. 7.

Questa scena d'offerta non era la sola nel passaggio della porta ma si differenziava dalle altre per due motivi. Il primo è che la testa di Ptah mostra i segni della presenza di rivestimenti in altro materiale, poiché la sua calotta, la barba e il suo occhio sono in bassorilievo rispetto al resto della raffigurazione, suggerendo così che dovevano essere rivestiti di faiance brillante o di un altro materiale prezioso per doveva attirare l'attenzione; quest'accorgimento avrebbe anche un riferimento in uno degli epiteti più comuni del dio, ossia *nfr-hr*, "dal bel volto", interpretato generalmente come "il misericordioso"³¹⁴, facendo riferimento all'aspetto benevolo che gli permetteva di ascoltare le preghiere e di rispondere a chi lo invocava: il volto simboleggiava quindi l'aspetto oracolare del dio³¹⁵. La seconda differenza con le altre scene è rappresentata da diversi gruppi di piccoli fori rettangolari che seguivano l'andamento del baldacchino che accoglieva la coppia di dèi: questi sarebbero serviti a reggere una leggera costruzione in legno che, munita di tende, poteva coprire o scoprire l'immagine divina, a seconda delle necessità³¹⁶.

Questi due accorgimenti dimostrano come l'immagine di Ptah fosse diventata un'immagine culturale: il motivo di questa situazione è da ricercare nella titolatura che lo accompagnava, contenente la caratteristica dicitura "colui che ascolta le preghiere", per indicare quindi un aspetto particolare del dio, più collegato alla sfera di culto personale che a quella della religione ufficiale.

Poiché questo rilievo si trovava nel passaggio della porta che di fatto chiudeva il complesso templare di Ramesse III, è stato considerato una prova del fatto che la gente comune non potesse accedere al tempio vero e proprio; una situazione simile esisteva anche a Karnak, non solo per quanto riguarda il santuario "dell'orecchio che ascolta" nei pressi della porta orientale del recinto sacro, ma anche per la zona attigua al X pilone, di fatto l'accesso meridionale al possedimento di Amon. All'esterno della porta sono stati ritrovati infatti almeno quattro statue rappresentanti altrettanti scriba seduti, due Amenhotep figlio di Hapu e due il vizir Paramessu (il futuro Ramesse I)³¹⁷. Nelle iscrizioni delle basi di entrambe le statue di Amenhotep (fig. 68) lo scriba si propone come intermediario tra i fedeli e il dio Amon: in una egli dice "O gente dell'Alto e Basso Egitto, e ogni occhio che può vedere il disco solare, coloro che giungono a Tebe seguendo o andando contro corrente, per pregare il

³¹⁴ Dils, 1995, p. 68.

³¹⁵ Meeks, 1986, p. 179.

³¹⁶ Dils, op. cit., p. 70.

³¹⁷ Legrain, 1914, pp. 15-16 e 29-32.

*Signore degli dèi. Venite a me, in modo che io possa fare un resoconto di quello che mi viene detto ad Amon nel tempio di Karnak ...*³¹⁸, mentre sull'altra base viene detto *“O gente del tempio di Karnak e coloro che desiderano vedere Amon. Venite a me, cosicché io possa riportare quello che mi avete chiesto, perché io sono uno che riferisce a questo dio. Nebmara ha stabilito che io riferisca quello che le Due Terre dicono”*³¹⁹. Anche sulle basi delle statue del vizir erano iscritti degli appelli ai passanti, in particolare su una delle due egli si rivolge alle persone che giungevano lì per assistere a delle feste: *“O profeti del possedimento di Amon, dignitari della casa del Re, e chiunque verrà per seguire (in processione) il signore di Tebe e per rivolgere preghiere al suo k3. Possiate dire per me la formula: un’offerta che fa il re ...”*³²⁰.



Figura 68 Statua di Amenhotep figlio di Hapu trovata in prossimità del X pilone.

La circostanza per cui Amenhotep si poneva come intermediario fra gli esseri umani e la divinità può essere vista come un’ulteriore prova del fatto che alla gente comune non fosse concesso l’accesso al tempio, salvo qualche privilegiato che, in occasione di feste particolari, poteva raggiungere il cortile principale per vedere il dio e seguirlo poi in processione³²¹. Oltre a servirsi di Amenhotep come intermediario, la popolazione, in segno di devozione, quando passava davanti a queste statue, faceva scorrere la mano sulle iscrizioni presenti sul

³¹⁸ Davies, 1994, p. 22.

³¹⁹ Ibidem, p. 23.

³²⁰ Davies, 1995, p. 89.

³²¹ Yoyotte, 1960, p. 43.

rotolo di papiro tenuto in mano da ciascuno scriba, e questa usanza doveva essere così diffusa che ora la loro superficie appare notevolmente lisciata dal continuo sfregamento e anche i geroglifici incisi sono quasi del tutto scomparsi.

Anche in prossimità del I pilone, nella parte meridionale del viale delle sfingi, è stata trovata una statua colossale di Amenhotep³²² figlio di Hapu, indice forse della presenza di un ulteriore culto popolare.

La collocazione di immagini divine in prossimità degli ingressi del tempio era sicuramente un forte richiamo per il fedele comune, essendo visibile ma, di fatto, ancora all'interno del santuario, altrimenti inaccessibile. A Medinet Habu (fig. 69), per esempio, è stato notato che la maggior parte dei rilievi cultuali di Amon-Ra e Ptah si trovava in prossimità dell'ingresso monumentale orientale nei passaggi del tempio vero e proprio tra il I pilone e l'estremità occidentale della seconda corte³²³. Nella faccia meridionale del II pilone compariva, per esempio, un'immagine del sovrano, chiamato "*colui che propizia Amon-Ra che è nello spessore della porta*"³²⁴: oltre alla presenza di questo epiteto che faceva sempre riferimento a un dio "nella porta", bisogna notare che l'immagine di Amon-Ra era circondata da una serie di piccoli fori profondi, situazione che si ripete per tutte le immagini del dio presenti in prossimità dei passaggi, sia che si tratti del I pilone, che del II o delle zone circostanti quest'ultimo nel secondo cortile. Il numero e il tipo di fori era variabile³²⁵, ma il loro scopo sembra essere abbastanza chiaro: dovevano servire, come è stato già detto, a reggere dei tenoni tramite cui erano assicurate delle strutture che sostenevano delle coperture per le immagini cultuali. Oltre ad Amon, la divinità principale di Medinet Habu, solo Ptah possedeva alcuni immagini circondate da fori, di cui la prima, per ordine di apparizione, era quella già citata del grande ingresso monumentale orientale. Altre due immagini mostrano una forma del dio chiamata *Pth n p3 sb3 3*, ossia "*Ptah della grande porta*"³²⁶: la prima si trovava sul montante meridionale del I pilone e mostrava Ptah mentre riceveva un'offerta d'incenso e una libagione da parte del re. Il dio appariva in un'iconografia abbastanza usuale,

³²² PM² II, p. 22.

³²³ Brand, 2007, p. 60.

³²⁴ Fischer, 1959, p. 196.

³²⁵ Il rivestimento poteva includere o no la testa della divinità, oppure, nel caso di figure particolarmente grandi, come quella di Amon-Ra sulla parete esterna del primo pilone, la disposizione abituale dei fori a formare un rettangolo era stata abbandonata in favore di un arrangiamento più economico che seguiva il contorno della figura. In Fischer, op. cit., p. 197.

³²⁶ LGG III, p. 175.

mummiforme, con una calotta sulla testa, una barba dritta e con lo scettro composito *ḥnh-dd-w3s* tra le mani. La dicitura "Ptah della grande porta" era seguita da "che risiede a ..." e, nonostante l'ultima parola sia danneggiata, dal determinativo ancora presente, è ipotizzabile che si trattasse della *necropoli*³²⁷. L'altra rappresentazione era sul secondo pilastro osiriaco della fila orientale nel secondo cortile, nel lato meridionale: Ptah ha gli stessi attributi visti in precedenza, ma è seduto su un trono e porta il titolo di "Ptah della grande porta, che risiede a ovest di Tebe (ossia la necropoli tebana)"³²⁸.

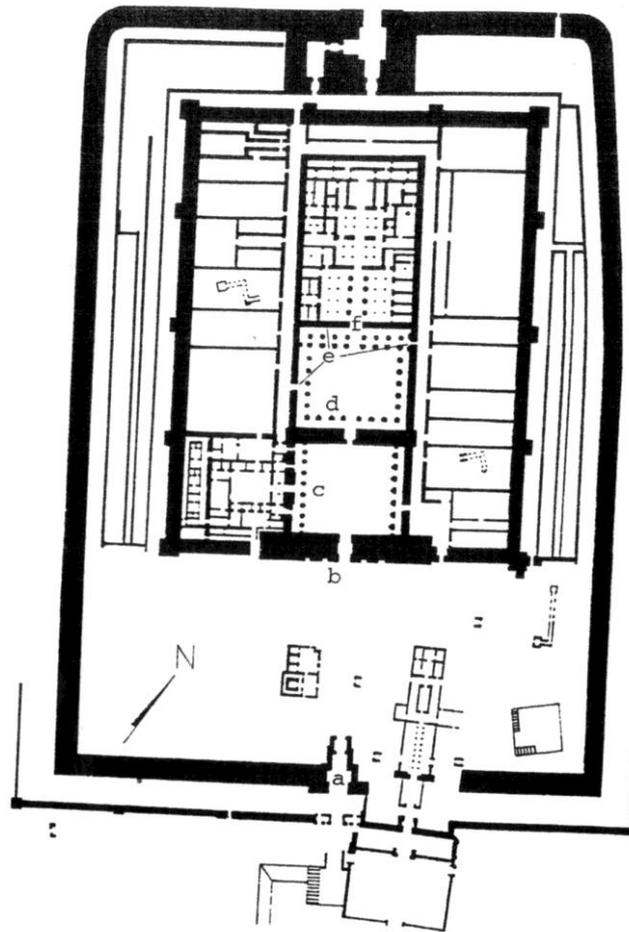


Figura 69 Pianta del tempio di Medinet Habu. a. l'ingresso monumentale; b. "Ptah della grande porta" nel passaggio del I pilone; c. finestra delle apparizioni; d. "Ptah della grande porta" sul secondo pilastro osiriaco; e. immagini divine circondate da fori.

³²⁷ Dils, 1995, p. 75.

³²⁸ Ivi.

Secondo Nims³²⁹, questo particolare epiteto di Ptah faceva riferimento proprio all'immagine dell'ingresso di Medinet Habu e, come tale, si ritroverebbe anche in tre stele d'origine privata³³⁰, tutte rivolte a "*Ptah della grande porta*". In realtà questa interpretazione pone alcuni problemi di natura linguistica e cronologica: linguistica perché anche se il termine *sb3* è comunemente tradotto "porta", viene determinato dal geroglifico del battente, quindi è possibile che questo "*Ptah della grande porta*" facesse riferimento ad un'immagine sul battente di una delle porte del tempio; inoltre, i testi di Medinet Habu non menzionano mai il nome della grande porta d'ingresso, quindi non è possibile trovarvi un riscontro. I dubbi cronologici riguardano invece il fatto che il grande ingresso monumentale a est, assieme al muro di cinta, era stato concepito come un'estensione del complesso templare vero e proprio, che terminava con il I pilone e il relativo muro di cinta: sembrerebbe quindi strano che le due scene riguardanti "*Ptah della grande porta*" nel I pilone alludessero a qualcosa che doveva ancora essere realizzato, salvo che il grande ingresso monumentale non fosse andato a sostituire un impianto culturale preesistente³³¹. Anche le tre stele sopra citate non danno alcuna indicazione più precisa, perché su di esse non sono presenti cartigli e i nomi dei committenti, con le relative cariche, sono troppo comuni per trovare dei riferimenti più precisi.

Che si trattasse o no della stessa divinità è poco importante ai fini di questa discussione: quello che importa è piuttosto la presenza di tutte queste immagini, contornate da una quantità variabile di fori, non solo in prossimità dell'ingresso del tempio e su alcuni muri esterni, ma anche all'interno, fino praticamente alla porta della sala ipostila, perché questo testimonierebbe la presenza di fedeli anche all'interno del recinto sacro.

Testimonianze di immagini divine contornate da fori provengono anche da Karnak (figg. 70-71): per esempio, sulla facciata occidentale del passaggio dell'VIII pilone si trovava un'immagine di Amon in trono che non solo presentava i consueti fori, ma recava anche abbondanti tracce di erosione, segno della presenza, almeno fino a questo punto, di fedeli che intaccavano la superficie della parete esterna come segno di devozione (vedi supra fig. 66). Anche il muro esterno del grande tempio di Amon era costellato di immagini divine, risalenti all'epoca di Ramesse II ma circondate da buchi solo in epoca successiva: generalmente si ritiene che questo fenomeno risalga al periodo greco-romano però alcuni

³²⁹ Nims, 1956, p. 79.

³³⁰ Dils, 1995, pp. 75-77.

³³¹ Ibidem, p. 79.

rilievi sulla parete settentrionale del tempio di Karnak sembrano provare che il fenomeno fosse precedente³³²: è il caso della parete settentrionale esterna della grande sala ipostila, dove si trovavano i rilievi di battaglia di Seti I, in cui una delle scene mostra il sovrano offrire le spoglie della campagna ittita alla triade tebana, accompagnata da Maat, con tutte le divinità circondate dai consueti fori. Nello spazio vuoto al di sotto dei rilievi erano presenti i cartigli di Ramesse III, ma solo nella parte delimitata dai fori, quindi sembra ragionevole supporre che questo particolare rilievo fosse stato provvisto di un chiosco mobile o di un sistema di copertura da Ramesse III, che si premurò anche di riempire lo spazio vuoto al di sotto con i suoi cartigli³³³.



Figura 70 Ramesse II, seguito da Nekhbet, di fronte a Thot. Dal muro di cinta di Thutmosi III a Karnak.



Figura 71 Ramesse II offre alla dea Mekhyt. Dal muro di cinta di Thutmosi III a Karnak.

³³² Brand, 2004, p. 263.

³³³ Dils, 1995, p. 73.

Sebbene la maggior parte delle immagini per così dire “coperte” si trovasse sulle pareti esterne o sui passaggi all’interno delle porte, due esempi (probabilmente gli unici conosciuti³³⁴) sono attestati anche all’interno del tempio, nella grande sala ipostila del tempio di Amon a Karnak. Il primo è posizionato nella parte meridionale del muro occidentale della sala e si differenzia da tutto il resto della decorazione circostante perché è l’unica immagine in rilievo di questa porzione di parete (fig. 72). Raffigura la triade tebana, con Amon-Ra seduto in trono all’interno di un santuario, identificato non solo dai suoi attributi convenzionali, ma anche da diversi dettagli inusuali³³⁵, come la corona *hmhm* che porta sul capo, composta da tre elementi *3tf* con due piume di struzzo, poste al di sopra di un paio di corna d’ariete; inoltre, dallo scettro *w3s* sormontato da un segno *ʿnh*, che il dio tiene in mano, sgorgano due fili d’acqua. In questo caso è proposta una forma molto particolare del dio, visto come la grande inondazione e che deve essere quindi inteso come la fonte del Nilo stesso. Questa immagine possiede dunque molti aspetti che la rendono particolare e non fanno eccezione neppure i buchi circolari che la circondano: questi sono infatti molto più piccoli del normale e sono localizzati solo intorno alla figura di Amon, escludendo Mut e Khonsu, motivo per il quale si è pensato che l’immagine del dio venisse mostrata solo in occasione di celebrazioni legate all’inizio della piena³³⁶.



Figura 72 Amon, produttore della piena, con Mut e Khonsu.

³³⁴ Brand, 2007, p. 62.

³³⁵ Gabolde, 1995, pp. 235-236.

³³⁶ Brand, 2004, p. 264.

L'altra immagine coperta era localizzata nella metà meridionale della parete orientale della sala e consisteva in una rappresentazione del cosiddetto "matrimonio sacro", in cui Amon-Ra e Mut, abbracciati assieme all'interno di un santuario, ricevevano una libagione da parte del re (fig. 73). Anche in questo caso il rilievo era circondato da fori, questa volta di forma rettangolare, che riguardavano l'intera coppia: come nel caso precedente, forse l'immagine veniva scoperta durante festività particolari, come la festa di Opet³³⁷.



Figura 73 Rappresentazione del cosiddetto "matrimonio sacro".

Questo tipo di immagini era, nella maggior parte dei casi, presente in zone del tempio aperte al pubblico o, perlomeno, ad una parte di esso: resta da definire che tipo di copertura le rivestisse e soprattutto perché solo alcune immagini divine, tra le tante che affollavano le scene rituali delle pareti templari, subissero questo trattamento.

In base al tipo e alla quantità di fori ritrovati di volta in volta, è plausibile supporre che esistessero diversi tipi di coperture: in alcuni casi, erano ricavati sulle pareti del tempio fori più grandi del normale, di solito di forma rettangolare, che dovevano servire a supportare fasciami e scanalature verticali a cui ancorare le pareti laterali di quella che poteva essere una struttura simile ad un'edicola. Questo era quanto accadeva, per esempio, con

³³⁷ Ibidem, p. 263.

l'immagine di Ptah della Grande Porta a Medinet Habu oppure con quella della triade tebana accompagnata da Maat sulla parete esterna settentrionale della sala ipostila a Karnak.

Nella maggior parte dei casi comunque, il numero e la dimensione dei fori erano più contenuti e potevano servire a sostenere solo delle coperture, la cui natura è tuttora oggetto di discussione. Borchartt³³⁸ sosteneva che si trattasse di applique metalliche o lastre di bronzo o di qualche altro materiale prezioso. Questa ipotesi potrebbe essere valida in alcuni casi, ma è difficile che possa essere estesa a tutti, dato il numero elevato di immagini coperte, che avrebbe comportato un uso elevato di bronzo o di altri materiali dal costo proibitivo; inoltre, se si confrontano i fori con quelli sui pilastri davanti all'entrata della cappella delle barche a Karnak, dove è accertata la presenza di un rivestimento d'oro³³⁹, si vedrà che i primi sono più larghi e distanziati, rispetto a questi ultimi³⁴⁰. Altri hanno proposto che per schermare le immagini divine fossero usate coperture di stoffa o veli sorretti da strutture lignee³⁴¹. Contro questa idea ci sono però alcune testimonianze archeologiche, perché talvolta i fori non seguono un'ideale cornice esterna delle figure da coprire, ma compaiono all'interno di esse, oppure seguono precisamente i contorni di quest'ultime, lasciando supporre che la copertura fosse una sorta di calco di quello che giaceva al di sotto³⁴².

Un altro punto di discussione è la base su cui venivano scelte le immagini da coprire: Brand³⁴³ nota che la maggior parte è costituita da divinità che appaiono raramente sulle scene rituali nelle pareti esterne, come Ahmose-Nefertari, Amonet, Bastet, Hathor, Iside, Onuris, Osiride. Quando invece compaiono divinità più "comuni", come Amon-Ra o Ptah, queste possono, ma non è una regola, portare degli epiteti particolari e rari, come "*Amon-Ra che risiede nell'Akhmenu*", "*Ptah della grande inondazione*" o "*Amon (o Ptah) di Ramesse II*".

Forse queste immagini venivano coperte per essere protette dalla pratica popolare di scalfire le mura templari per ottenere piccole quantità di pietra polverizzata, oppure per impedire ai profani di vedere le divinità.

³³⁸ Borchartt, 1933, pp. 1-11.

³³⁹ PM² II, p. 97, §278-279.

³⁴⁰ Brand, 2007, p. 61.

³⁴¹ Dils, 1995, p. 70.

³⁴² Brand, op. cit., p. 62.

³⁴³ Brand, 2004, p. 264.

Un'altra possibile interpretazione del fenomeno sarebbe da collegare con la tradizione, non solo egiziana, di nascondere, coprendoli, oggetti e immagini sacre dalla vista del pubblico: per esempio, nel Nuovo Regno, le statue cultuali, quando venivano portate in processione, erano solitamente nascoste da veli posti nelle cabine delle barche sacre, che erano chiamate *sšmw-ḥw* "immagine protetta". Questo non significa che tutte le immagini divine venissero coperte: lo stesso Amon, il cui nome significa "colui che è nascosto" non si sottraeva sempre alla vista dei suoi fedeli, come testimonia, ad esempio, un graffito dal muro settentrionale del primo cortile a Karnak, in cui il dio, trasportato su una sedia portatile, mostrava il suo volto, mentre il corpo era coperto da una sorta di rivestimento di pelle di ariete³⁴⁴ (fig. 74).



Figura 74 Immagine "magica" di Amon.

Per quanto riguarda le immagini "coperte" sulle pareti templari, bisogna considerare che queste non erano solo un punto in cui era possibile praticare una forma privata di culto, ma erano anche il luogo in cui la divinità si rendeva manifesta: in questo senso le coperture mobili potevano indicare che "l'ombra del dio" si era posata sull'immagine sacra³⁴⁵. In questo senso spesso immagini di ventagli erano utilizzati come mezzo per rappresentare quest'ombra, che indicava la presenza della divinità all'interno dell'oggetto o della persona interessata³⁴⁶. Questo accadeva con immagini di animali sacri, di sovrani³⁴⁷, anche nelle vesti

³⁴⁴ PM² II, p. 24, §13. In riferimento a un'immagine sacra totalmente coperta e di cui rimaneva visibile solo il capo, si confronti quanto detto da Erodoto nel II libro delle Storie (Herod., II, 132:1-2).

³⁴⁵ Brand, 2007, p. 63.

³⁴⁶ Bell, 1985a, pp. 33-34.

³⁴⁷ Per esempio, un'iscrizione sull'architrave del colonnato del tempio di Luxor dice: ... *wr pḥty mi Mntw ḥr(y)-ib W3st p(t)pt ḥ3st nb(t) sm3 <m> wr(w).sn (i)st<w> ir<y> ntr nfr šw(y)t Mntw ḥn(i).t ḥr.f* ... "grande di forza come Montu che risiede a Tebe, che schiaccia ogni terra straniera e massacra i loro capi. Ora, per il dio perfetto (ossia il re): l'ombra di Montu si è posata sopra di lui"; così facendo, dopo aver attuato un paragone tra l'uomo

di sfingi, ma anche in connessione con le barche divine in cui, è stato notato da Bell, l'ombra del dio era in connessione con gli stendardi, *mdw-šps* in egiziano, posti a poppa o a prua. In questo senso è possibile spiegare anche le immagini di Amon in veste di stendardo a testa d'ariete, collocate su molte porte dei templi a lui dedicati, denominate *šwt R^c mi šf(y)t*³⁴⁸, cioè "l'ombra di Ra come una testa d'ariete", un'immagine forse più familiare a tutti coloro che non avevano accesso all'interno del tempio.

Forse questo stesso meccanismo veniva applicato alle raffigurazioni sacre sulle mura templari, dove i ventagli erano sostituiti da veli o stoffe mobili che, proiettando l'ombra del dio, volevano simboleggiare la sua effettiva presenza in prossimità dell'immagine oggetto del culto popolare.

e la divinità, gli attributi principali del dio, soprattutto l'abilità militare, si riversavano sul sovrano che era stato toccato dall'ombra divina (Epigraphic Survey, 1998, tav. 196 B).

³⁴⁸ Epigraphic Survey, 1934, tav. 184 A.

4. PRATICHE DI MAGIA GUARITRICE ALL'INTERNO DEL RECINTO TEMPLARE

I cortili dei templi o le zone situate in prossimità di questi, sempre all'interno della cinta templare, potevano essere frequentati dalla popolazione anche per la presenza di installazioni che avevano lo scopo di guarire chi vi si rivolgeva.

4.1 Una cappella di magia guaritrice nel cortile del tempio di Mut

Cinque blocchi di arenaria, reimpiegati nel primo cortile del tempio di Khonsupakhered, sono quanto rimane di una cappella la cui ubicazione, all'interno del recinto di Mut a Karnak, non è tuttora conosciuta³⁴⁹.

Il testo superstite sulla superficie riproduceva il XIV capitolo della stele Metternich³⁵⁰, cosicché è stato relativamente facile per Traunecker, che si è occupato dello studio dei pezzi, ricostruire la loro posizione originale: in base a quanto è sopravvissuto, la cappella doveva avere una forma quadrata, con ciascun lato interno lungo 90 cm, mentre esternamente le dimensioni arrivavano a 134 X 150 cm (fig. 75).

La parte restante dei montanti della porta d'ingresso portava, all'esterno, due colonne di testo che iniziavano con un *proskynema* a Mut e proseguivano con i nomi e la titolatura, andati persi, di un *iry-p^ct, h3ty-^c*, che probabilmente era il dedicante della cappella. Sulla faccia interna si sono conservate alcune tracce della decorazione, che fanno ipotizzare che vi fossero raffigurate delle figure simili ai geni protettori che ornavano la sommità della stele Metternich; prima di questa teoria di divinità, erano presenti due colonne di testo, molto mutilate, nelle quali è però possibile riconoscere le parole *ddft nb*, cioè *ogni rettile*, parole

³⁴⁹ Traunecker, 1983, p. 68.

³⁵⁰ La stele Metternich appartiene alla categoria dei cippi di Horus, una tipologia che si sviluppa durante la XX dinastia e che avrà grande fortuna nel periodo tolemaico e romano. Queste stele erano iscritte su tutta la loro superficie con testi magici la cui funzione era quella di proteggere l'individuo dagli attacchi di agenti maligni; la parte anteriore di solito mostrava un'immagine di Horus bambino, in piedi su una coppia di cocodrilli, con in mano un serpente, uno scorpione e un leone, sormontato da una faccia del dio Bes. Questo tipo di stele talvolta era posto nelle mani di una figura, uno stelofo, come nel caso della statua di *dd-hr il Salvatore* e solitamente poggiavano su uno zoccolo in pietra, in cui era scavato un bacino che serviva a raccogliere l'acqua caricata magicamente dallo scorrere sui testi della stele stessa. In Satzinger, 1987, pp. 189-192.

che erano frequentemente utilizzate nelle formule di scongiuro e che quindi contribuiscono a confermare la funzione magica della cappella³⁵¹.

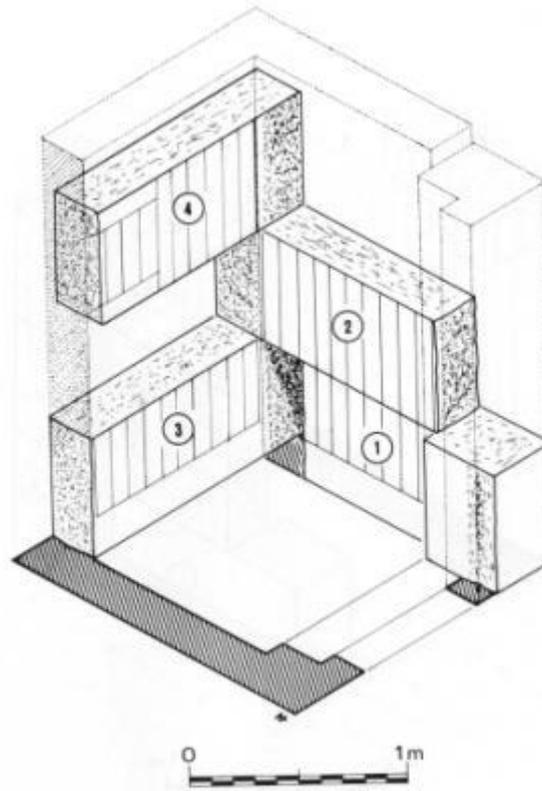


Figura 75 Ricostruzione della cappella di magia guaritrice.

La versione del testo di magia guaritrice della cappella è piuttosto frammentaria rispetto a quella più completa della stele Metternich e apporta solo modifiche di tipo ortografico, piuttosto che contenutistiche alla redazione di quest'ultima. Il tema trattato è quello della guarigione di Horus bambino, punto da uno scorpione: nella variante di Karnak, il testo terminava nel punto in cui Iside capiva che suo figlio non era stato vittima di un attacco di Seth, come aveva ipotizzato inizialmente, ma di uno scorpione, e iniziava quindi, accompagnata da Nefti, una litania che descriveva le qualità del piccolo. Il racconto si interrompeva con l'arrivo della dea Selkis/Serqet che si informava sulla situazione, ma non è dato sapere se esso continuasse sui blocchi della cappella non conservatisi. La versione della stele Metternich proseguiva invece, fino alla soluzione positiva della vicenda, con la guarigione di Horus grazie all'intervento di Thot³⁵².

³⁵¹ Traunecker, 1983, p. 73.

³⁵² Ibidem, p. 71.

La datazione della cappella è stata ricostruita da Traunecker principalmente in base a due fattori: il primo è di tipo paleografico³⁵³ e comprende un'analisi epigrafica del testo, secondo la quale quest'ultimo possedeva i tratti specifici di iscrizioni databili alla XXV dinastia, così come lo studio della disposizione dei geroglifici all'interno dei singoli quadrati, che è molto aerata e che restituisce un aspetto generale molto simile ai testi di epoca etiope.

Il secondo fattore è di tipo architettonico: i blocchi presentavano, infatti, le tracce di incavi che servivano a fissare meglio l'intonaco su cui veniva redatto il testo, una caratteristica dei lavori in muratura della XXV dinastia.

Date le dimensioni modeste dell'edificio è difficile pensare che potesse effettivamente ospitare le persone bisognose di guarigione: più verosimilmente, al suo interno doveva essere riposta una stele magica, grazie alla quale il sacerdote preposto poteva "caricare" di potenza guaritrice l'acqua che poi avrebbe somministrato al malato. Infatti, le formule magiche contro gli animali pericolosi avevano vari modi di agire: il metodo forse più semplice era quello di recitare le formule sul malato stesso e su un oggetto che poi avrebbe assunto la funzione di rimedio; oppure poteva avvenire il procedimento opposto, cioè un oggetto recante le formule veniva messo in contatto con la parte da guarire. Il procedimento che sembra essere stato più comune³⁵⁴ era quello per il quale l'acqua veniva fatta scorrere sull'oggetto magico o, se questo era di piccole dimensioni, veniva immerso direttamente, in modo che la capacità guaritrice delle formule passava all'acqua che, a quel punto, poteva essere data da bere al malato.

Sembra che esistessero anche altri impianti cultuali simili a quello del tempio di Mut: uno si trovava nel cortile del tempio di Amon³⁵⁵, alle spalle del repositario di Sethi II, e quello che ne resta è uno zoccolo in arenaria che fungeva da basamento, dalle dimensioni di 2,10 X 2,40 m. La circostanza che permette di assimilarlo alla cappella di magia guaritrice riguarda la presenza di una canaletta, scavata nel basamento di pietra, che doveva servire a raccogliere l'acqua sacra; inoltre, una conduttura realizzata al di sotto del piano di calpestio permetteva all'acqua di accumularsi in una giara interrata, da dove poi veniva raccolta per essere usata.

³⁵³ Ibidem, p. 73.

³⁵⁴ Ibidem, p. 74.

³⁵⁵ Ibidem, p. 75.

Un basamento simile, però in quarzite, dalle dimensioni più contenute (1,37 X 1,78 m), era presente anche nella corte del tempio di Opet³⁵⁶, sempre all'interno del dominio di Amon a Karnak. Nella parte anteriore, quella cioè verso est, vi era un bacino alimentato da due canalette che correvano tutt'attorno un basamento che, in origine, doveva sostenere una statua, mentre nella parte posteriore sono ancora presenti le tracce di un naos, che accoglieva la statua stessa; come nel caso precedente, poco lontano da questo impianto è stato anche ritrovato un piccolo bacino interrato, che probabilmente serviva a raccogliere l'acqua sacra.

Infine, nei pressi dell'area dove si ergeva in antico l'obelisco unico, quindi in prossimità del santuario orientale di Karnak, Barguet³⁵⁷ riferisce di aver trovato un blocco in arenaria (fig. 76), che riportava su una delle facce cinque colonne di testo, con la trascrizione dell'incantesimo dei coccodrilli, in una versione simile a quella della statua di Djed-Her il Salvatore. Inoltre, sul lato interno del blocco, rimaneva un'immagine di Horus-Shed³⁵⁸, rappresentato come falco sormontato da due piume, a lato del quale rimanevano le estremità di due serpenti, secondo un'iconografia solitamente tipica delle stele di Horus.

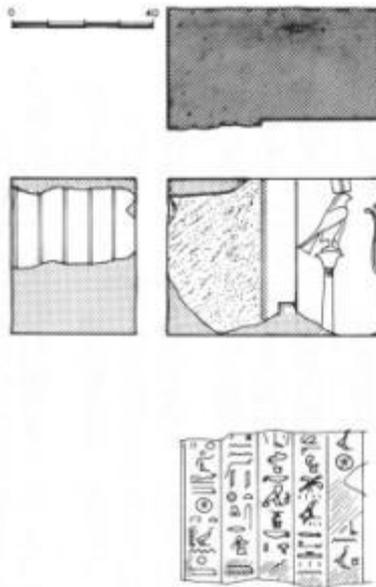


Figura 76 Blocco proveniente dal settore orientale di Karnak.

³⁵⁶ Lauffray, 1980, fig. 21.

³⁵⁷ Barguet, 2008, p. 242.

³⁵⁸ In origine, Horus e Shed erano due divinità separate e sui cippi magici si differenziavano perché il primo appariva frontalmente, mentre il secondo era visto di profilo. Il dio Shed era inteso come *il Salvatore* o *l'Incantatore*, anche per i diversi significati che la radice verbale *šd* poteva assumere, e la sua iconografia enfatizzava le sue qualità di guerriero e salvatore, essendo accompagnato da un carro e da un equipaggiamento militare completo. In Kakosy, 1999, pp. 12-13.

Questo frammento era parte di un architrave che, dati gli elementi rimasti, poteva costituire la porta di una cappella di magia guaritrice che, in questo caso, acquisirebbe un'importanza speciale dal momento che si trovava in un luogo in cui le persone si recavano per rivolgersi ad Amon le loro suppliche.

L'idea che il cortile del tempio fosse un luogo in cui ricercare la guarigione è confermata non solo da questi ritrovamenti archeologici ma anche da un'iscrizione sulla statua magica Louvre E 2540, con un'invocazione a *“tutti gli scribi alla ricerca di ogni segreto riguardante gli scorpioni, che penetrano nel tempio del Re degli dèi, ... che accedevano al cortile (*hft-hr*) della madre divina del signore di Copto ...”*³⁵⁹.

La presenza di una cappella di magia guaritrice all'interno del recinto sacro di Mut potrebbe collegarsi alla figura del sacerdote di Sekhmet, nominato nella sezione del Libro del Tempio in cui venivano elencati i vari tipi di officianti sacri e quali fossero i loro doveri.

Il sacerdote di Sekhmet era legato innanzitutto ai rituali di pacificazione della dea, i cui riti magici comprendevano le cerimonie di protezione della casa e della città³⁶⁰; era inoltre una sorta di veterinario e oltre ad essere responsabile di rituali magici di protezione all'interno del tempio, aveva il compito di occuparsi di numerose questioni riguardanti la salute pubblica.

Questo possibile collegamento non spiega completamente l'esistenza della cappella poiché è già stato notato che altre strutture simili occupavano altri luoghi del dominio di Amon a Karnak: più in generale è possibile mettere in relazione questi edifici con le pratiche di natura magica che si svolgevano all'interno del tempio. Oltre al sacerdote di Sekhmet, il Libro del Tempio indicava altre figure con compiti ricollegabili alla sfera magica, vale a dire lo scriba del libro divino e soprattutto l'incantatore degli scorpioni: era quest'ultimo infatti che compiva la maggior parte degli atti di purificazione, che partecipava ai rituali di sortilegio contro Apopi e più in generale contro i nemici di Ra, Osiride e del re. A queste sue competenze andavano ad aggiungersi quelle legate alla magia che guariva dalle punture di scorpione, come suggeriva il suo nome, ma anche dai morsi di altri animali potenzialmente pericolosi, come i serpenti, che si premurava anche di tenere lontano da tutta la zona attorno al tempio³⁶¹. Essendo la figura che principalmente si occupava di tutte le formule

³⁵⁹ Traunecker, 1983, p. 76. Il riferimento era alla cappella di Osiride di Copto, situata poco distante dal chiosco di Taharqa che chiudeva il santuario orientale di Ramesse II.

³⁶⁰ Quack, 2002, p. 45.

³⁶¹ Ivi.

magiche protettive nei confronti di animali pericolosi, è possibile che fosse anche il responsabile di queste cappelle di magia guaritrice, in cui una stele di Horus poteva essere messa “in funzione” proprio da un ritualista specializzato in questo campo.

I luoghi in cui questi edifici venivano realizzati, ossia principalmente i cortili dei templi, li rendevano di facile accesso al pubblico, tanto che è stato anche proposto che il ruolo svolto dai sacerdoti fosse marginale, a favore di un più considerevole ruolo svolto dei privati cittadini, che avrebbero potuto utilizzare in modo “indipendente” questo tipo di edifici³⁶².

In generale, poteva essere sufficiente anche un’immagine, come quella che è stata ritrovata incisa sulla parete interna occidentale della porta che, attraverso il muro di cinta meridionale, conduceva alla cappella “e”, all’interno del recinto sacro di Montu a Karnak³⁶³.



Figura 77 Graffito raffigurante una stele magica.

Questo disegno rappresentava una versione semplificata di una stele magica: sulla sommità era presente la testa di Bes, vista frontalmente, sotto la quale stava Horus bambino, di profilo e rivolto verso sinistra; come in altre stele magiche, il dio teneva in entrambe le mani dei serpenti e altri animali nocivi, così come sotto i suoi piedi sono ancora riconoscibili tracce di due coccodrilli. Ai lati della rappresentazione si ergevano da un lato l’insegna del dio Nefertum, spesso presente sui cippi di Horus per il ruolo di protettore contro il veleno degli scorpioni che gli veniva attribuito, e dall’altro una nuova immagine di Horus, stavolta con due piume verticali sul capo. L’immagine era accompagnata da alcune iscrizioni che

³⁶² Frankfurter, 1998, p. 49.

³⁶³ Sauneron, 1953, pp. 53-55.

identificavano il dio al centro della rappresentazione come Horus-Shed e che riportavano brevi parti del formulario abituale delle stele magiche³⁶⁴.

La posizione di questo graffito, in prossimità di una porta, si ricollega anche a un testo del papiro Berlin 3049 verso, che riporta un decreto di Thutmosi III riguardante la salute pubblica della nazione³⁶⁵: il testo diceva che per garantire il benessere fisico dei cittadini sarebbe servito *“un libro di protezione, risalente al tempo degli antenati”*³⁶⁶ del quale non è tuttavia possibile stabilire l'impiego, visto lo stato piuttosto danneggiato del papiro. Si specificava però che il sovrano rendeva effettiva la sua azione nell'*ꜥryt* del dio: il termine *ꜥryt* poteva designare sia il pannello di una porta sia l'intero ingresso, anche se sembra che fosse usato anche per descrivere una stanza o un luogo delimitato da un cancello³⁶⁷, dove si amministrava la giustizia³⁶⁸: nel caso del decreto di Thutmosi III, l'*ꜥryt* designava un luogo aperto al pubblico, sia che fosse una porta d'ingresso sia che si trattasse di uno spazio nel cortile, in cui il faraone agiva da intermediario tra il dio e il mondo esterno per assicurare la buona salute della popolazione. Un'altra menzione interessante del termine *ꜥryt* ricorreva nel papiro Berlin 3047, in cui erano riportati gli “atti” di un processo, iniziando con l'elenco dei giudici presenti e con un riferimento al luogo dove si era riunito il tribunale³⁶⁹. Il testo diceva: *“nella sala (ꜥryt) del faraone, nella residenza del sud (cioè Tebe), accanto a Soddisfare-la-Verità, la grande porta di Ramesse II, vita, prosperità, salute, di fronte ad Amon ...”*. Sauneron ha proposto che il luogo cui si faceva riferimento in questo papiro fosse la zona antistante il santuario orientale di Amon, dove Ramesse II aveva fatto costruire il suo tempio dell'est³⁷⁰, e questa interpretazione trova un ulteriore riscontro nel fatto che faceva parte del collegio di giudici menzionati all'inizio, il gran sacerdote di Amon Bakenkhonsou, ossia il responsabile dei lavori proprio per il tempio dell'est di Ramesse II. È chiaro, quindi, che l'*ꜥryt* si trovava in prossimità della porta, la cui menzione evocava immediatamente l'idea del tribunale.

Appare nuovamente chiaro che le zone attorno al tempio erano luoghi aperti alla popolazione, in cui ricercare la guarigione dalla malattia oppure la giustizia.

³⁶⁴ Si veda a questo proposito Daressy, 1903, pp. 17-19.

³⁶⁵ Testo pubblicato da Vernus, “Un Décret de Thoutmosis III relatif à la santé publique (P. Berlin 3049, v. XVIII-XIX), *Orientalia n.s.* 48, pp. 176-184. In Van Den Boorn, 1985, p. 9.

³⁶⁶ Traunecker, 1983, p. 76.

³⁶⁷ Van Den Boorn, op. cit., pp. 6-7.

³⁶⁸ Sauneron, 1954, p. 121.

³⁶⁹ Traunecker, 1982, p. 310.

³⁷⁰ Sauneron, op. cit., pp. 120-121.

4.2 La cappella di Thot a Dendera

La cappella di Hor³⁷¹ era situata nell'angolo nord-occidentale del recinto sacro e attualmente ne rimangono solo i montanti della porta in calcare, dei quali uno è stato ritrovato per terra, mentre le pareti dovevano essere in mattoni. Sulla base del confronto con monumenti simili ancora esistenti, è stato possibile stabilire che l'edificio fosse di dimensioni piuttosto modeste, a pianta rettangolare, con orientamento est-ovest; se è possibile dire con quale materiale fossero fatte le pareti, lo stesso non vale per la copertura, che poteva essere in legno, mattoni, materiale vegetale ma poteva anche non essere affatto presente (fig. 78).

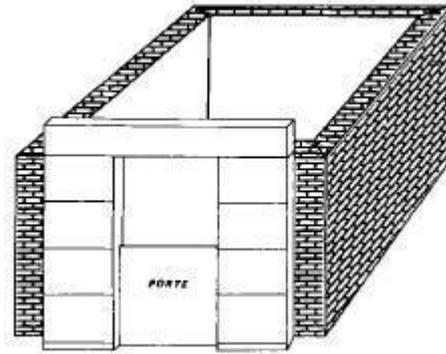


Figura 78 Ricostruzione ipotetica della cappella.

Ogni montante era suddiviso in un basamento e tre registri: quello a nord mostrava il re Tolomeo I Soter intento ad offrire a Thot, Amon-Ra e Horus, mentre il montante sud vedeva il re offrire a Harsomtus, Khonsu e di nuovo Thot.

Il lato interno del montante settentrionale presentava ancora un paio di piedi che erano probabilmente di Hor, colui che aveva fatto erigere la cappella, l'autobiografia del quale era incisa immediatamente al di sotto (fig. 79). Il lato interno del montante meridionale invece, portava un testo, su tre colonne, di un'iscrizione di contenuto magico, contenente una formula *“per respingere l'occhio malvagio”*.

La presenza di una biografia è un caso unico nel suo genere, perché solitamente questo tipo di testo era collocato su monumenti funebri o statue che celebravano la vita e le opere del defunto. L'iscrizione di Hor comunque, dava delle informazioni sulla sua vita in maniera molto più simile a quella richiesta da graffiti che da un'autobiografia vera e propria.

³⁷¹ Cauville, 1989, pp. 43-66.



Figura 79 Lato interno del montante settentrionale della porta della cappella.

L'unico titolo fornito dall'iscrizione era quello di *"Scriba del tempio di Amon-Ra"* che suggeriva la generica appartenenza di Hor al clero tebano. Questo titolo era seguito poi da una lacuna che terminava con la designazione egiziana di Dendera, ossia *'Twnt-nt-t3-ntrt*: dal momento che non si conosce alcuna divinità legata a questa località, mentre è nota la carica sacerdotale di *"profeta degli dèi che non hanno un proprio sacerdote nel tempio di 'Twnt-nt-t3-ntrt"*, è stato ipotizzato che la titolatura di questa seconda carica riempisse la lacuna successiva al primo titolo³⁷². Se così fosse, Hor avrebbe ricoperto un ruolo tutt'altro che trascurabile nella gerarchia sacerdotale tentirita.

Il titolo tebano e il posto rivestito dalle divinità tebane sulle scene d'offerta farebbero pensare che rivestisse, allo stesso tempo, una carica a Tebe e una a Dendera: purtroppo il suo nome, molto comune nella regione all'epoca, non permette di identificare con sicurezza il personaggio, tanto più che nell'iscrizione si è conservato solo il nome della madre, anch'esso attestato con frequenza a Tebe, mentre quello del padre è andato perduto.

Dopo l'elencazione dei titoli, veniva presentata l'opera architettonica di Hor che consisteva nel restauro di un edificio destinato ad accogliere degli ibis sacri, nella costruzione di una porta monumentale e nel recupero di alcune strutture del tempio di Hathor. Seguiva

³⁷² Ibidem, p. 47.

l'elencazione delle ricompense desiderate: una casa, una serie di doni, un impiego di funzionario per sé e per suo figlio e infine la possibilità di "(fare) *ciò che amano quei privilegiati per i quali Ra ha deliberato sulla terra un decreto*³⁷³".

L'originalità del testo, redatto in terza persona anziché in prima, come era solito per le autobiografie, richiama piuttosto i racconti di spedizioni o le iscrizioni rupestri: questo fatto potrebbe ben spiegarsi con il carattere inusuale del supporto usato, vale a dire una cappella privata.

Di fronte a questa iscrizione, era presente una formula magica, attualmente molto rovinata, che occupava tre colonne nella parte superiore del montante meridionale e riportava "*la formula per respingere l'occhio malvagio*"³⁷⁴. I protagonisti di questa formula erano Iside, Thot e Horus: la dea chiamava Thot (nominato in maniera implicita come il "*dio che viene dal cielo*") per proteggere Horus. Thot, come medico, era incaricato di prendersi cura di Horus, ferito da Seth, ma era anche colui che riportava l'occhio solare a Ra e completava l'occhio lunare.

Il testo terminava con le parole che rendevano la formula efficace in ogni momento del giorno, ossia "*l'ibis vivente trionfa su tutti i suoi nemici*", clausola che doveva essere ripetuta quattro volte, per assicurare la sua efficacia nei quattro punti cardinali.

Questa iscrizione sembra essere la prima attestazione, in forma abbreviata, di un libro utilizzato dagli operatori magici per respingere la cattiva sorte provocata dallo sguardo. La "*formula per respingere l'occhio malvagio*"³⁷⁵ non appare prima dell'epoca tolemaica e il testo di Hor ne è il primo estratto conosciuto, dal momento che menzioni precedenti citavano solamente il titolo della formula³⁷⁶.

Il tema della lotta contro l'occhio malvagio ritornava anche nella decorazione dei montanti delle porte. Lo schema voluto dal decoratore mirava a mettere in evidenza Tebe, che

³⁷³ Ibidem, p. 50.

³⁷⁴ Ibidem, p. 54.

³⁷⁵ L'occhio malvagio per eccellenza era quello del serpente Apopi, che compariva sia nei Testi dei Sarcofagi che nel Libro dei Morti: la vicenda mitologica che si raccontava era quella dell'arrivo della barca del sole alla montagna di *B3hw*, dove l'equipaggio, sopraffatto dallo sguardo del serpente che risiedeva in quel luogo, era salvato dal dio Seth. I testi magici, soprattutto quelli contro gli attacchi di scorpioni e serpenti, facevano maggiormente riferimento al conflitto tra Ra e Apopi, utilizzando il precedente mitico del danneggiamento dell'occhio di Ra, durante uno scontro tra i due; oltre alla protezione dallo sguardo pericoloso dei serpenti e del serpente per eccellenza Apopi, erano attestate anche formule contro l'occhio malvagio di altri esseri, animali, umani o divini. La *irt bint* (*l'occhio malvagio*) sembra essere stato un potere malvagio a sé stante, non derivante da nessun essere in particolare, come dimostra l'inno a Thot nel papiro Anastasi III, recto 5, 4, che dice semplicemente: "*O Thot, tu sarai il mio compagno e io non temerò l'occhio*". In Borghouts, 1973, pp. 114-150.

³⁷⁶ Cauville, 1989, pp. 54-56.

occupava il registro centrale di entrambi i montanti, con le offerte a Amon-Ra e Khonsu; a fianco ad essa, si trovavano Edfu, simboleggiata dall'offerta a Horus di Edfu, e la stessa Dendera, con l'offerta ad Harsomtus. Horus, detentore della regalità, sembrava trasmetterla ad Harsomtus, che riceveva in offerta la campagna, a simboleggiare la presa di possesso del suo dominio.

Queste tavole decorative simboleggiavano anche l'attività portata avanti da un privato, che portava il nome del dio falco e che esercitava delle cariche sia a Tebe sia a Dendera. Anche la costruzione dell'edificio per gli ibis sacri e l'intercessione di questo uccello nella lotta contro l'occhio malvagio (la formula terminava infatti con l'invocazione all'ibis vivente che trionfava sui nemici) erano suggerite dalle scene del secondo e terzo registro: nel secondo registro nord Amon-Ra riceveva l'unguento *md*, che spesso veniva simboleggiato dall'occhio *wḏ3t* e proteggeva dallo sguardo dei nemici, mentre in quello meridionale Khonsu riceve l'*wtt*, una sorta di clessidra strettamente legata all'occhio *wḏ3t* e, per tradizione, prodotta dal dio Thot. Il terzo registro meridionale riproduceva l'offerta vera e propria dell'occhio *wḏ3t* a Thot in persona, perché evidentemente nulla meglio di un occhio sano poteva combattere l'occhio malvagio; invece in quello settentrionale era presentato a Horus del vino, che si collegava all'occhio *wḏ3t* attraverso un mito secondo il quale l'uva sarebbe stata la pupilla dell'occhio di Horus e il vino, le sue lacrime³⁷⁷.

Rimane da stabilire quale fosse la funzione di questo edificio: il testo magico e le tavole degli stipiti mettevano in primo piano Thot a testa d'ibis, dedicatario dell'offerta più significativa della cappella, l'occhio *wḏ3t*, quindi appare legittimo pensare che Hor avesse voluto rendere omaggio all'ibis, forma animale del dio sulla terra.

Il culto degli ibis a Dendera è attestato dalla presenza di catacombe animali, localizzate a sud-ovest del recinto, tra il tempio e il deserto, dove, oltre alle numerose mummie di tori, cani e altri mammiferi, sono state trovate alcune mummie di ibis e parecchie mummie di falchi³⁷⁸. L'associazione dei due uccelli non è affatto rara, basti pensare che Horus e Thot comparivano entrambi nel testo magico del monumento di Hor e che erano collocati nella posizione più importante dei montanti, il terzo registro.

È difficile ritenere però, che questa cappella fosse il luogo in cui venivano allevati gli ibis sacri di Dendera, sia per le sue dimensioni (circa un metro quadrato di superficie) sia perché è

³⁷⁷ Ibidem, p. 59.

³⁷⁸ Petrie, 1900, pp. 28-30.

poco probabile che un *ibion* ufficiale fornisse il supporto per una rappresentazione e una biografia di un semplice funzionario. Risulta più probabile che questo piccolo oratorio fosse stato edificato da un devoto del dio Thot, affinché accogliesse una statuetta d'ibis.

L'edificio, costruito nel cortile del tempio e rivolto ad est, seguiva tutte le caratteristiche proprie dei luoghi in cui si praticava la magia³⁷⁹: la formula destinata a respingere l'occhio malvagio ricordava il ruolo taumaturgico di Thot e può essere messa in relazione con la funzione magica e allo stesso tempo terapeutica del sanatorium, presente all'interno del recinto sacro di Dendera. Inoltre, considerando che una delle manifestazioni popolari del dio Thot era quella di *dd-hr-p3-hb*³⁸⁰ e che a lui era attribuito il potere di predire l'avvenire, è stato possibile supporre che la statua dell'ibis all'interno della cappella venisse interrogata e svolgesse quindi una funzione oracolare.

Questa cappella sembra molto simile alla precedente cappella di magia del tempio di Mut a Karnak. Sicuramente rappresenta un momento particolare della storia di Dendera, testimoniando un'attività di restauro, intrapresa probabilmente per volontà dei primi Lagidi, e il culto degli ibis sacri all'interno del santuario di Hathor.

³⁷⁹ Traunecker, 1983, pp. 74-75.

³⁸⁰ "Il viso dell'ibis dice", Cauville, op. cit., p. 65.

4.3 Il sanatorium di Dendera

Con il termine *sanatorium* si intende un'area circoscritta in cui i pazienti potevano essere immersi, parzialmente o totalmente, in un'acqua sacra, oppure potevano praticare la tecnica dell'incubazione, che consisteva nel dormire presso il tempio, nella speranza di ricevere, dalla divinità, l'indicazione di una possibile cura, tramite il sogno³⁸¹.

L'unico esempio archeologico attestato si trova all'interno del recinto sacro di Dendera, immediatamente a ovest del tempio di Hathor (figg. 80-81).

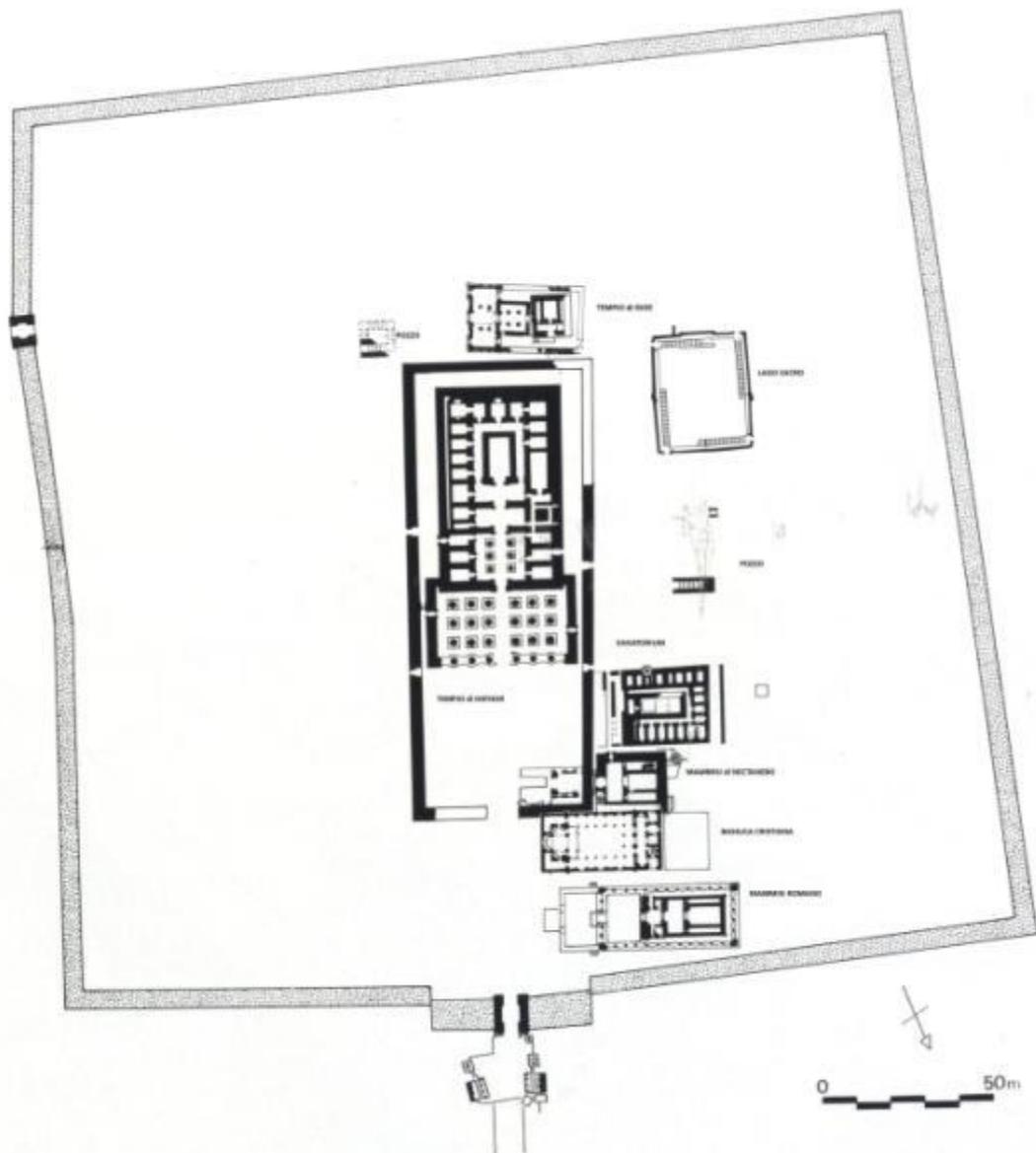


Figura 80 Pianta del dominio di Hathor a Dendera.

³⁸¹ Nunn, 1997, pp. 110-112.

La parte essenziale di questa costruzione era costituita da un'area pressoché quadrata³⁸², di venticinque metri circa per lato; fatto interessante è che il piano delle camere, situate all'interno del sanatorium, era più alto rispetto al livello del suolo di età tolemaica. Inoltre nessuna porta si apriva su nessuno dei quattro lati: solo un blocco di calcare, sul lato orientale, in asse con il resto dell'edificio e al livello del suolo più rialzato, potrebbe essere interpretato come un'antica soglia, ancora in situ. Se questa ipotesi fosse vera, si dovrebbe di conseguenza ipotizzare che l'accesso al corpo centrale della struttura fosse garantito da una rampa, ora andata perduta, forse in seguito alla costruzione del muro di cinta romano. Appare comunque chiaro che la supposta soglia d'ingresso dividesse il monumento in due, rispetto al suo asse longitudinale: la parte a nord possedeva un pavimento rialzato di circa un metro rispetto alla parte a sud, secondo una linea immaginaria che costeggiava l'interruzione del corridoio intonacato e il muro in mattoni cotti. Nonostante sia attualmente impossibile ricostruire il punto in cui fosse situata la scala che congiungeva i due livelli, sono ancora visibili i principali ambienti che andavano a costituire l'edificio.

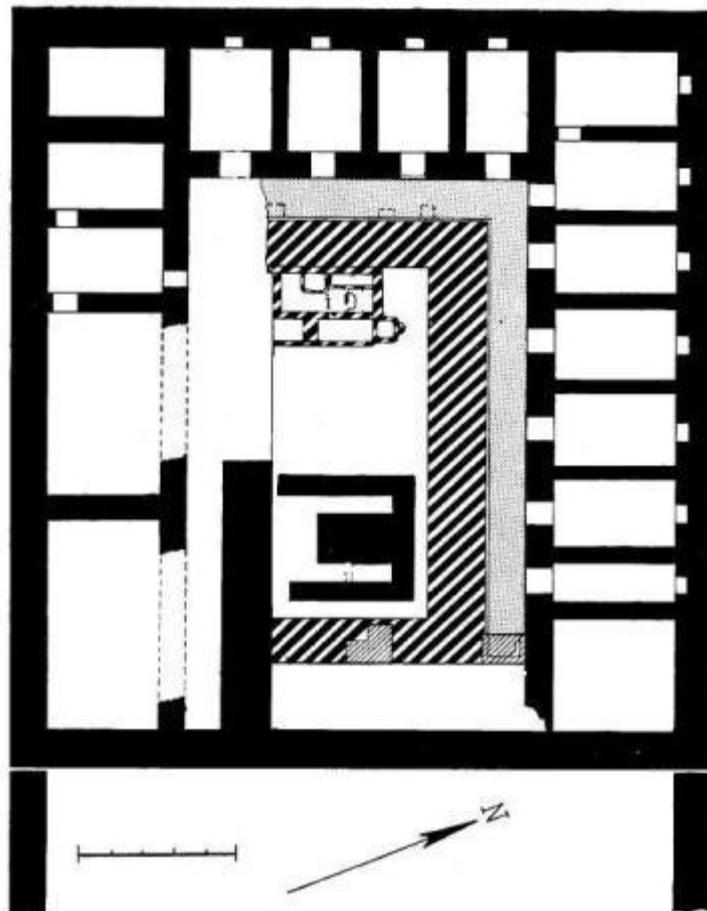


Figura 81 Pianta del sanatorium.

³⁸² Daumas, 1957, pp. 35-57.

Una serie di camere, dalle dimensioni piuttosto simili, si aprivano tutt'attorno a un corridoio interno: tutte le celle collocate sul livello rialzato della struttura, piuttosto ben conservate, erano provviste sul fondo di una nicchia, realizzata nello spessore del muro di cinta. Tra queste, la meglio conservata termina con una piccola volta a sesto e presenta ancora tracce dell'intonaco con cui era stata accuratamente rivestita, lo stesso intonaco che ricopriva anche le pareti della camera. La stessa struttura compositiva, composta da cella più nicchia sul fondo, ricorre altre undici volte, sempre sul lato settentrionale dell'edificio.

Il corridoio su cui si affacciavano terminava, sulla parte destra a est, con una soglia in arenaria, la cui superficie superiore era stata scavata in modo da lasciare un orlo, più alto del resto di 5 cm; il corridoio stesso invece, era realizzato con mattoni cotti.

La parte che ha destato più interesse e che è uno dei motivi che hanno portato ad identificare questo luogo come un sanatorium, è una sorta d'installazione "termale" (figg. 82-83): un piccolo muro, della larghezza di un mattone, formava un bordo, addossato allo spesso muro in mattoni cotti, nella parte centro-occidentale della costruzione, disegnando una sorta di quadrilatero. All'interno di questo spazio piuttosto stretto (2,60 m per 1,95 m) erano collocate quattro vasche: la prima non poteva contenere che un uomo in ginocchio, mentre accanto a questa, era presente un'altra stretta vasca da bagno che poteva alloggiare una persona anche distesa. A lato di questa struttura era stata realizzata, ad un livello più basso del vicino corridoio, una sorta di vasca a tre gradini, che poteva ospitare una persona sia per un bagno in piedi che per un bagno da seduta. Più separata da questa tripla installazione, si trovava un'ultima vasca, singolare perché aveva un'altezza di 79 cm, una profondità di 72 cm e un'apertura larga solo 39 cm; sulla parete nord di quest'installazione era presente un condotto di forma ovale e appiattita, che conduceva ad un piccolo bacino di raccolta dove un tubo versava dell'acqua. Le altre vasche erano munite di fori di scolo, in modo che quando si svuotavano, l'acqua rifluiva in un primo recinto formato dagli stessi muri che racchiudevano la struttura balneare, da cui poi un secondo foro (che poteva essere all'occorrenza chiuso) permetteva che si riversasse su un'altra superficie intonacata: uno scolo libero permetteva infine all'acqua di defluire definitivamente dalla parte centrale verso l'esterno.

L'ultima vasca descritta forse costituiva la riserva d'acqua da cui si attingeva per riempire le altre tre: di certo, non serviva per delle immersioni, perché l'unica apertura era situata a 79 cm d'altezza, era piuttosto stretta e non avrebbe permesso un accesso agevole.



Figura 82 L'installazione "termale" vista da sud.



Figura 83 Visione d'insieme dell'installazione "termale" da nord.

Il poco di questo edificio che si è conservato permette di ipotizzare quale fosse la sua funzione: in un primo momento si è pensato ad un'installazione di bagni, anche se quest'ipotesi mal si accompagnava sia con il contesto templare di ritrovamento, sia con la presenza di un corridoio intonacato, che evidentemente presupponeva lo scorrimento su di esso di acqua. Un'altra ipotesi avrebbe potuto essere quella di un'abitazione dei sacerdoti che prestavano servizio all'interno del recinto sacro di Dendera: anche in questo caso, però non si spiegherebbero il corridoio intonacato e neppure la consistente elevazione rispetto al piano di calpestio antico.

La spiegazione più verosimile è fornita da un blocco di arenaria, un parallelepipedo rettangolare che doveva servire da supporto a qualcosa oggi andato perduto: non è andata perduta però l'iscrizione incisa su tre delle sue quattro facce. Quest'iscrizione riportava un testo magico, diviso in tre parti: all'inizio era presente un'invocazione a Osiride, considerato come dio cosmico, il cui nome è nascosto. Nella seconda parte si trovava la risposta del dio, che giungeva e pronunciava le parole in grado di guarire suo figlio Horus. Infine, le due facce laterali, contenevano una parte di testo che descriveva la venuta di Iside e Thot che, attraverso l'imposizione delle mani, guarivano il corpo di Osiride. Questa terza parte era nettamente diversa dalle prime due, perché faceva allusione alla resurrezione di Osiride, operata dalle azioni magiche di Iside e Thot; la fine però, faceva pensare a Horus, poiché veniva nominato il *"rapace vivente"*, il *"falco che vive in eterno"*. L'allusione a Horus potrebbe essere stata introdotta come richiamo all'inizio del testo, per meglio amalgamare il brano relativo alla guarigione del dio e il pezzo riferito al rituale di apertura della bocca; sicuramente è possibile ravvisare in quest'ultima citazione del dio falco anche un richiamo al mito secondo cui Horus avrebbe subito una sorte analoga a quella del padre, come ricorda anche la stele Metternich. Un'altra interpretazione possibile vedrebbe nell'animale sacro, citato come destinatario della formula, un'allusione al faraone, che era in origine la persona meritevole di tale protezione magica³⁸³.

Questa formula utilizzava il contesto tipico del giovane Horus ferito da animali pericolosi che venivano identificati come emissari di Seth³⁸⁴: essa era utilizzabile in ogni tipo di situazione, attraverso il ricorso alla divinizzazione di ciascuna parte del corpo. Il collegamento tra l'avvenimento mitologico e la pratica reale, secondo un procedimento ben conosciuto

³⁸³ Quack, 2002, p. 54.

³⁸⁴ Ibidem, pp. 53-55.

all'interno della magia egiziana, consisteva nell'attribuire un'origine divina ai mezzi realmente impiegati: nel mito, era la saliva del dio supremo ad essere utilizzata, mentre nella realtà si faceva ricorso all'acqua.

Un particolare che può aiutare nella comprensione di quale fosse lo scopo dell'edificio è la presenza, nell'ultima parte di testo, di una lista delle parti del corpo di Osiride assimilate a parti del corpo di altre divinità: questo tipo di lista si ritrovava, in epoca tarda, su delle statue guaritrici, come lo zoccolo Behague o la stele Metternich. Queste statue o stele erano generalmente incastrate su una base, che conteneva delle canalette che scolavano in un bacino. La statua veniva aspersa d'acqua che, così facendo, si impregnava della potenza magica delle formule e, una volta raccolta nel bacino, poteva essere usata per guarire. Generalmente, questo tipo di monumento era destinato a guarire pazienti morsi da serpenti o scorpioni e quindi le quantità d'acqua impiegate erano relativamente moderate: nel caso specifico della stele del sanatorium di Dendera invece, non c'erano allusioni precise a questo tipo di problemi, ma si parlava in generale di malattia e di salute del corpo nel suo insieme.

Anche la stele tentirita doveva portare sulla sommità una piccola statua, come prova la presenza, in cima ad essa, di un tenone, destinato a incastrarsi in una mortasa collocata sulla parte inferiore della statua stessa; quello che mancava nell'esemplare di Dendera era il sistema di fissaggio della statua guaritrice al proprio bacino, quindi l'acqua doveva scorrere in maniera diversa e doveva essere raccolta nei pressi della statua, anziché nel bacino stesso. Probabilmente per questo motivo il corridoio era rivestito da uno strato di intonaco, per permettere che l'acqua, così impregnata di potere guaritore, fosse deviata verso la piccola cisterna che si trova a nord dell'installazione balneare. Da qui poi poteva essere convogliata nei differenti bacini, dove i malati immergevano la parte malata del corpo, che doveva essere guarita.

Le camere disposte attorno al corridoio centrale e, di conseguenza, all'installazione terapeutica che si avvaleva dell'acqua sacra, presentavano le pareti rivestite da una mano di intonaco bianco e avevano, sulla parete di fondo, una nicchia, grande abbastanza da contenere un'immagine della divinità: alla luce di quanto visto finora, si può a ragione sostenere che anch'esse prendessero parte nel processo di guarigione dei malati. In esse doveva essere praticata la guarigione attraverso i sogni e le apparizioni di divinità, che suggerivano quale fosse la cura più appropriata³⁸⁵, come mostra il libro dei sogni del XIII sec.

³⁸⁵ Gardiner, 1935, pp. 9-23.

a.C. riportato nel papiro Chester Beatty III (British Museum 10683) e che elenca una serie di sogni, indicando quali siano buoni e quali dannosi.

Il sanatorium di Dendera sembra riflettere molto delle pratiche di guarigione tramite la divinità praticate in Grecia, più o meno nella stessa epoca: la detersione rituale con l'acqua giocava un ruolo importante, così come è ben documentata la pratica dell'incubazione, secondo la quale i malati dormivano in una sorta di dormitorio sacro, simile alle celle ritrovate a Dendera, in cui i sacerdoti erano disponibili ad assistere i malati³⁸⁶.

³⁸⁶ Nunn, 1997, p. 112.

4.4 Il santuario tolemaico di Imhotep e Amenhotep figlio di Hapu a Deir el-Bahari

Il luogo di culto di Amenhotep figlio di Hapu e di Imhotep era un edificio situato sulla seconda terrazza del tempio di Hatshepsut, a Deir el-Bahari³⁸⁷ (fig. 84). Questa struttura utilizzava due sale del santuario della XVIII din., con l'aggiunta di una terza sala e di un chiosco, realizzato con colonne e architravi provenienti dal colonnato della terza terrazza. L'accesso avveniva attraverso il chiosco, formato da sei colonne a capitello composito, collegate tra loro da bassi intercolumni; attraverso questa porta in granito si arrivava alla Sala delle Barche, da cui poi si passava a due stanze più piccole, la cui funzione non è stata ancora accertata con sicurezza. Il gran numero di iscrizioni lasciate dai visitatori sulle pareti interne del chiosco, sulla porta e anche nella Sala delle Barche mostra come tutte queste zone fossero completamente accessibili anche ai pellegrini in epoca greco-romana³⁸⁸; anche la funzione della Sala delle Barche all'interno del santuario di Amenhotep e Imhotep non è del tutto chiara, a causa della mancanza di prove certe a riguardo. Forse vi venivano praticate attività legate alla consultazione oracolare attraverso l'incubazione o attraverso altri mezzi, come testimonierebbe l'iscrizione del soldato Athenodoros che racconta di come il suo autore avesse ascoltato la voce del dio proprio mentre si trovava in quest'area³⁸⁹.

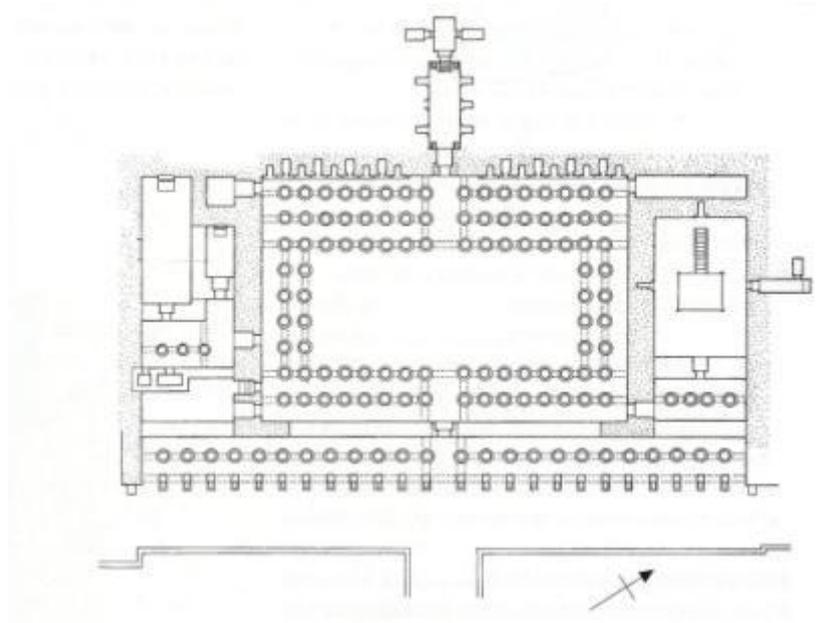


Figura 84 Pianta del tempio di Hatshepsut a Deir el-Bahari.

³⁸⁷ Laskowska-Kusztal, 1984, pp. 20-23.

³⁸⁸ Lajtar, 2006, p. 39.

³⁸⁹ Ibidem, pp. 293-298.

Le due stanze, poste oltre la Sala delle Barche, non presentavano alcuna iscrizione lasciata dai fedeli, quindi questo fa presupporre che l'accesso fosse proibito al pubblico: questo fatto sarebbe testimoniato anche dall'aggiunta di un grande architrave al di sopra dell'ingresso della prima delle due stanze, evidentemente per marcare simbolicamente il passaggio da una zona aperta a tutti a quella invece più "santa" e di conseguenza non accessibile. Il santuario vero e proprio doveva trovarsi nella seconda stanza, quella più interna, mentre vi sono ancora dubbi su quale fosse l'utilizzo della prima. La decorazione interna del santuario era dedicata alle figure di Amenhotep figlio di Hapu e Imhotep, secondo uno stretto parallelismo di scene e iscrizioni, il cui scopo era quello di giustificare la divinizzazione delle due figure, presentare il loro posto all'interno del pantheon egiziano e le loro prerogative. La parte più importante dal punto di vista teologico era occupata dalla parete ovest, la parete di fondo: la sua decorazione ruotava attorno ad una falsa porta, i cui stipiti erano coperti di iscrizioni geroglifiche che presentavano i due dèi con una lista delle loro funzioni sulla terra, assieme ai loro titoli onorari e agli epiteti divini³⁹⁰. Al centro della falsa porta si trovava in origine una stele (di cui si sono conservati solo pochi frammenti) con delle rappresentazioni figurate, attorniata da quattro testi disposti in otto colonne, riguardanti formule d'offerta per il *k3* dei due dèi; la falsa porta era incorniciata da scene e iscrizioni, disposte su cinque bande orizzontali. Tutta la composizione era poi sormontata da un disco solare alato.

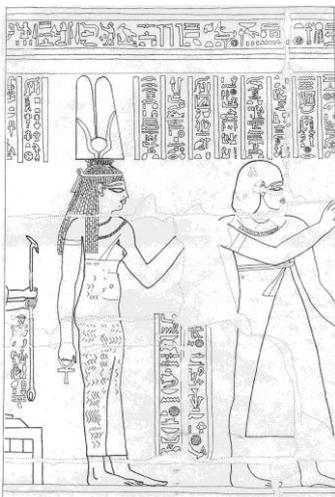


Figura 85 Amenhotep figlio di Hapu con la madre.

Le pareti nord e sud del santuario presentavano lo stesso schema compositivo³⁹¹: entrambe avevano al centro una scena, circondata da fregi e da colonne di testo. La decorazione del lato nord era dedicata ad Amenhotep: il dio appariva con una lunga veste, una collana e una parrucca, in piedi e rivolto verso oriente. Secondo la sua iconografia classica, reggeva, nella mano sinistra, un rotolo di papiro e un segno *ḥnh* mentre nella destra teneva un segno *nfr* con il quale toccava il simbolo della città di Tebe. Amenhotep era accompagnato dalla madre, qui mostrata come una dea (fig. 85); dietro di loro venivano quattro statue di divinità, di dimensioni minori rispetto ai primi due: per prima c'era la statua di Ptah, mummiforme, con uno scettro *w3s* in mano, seguita da un naos con la figura di una dea-

³⁹⁰Laskowska-Kusztal, 1984, pp. 27-35.

³⁹¹Lajtar, 2006, pp. 42-43.

ippopotamo che si appoggiava ad un segno *s3* e che un'iscrizione identificava come *Ipt-wrt-m-ht-Nwt*³⁹², la patrona del mese di Phamenoth, durante il quale ricadeva il compleanno di Amenhotep. Dopo di lei c'era un giovane nudo, con lo scettro *w3s* nella mano sinistra e il segno *nh* nella destra, chiamato dall'iscrizione che lo accompagnava Ptah-Ihy, altro nome di Nefertum (fig. 87). Il quartetto era chiuso da un altro naos con all'interno di nuovo una dea-ippopotamo, con la testa di leonessa, definita come l'occhio di Atum, quindi da identificare con Sekhmet, vista la presenza in precedenza di Nefertum e Ptah (fig. 86).



Figura 86 La dea Sekhmet.

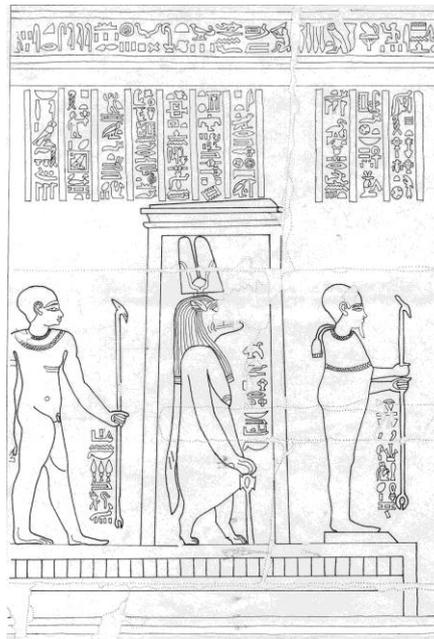


Figura 87 Ptah, la dea ippopotamo Ipt-wrt e Ptah-Ihy.

La decorazione della parete meridionale era invece dedicata a Imhotep: anche in questo caso il dio era presentato secondo la sua iconografia tradizionale, con la testa rasata, la barba divina, un corto perizoma e una collana, mentre guardava verso est; teneva nella mano sinistra un segno *nh* e con la destra, che reggeva uno scettro *w3s*, toccava il segno *w3d* che sporgeva dal simbolo della regione tebana (fig. 88). Dietro di lui, si trovava sua madre, colta nello stesso atto di adorazione in cui era raffigurata la madre di Amenhotep; seguiva poi la moglie di Imhotep, sempre nella stessa posizione adorante (fig. 89). In fondo alla scena, era presente di nuovo un podio con quattro figure divine, di dimensioni più piccole:

³⁹² Letteralmente "Opet la grande, nel ventre di Nut", intendendo come "ventre di Nut" il cielo. Questa dea, la personificazione del terzo mese di *pri*, può essere ricollegata ad un contesto lunare: secondo la tradizione del calendario giornaliero il giorno dell'"entrata nel cielo" (chiamato da Plutarco il giorno dell'"entrata di Osiride nella luna") si svolgeva una festa, che celebrava l'inizio della primavera: con "entrata nel cielo" si intendeva la fase di luna piena, quando la luna era più luminosa e più accentuati erano i suoi effetti; per Plutarco, questo giorno corrispondeva all'unione di Iside e Osiride. Questo contesto era presentato nel tempio di Opet a Karnak, dove la dea era venerata in quanto madre di Osiride-luna. In Mendel, 2005, p. 60.

per prima c'era la rappresentazione di Neith-Amaunet, che appariva qui probabilmente come patrona delle pratiche magiche e guaritrici, con la corona del Basso Egitto e, tra le mani, lo scettro *w3d* e il segno *nh*. Seguiva poi un naos con una dea-ippopotamo, appoggiata ad un segno *s3* e identificata dall'iscrizione come *nh-t-Wnmt-wnnt*³⁹³, la personificazione del mese di Epiphi, durante il quale si celebrava il compleanno di Imhotep. Il terzo elemento, come sulla parete opposta, era un giovane dio nudo con lo scettro *w3s* e il segno *nh* tra le mani (fig. 90); infine chiudeva la fila un naos con all'interno una dea-ippopotamo a testa di avvoltoio, con la corona *3tf* sul capo (fig. 91).

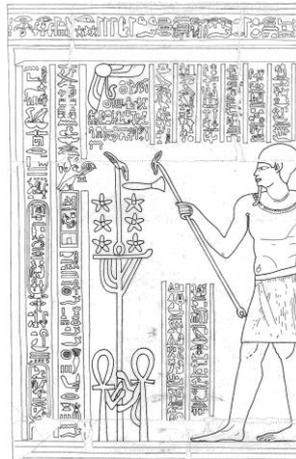


Figura 88 Imhotep.



Figura 89 La madre e la moglie di Imhotep.

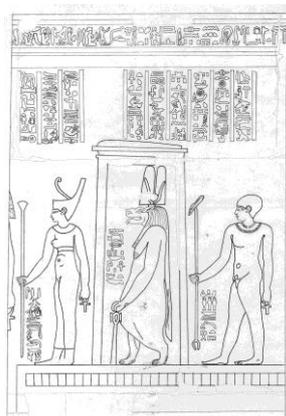


Figura 90 Neith-Amaunet, dea ippopotamo e giovane divinità maschile.



Figura 91 Dea ippopotamo a testa di avvoltoio.

³⁹³ Il nome di questa dea, che era la personificazione del terzo mese di *šmw*, significava "la fiamma, che mangia quello che esiste": la fiamma poteva indicare una divinità leonina o a forma di serpente, che aveva la stessa funzione protettiva accordata alla dea in questione, ma il suo nome richiamava anche il sole, che proprio in questo periodo dell'anno iniziava a emanare più calore. La seconda parte del nome era, invece, più insolita per una dea di un mese, perché normalmente era riservata a dee dalla testa leonina, che erano l'occhio lontano del Sole. In questo caso l'unione dei due epiteti era volta a descrivere le condizioni climatiche del mese impersonato dalla dea, che corrisponde all'attuale periodo che va dal 25 giugno al 24 luglio. In Mendel, 2005, p. 62.

Il santuario ospitava molto probabilmente anche delle statue di culto, come sembrano suggerire alcune iscrizioni geroglifiche al suo interno, che parlano di “indumenti per la statua”³⁹⁴.

Le iscrizioni lasciate dai pellegrini non si limitavano alla zona del santuario dedicato ad Amenhotep e Imhotep: anche le due cappelle di Amon presentavano iscrizioni in greco, che indicavano come fossero accessibili al pubblico. Numerose iscrizioni ricorrevano anche nella corte del complesso funerario, sia nel vestibolo della cappella di Hatshepsut sia nella cappella stessa³⁹⁵: poiché è proprio su muri della cappella della regina che era presente il maggior numero di iscrizioni, specialmente di famiglie, si può supporre che questa stanza, di fatto la più grande dell'intero tempio, fosse usata in occasioni che comportavano la presenza di un gran numero di persone.

Le origini del culto greco-romano a Deir el-Bahari sono sconosciute³⁹⁶, anche se sembra plausibile ipotizzare che vi fosse stata una continuità con il culto funerario di Amenhotep, praticato a poca distanza, nei pressi di Medinet Habu³⁹⁷.

Nonostante il programma decorativo del santuario fosse egualmente diviso tra Amenhotep e Imhotep, le iscrizioni dei pellegrini nominavano molto più spesso Amenhotep: il suo nome ricorreva in quarantaquattro iscrizioni e, in queste, trentuno volte era nominato da solo, mentre nelle restanti era affiancato a Imhotep, il quale, al contrario, non veniva mai nominato da solo³⁹⁸. Questo prova come il culto di Amenhotep fosse predominante, anche perché si trattava di un culto locale, praticato dalla popolazione della regione tebana, per la quale la presenza di Imhotep era spiegabile solo in quanto compagno di Amenhotep.

Sembra che il tempio funerario di Amenhotep, suo principale luogo di culto, fosse in rovina allorché si decise di spostarlo a Deir el-Bahari³⁹⁹: intorno al 230 a.C. i suoi sacerdoti abbandonarono l'edificio in rovina e si trasferirono nel tempio di Hatshepsut. I motivi che spinsero a scegliere proprio questo luogo sarebbero di natura essenzialmente pratica: il sito di Deir el-Bahari è relativamente vicino a Medinet Habu e le stanze della terrazza superiore del tempio erano vuote e ben conservate; inoltre, l'ultima stanza del santuario era ricavata

³⁹⁴ *Ibib* nel caso di Amenhotep in Laskowska-Kusztal, 1984, p. 31 e *shm* nel caso di Imhotep in ibidem, 1984, p. 35.

³⁹⁵ Lajtar, 2006, p. 43.

³⁹⁶ Ibidem, p. 22.

³⁹⁷ Laskowska-Kusztal, op. cit., p. 66.

³⁹⁸ Lajtar, op. cit., p. 47.

³⁹⁹ Robichon-Varille, 1936, p. 43.

direttamente dalla roccia, offrendo così un ambiente ideale per il culto di una divinità come Amenhotep, che forniva oracoli e realizzava guarigioni miracolose. A questi fattori di natura pratica, si deve aggiungere anche l'importanza "spirituale" rivestita dal tempio, collocato ai piedi della montagna sacra di Tebe, dove erano presenti da lungo tempo luoghi di culto di Amon e Hathor-Meresger, in qualità di dea guaritrice. La dea Meresger⁴⁰⁰ (letteralmente "*colei che ama il silenzio*") era identificata con la cima che domina i differenti cimiteri della riva sinistra tebana: in quanto tale, uno dei suoi epiteti più frequenti era "*Cima d'Occidente*", ma altri epiteti, come "*colei che nasconde i signori della Duat*", le conferivano anche una connotazione funeraria, grazie alla quale la dea poteva punire o aiutare, a seconda della condotta tenuta, i suoi fedeli. Era investita quindi anche di un potere guaritore, come testimonia la stele di Neferabu⁴⁰¹, un documento in cui, al di sopra della raffigurazione della dea con sembianze di serpente a tripla testa umana, d'avvoltoio e di serpente, era inciso un inno, dedicato alla Cima d'Occidente: nel testo dell'inno Neferabu raccontava infatti, di come, avendo disobbedito alla dea, venisse da questa punito (solitamente il castigo inflitto era la cecità) per essere poi guarito, dopo averla supplicata e essersi umiliato di fronte a lei.

Un aiuto per la ricostruzione delle prime fasi del culto di Amenhotep e Imhotep a Deir el-Bahari può giungere dall'analisi dei nomi dati ai santuari di Amenhotep sulla riva occidentale di Tebe. Le fonti demotiche di III sec. a.C. forniscono due termini, che ricorrono sempre separatamente: *p3 ššš* e *mr*⁴⁰². Il primo, che può essere tradotto "memoriale", si riferisce al tempio funerario di Amenhotep⁴⁰³, mentre il secondo è di più difficile interpretazione: tra le diverse possibilità ci sono "piramide", "oratorio" e anche "canale"⁴⁰⁴. La parola sarebbe una versione demotica di *m3rw*, termine che ricorre in un'iscrizione geroglifica sul muro settentrionale del nuovo santuario tolemaico dedicato ad Amenhotep, dove si parla della costruzione come di un "*rinnovamento del m3rw*"⁴⁰⁵.

⁴⁰⁰ LÄ IV, p. 79.

⁴⁰¹ Roccati-Tosi, 1972, pp. 94-95.

⁴⁰² Lajtar, 2006, p. 28. Per le fonti riguardanti il termine *mr* si veda anche Malinine, 1962, pp. 38-39, in cui vengono presi in considerazione i testi di due contratti che riportano, nella titolatura di uno dei due contraenti, un riferimento al *mr* e ad Amenhotep, già divinizzato.

⁴⁰³ Robichon-Varille, 1936, pp. 23-24.

⁴⁰⁴ Laskowska-Kusztal, 1984, p. 67.

⁴⁰⁵ Lajtar, op. cit., p. 29.

La più antica attestazione della parola *m3rw* è su una stele di granito di Amenhotep III⁴⁰⁶, ritrovata tra le rovine del tempio funerario di Merenptah, sulla riva occidentale di Tebe. L'iscrizione di trentuno linee ricordava le principali realizzazioni architettoniche volute dal sovrano in onore di Amon, tra le quali vi era appunto il *m3rw* *"fatto realizzare per lui [Amon] come un'offerta divina di fronte all'ipt rst; un luogo rigoglioso per mio padre nella sua bella festa. Ho eretto un grande tempio nel centro come Ra quando si alza sull'orizzonte. È seminato di tutti i fiori; quanto è bello il Nun nella sua piscina in ogni stagione; è maggiore il suo vino dell'acqua, come il Nilo in piena, nato del signore dell'Eternità. Molti sono i beni del luogo, viene ricevuta l'imposta di tutti i paesi, numerosi tributi sono portati davanti a mio padre, in quanto offerte di tutte le terre"*⁴⁰⁷.

Quanto è descritto in quest'iscrizione può essere confrontato con un complesso di edifici situati nella zona meridionale di Akhetaton (fig. 92), che le iscrizioni identificano come *p3 m3rw n p3 Itn*, una versione tardo-egiziana equivalente al più antico *m3rw Itn*⁴⁰⁸. Questa locuzione indicava, secondo Gunn, un *"luogo in cui vedere, un luogo in cui essere visti"*, in associazione con la finestra delle apparizioni, dove il sovrano si mostrava in occasione di particolari cerimonie⁴⁰⁹.

Ad Amarna il luogo indicato con questo termine era composto da due recinti rettangolari attigui: il più ampio, quello settentrionale, comprendeva una serie di residenze per gli ufficiali o sacerdoti, un palazzo reale, un ampio lago orientato est-ovest e, in asse con quest'ultimo, a est, il tempio principale, a nord del quale c'erano un chiosco, un giardino floreale e delle cisterne per l'acqua. Nel recinto meridionale c'erano un altro edificio con uno stagno e, nell'angolo sud-occidentale, i resti di una costruzione d'entrata, con un altro stagno annesso.

Lo sviluppo architettonico dell'intero complesso riprendeva abbastanza fedelmente il testo di Amenhotep III: l'indicazione di un grande tempio *"nel centro come Ra che si alza sull'orizzonte"* implicherebbe la presenza di diversi edifici e realizzazioni architettoniche (giardini e laghi artificiali), come in effetti si riscontra nel *m3rw Itn*; si dice anche che era *"seminato di tutti i fiori"* e anche in questo caso è presente il parallelo ad Amarna, con giardini realizzati attorno agli edifici sacri e specialmente con le otto aiuole che

⁴⁰⁶ Breasted, 2001, pp. 353-354, § 879-880.

⁴⁰⁷ Ibidem, § 887.

⁴⁰⁸ Gunn, 1923, p. 156.

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 157.

fiancheggiavano ciascun lato del camminamento che conduceva alla zona delle cisterne. Il riferimento al Nun sarebbe da mettere in relazione con la presenza, a nord del tempio principale, della serie di cisterne a forma di T e a sud con il chiosco costruito su un'isola artificiale⁴¹⁰. Infine è possibile trovare un corrispettivo tra quanto affermato da Amenhotep III e le evidenze archeologiche di Amarna anche per quanto riguarda il riferimento all'abbondanza di beni che vi erano accumulati: nell'edificio identificato come palazzo o più genericamente come harem, infatti, sono state ritrovate numerose etichette e frammenti di recipienti per il vino⁴¹¹.

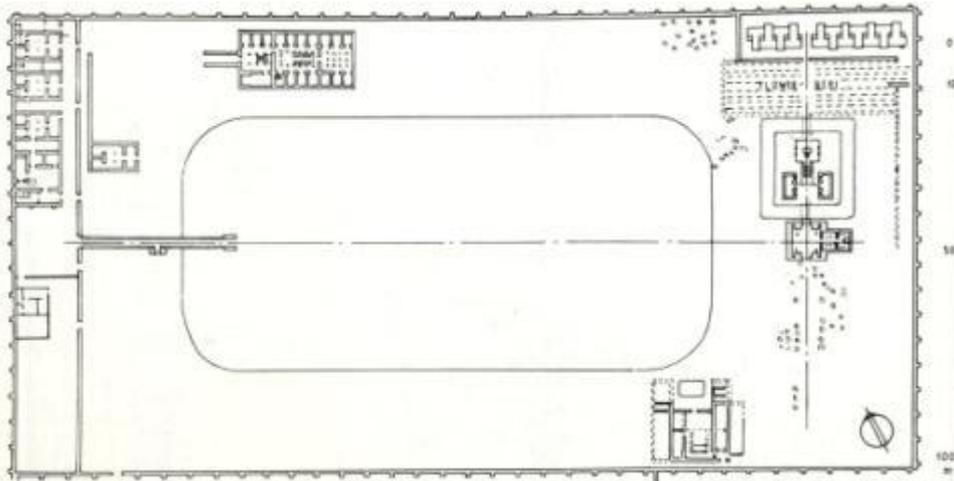


Figura 92 Pianta del Maru-Aten.

Sembra esserci quindi una certa corrispondenza tra il testo scritto e le testimonianze archeologiche: entrambi erano luoghi di culto, in cui era possibile “vedere” la divinità, che aveva sempre una connotazione solare (nel caso di Amenhotep III si trattava di Amon-Ra, nel caso di Akhetaton era Aton). A questo proposito può essere utile confrontare queste prime attestazioni con il *m3rw* di alcune divinità solari, in templi però di epoca greco-romana. Horus di Dendera, di Edfu e di File avevano ciascuno un *m3rw* e, dai testi che ne parlano, è possibile dedurre che l'elemento architettonico principale di questa struttura fosse una finestra, in cui il dio appariva sottoforma di falco sacro. Ad Amarna, Aton non appariva in versione teriomorfa, ma come disco solare che spandeva i suoi raggi. Forse è possibile ipotizzare quindi che il tempio principale all'interno del *m3rw-Itn* svolgesse la funzione di “finestra delle apparizioni”, aprendosi sul retro⁴¹²: questa ipotesi sarebbe supportata anche

⁴¹⁰ Badawy, 1956, pp. 61-62.

⁴¹¹ Gunn, 1923, pp. 116-117.

⁴¹² Badawy, op. cit., p. 61.

dall'orientamento del tempio, ovest-est, che avrebbe consentito di vedere Aton nel corso del suo viaggio giornaliero.

Il termine *m3rw* andrebbe ad indicare perciò, in epoca più tarda, un edificio particolare e raro, una sorta di cappella-repositorio dove, durante le processioni, l'immagine divina si fermava e veniva esposta per l'adorazione dei fedeli⁴¹³. Questa definizione si adatta molto bene al santuario di Deir el-Bahari, destinato al culto di una divinità guaritrice che operava attraverso apparizioni miracolose ai suoi devoti. Si trattava quindi di un "punto di contatto" tra la divinità e i suoi fedeli: questo però non significava che, a differenza di quanto accadeva in tutti i templi egiziani, vi fosse un contatto diretto tra le due parti in causa, ma è necessario immaginare un contatto ideale, che si generava tra la persona in cerca della guarigione e la divinità, manifesta tramite gli oracoli o i sogni⁴¹⁴.

Un altro problema legato all'inizio del culto a Deir el-Bahari è la presenza di Imhotep accanto ad Amenhotep. Anche se tradizionalmente le due figure vengono sempre associate quando si parla del culto presente a Deir el-Bahari in età tolemaica e romana, le fonti a disposizione, databili al III e alla prima metà del II sec. a.C., non nominano mai Asklepios (il nome greco con cui era identificato Imhotep)⁴¹⁵. La sua assenza fa presupporre che all'inizio dell'esistenza del culto in questa località, i due non fossero assieme: l'apparizione di Imhotep, divinità di origine espressamente menfita, in area tebana è un fenomeno relativamente tardo, la cui prima attestazione si ritrova nel tempio di Ptah a Karnak, databile al regno di Tolomeo III. La sua comparsa sulla riva occidentale di Tebe è ancora più tarda e risale all'epoca di Tolomeo VII, nella decorazione del tempio di Hathor a Deir el-Medina, dove comunque appare già in compagnia di Amenhotep.

Bisogna ricordare inoltre, che l'iscrizione geroglifica sul muro meridionale del santuario, in corrispondenza della parte dedicata a Imhotep, parlava di "*un rifacimento del monumento appartenente al m3rw* (vale a dire il santuario di Amenhotep)"⁴¹⁶: questo riferimento sembrerebbe indicare la presenza di un culto di Imhotep ben prima del santuario tolemaico,

⁴¹³ Laskowska-Kusztal, 1984, p. 66.

⁴¹⁴ Le testimonianze della comunicazione tra la gente comune e la divinità attraverso i sogni sono abbastanza scarse fino al periodo tolemaico: per il Nuovo Regno si vedano il Libro dei Sogni, databile al regno di Ramesse II, in cui erano raccolti 226 sogni con la relativa interpretazione che se ne poteva ricavare, e due inni presenti rispettivamente sulla stele di un certo Ipui e sulla decorazione tombale dell'ufficiale ramesside Djehutiemhab. In Szpakowska, 1992, pp. 111-124.

⁴¹⁵ Lajtar, 2006, p. 30.

⁴¹⁶ Laskowska-Kusztal, op. cit., p. 51.

anche se sempre subordinato a quello di Amenhotep⁴¹⁷. Questa iscrizione potrebbe avere anche solo un valore propagandistico, poiché i dati materiali posseduti sembrano suggerire che non vi fosse alcun culto di Imhotep a Deir el-Bahari, perlomeno fino alla prima metà del III sec. a.C., quando venne introdotto all'interno del tempio di suo padre Ptah a Karnak.

Riassumendo, si può affermare che il culto greco-romano all'interno del tempio di Hatshepsut a Deir el-Bahari cominciò tra la fine del IV e l'inizio del III sec. a.C. ed era dedicato esclusivamente ad Amenhotep figlio di Hapu: Imhotep venne aggiunto in seguito, probabilmente nella prima metà del II sec. a.C., epoca cui risalgono le decorazioni nel tempio di Hathor a Deir el-Medina.

Diversi sono gli aspetti attribuibili al culto praticato nel santuario: in primo luogo doveva essere ancora presente l'aspetto funerario, che proveniva dal culto funerario riservato ad Amenhotep nel suo tempio funerario a Medinet Habu. A sostegno di questa ipotesi starebbe la presenza della falsa porta come elemento centrale nella decorazione della parete occidentale: la falsa porta era un mezzo di comunicazione tra il mondo dei vivi e il mondo dei defunti, perché era lì che venivano deposte le offerte per il *k3*. Una delle iscrizioni che decorava la falsa porta è particolarmente interessante, perché indicava come, un tempo, Amenhotep e Imhotep fossero considerati mortali: infatti si parlava della *ḥtp-di-nsw*, ossia dell'offerta, per il *k3* dell'Osiride Amenhotep e della *ḥtp-di-nsw* per il *k3* dell'Osiride Imhotep ed entrambi venivano chiamati "giusti di voce", come accadeva per tutti i defunti⁴¹⁸.

Un secondo aspetto è quello oracolare: Amenhotep, in un'iscrizione nei pressi della falsa porta, era definito "il dio glorioso del cielo d'Egitto ... per lui si rischiarò il suo orizzonte nascosto, per lui brillano le sue stelle"⁴¹⁹. I contatti di Imhotep con il cielo erano invece esplicitati da un testo della parete ovest che lo definiva "dio vivente che ha creato l'anno per le stelle"⁴²⁰, suggerendo così che fosse a conoscenza dei principi che regolavano i movimenti e i cambiamenti dei corpi celesti in cui era scritto il futuro. Questi legami specifici tra i due saggi e le forze celesti sembrano essere la prova che nel santuario funzionasse un vero e proprio oracolo, come testimoniano anche fonti greche e demotiche, tra le quali vi sono due

⁴¹⁷ Lajtar, 2006, p. 31.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 50.

⁴¹⁹ Laskowska-Kusztal, 1984, p. 30.

⁴²⁰ Ibidem, p. 34.

testi di oracoli conservati su ostraka e soprattutto il dossier di Celer⁴²¹. Quest'ultimo era lo stratega di un nomo, presumibilmente quello di Armant, all'epoca di Adriano, e ha lasciato due *proskynemata* nel portico tolemaico di Deir el-Bahari, assieme a un poema su uno dei colossi di Memnone, in cui si raccontava chiaramente che egli si era recato a consultare un oracolo in un santuario situato tra cumuli di sabbia (definizione che ben si addice al tempio di Hatshepsut all'epoca).

La maggior parte delle testimonianze riguardanti le pratiche oracolari all'interno del santuario fanno riferimento alla tecnica dell'incubazione: questa pratica si sviluppò in Egitto soprattutto per influenza della cultura greca, perché in epoca faraonica è attestata solo in riferimento a dei re e comunque riguardava casi particolari, legati ad affari di stato⁴²². Nell'ostrakon di Polyaratos⁴²³ l'autore narrava di come fosse caduto vittima di una grave malattia da più di otto anni, senza riuscire a trovare alcun rimedio; avendo udito di numerosi miracoli operati da Amenhotep, si recò nel suo santuario e lì, dopo l'apparizione della divinità stessa, riuscì a guarire.

L'iscrizione di Athenodoros⁴²⁴ invece, suggerisce che fossero conosciuti a Deir el-Bahari anche oracoli a voce: da quello che è possibile ricostruire a partire da questa iscrizione, molto frammentaria e redatta in un greco davvero povero, Athenodoros arrivò al tempio sano, forse per chiedere un oracolo riguardo a qualche questione non concernente la malattia, e, mentre stava pregando Amenhotep e Imhotep, udì il primo parlargli e lo vide davanti a sé. Non credendo a quanto era accaduto, Athenodoros aprì la porta che conduceva al santuario vero e proprio e si ritrovò di fronte alla statua del dio; è solo dopo quest'azione che sembra essersi ammalato, forse come punizione per l'azione sacrilega compiuta, per poi essere guarito dagli stessi dèi in un secondo momento.

⁴²¹ Lajtar, 2006, pp. 57-58.

⁴²² Per esempio, l'apparizione di Amon a Thutmosi I a proposito del concepimento divino di Hatshepsut, in *ibidem*, p. 59. In realtà, esiste almeno un riferimento all'incubazione in una lettera ai morti iscritta sul retro di una stele del Primo Periodo Intermedio, ora andata perduta (Wente, 1975, pp. 595-600). In questa, il marito della defunta le scrive "*Rimuovi la malattia del mio corpo. Per favore diventa per me uno spirito davanti ai miei occhi cosicché io possa vederti combattere per me in un sogno*". Wente suggerisce che questa possa essere considerata una prima attestazione della pratica di incubazione in Egitto perché, da quanto sembra suggerire il testo di questa stele funeraria, il richiedente avrebbe passato la notte nella tomba della defunta moglie, sperando di vederla in sogno combattere per lui: in cambio di questa intercessione, egli le avrebbe garantito offerte adeguate.

⁴²³ Lajtar, *op. cit.*, pp. 393-399.

⁴²⁴ *Ibidem*, pp. 293-298.

Un altro modo in cui gli oracoli potevano essere espressi era in forma scritta: questa modalità è testimoniata dall'ostrakon in demotico di Teos⁴²⁵ e da un ostrakon in greco, ritrovato nei pressi del tempio di Mentuhotep⁴²⁶. L'ostrakon di Teos riportava anche alcuni particolari della consultazione oracolare: infatti egli ottenne il testo dell'oracolo per mano di un sacerdote di Amenhotep, assieme ad un serpente di ferro con il nome *"Imhotep (che parla) attraverso un tale Horos"*. Forse questo Horos aveva interrogato l'oracolo a nome di Teos e non si può sapere se questa fosse stata fatta in forma scritta oppure orale; è possibile quindi supporre che questo tipo di oracolo scritto fosse preparato per le persone che non potevano recarsi di persona al santuario.

L'aspetto più evidente e meglio documentato del culto di Amenhotep e Imhotep a Deir el-Bahari è quello connesso con la guarigione dei malati. Le abilità guaritrici dei due dèi erano costantemente presentate nei testi che decoravano le pareti del santuario. Amenhotep veniva definito *"il buon medico"*, che agiva come aveva fatto Iside per suo fratello Osiride⁴²⁷ e che era in grado di riconoscere le malattie e di scacciare i demoni che le causavano⁴²⁸. I riferimenti alle doti curative di Imhotep erano più numerosi: accanto alla definizione di *"medico venerabile"* si parlava delle sue dita abili e del fatto che un milione di supplici chiedevano il suo aiuto⁴²⁹; la caratteristica più esplicita a lui attribuita si trovava in una frase del testo della parete ovest, che lo definiva *"colui che dona un figlio al supplice ... che dona l'aria attraverso la gola chiusa senza respirazione ... colui che vive, anima tutto quello che esiste"*⁴³⁰.

Le testimonianze a disposizione mostrano come i due dèi fossero interpellati per una gran varietà di malesseri, prima fra tutti l'infertilità: nella maggior parte dei casi, le persone in cerca di una cura si recavano di persona al santuario, anche se la presenza fisica non era necessaria per richiedere una guarigione. Considerando che molte persone era costrette a letto dalla malattia, è facile supporre che vi potesse essere una terza persona che agisse da intermediario⁴³¹.

Alcune volte i fedeli si rivolgevano ad Amenhotep, e probabilmente anche a Imhotep, con una lettera contenente una richiesta d'aiuto: un esempio di questa pratica viene da lettera

⁴²⁵ Ibidem, p. 61.

⁴²⁶ Ibidem, pp. 403-405.

⁴²⁷ Laskowska-Kusztal, 1984, p. 43.

⁴²⁸ Ibidem, pp. 43-44.

⁴²⁹ Ibidem, pp. 51-52.

⁴³⁰ Ibidem, p. 32.

⁴³¹ Lajtar, 2006, p. 51.

scritta in demotico su un pezzo di calcare, trovata nel santuario delle barche, in cui una donna, Senamunis, chiedeva ad Amenhotep di guarirla dall'infertilità⁴³². Questo modo di interrogare gli dèi attraverso lettere era sconosciuto ai greci, mentre le lettere egiziane agli dèi sono attestate fin dal Nuovo Regno, come variante delle lettere ai morti. Si trattava quindi di una tradizione locale, in cui i fedeli mettevano la propria salute nelle mani di una divinità, vista come ultima possibilità di salvezza.

Si sa poco anche riguardo le tecniche di guarigione usate nel santuario: la tecnica più utilizzata doveva essere quella dell'incubazione, in cui il malato dormiva all'interno del tempio, aspettando che la divinità gli si rivelasse in sogno, curandolo all'istante o rivelandogli quale fosse la cura più adatta. Questo metodo di guarigione doveva svolgersi in una stanza appositamente preparata, ma è difficile stabilire quale fosse esattamente all'interno del tempio di Hatshepsut: forse veniva utilizzata la sala delle barche, nelle immediate vicinanze del santuario vero e proprio.

Sembra però che l'incubazione non fosse l'unica tecnica di guarigione praticata: nel già citato ostrakon di Teos veniva riportato il testo di un oracolo dato da Amenhotep ad un certo Teos figlio di Psenamunis⁴³³, con la diagnosi della sua malattia e le indicazioni, di natura pratica e magica, per ottenere una completa guarigione, cioè bere il succo di due fichi siriani, mangiare un composto di questi fichi e pane e, dal punto di vista magico, indossare un bracciale di ferro a forma di serpente, mandato dal dio in persona.

L'attività di guarigione praticata all'interno del tempio ha fatto sì che si parlasse di *sanatorium*⁴³⁴ ma le prove a disposizione non giustificano una simile definizione, perché nulla è stato trovato che possa far pensare a un soggiorno prolungato dei malati al suo interno o a trattamenti specifici anche attraverso l'uso di bagni con acqua impregnata di potere magico.

Quello che appare chiaro comunque è che vi fosse un divario piuttosto netto tra quanto veniva presentato sulle pareti del santuario dalla religione ufficiale e quanto invece era recepito dai fedeli. Nei testi che decoravano il tempio di Deir el-Bahari ma anche altri santuari dedicati ad Amenhotep e Imhotep, come per esempio il tempio di Ptah a Karnak, il loro ruolo di "medici" è messo sempre in secondo piano rispetto alla loro attività di datori di vita e salute; sembra che in contesti ufficiali ciò che veniva enfatizzato era la loro capacità di

⁴³² Ibidem, p. 52.

⁴³³ Ibidem, p. 54.

⁴³⁴ Laskowska-Kusztal, 1984, pp. 109-113.

mantenere l'armonia divina sulla terra, quindi anche le guarigioni erano viste nell'ottica di un ripristino dell'ordine originale, sconvolto dalla malattia. Compito loro era mantenere l'equilibrio e l'ordine del mondo e, in quanto guardiani di Maat, dovevano vegliare affinché la sua influenza si espandesse in tutta la società.

Il motivo per cui i fedeli si accostavano al loro culto però, non si basava certo su queste concezioni teologiche ufficiali: Amenhotep e Imhotep erano venerati come divinità guaritrici, più accessibili rispetto ai grandi dèi investiti di questo potere, come Amon, Thot e Min⁴³⁵. La loro fama di medici andò a coprire ogni altro aspetto, come prova anche il fatto che Imhotep venne assimilato ad Asclepio⁴³⁶. Sembra che l'attività di guarigione portata avanti nel santuario fosse legata più alle consultazioni oracolari che ad attività mediche pratiche. Gli oracoli erano la forma più accessibile di contatto con la divinità ed erano molto popolari in epoca greco-romana: oltre all'oracolo di Deir el-Bahari, esistevano altri santuari in cui venivano resi degli oracoli, sia sulla riva orientale che sulla riva occidentale. Per quanto riguarda la prima, i fedeli potevano rivolgersi proprio al tempio di Ptah a Karnak: tutte le pareti esterne erano, infatti, ricoperte da graffiti⁴³⁷ di persone che, non avendo accesso all'interno, usavano questo modo per entrare in contatto con la divinità; sulla parete esterna meridionale, per esempio, c'era una doppia scena, con Thot di fronte a Ptah e Hathor, sul lato sinistro, e un dio (o dea) di fronte a Ptah e Thot sulla sinistra, accompagnata da vari graffiti in ieratico e geroglifico⁴³⁸. Inoltre, la parete esterna con la decorazione rappresentante Ptah, Hathor, Imhotep e Amenhotep figlio di Hapu, segnata da diversi fori posti a distanze regolari, fa pensare che esistesse un sistema di copertura in legno, così com'è stato ipotizzato per la facciata esteriore del tempio di Hathor a Dendera.

⁴³⁵ Ibidem, p. 112.

⁴³⁶ Quaegebeur, 1977, p. 133.

⁴³⁷ Quaegebeur, 1974, p. 49.

⁴³⁸ PM² II, p. 201, § 36.

4.5 Il tempio di Qasr el-Agouz

Sulla sponda occidentale tebana c'era il piccolo tempio di Qasr el-Agouz, situato a sud-est di Medinet Habu, dove si venerava il dio Thot a testa d'ibis. La struttura, che risale all'epoca di Tolomeo VIII Evergete II, si componeva di due sezioni distinte: la parte frontale era, di fatto, una corte rettangolare, con funzione di pronao o di sala ipostila, senza però alcuna colonna⁴³⁹. Oltre questa zona d'ingresso si trovavano tre stanze poste una dopo l'altra, delle quali solo la seconda e la terza erano decorate. Thot appariva accompagnato dalle sue paretre abituali, Nehematawy, Seshat e Maat, ed era affiancato anche dagli dèi della necropoli, di Tebe e di Armant. In prossimità della parete sud-occidentale della seconda sala comparivano anche Imhotep e Amenhotep figlio di Hapu⁴⁴⁰, la cui presenza ha costituito una prova a supporto della tesi secondo cui all'interno dell'edificio fosse ospitato un culto di tipo oracolare.

Per capire quale fosse l'effettivo utilizzo di questo piccolo edificio, gli studiosi si sono concentrati su due epiteti che accompagnano sempre Thot, cioè *stm* e *dd-ḥr-p3-hb*⁴⁴¹: entrambi risultano, però, alquanto problematici e non danno la possibilità di un'interpretazione univoca.

Le due designazioni non apparivano mai contemporaneamente ed è stato anzi possibile individuare uno schema secondo il quale, sia nella sala delle offerte sia nel santuario vero e proprio, Thot-*stm* compariva nelle scene della parte meridionale del tempio, mentre Thot-*dd-ḥr-p3-hb* in quella settentrionale; l'unico epiteto comune a entrambi è quello generico di *ntr ʕ3 ḥrj-ib i3t d3-mwt*⁴⁴². Thot-*stm* sembra però prevalere tra i due, perché era accompagnato in almeno tre casi dal titolo di “*signore di Hermopolis*” e compariva nelle iscrizioni dedicatorie del santuario, così come nel protocollo regale⁴⁴³.

Il primo epiteto ad essere preso in considerazione, *dḥwty-stm*, è stato generalmente tradotto come “*Thot che ascolta*”, intendendo *stm* come una variante grafica del verbo *sdm*. In un primo momento Sethe aveva visto in *stm* il titolo sacerdotale *s(t)m*; per questo motivo,

⁴³⁹ Dieter, 1999, p. 199.

⁴⁴⁰ PM² II, p. 528, § 2.

⁴⁴¹ Quaegebeur, 1975, p. 20.

⁴⁴² “*Grande dio che risiede nella collina di Djeme*”.

⁴⁴³ Volokhine, 2002, pp. 411-412.

secondo lui, si doveva fare riferimento ad un certo Teos (versione greca del nome *dd-hr*)⁴⁴⁴, gran sacerdote di Ptah a Menfi, che era stato divinizzato, in modo simile a quanto accaduto a Imhotep e Amenhotep, e che era venerato a Qasr el-Agouz. Questa prima ipotesi viene però meno perché l'epiteto era chiaramente accostato al nome della divinità, facendo così prediligere la traduzione "*Thot che ascolta*". Il problema legato a quest'interpretazione, sollevato da Volokhine⁴⁴⁵, sta nella resa grafica: infatti l'epiteto era indicato solo foneticamente, ma non era mai accompagnato dall'usuale determinativo del segno dell'orecchio, che invece compare abitualmente quando si fa riferimento ad un dio che ascolta le preghiere⁴⁴⁶. Tolto il determinativo dell'orecchio, diventa difficile stabilire se si facesse riferimento al verbo ascoltare o alla funzione di prete-*sm*; a questo proposito non può essere d'aiuto neppure un'iscrizione presente sulla parete meridionale della sala più interna, in cui Thot-*stm* è definito, tra l'altro, "*colui che ascolta le preghiere*". Infatti se, da un lato, questo titolo sembrerebbe confermare la traduzione "*Thot che ascolta*", dall'altro pone dei dubbi dal punto di vista grafico perché, in questo caso, viene utilizzato il classico determinativo dell'orecchio, diversamente da quanto accade altrove.

Altrettanti dubbi pone l'altro epiteto che accompagna il nome divino, ossia *dd-hr-p3-hb*, tradotto come "*il volto dell'ibis che parla*" o "*il volto che parla, l'ibis*". Come nome proprio, *dd-hr* è utilizzato fin dal Terzo Periodo Intermedio e diventa molto frequente in Bassa Epoca, soprattutto nella forma allungata seguita da un nome divino o da un nome di animale (questa seconda possibilità è il caso di Qasr el-Agouz)⁴⁴⁷. Quaegebeur⁴⁴⁸ riporta diverse attestazioni di quest'ultimo caso in varie zone d'Egitto, oltre che a Tebe, non solo in demotico ma anche nella variante greca Τεεφίβις. La forma più completa attestata di questo tipo di nome sembra essere stata *dd-hr-ptḥ-jw.f-ḥnh*, cioè "*Il viso di Ptah ha parlato: possa egli vivere*", mentre *dd-hr* sarebbe quella più breve, tradotta in greco con Τεως. L'attestazione più lunga sarebbe da ricollegare alle consultazioni oracolari effettuate in

⁴⁴⁴ Quaegebeur, 1974, p. 52. Nella ricostruzione di Sethe l'altro epiteto, *dd-hr-p3-hb*, avrebbe fatto riferimento a "Teos, l'ibis".

⁴⁴⁵ Volokhine, 2002, pp. 418-419.

⁴⁴⁶ Volokhine, in *ivi*, a questo proposito, porta degli esempi riferiti allo stesso Thot, come un'iscrizione nella cella del tempio di Hibis, dove sembra attestato un "*Thot che ascolta*" determinato da un orecchio, che fa riferimento a un'immagine di babuino seduto sopra uno zoccolo, all'interno del quale è scritto *ḥwt-sdm* utilizzando nuovamente il segno dell'orecchio.

⁴⁴⁷ Volokhine, *op. cit.*, p. 412.

⁴⁴⁸ Quaegebeur, 1975, p. 21.

prossimità della nascita di un bambino, quando uno dei genitori o un parente si rivolgeva al volto del dio per conoscere la sorte del nascituro⁴⁴⁹.

La presenza di questi due epiteti all'interno del tempio di Qasr el-Agouz rafforzerebbe la tesi secondo cui si sarebbe trattato di una sede oracolare. Questo perché ciascuno dei due faceva riferimento ad una caratteristica essenziale per una divinità oracolare: la facoltà di ascoltare i fedeli e quella di parlare loro. La popolazione poteva rivolgersi a Thot in forma d'ibis, che ascoltava le preghiere e poi si esprimeva in forma di oracolo. Inoltre, la presenza di Imhotep e Amenhotep figlio di Hapu potrebbe suggerire che lo stesso tempio avesse funzione anche di sanatorium, in cui si praticava l'incubazione, come accadeva nel santuario di Deir el-Bahari.

Quest'interpretazione, sostenuta soprattutto da Quaegebeur⁴⁵⁰ è tuttavia passibile di obiezioni di vario genere. In primo luogo, all'interno del piccolo tempio non sono minimamente presenti graffiti o iscrizioni che facciano riferimento alle pratiche che vi si svolgevano all'interno e che testimonino qualche forma di pietà popolare, possibilmente legata a forme oracolari.

Obiezioni più sostanziali sono state sollevate da Volokhine⁴⁵¹ a partire dai testi che decoravano le cappelle del santuario, legati, secondo lo studioso, alla teologia di Djeme. I riti di Djeme⁴⁵² (la località in cui sorgeva il tempietto di Qasr el-Agouz) sono la trasposizione nel I millennio a.C. delle feste legate anticamente alla necropoli, che prevedevano, tra le altre cose, delle libagioni in onore dei defunti; a partire dalla XXI dinastia, da quando cioè il sovrano non era più sepolto a Tebe, questi rituali vennero modificati, così che Amon di Djeme, forma defunta di Amon che risiedeva a Karnak, andò a sostituire il faraone come beneficiario dei rituali. Ogni anno, l'Amon vivente veniva a rendere omaggio alla sua forma defunta: l'officiante tebano incaricato delle effettive celebrazioni a Djeme agiva per nome dell'autorità regale, la cui legittimità era del resto garantita da quest'atto rituale.

Seguendo quest'interpretazione, l'appellativo *stm* può essere effettivamente interpretato come la carica di prete-*sm*, ma non in riferimento a un gran sacerdote, poi divinizzato, bensì a Thot stesso, nelle veste di prete-*sm*. Quest'ipotesi si spiega prendendo in considerazione la funzione ricoperta da questa carica sacerdotale, che è anche di tipo funerario, in quanto

⁴⁴⁹ Quaegebeur, 1997, pp. 30-31.

⁴⁵⁰ Quaegebeur, 1975, pp. 22-23.

⁴⁵¹ Volokhine, 2002, pp. 420-423.

⁴⁵² Traunecker, 1998, pp. 1222-1226.

durante il rituale di apertura della bocca impersonava il figlio del defunto, che aveva, tra i vari compiti, quello di versare una libagione in favore del defunto. Considerando il contesto funerario dei riti di Djeme, non appare poi così strana la presenza di Thot ritualista, nei panni di prete-*sm*, nonostante questo sarebbe l'unico caso attestato in cui il dio recherebbe tale epiteto invece del più tradizionale "*che ascolta le preghiere*". Secondo quest'interpretazione, il tempio di Qasr el-Agouz avrebbe costituito una tappa intermedia nella processione dell'Amon vivente verso il suo luogo di sepoltura.

L'ultimo motivo di discussione rimane la presenza delle immagini di quattro coppie reali, formate da Tolomeo II, III, IV e V con le rispettive consorti, che Quaegebeur aveva indicato come un esempio di culto dinastico legato alla pietà popolare⁴⁵³. Leggendo invece l'intero complesso nel segno dei riti di Djeme, la loro presenza suggerirebbe il ruolo di primo piano rivestito da questo tempio nella celebrazione di riti legati alla legittimazione della regalità faraonica.

La questione rimane difficile da risolvere perché entrambe le parti hanno portato motivazioni convincenti: di certo l'interpretazione dell'edificio come sede oracolare ha a suo favore maggiori possibilità di trovare riscontri in altre località. *dd-ḥr-p3-hb* è invocato, per esempio, su quattro frammenti di papiro della collezione Michaelides⁴⁵⁴, in cui le richieste oracolari cominciano tutte con la formula *p3j.j nb jw.j dd-ḥr-p3-hb*, ossia "*Mio signore, o Djedherpaheb*", anche se bisogna sottolineare che questi testi non provengono dai dintorni di Qasr el-Agouz, ma molto probabilmente da Hermopolis⁴⁵⁵. A questo si deve aggiungere che la presenza del nome divino *dd-ḥr-p3-hb*/Τεεφῖβις è attestata a Tebe, ma anche a Menfi, Mendes e nel Fayoum e, in diversi casi, si data a un'epoca precedente la costruzione del tempio di Qasr el-Agouz; inoltre, la stessa dicitura poteva indicare anche gli animali sacri del dio Thot, l'ibis e anche il babbuino⁴⁵⁶.

Di certo gli animali sacri, divenuti dopo la loro morte dèi della necropoli, possedevano delle qualità oracolari, come testimoniano i papiri Michaelides e come sembra indicare l'appellativo *dd-ḥr*: non è tuttavia ancora chiaro se queste facoltà oracolari del dio fossero quelle effettivamente venerate a Qasr el-Agouz. Un buon compromesso, dato lo stato attuale degli studi, potrebbe essere quello di una convivenza dei due aspetti della divinità:

⁴⁵³ Quaegebeur, 1975, p. 22.

⁴⁵⁴ Kaplony-Heckel, 1972, pp. 79-90.

⁴⁵⁵ Quaegebeur, op. cit., p. 21.

⁴⁵⁶ Volokhine, 2002, p. 415 riporta l'iscrizione su un sarcofago a forma di scimmia, conservato al Museo del Cairo, in cui si può leggere "*Wsir dd-ḥr-p3-ḥn*", "Osiride, il volto del babbuino ha parlato".

da un lato quello funerario-ermopolitano, impersonato da Thot *dd-hr-p3-hb*, con funzioni oracolari, dall'altro Thot come prete-*sm*, in collegamento con i riti di Djeme.

5. CONCLUSIONI

Il tempio egiziano era, per tradizione, un luogo inaccessibile ai fedeli e tuttavia esistono molte tracce lasciate dalla devozione popolare all'interno del recinto templare, anche in prossimità del tempio.

I motivi che spingevano le persone a ricorrere all'aiuto della divinità erano riconducibili a situazioni di disordine, che poteva riguardare diversi aspetti della vita quotidiana: ci si rivolgeva al tempio per chiedere al dio che vi risiedeva di porre rimedio a questa situazione e di ripristinare l'ordine che avrebbe riportato il benessere della persona che lo richiedeva. In questo senso, sono riconoscibili due ambiti principali in cui lo stato di caos portava danni agli individui: quello della salute e quello della giustizia ed entrambi forniscono delle testimonianze riguardo le modalità di accesso al divino all'interno del tempio da parte della popolazione.

È già stato visto che le zone dove era maggiormente presente la componente "popolare" erano quelle d'accesso, quindi le porte monumentali e gli spazi aperti, come i cortili e i *dromoi* dei templi.

La ricerca della salute o della guarigione poteva avvenire nei cortili templari, ma non solo: le cappelle di magia guaritrice e il sanatorium⁴⁵⁷ del tempio di Dendera erano stati realizzati all'interno del recinto templare e, nei casi di Karnak, all'interno del cortile del tempio, però i cosiddetti "incavi dei pellegrini" si trovavano direttamente sulle pareti esterne degli edifici di culto, facendo intendere che fosse lasciata una certa libertà di movimento alla popolazione.

La giustizia, invece, era amministrata principalmente in prossimità delle porte: ben conosciuta è l'espressione *rwt-di-m3't*, da intendere come "la porta dove si rende la giustizia"⁴⁵⁸. Con tale formula veniva, per esempio, chiamata la porta del pilone del tempio di Edfu⁴⁵⁹, su cui una delle iscrizioni specificava che era "il luogo dove si ascoltano le denunce di tutti coloro che si lamentano, per poter distinguere la giustizia dall'iniquità; è il grande luogo dove si proteggono i deboli, per salvarli dai potenti"⁴⁶⁰; uno dei testi di Esna invece, recitava "temete Khnum, guardatevi dal pronunciare false testimonianze presso la sua porta

⁴⁵⁷ Cfr. supra, pp. 110-128.

⁴⁵⁸ Sauneron, 1954, p. 118.

⁴⁵⁹ Daumas, 1952, p. 150.

⁴⁶⁰ Sauneron, op. cit., p. 119.

dove si amministra la giustizia, poiché egli è il dio del verbo, il signore delle sentenze, che ama l'equità e si irrita con la menzogna"⁴⁶¹. A Karnak, la porta di Evergete II era chiamata "rwt-di-m3't"⁴⁶² così come era menzionata una rwt-di-m3't in riferimento al tempio di Mut, nell'iscrizione di Ahmes (Cairo JE 37075)⁴⁶³.

Si è a lungo dibattuto se le porte dove "si rendeva la giustizia" fossero luoghi in cui avvenivano concretamente i processi o se, invece, si trattasse di un riferimento ideale alla giustizia divina: di certo, a partire dall'epoca tolemaica, divennero il punto in cui venivano effettuati i cosiddetti "giuramenti" dei templi⁴⁶⁴. Poteva accadere infatti, che il dibattimento giudiziario tra due contendenti non trovasse altra soluzione se non nel giuramento di fronte alla divinità: se l'accusato si rifiutava di fare ciò, veniva automaticamente considerato colpevole, mentre se accettava, si riteneva l'accusatore sconfitto e talvolta quest'ultimo doveva anche pagare un'ammenda⁴⁶⁵. Da questo punto di vista, quindi, la rwt-di-m3't giocava un ruolo dissuasivo, poiché in caso di giuramento menzognero il dio che vi risiedeva avrebbe agito di conseguenza, scatenando la propria ira su chi si rendeva colpevole di un tale crimine.

Le questioni giudiziarie potevano essere risolte anche con la consultazione oracolare: questa non avveniva all'interno del tempio, ma in occasione delle uscite pubbliche del dio, quando la sua statua, nascosta all'interno della sua barca sacra, veniva portata in processione⁴⁶⁶. In realtà, questo sistema era valido per le persone di rango elevato, che potevano permettersi di interrompere la processione del dio e interrogarlo, mentre le persone appartenenti al ceto medio - basso dovevano rivolgersi ad altri luoghi, probabilmente piccoli santuari, dove risiedeva comunque la divinità e dove quest'ultima poteva essere interrogata⁴⁶⁷. Le questioni oracolari potevano essere poste a voce o essere scritte su piccoli pezzi di papiro, in

⁴⁶¹ Quaegebeur, 1992, p. 204.

⁴⁶² Nell'iscrizione di dedica del montante orientale, lato nord, si diceva "L'ha fatta (il sovrano) come suo memoriale per Khonsu ... grande di terrore, grande di fiamma, che si impadronisce di coloro che possiedono dei propositi calunniosi presso la rwt-di-m3't di Benent". In Traunecker, 1992, p. 375.

⁴⁶³ Fairman, 1934, p. 2.

⁴⁶⁴ Traunecker, 1997, pp. 44-46.

⁴⁶⁵ Traunecker, 1992, p. 377.

⁴⁶⁶ Cerny, 1962, p. 36.

⁴⁶⁷ A Deir el-Medina, ad esempio, numerose erano le cappelle in cui si collocava la statua di una divinità, che poteva anche apparire in processione ed essere quindi interrogata dai fedeli. Vale la pena di segnalare, inoltre, che il dio a cui gli abitanti del villaggio si rivolgevano più frequentemente non era Amon, bensì il faraone divinizzato Amenhotep I, che era ritenuto il fondatore del corpo di artigiani residenti a Deir el-Medina e perciò era oggetto di una devozione speciale. In ibidem, pp. 40-41.

ieratico, demotico, greco e anche copto (nei casi più tardi)⁴⁶⁸; nel caso in cui si interrogasse il dio all'interno della sua barca, il responso era espresso dal movimento della stessa, mentre più difficile è stabilire come si esprimesse la volontà divina nel caso delle cappelle oracolari, dove, verosimilmente, la parete di fondo era occupata da un'immagine che riproduceva la barca sacra e ne svolgeva le funzioni⁴⁶⁹.

Un interessante collegamento tra la *rwt-di-m3't* e le consultazioni oracolari si trovava a Copto, dove una cappella oracolare era stata edificata esattamente di fronte alla *porta dove si rendeva la giustizia*⁴⁷⁰, nella parte meridionale del grande recinto templare. La cappella, la cui decorazione è a nome di un imprecisato Tolomeo, probabilmente fratello di Cleopatra, era una piccola sala, profonda circa 2 m e larga 1,70 m⁴⁷¹; la parete di fondo non è un vero e proprio muro, ma era costituita da un unico blocco, la cui faccia anteriore era decorata dall'immagine di una barca processionale, vista frontalmente, all'interno del suo repositorio. Lo stesso blocco presentava un'apertura da parte a parte, che comunicava con lo spazio retrostante e doveva costituire, in antico, una sorta di naos, dando l'illusione che si trattasse di un vero santuario-repositorio per la barca sacra⁴⁷². È già stato visto come le consultazioni oracolari potessero avvenire al momento dell'uscita in processione della barca sacra, ma in caso di consultazioni più modeste ci si rivolgeva a una cappella come questa, in cui l'immagine di fondo voleva sostituire l'oggetto reale, quella barca divina attraverso cui il dio esprimeva la sua volontà.

La porta d'accesso al recinto templare era un luogo cruciale per il fedele comune, che poteva recarvisi per trovare giustizia, ma anche per entrare in contatto con la divinità: sono già stati citati gli esempi degli "*dèi nelle porte*" di Medinet Habu, ma questi non erano casi isolati. Un esempio particolare, perché combinava diversi aspetti del culto popolare finora trattati, si trovava a Dendera ed era quello di Imhotep, la cui immagine compariva due volte in prossimità di una porta: la prima era situata nell'apertura che dal lato occidentale del tempio di Hathor consentiva di accedere al lago sacro; in questo caso Imhotep si rivolgeva ad Augusto, presentandosi come colui che aveva rifornito l'Egitto di tutte le sue ricchezze e

⁴⁶⁸ Sono stati ritrovati anche molti piccoli ostraka di calcare o di frammenti ceramici, soprattutto provenienti da Deir el-Medina. In *Ibidem*, p. 46.

⁴⁶⁹ Traunecker, 1992, pp. 379-380.

⁴⁷⁰ *Ivi*.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 51.

come il garante dell'ordine politico e cosmico⁴⁷³. La seconda immagine era posizionata sulla parte orientale della facciata esterna del tempio e accompagnava un inno in cui erano presentate le caratteristiche principali del suo culto, tra le quali veniva data grande enfasi alle sue doti di divinità guaritrice, che *“da' un figlio a chi lo chiede, che protegge il bambino, che rigenera l'età di chi serve il dio, che guarisce le malattie”*⁴⁷⁴; si diceva inoltre che le Due Terre gioivano vedendolo *“ascoltare le preghiere di ognuno”*⁴⁷⁵. In questo modo veniva evidenziato il ruolo di Imhotep come divinità mediatrice, che risiedendo nella porta d'ingresso del tempio intercedeva tra gli uomini e la dea che stava all'interno. La sua funzione era ulteriormente accentuata dalla presenza, a ovest del complesso templare, del sanatorium, il luogo dove i fedeli si recavano per trovare la guarigione: poteva darsi che, prima di entrare fisicamente nel sanatorium a curarsi, i devoti si fermassero a rivolgere una preghiera proprio a Imhotep, la cui fama era dovuta soprattutto all'attività di guaritore.

Oltre a queste figure umane, divinizzate dopo la morte, l'altro mediatore a disposizione della popolazione era il faraone. Quest'ultimo era un essere umano che assumeva un carattere divino quando celebrava determinati riti ufficiali o dopo la sua morte⁴⁷⁶: per assurgere al rango di divinità egli doveva utilizzare simboli speciali, come potevano essere, ad esempio, le corna d'ariete⁴⁷⁷; un altro modo di confermare, alla popolazione, la natura divina del sovrano era attraverso la realizzazione di sue statue colossali, posizionate in punti strategici, come le zone d'ingresso o i cortili dei recinti templari, per chiarificare il fatto che potevano fungere da tramite con il mondo degli dèi e, per la stessa ragione, accanto a tali statue, venivano fatte erigere stele che riportavano invocazioni di oranti e riferimenti all'ascolto delle preghiere da parte dei colossi stessi.

Il problema della natura divina del sovrano veniva spiegato, dalla dottrina teologica, fondamentalmente con due assunti: il primo risolveva la nascita *“umana”* del faraone affermando che Amon-Ra si era impossessato del padre biologico del re al momento del suo concepimento⁴⁷⁸. Secondariamente, quando il re ascendeva al trono perdeva la sua mortalità e acquisiva l'immortalità data dall'istituzione della regalità, che si manifestava nel

⁴⁷³ Wildung, 1977, pp. 54-55.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 55.

⁴⁷⁵ Ivi.

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 3.

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 8.

⁴⁷⁸ Bell, 1997, p. 138.

k3 regale: quest'ultimo era l'aspetto divino di un sovrano altrimenti mortale⁴⁷⁹. Il faraone doveva sottoporsi ciclicamente a rituali di rinnovamento, come la festa di Opet o la festa-*sed*. È già stato visto che la festa di Opet serviva al sovrano per identificarsi con il *k3* regale: la processione, che partiva dal tempio di Karnak ed era costituita dalle barche divine della triade tebana, conduceva il sovrano al tempio di Luxor, definito da Amenhotep III "il suo luogo di giustificazione, in cui egli si rinnova; il palazzo da cui si mostra nella gioia al momento della sua apparizione, essendo le sue trasformazioni visibili a tutti"⁴⁸⁰; in effetti, il sovrano entrava nel tempio lasciandosi alle spalle la folla che lo acclamava nel cortile antistante il santuario, per poter essere riunito al suo *k3* da Amon. Quando riappariva in pubblico, veniva salutato dalla popolazione in festa, che così celebrava la sua riaffermata natura divina. In occasione di questa cerimonia, la gente poteva presentare le proprie richieste e suppliche alle barche divine in processione, così come fare offerte alle statue colossali del *k3* reale e rivolgere loro preghiere⁴⁸¹.

L'altra festa che celebrava il rinnovamento del potere del re era la festa-*sed*, una sorta di giubileo, in cui si festeggiavano i trent'anni di regno di un sovrano⁴⁸²; questa ricorrenza univa la vera e propria *hb-sd*, in cui il sovrano vivente era sottoposto ad una morte rituale e conseguente rinnovamento, e una cerimonia di rivendicazione del territorio delle Due Terre unite⁴⁸³.

Anche la festa giubilare del faraone può essere ricollegata al tema della religiosità popolare, tramite il santuario orientale di Karnak di Ramesse II, le cui decorazioni parietali presentavano motivi riconducibili proprio alle celebrazioni per il regno dello stesso sovrano.

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 140.

⁴⁸⁰ Kemp, 1991, p. 208.

⁴⁸¹ Ibidem, p. 206. A proposito delle statue del *k3* regale e delle offerte ad esse riservate, si veda, ad esempio, una statua assisa di Ramesse II, chiamata "*Usermaatra-setpenra Ra-dei-sovrani*", ritrovata all'ingresso del colonnato processionale di Amenhotep III, a Luxor. Sulla parte frontale del trono, a sinistra e a destra dei nomi del faraone, compariva un prete *lunmutf*, accompagnato da un'iscrizione, di cui quella orientale recitava: "*possa tu prendere per te le offerte che compaiono di fronte a tuo padre Amon-Ra per il k3 reale vivente di Ra-dei-sovrani*". L'iscrizione occidentale diceva, invece: "*possa tu prendere per te le offerte che compaiono di fronte a tuo padre, re degli dèi, per il k3 reale vivente di Ra-dei-sovrani*". Questo appare dunque, come un caso emblematico di offerte rivolte ad una statua del sovrano, identificata come il *k3* reale dello stesso, motivo per il quale le era stato assegnato un nome proprio. In Habachi, 1969, pp. 18-19.

⁴⁸² Bell, 1997, p. 130. Dopo i primi trent'anni di regno, le celebrazioni potevano riproporsi a intervalli irregolari, come nel caso di Amenhotep III, che celebrò tre feste-*sed* rispettivamente nel trentesimo, trentaquattresimo e trentasettesimo anno di regno. In Kemp, op. cit. p. 213.

⁴⁸³ La presa di possesso rituale del territorio era simboleggiata dalla corsa sacra del faraone attorno ad un'ampia arena creata per l'occasione. In Finnestad, 1997, p. 232.

L'architrave della porta d'ingresso era decorata da un *sm3-t3wy*⁴⁸⁴ centrale, che supportava i cartigli di Ramesse II⁴⁸⁵; lo stesso motivo decorativo ricorreva anche sull'architrave della porta centrale che dal portico dava accesso alla parte più interna del santuario (quella che in origine doveva essere una falsa porta trasformata poi in una vera da Tolomeo VII Evergete II)⁴⁸⁶. Accanto a questa immagine si trovava quella del re raffigurato mentre presumibilmente correva di fronte ad Amon-Ra seduto in trono, dietro al quale era posizionata Mut con in mano il segno geroglifico per *hb*, ripetuto due volte⁴⁸⁷. Il tema della corsa sacra del re ritornava anche nelle due porte laterali della parete ovest della corte: in quella settentrionale, dedicata al dio Khonsu, Ramesse II compariva, sull'architrave orientale, in due scene simmetriche che lo mostravano nell'atto di compiere la corsa rituale davanti a Khonsu, il quale, si diceva in un'iscrizione che lo accompagnava, faceva dono al re di "*milioni di feste-sed, per l'eternità, sul trono di Atum*"⁴⁸⁸; sul lato occidentale dello stesso architrave ritornava, invece, il motivo del *sm3-t3wy* che reggeva i cartigli del faraone⁴⁸⁹. Non rimane nulla dell'architrave della porta meridionale, dedicata alla dea Mut, ma considerando che la decorazione dei montanti era uguale a quella della porta di Khonsu, si può ipotizzare che riprendesse il soggetto del giubileo reale.

Appare quindi chiaro che il santuario orientale di Karnak non fosse un luogo per il culto popolare o, perlomeno, non fosse soltanto dedicato a questo scopo. Il santuario ramesside venne realizzato in prossimità del contro-santuario in alabastro di Thutmosi III: quest'ultimo si caratterizzava come un complesso cultuale di tipo solare e allo stesso tempo come luogo di ascolto delle preghiere. La prima funzione era confermata non solo dalle strutture che lo componevano, come l'obelisco unico e il duplice altare dove bruciare le offerte, ma anche dai testi di Domiziano, realizzati sempre in prossimità dell'edificio in alabastro e perciò ad esso riferiti; l'associazione con l'ascolto delle preghiere, invece, non si trovava direttamente nelle iscrizioni del contro-santuario, peraltro molto danneggiate, ma nella rappresentazione

⁴⁸⁴ L'immagine del *sm3-t3wy* (letteralmente "le Due Terre unite") raffigurava una trachea assieme ai polmoni che legavano assieme dei gigli, a rappresentare l'Alto Egitto, e un mazzo di fiori di papiro, per il Basso Egitto. Questo simbolo, frequentemente posto al di sotto dei nomi del faraone, voleva essere l'emblema dell'unione simbolica e politica delle Due Terre. In Najovits, 2003, p. 166.

⁴⁸⁵ Barguet, 2008, p. 227.

⁴⁸⁶ Ibidem, p. 237.

⁴⁸⁷ Ivi.

⁴⁸⁸ Ibidem, pp. 231-232.

⁴⁸⁹ Ivi.

di un santuario di *“Amon che risiede nel tempio dell’orecchio che ascolta”* sulle pareti del tempio di Khonsu.

Il santuario orientale ramesside aggiungeva a queste connotazioni anche la componente giubilare e questo potrebbe aiutare nella spiegazione della presenza dei fedeli: è già stato notato come in occasione della festa di Opet, il sovrano si mostrasse alla popolazione che, in quest’occasione, oltre ad acclamarlo, poteva richiedere oracoli alle divinità e rivolgere preghiere alle statue colossali del sovrano. Lo stesso poteva accadere nel tempio orientale, in occasione di qualche celebrazione riguardante il faraone, come sembrano confermare anche i riferimenti epigrafici⁴⁹⁰ alla presenza di un *d3d3*, da intendersi come piattaforma rialzata sulla quale veniva portata una divinità o venivano svolti dei rituali che evidentemente dovevano essere visibili ad un pubblico non meglio identificato. Inoltre, nella sala colonnata antecedente la cella, alcune colonne presentano ancora dei fori tali da far ritenere che vi fossero collocate delle barriere mobili di legno, che impedivano l’accesso alla parte più interna dell’edificio⁴⁹¹: sarebbe quindi tentante immaginare che questi transenne fossero state collocate in quella posizione perché, in determinati periodi dell’anno, era previsto l’arrivo di molti fedeli, forse proprio in occasione delle celebrazioni giubilari del sovrano.

In ogni caso, tutto il complesso a est del tempio di Amon-Ra appare come il frutto di un’attenta programmazione dogmatica, piena espressione della religione ufficiale, solo in un secondo momento ceduta alla religiosità popolare. D’altra parte è necessario ricordare anche che non sono state trovate tracce materiali dell’esistenza di un culto popolare: gli unici rinvenimenti che presuppongono l’esistenza di offerte sono i due altari, ma non ci sono tracce di altri tipi di testimonianze, come le stele con le orecchie, che avrebbero potuto confermare con sicurezza la teoria del edificio di culto accessibile alla popolazione.

Quanto scritto finora vale anche per gli altri contro-santuari, o perlomeno per quelli con una struttura architettonicamente ben definita. Sia il contro-santuario di Khonsu che quello di Mut sembrano aver avuto poco a che fare con i culti popolari: le decorazioni sopravvissute del primo suggeriscono una sua relazione con delle cerimonie di tipo osiriaco⁴⁹², mentre nel

⁴⁹⁰ La menzione di un *d3d3* si trovava nell’iscrizione autobiografica su una statua del Primo Profeta di Amon Bakenkhonsu. Cfr. supra, pp. 68-69.

⁴⁹¹ Barguet, 1950, p. 278.

⁴⁹² Cfr. supra, pp. 33-36.

caso del tempio di Mut bisogna cercare dei possibili riscontri nei festeggiamenti delle festa dell'ebbrezza, connessi con il ritorno della dea furiosa⁴⁹³.

Le processioni che si svolgevano in occasioni di festività religiose potevano svolgersi anche all'interno del tempio stesso, con la statua della divinità che veniva spostata in altre cappelle all'interno o sul tetto dell'edificio⁴⁹⁴; le processioni con le statue divine non si limitavano però agli spazi interni e alle cappelle del tempio, ma potevano avvenire anche all'esterno, sia dentro che fuori il recinto templare. Per quanto riguarda il primo caso, gli spostamenti potevano dirigersi verso i mammisi oppure in direzione del lago sacro⁴⁹⁵: i testi di Dendera, ad esempio, parlavano di un gran numero di statue di divinità che si dirigevano verso il lago sacro durante il mese di *Tybi*⁴⁹⁶ oppure dei frequenti spostamenti, non meno di sei all'anno, della dea Hathor verso il mammisi, situato a ovest del suo tempio⁴⁹⁷. Una situazione simile doveva verificarsi anche nei templi di Mut e Khonsu, dove però purtroppo le fonti non sono di grande aiuto perché, pur menzionando le uscite delle divinità in occasione di determinate celebrazioni, non fanno mai riferimento all'eventuale sosta all'interno dei contro-santuari: probabilmente, nonostante l'importanza liturgica di tali cerimonie, non si sentiva l'esigenza di avere dei luoghi molto elaborati architettonicamente, dato che la durata del loro utilizzo era limitata nel tempo, a differenza, invece, di quanto accadeva per le cappelle all'interno del tempio, la cui funzione era continua, visto che contenevano il simulacro divino e rappresentavano la dimora sulla terra della divinità⁴⁹⁸. All'esterno, per delle festività temporanee, potevano bastare anche delle costruzioni provvisorie, come testimoniano i testi di Esna relativi alla festa del primo giorno di Phamenoth, in cui avveniva l'unione col disco solare: in quest'occasione la statua di Khnum-Ra, signore di Esna, veniva portata in processione "*nel suo naos portatile*" sul tetto del tempio e poi nel cortile, dove veniva realizzato un chiosco mobile che fungeva da cornice ai riti connessi alla festa⁴⁹⁹.

Il concetto di santuario "provvisorio" o "mobile" si adatta bene anche a quei contro-santuari composti solo da un'immagine sacra coperta da una struttura lignea o di qualche altro

⁴⁹³ Cfr. supra, pp. 48-50.

⁴⁹⁴ Questo era quanto accadeva, ad esempio, durante le celebrazioni dei misteri di Khoiak a Dendera, quando le statuine dell'Osiride germogliante erano spostate nelle varie cappelle situate sul tetto del tempio di Hathor. In Cauville, 1997.

⁴⁹⁵ Coppens, 2009, p. 4.

⁴⁹⁶ Cauville, 2002, pp. 28-29.

⁴⁹⁷ Ibidem, pp. 26-28.

⁴⁹⁸ Laroche & Traunecker, 1980, pp. 194-195.

⁴⁹⁹ Traunecker, 1975, p. 90.

materiale, anche se, in questo caso, sebbene la definizione possa essere la stessa, ci si trova di fronte a un fenomeno parzialmente diverso; nonostante infatti, la natura di queste coperture rimanga tuttora da accertare con sicurezza, essa sembra rispondere a una doppia necessità: da un lato quella di protezione o copertura di un'immagine che veniva mostrata solo in determinate occasioni cerimoniali, dall'altro quella di protezione dai fedeli, la cui devozione li spingeva a voler toccare o portare con sé una piccola parte di quella stessa immagine.

Inoltre, se si paragonano le due tipologie di contro-santuario, si può riscontrare una certa affinità poiché gli esempi "mobili" consistevano di immagini racchiuse da edicole o coperte in altro modo, ma fondamentalmente questo è ciò che accadeva anche nei casi con una struttura in muratura: il contro-santuario del tempio di Amon-Ra si articolava attorno al gruppo statuario in alabastro raffigurante Amon-Ra e il faraone Thutmosi III, mentre nel caso del contro-santuario del tempio di Khonsu, l'intero impianto era in funzione di due immagini speculari delle coppie divine costituite da Amon, assieme a Mut, e Khonsu, assieme ad Hathor⁵⁰⁰, realizzate direttamente sulla parete esterna posteriore del santuario.

È dunque possibile che le immagini contornate da fori fossero un'evoluzione relativamente tarda e meno elaborata dei contro-santuari costituiti da veri e propri edifici? Questa domanda non può avere, al momento, una risposta certa, poiché molte sono le lacune ancora da colmare. Tralasciando le difficoltà nel capire quale fosse il vero utilizzo di questi edifici, vi è anche un problema di datazione: per quanto riguarda gli edifici veri e propri, si può dire che vadano dalla XVIII dinastia, con il contro-santuario del tempio di Amon-Ra di Thutmosi III, alla XXV con il santuario di Mut, per finire con la XXX dinastia, nei casi del contro-santuario del tempio di Khonsu e del tempio di Maat, anche se in quest'ultimo caso la struttura originale, con aggiunte successive di Nectanebo, risaliva ad Amenhotep III. Molto più complesso è, invece, stabilire una cronologia per i contro-santuari "mobili" che vengono generalmente definiti "tardi"⁵⁰¹, senza che però vi siano una precisazione cronologica o delle prove a sostegno di questa ipotesi: in realtà, l'unico caso databile con una certa sicurezza risale all'epoca di Ramesse III⁵⁰², rendendo così plausibile immaginare la diffusione di questo sistema cultuale già a partire dal Nuovo Regno, ben prima quindi dell'epoca tarda. A

⁵⁰⁰ PM² II, p. 243, § 125-126.

⁵⁰¹ Nlms, 1956, p. 80.

⁵⁰² Cfr. supra, p. 104.

confermare la precocità del fenomeno ci sarebbero anche i graffiti in vari punti del recinto templare di Karnak, i cui primi esempi si datano al Nuovo Regno⁵⁰³.

A questo punto però, potrebbe essere applicato il ragionamento fatto nell'introduzione, riguardante la "*pietà personale*": così come all'inizio del secolo scorso si credeva che la nascita di un sentimento religioso nei singoli individui fosse riscontrabile solo con l'età ramesseide, sarebbe tentante ascrivere anche i contro-santuari a un cambiamento della concezione religiosa pubblica e privata, cominciato nel Nuovo Regno. In realtà, è stato ampiamente provato che la "*religiosità individuale*", almeno dal punto di vista letterario, trova le sue radici già nelle autobiografie di Primo Periodo Intermedio, ben prima quindi dell'età ramesseide: lo stesso potrebbe valere anche per i contro-santuari? Purtroppo le evidenze archeologiche non consentono un'affermazione in tal senso, ma non può essere scartata a priori l'idea che le strutture in muratura a noi giunte non fossero altro che delle evoluzioni di strutture mobili, realizzate in materiali deperibili, approntate solo per la breve durata di particolari cerimonie religiose e poi smontate.

Ciò che emerge con chiarezza è che la religiosità ufficiale, quella che si esprimeva nel tempio, non era contrapposta alla religiosità personale, ma anzi forniva a quest'ultima gli spazi e le occasioni per svolgere le proprie pratiche cultuali: la popolazione poteva infatti accedere al cortile templare, ai viali d'accesso fiancheggiati da sfingi, alle grandi porte monumentali e alle statue colossali raffiguranti il sovrano, che si trovavano presso i piloni; inoltre poteva servirsi di luoghi dedicati all'ascolto delle preghiere, come indicavano diverse iscrizioni nei templi di Karnak, Luxor, Medinet Habu e Deir el-Bahari.

È in questo contesto che devono inserirsi i contro-santuari, strutture che erano sicuramente frutto di una riflessione religiosa profonda da parte della cosiddetta religiosità ufficiale, ma che potevano diventare anche lo scenario per la "pratica" della religione da parte dei singoli individui.

⁵⁰³ Cfr. supra, p. 90.

LISTA DELLE FIGURE

Figura 1 Il contro-santuario di Thutmosi III (Donadoni, 1991, p. 70).....	6
Figura 2 Pianta generale di Karnak (Donadoni, 1991, p. 1).....	7
Figura 3 Pianta generale del santuario orientale di Thutmosi III (Varille, 1950, tav. XLI).....	8
Figura 4 Gruppo statuario alabastrino raffigurante Amon e Thutmosi III (Varille, 1950, tav. VIII, fig. 1).....	9
Figura 5 Amon e Thutmosi III assisi in trono (Varille, 1950, tav. VIII, fig. 2)	10
Figura 6 Parete settentrionale esterna del naos alabastrino (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 220).	10
Figura 7 Pilastri osiriaci della facciata del santuario orientale di Thutmosi III (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 218)	12
Figura 8 Luogo di collocazione originale dell'obelisco unico e, accanto, l'obelisco Laterano (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 222; Ciampini, 2004, fig. 11a)	13
Figura 9 Pianta del santuario di Amon che ascolta le preghiere (Donadoni, 1991, p. 70).....	14
Figura 10 Il santuario ramesside di Amon che ascolta le preghiere (Donadoni, 1991, p. 71) .	15
Figura 11 L'accesso tolemaico al tempio orientale ramesside (Donadoni, 1991, p. 74)	15
Figura 12 Il re Herihor di fronte alle divinità del tempio orientale di Karnak (The Epigraphic Survey, 1979, tav. 29)	17
Figura 13 In alto, parte dell'architrave di Ramesse II; in basso, le tracce lasciate dai presunti battenti che chiudevano la nicchia centrale della principale stanza del santuario orientale ramesside (Barguet, 2008, p. 238)	18
Figura 14 Tavola d'offerte (Varille, 1950, tav. XXXIX, fig. 1).....	19
Figura 15 Parte inferiore spezzata della tavola d'offerte (Varille, 1950, tav. XXXIX, fig. 2)	19
Figura 16 Altare a corna, nel cortile orientale del tempio di Amon (Quaegebeur, 1993, p. 349, tav. Ib)	20
Figura 17 Schutzbild della tomba di Ramesse VI (Darnell, 2004, tav. 29).....	23
Figura 18 Pianta dei templi di Khonsu e Opet (Donadoni, 1991, p. 75).....	25
Figura 19 Pianta del contro-santuario del tempio di Khonsu (Laroche & Traunecker, 1980, fig. 2)	26
Figura 20 Ciò che resta del contro-santuario di Khonsu	

(Laroche & Traunecker, 1980, tav. XLVIIa)	27
Figura 21 Decorazione della parete esterna dell'intercolumnio orientale	
(Laroche & Traunecker, 1980, tav. XLVIII)	29
Figura 22 Decorazione della parete interna dell'intercolumnio orientale	
(Laroche & Traunecker, 1980, tav. L).....	29
Figura 23 Decorazione della parete esterna dell'intercolumnio occidentale	
(Laroche & Traunecker, 1980, tav. XLIX).....	30
Figura 24 decorazione della parete interna dell'intercolumnio occidentale	
(Laroche & Traunecker, 1980, tav. LI).....	31
Figura 25 Schema delle corrispondenze nelle decorazioni delle celle più interne del tempio di Khonsu e del contro-santuario (Laroche & Traunecker, 1980, p. 192, fig. 11).....	31
Figura 26 Scena di offerta a Khonsu-Shu, seguito dalla sua parda Rattauy	
(Clère, 1961, tav. 8).....	32
Figura 27 Scena raffigurante la cerimonia della "Riunione dei due fratelli"	
(Clère, 1961, tav. 59).....	34
Figura 28 Pianta del tempio di Dush: sul lato meridionale è visibile il contro-santuario	
(Sauneron et al., 1978, fig. 3).....	35
Figura 29 Percorso della processione che si diramava tra il tempio di Khonsu e quello di Opet (Degardin, 1985, p. 131, fig. 13).....	37
Figura 30 Ricostruzione del contro-santuario di Khonsu, proposta da Laroche e Traunecker (Laroche & Traunecker, 1980, fig. 5).....	38
Figura 31 Pianta del tempio di Montu con, a sud, il tempio di Maat (Donadoni, 1991, p. 86)	39
Figura 32 Pianta del tempio di Mut (Donadoni, 1991, p. 94)	42
Figura 33 Pianta del contro-santuario del tempio di Mut (Fazzini, 2010, p. 84, fig. 1a).....	43
Figura 34 Visione generale del contro-santuario di Mut (Fazzini, 2010, p. 84, fig. 1b).....	43
Figura 35 Parete meridionale della stanza centrale: a sinistra, il lato orientale non decorato, mentre a destra si vede il lato occidentale con la decorazione vegetale	
(Fazzini, 2010, p. 90, fig. 8a-b)	44
Figura 36 Parete occidentale della stanza centrale (Fazzini, 2010, p. 91, fig. 9)	44
Figura 37 Graffito di Ammonios (Fazzini, 2010, p. 93, fig. 11a)	46
Figura 38 Graffito raffigurante un uomo con bastone e due piume sul capo	
(Fazzini, 2010, p. 93, fig. 11c).....	46

Figura 39 Gazzella preceduta da geroglifici (Fazzini, 2010, p. 93, fig. 11d)	46
Figura 40 Impronte di sandali (Fazzini, 2010, p. 93, fig. 11e).....	46
Figura 41 Uomo barbuto con scettro in mano (Fazzini, 2010, p. 93, fig. 11f).....	46
Figura 42 Schema della decorazione parietale della tomba di Khabekhenet (Cabrol, 1995, tav. Va)	47
Figura 43 Frammento di cornice con i resti di una doppia corona e il titolo <i>nbt-pt</i> (Fazzini, 2010, p. 87, fig. 4c).....	49
Figura 44 Pianta del tempio di Ptah a Karnak (Schwaller de Lubicz, 1999, p. 671)	52
Figura 45 Le sette porte d'accesso al santuario di Ptah (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 299)	53
Figura 46 Statua di Ptah in granito nero (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 311)	54
Figura 47 Statua di Sekhmet (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 313).....	55
Figura 48 Parete orientale esterna del tempio di Ptah (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 314)	56
Figura 49 Pianta del tempio di Hathor (Zignani, 2008, p. 10)	62
Figura 50 <i>Pr-wr</i> del tempio di Hathor (Zignani, 2008, p. 56, fig. 2.32)	63
Figura 51 (a sinistra) Parete meridionale della nicchia del santuario di Hathor (<i>pr-wr</i>) (Chassinat, 1935, tav. CXC)	63
Figura 52 (a destra) Parete meridionale del santuario di Hathor (<i>pr-wr</i>) (Chassinat, 1935, tav. CCII)	63
Figura 53 Il tempio di Hathor visto da sud-est (Zignani, 2008, p. 73, fig. 256)	64
Figura 54 Dettaglio della rappresentazione hathorica al centro della parete esterna meridionale (Zignani, 2008, p. 77, fig. 267)	66
Figura 55 Bacino per libagioni proveniente da Menfi (Kemp, 1991, p. 189, fig. 67)	71
Figura 56 Pianta del tempio di Luxor (Donadoni, 1991, p. 101)	79
Figura 57 Rilievi dei <i>rhyt</i> sulle colonne del tempio di Amon-Ra a Karnak (Spieser, 2000, p. 340, nr. 198 A e B).....	80
Figura 58 Rilievi dei <i>rhyt</i> sulle colonne del tempio di Luxor (Spieser, 2000, p. 341, nr. 199 A e B).....	81
Figura 59 Graffito raffigurante un'offerta a Horus-Shed (Traunecker, 1979, p. 25, fig. 1).....	87
Figura 60 Graffito raffigurante il capo dei pasticceri Nebbuneb	

(Traunecker, 1979, p. 28, fig. 2).....	88
Figura 61 Offerta ad Amon seduto in trono e, in basso a sinistra, immagine graffita di una gatta (Barguet, 2008, tav. XXVb).....	89
Figura 62 Graffito nr. 157 (Jacquet-Gordon, 2003, p. 59, nr. 157)	93
Figura 63 Graffito nr. 245A (Jacquet-Gordon, 2003, p. 85, nr. 245A).....	94
Figura 64 Porzione angolare del recinto del tempio di Amon-Ra (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 219)	95
Figura 65 Porzione angolare del santuario delle barche di fronte al I pilone di Karnak (Dieter, 1999, p. 101, fig. 55)	95
Figura 66 Facciata interna del passaggio dell'VIII pilone a Karnak (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 385)	96
Figura 67 Ramesse III offre la Maat a Ptah e Sekhmet (Epigraphic Survey, 1970, tav. 608) ...	98
Figura 68 Statua di Amenhotep figlio di Hapu trovata in prossimità del X pilone (Schwaller de Lubicz, 1999, tav. 425)	100
Figura 69 Pianta del tempio di Medinet Habu (Dils, 1995, p. 66, fig. 1)	102
Figura 70 Ramesse II, seguito da Nekhbet, di fronte a Thot. Dal muro di cinta di Thutmosi III a Karnak (Brand, 2007, p. 70, fig. 5.12).....	104
Figura 71 Ramesse II offre alla dea Mekhyt. Dal muro di cinta di Thutmosi III a Karnak (Brand, 2007, p. 71, fig. 5.13)	104
Figura 72 Amon, produttore della piena, con Mut e Khonsu (Gabolde, 1995, p. 256, fig. 1) 105	
Figura 73 Rappresentazione del cosiddetto "matrimonio sacro" (Brand, 2007, p. 75, fig. 5.22)	106
Figura 74 Immagine "magica" di Amon (Schwaller de Lubicz, 1999, p. 552, fig. 11).....	108
Figura 75 Ricostruzione della cappella di magia guaritrice (Traunecker, 1983, p. 81, fig. 1)	111
Figura 76 Blocco proveniente dal settore orientale di Karnak (Traunecker, 1983, p. 92, fig. 14).....	113
Figura 77 Graffito raffigurante una stele magica (Sauneron, 1953, p. 54)	115
Figura 78 Ricostruzione ipotetica della cappella (Cauville, 1989, p. 44).....	117
Figura 79 Lato interno del montante settentrionale della porta della cappella (Cauville, 1989, tav. V)	118
Figura 80 Pianta del dominio di Hathor a Dendera	

(Aufrère, Golvin, & Goyon, 1997, p. 228)	122
Figura 81 Pianta del sanatorium (Daumas, 1957, tav. I)	123
Figura 82 L'installazione "termale" vista da sud (Daumas, 1957, tav. XI B).....	125
Figura 83 Visione d'insieme dell'installazione "termale" da nord (Daumas, 1957, tav. XIII A).....	125
Figura 84 Pianta del tempio di Hatshepsut a Deir el-Bahari (Arnold, 2003, p. 104).....	129
Figura 85 Amenhotep figlio di Hapu con la madre (Laskowska-Kusztal, 1984, tav. VII)	130
Figura 86 La dea Sekhmet (Laskowska-Kusztal, 1984, tav. VII).....	131
Figura 87 Ptah, la dea ippopotamo Ipt-wrt e Ptah-Ihy (Laskowska-Kusztal, 1984, tav. VIII)...	131
Figura 88 Imhotep (Laskowska-Kusztal, 1984, tav. X).....	132
Figura 89 La madre e la moglie di Imhotep (Laskowska-Kusztal, 1984, tav. XI)	132
Figura 90 Neith-Amaunet, dea ippopotamo e giovane divinità maschile (Laskowska-Kusztal, 1984, tav. XII).....	132
Figura 91 Dea ippopotamo a testa di avvoltoio (Laskowska-Kusztal, 1984, tav. XIII).....	132
Figura 92 Pianta del Maru-Aten (Bomann, 1991, tav.62).....	136

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

Aegyptus: *Aegyptus. Rivista italiana di egittologia e di papirologia*, Milano.

AJA: *American Journal of Archaeology*, Baltimore.

ASAE: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Le Caire.

BIFAO: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire.

BSFE: *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, Paris.

ET: *Etudes et Travaux, Travaux du Centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences*, Varsovie.

KRI: K.A Kitchen, *Ramesside Inscriptions*, Oxford.

JARCE: *Journal of the American Research Center in Egypt*, Boston.

JEA: *Journal of Egyptian Archaeology*, London.

JNES: *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.

Kêmi: *Kêmi. Revue de philologie et d'archéologie égyptiennes et coptes*, Paris.

KMT: *KMT. A modern journal of ancient Egypt*, San Francisco.

LÄ: *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden.

LGG: *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Leuven.

OLP: *Orientalia Lovaniensia Periodica*, Leuven.

PM² II: B. Porter, R. Moss, *Topographical bibliography of ancient egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings. II ed. revised and augmented*, Oxford.

PM VI: B. Porter, R. Moss, *Topographical bibliography of ancient egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings VI. Upper Egypt: chief temples*, Oxford.

RdE: *Revue d'égyptologie*, Le Caire.

RT: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, Paris.

Wb.: *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Leipzig.

BIBLIOGRAFIA

Arnold, D.

2003. *The encyclopaedia of ancient Egyptian architecture*. London.

Assmann, J.

2001. *The search for God in Ancient Egypt*. Ithaca.

Aufrère, S. H.

2000. *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*. Le Caire.

Badawy, A.

1956. Maru-Aten: pleasure resort or temple? *JEA* 42, p. 58-64.

Baines, J.

1987. Practical religion and piety. *JEA* 73, p. 79-98.

1991. Society, Morality, and Religious Practice. In B. E. Shafer, *Religion in ancient Egypt: gods, myths, and personal practice* (p. 123-200). Ithaca.

Baines, J., & Frood, E.

2011. Piety, change, and display in the New Kingdom. In M. Collier, & S. Snape, *Ramesseid studies in honour of K. A. Kitchen* (p. 1-18). Bolton.

Barguet, P.

(1950). L'obélisque de Saint-Jean-de-Latran dans le Temple de Ramsès II à Karnak. *ASAE* 50, p. 269-280.

1953. La structure du temple Ipet-Sout d'Amon à Karnak, du Moyen Empire à Aménophis II. *BIFAO* 52, p. 145-155.

1962. *Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre, BdE* 37. Le Caire.

1980. Karnak. In W. Helck, & E. Otto, *LÄ III* (p. 341-352). Wiesbaden.

2008. *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*. Le Caire.

Bell, L.

1985a. Aspects of the cult of the deified Tutankhamun. In P. Posener-Krieger, *Melanges Gamal Eddin Mokhtar* (p. 31-62). Le Caire.

1985b. Luxor temple and the cult of the royal ka. *JNES* 44, p. 251-294.

1997. The New Kingdom "divine" temple: the example of Luxor. In B. E. Shafer, *Temples of ancient Egypt* (p. 127-184). New York.

Benson, M., & Gourlay, J.

1899). *The temple of Mut in Asher*. London.

Bomann, A. H.

1991. *The private chapel in ancient Egypt: a study of the chapels in the workmens village at El Amarna with special reference to Deir el Medina and other sites*. London.

Borchardt, L.

1933. *Allerhand Kleinigkeiten; seinen wissenschaftlichen Freunden und Bekannten, zu seinem 70. Geburtstage am 5. Oktober 1933*. Leipzig.

Borghouts, J. F.

1973. The evil eye of Apopis. *The journal of egyptian archaeology* 59, p. 114-150.

Bouriant, U.

1889. Notes de voyage. *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 11 , p. 131-159.

Brand, P. J.

2004. A grafitto of Amen-Re in Luxor temple restored by the high priest Menkheperre. In G. N. Knoppers, & A. Hirsch, *Egypt, Israel, and the ancient mediterranean world: studies in honour of Donald B. Redford* (p. 257-266). Leiden.

2007. Veils, votives, and marginalia: the use of sacred space at Karnak and Luxor. In P. F. Dorman, & B. M. Bryan, *Sacred space and sacred function in ancient Thebes* (p. 51-83). Chicago.

Breasted, J. H.

1927. *Ancient records of Egypt. Volume IV. The Twentieth to the Twenty-sixth dynasties*. Chicago.

2001. *Ancient records of Egypt. Volume II. The Eighteenth Dynasty*. Chicago.

Bresciani, E.

2001. *Testi religiosi dell'antico Egitto*. Milano.

Bryan, B.

2005. The temple of Mut. New evidence on Hatshepsut's building activity. In C. Roehrig, R. with Dreyfus, & C. Keller, *Hatshepsut: from Queen to Pharaoh* (p. 181-183). New York.

Cabrol, A.

1995. Une représentation de la tombe de Khabekhenet et les dromos de Karnak-sud: nouvelles hypothèses. Les beliers du dromos du temple de Khonsou et l'intérieur de l'enceinte du temple de Mout. *Cahiers de Karnak X*, 33-63.

2001. *Les voies processionnelles de Thèbes*. Leuven.

Caminos, R. A.

1954. *Late-Egyptian miscellanies*. London.

Carlotti, J. F., & Gallet, L.

2007. Le temple d'Amon-qui-écoute-les-prières à Karnak, oeuvre de Ramsès II ou d'un prédécesseur? *Proceedings of the ninth International Congress of Egyptologists*, (p. 271-282). Leuven.

Castiglione, L.

1970. Vestigia. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae XXII*, 95-132.

Cauville, S.

1989. La chapelle de Thot-Ibis à Dendera édifée sous Ptolémée Ier par Hor, scribe d'Amon-Re. *BIFAO 89*, p. 43-66.

1997. *Le temple de Dendara: les chapelles osiriennes. Tomo 1, Transcription et traduction*. Le Caire.

2002. *Dendara. Les fêtes d'Hathor*. Leuven.

Chassinat, E.

1931. Le mar du roi Menibré, à Edfou. *BIFAO 30*, p. 299-303.

Ciampini, E. M.

2004. *Gli obelischi iscritti di Roma*. Roma.

2005. L'accesso al tempio nel I millennio tra linguaggio monumentale e modelli popolari. *Aegyptus LXXXV*, 103-134.

2009. Imhotep e i culti iatromantici nell'Egitto faraonico: divinità guaritrici e rigenerazione del cosmo. *Il culto di Asclepio nell'area mediterranea: atti del Convegno internazionale, Agrigento 20-22 novembre 2005*, (p. 219-239). Roma.

Clère, J.

1950. Nouveaux documents relatifs au culte des colosses de Ramsès II dans le Delta. *Kêmi XI*, 24-46.

1961. *La porte d'Évergète à Karnak. II partie*. Le Caire.

Colonna, A., & Bevilacqua, F. (a cura di)

1996, *Le storie di Erodoto. 1, Libri 1-4*. Torino.

Coppens, F.

2009. Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Periods. In J. Dieleman, & W. Wendrich, *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (p. 1-11). Los Angeles.

Daressy, M. G.

1903. *Textes et dessin magiques*. Le Caire.

Darnell, J. C.

2004. *The enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*. Fribourg.

Daumas, F.

1952. La structure du mammisi de Nectanébo à Dendara. *BIFAO 50*, p. 133-155.

1957. Le sanatorium de Dendara. *BIFAO 56*, p. 35-57.

1969. *Dendara et le temple d'Hathor*. Le Caire.

Davies, B. G.

1994. *Egyptian historical records of the later Eighteenth dynasty. Fascicle V*. Warminster.

1995. *Egyptian historical records of the later Eighteenth dynasty. Fascicle VI*. Warminster.

De Wit, C.

1958. *Les inscriptions du temple d'Opet, a Karnak*. Bruxelles.

1968. *Les inscriptions du temple d'Opet, a Karnak III. Traduction intégrale des textes rituels- Essai d'interprétation*. Bruxelles.

Degardin, J.-C.

1985. Correspondances osiriennes entre les temples d'Opet et de Khonsou. *JNES* 44, 115-131.

Derchain, P.

1963. La pêche de l'oeil et les mystères d'Osiris a Dendara. *RdE* 15, p. 11-25.

Devauchelle, D.

2011. The demotic graffiti. *French-Egyptian Center for the Study of the Temples of Karnak. Activity report 2010*. Luxor.

Dieter, A.

1999. *Temples of the last pharaohs*. Oxford.

2003. *The encyclopedia of ancient Egyptian architecture*. Princeton.

Dils, P.

1995. "Ptah-de-la-grande-porte": un aspect du fonctionnement du temple de Medinet Habu. *Scriba* 4, p. 65-80.

Drioton, E.

1944. Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak. *ASAE* 44, p. 111-162.

Erman, A., & Grapow, H.

1971. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache III*. Berlin.

1971. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache IV*. Berlino.

1971. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache V*. Berlin.

Fairman, H. W.

1934. A statue from the Karnak cache. *JEA* 20, 1-5.

Faulkner, R. O.

1994. *The ancient Egyptian coffin texts. Vol. I, Spells 1-354*. Warminster.

Fazzini, R.

2010. Aspects of the Mut-Temple's Contra-Temple at South Karnak. Part II. In S. D'Auria, *Offerings to the discerning eye. An Egyptological medley in honor of Jack A. Josephson* (p. 83-102). Leiden-Boston.

Fazzini, R., & O'Rourke, P.

2008. Aspects of the Mut temple's contra-temple at south Karnak. Part I. In L. Gabolde, *Hommages à Jean-Claude Goyon offerts pour son 70. anniversaire* (p. 139-150). Le Caire.

Finnestad, B. R.

1997. Temples of the ptolemaic and roman periods: ancient traditions in new contexts. In B. E. Shafer, *Temples of ancient Egypt* (p. 185-237). New York.

Fischer, H. J.

1959. Review of Medinet Habu V: The Temple Proper. *AJA* 63, p. 195-198.

Frankfurter, D.

1998. *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance*. Princeton.

Frood, E.

2010. Horkhebi's decree and the development of priestly inscriptional practices in Karnak. *Egypt in transition : social and religious development of Egypt in the first millennium BCE. Proceedings of an International conference, Prague, September 1-4, 2009*, (p. 103-128). Prague.

2011. The hieroglyphic and hieratic graffiti. *French-Egyptian Center for the Study of the Temples of Karnak. Activity report 2010* . Luxor.

Gabolde, M.

1995. L'inondation sous les pieds d'Amon. *BIFAO* 95, p. 235-258.

Gardiner, A. H.

1935. *Hieratic papyri in the British Museum*. London.

1937. *Late-egyptian miscellanies*. Bruxelles.

1995. *Ramesside administrative documents*. Oxford.

Goyon, J. C.

1967. Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112). *BIFAO* 65, p. 89-156.

Habachi, L.

1969. *Features of the deification of Ramesses II*. Gluckstadt.

Helck, W., & Otto, E.

1975-1992. *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden.

Houser-Wegner, J.

2002. Taweret. In D. Redford, *The ancient gods speak. A guide to egyptian religion* (p. 351-352). New York.

Hurry, J. B.

1927. *Imhotep. The Egyptian god of medicine*. Chicago.

Jacquet-Gordon, H.

2003. *The graffiti on the Khonsu temple roof at Karnak. A manifestation of personal piety*. Chicago.

Kakosy, L.

1999. *Egyptian healing statues in three museums in Italy (Turin, Florence, Naples)*. Torino.

Kaplony-Heckel, U.

1972. Neue demotische Orakelfragen. *Forschungen und Berichte* 14, p. 79-90.

Kemp, B.

1991. *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization*. New York.

1995. How religious were the Ancient Egyptians? *Cambridge Archaeological Journal* 5, p. 25-54.

Kitchen, K.

1996. *Ramesseid inscriptions. Volume 2, Ramesses II, Royal Inscriptions*. Oxford.

Klotz, D.

2008. Domitian at the Contra-temple of Karnak. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 135, p. 63-77.

Koemoth, P.

1994. *Osiris et les arbres*. Liège.

Konrad, K.

2006. *Architektur und Theologie: pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte*. Wiesbaden.

Lajtar, A.

2006. *Deir el-Bahari in the Ellenistic and Roman periods*. Warsaw.

Laroche, F., & Traunecker, C.

1980. La chapelle adossée au temple de Khonsou. *Cahiers de Karnak VI*, p. 167-196.

Laskowska-Kusztal, E.

1983. Le père d'Amenhotep: Hapou ou Apis? *ET 13*, p. 215-219.

1984. *Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari*. Varsovie.

Lauffray, J.

1980. Les travaux du centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak, de 1972 à 1977. *Cahiers de Karnak VI*, 1-65.

Legrain, G.

1902. Le temple de Ptah Ris-Anbou-F dans Thèbes. *ASAE 3*, p. 38-66.

1914. Au pylône d'Harmhabi à Karnak (Xe pylône). *ASAE 14*, p. 13-44.

Leitz, C.

2002. *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen III*. Leuven.

Lichtheim, M.

1976. *Ancient Egyptian Literature: Volume II. The New Kingdom*. Berkeley.

1980. *Ancient Egyptian Literature: Volume III. The late period*. Berkeley.

Luiselli, M.

2005. La partecipazione dell'individuo alla religione: rituali personali tra norma e individualità. *Aegyptus LXXXV*.

2008. Personal Piety (modern theories related to). In J. Dieleman, & W. Wendrich, *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (p. 1-9). Los Angeles.

Malinine, M.

1962. Une lettre démotique à Aménothès, fils de Hapou. *RdE* 14, p. 37-43.

Meeks, D.

1986. Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne. In C. Malamoud, & J.-P. Vernant, "*Corps des Dieux*", *Le temps de la réflexion VII* (p. 171-192).

Mendel, D.

2005. *Die Monatsgöttinnen in Tempeln und im privaten Kult*. Turnhout.

Murnane, W. J.

1985. False doors and cult practices inside Luxor temple. In P.-K. Paule, *Melanges Gamal Eddin Mokhtar* (p. 135-148). Le Caire.

Najovits, S.

2003. *Egypt, Trunk of the Tree*. United States.

Nederhof, M.J

2009, *Transliteration and translation for "The Gebel Barkal stela of Tuthmosis III"*.

Nims, C. F.

1956. Popular religion in ancient Egypt. *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Orientalists, Cambridge 21st-28th August, 1954*, (p. 79-80). London.

1971. The eastern temple at Karnak. *Aufsätze zum 70. Geburtstag von Herbert Ricke*, (p. 107-111). Wiesbaden.

Nunn, J. F.

1997. *Ancient Egyptian medicine*. London.

Parker, R. A., & Černý, J.

1962. *A Saite oracle papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum: papyrus Brooklyn 47.218.3*. Providence.

Peden, A. J.

2001. *The graffiti of pharaonic Egypt. Scope and roles of informal writings (c. 3100-332 B.C.)*. Leiden.

Peet, T. E.

2006. *The great tomb-robberies of the twentieth Egyptian dynasty*. Hildesheim.

Peet, T. E., Wooley, L., & Gunn, B.

1923. *The city of Akhenaten*. Londra.

Petrie, W. M.

1900. *Denderah*. London.

1908). *Memphis I*. London.

Porter, B., & Moss, R.

1991. *Topographical bibliography of ancient egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings II. Theban temples*. Oxford.

2002. *Topographical bibliography of ancient egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings VI. Upper Egypt: chief temples*. Oxford.

Quack, J. F.

2002. La magie au temple. *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000*, (p. 43-68). Paris.

Quaegebeur, J.

1974. Pretres et cultes thébains à la lumiere de documents égyptiens et grecs. *BSFE 70-71*, p. 37-55.

1975. Teephibis, dieu oraculaire? *Enchoria V*, p. 19-24.

1977. Les "saints" égyptiens préchrétiens. *OLP 8*, p. 129-143.

1992. La justice à la porte des temples et le toponyme Premit. *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte: mélanges égyptologiques offerts au professeur Aristide Théodoridès*, (p. 201-220). Bruxelles.

1993. L'autel-à-feu et l'abattoir en Egypte tardive. *Ritual and sacrifice in the ancient Near East: Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17. to the 20. of April 1991*, (p. 329-353). Leuven.

1997. L'appel au divin: le bonheur des hommes mis dans la main des dieux. *Oracles et propheties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, (p. 15-34). Paris.

Robichon, C., & Varille, A.

1936. *Le temple du scribe royal Amenhotep, fils de Hapou*. Le Caire.

Roccati, A., & Tosi, M.

1972. *Stele e altre epigrafi di Deir El Medina: n. 50001-n. 50262*. Torino.

Sadek, A. I.

1987. *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheim.

Satzinger, H.

1987. Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico. *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, (p. 189-204). Verona.

Sauneron, S.

1953. Représentation d'Horus-Ched à Karnak. *BIFAO 53*, 53-55.

1954. La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées). *BIFAO 54*, 117-127.

1964. Villes et légendes d'Égypte. *BIFAO 62*, p. 33-57.

1965. Un hymne à Imouthès. *BIFAO 63*, p. 73-87.

1983. *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*. Le Caire.

Sauneron, S., Valbelle, D., Vernus, P., Corteggiani, J.-P., Valloggia, M., Gascou, J., et al.

1978. Douch - Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 1976. *BIFAO 78*, p. 1-33.

Schwaller de Lubicz, R.

1999. *The temples of Karnak*. London.

Sethe, K.

1906. *Urkunden der 18. Dynastie IV Band*. Leipzig.

Shaw, I., & Nicholson, P.

2003. *The dictionary of Ancient Egypt*. London.

Spieser, C.

2000. *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. Fribourg.

Stevens, A.

2006. *Private religion at Amarna: the material evidence*. Oxford.

Szpakowska, K.

1992. The open portal. Dreams and divine power in pharaonic Egypt. In S. Noegel, J. Walker, & B. Wheeler, *Prayer, magic, and the stars in the ancient and late antique world* (p. 111-124). University Park, Pennsylvania.

Teeter, E.

1993. Popular worship in ancient Egypt. *KMT* 4, p. 28-37.

The Epigraphic Survey.

1934. *Medinet Habu III. The calendar, the "slaughter-house", and minor records of Ramses III*. Chicago.

1970. *Medinet Habu VIII. The Eastern High Gate: with translations of texts*. Chicago.

1979. *The temple of Khonsu, 1: Scenes of King Herihor in the court*. Chicago.

1998. *Reliefs and inscriptions at Luxor Temple 2: The facade, portals, upper register scenes, columns, marginalia, and statuary in the Colonnade Hall*. Chicago.

Traunecker, C.

1975. La destination de la colonnade. *Cahiers de Karnak* V, p. 89-92.

1979. Manifestations de piété personnelle a Karnak. *BSFE* 85, 22-31.

1982. Un vase dédié a Amon de Heriherimen. *Cahiers de Karnak* VII, 307-311.

1983. Une chapelle de magie guérisseuse sur le parvis du temple de Mout à Karnak. *JARCE* XX, 65-92.

1987. Une pratique de magie populaire dans les temples de Karnak. *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, (p. 221-242). Verona.

1992. *Coptos: hommes et dieux sur le parvis de Geb*. Leuven.

1997. L'appel au divin: la crainte des dieux et les serments de temple. *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, (p. 35-54). Paris.

1998. Les graffiti des frères Horsais et Horemheb. Une famille de pretres sous les derniers Ptolémées. *Egyptian religion. The last thousands years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, (p. 1191-1229). Leuven.

Van Den Boorn, G.

1985. Wdja-ryt and justice at the gate. *JNES 44*, 1-25.

Varille, A.

1950. Description sommaire du sanctuaire oriental d'Amon-Re à Karnak. *ASAE 50*, p. 137-172.

Vernus, P.

1975. Un texte oraculaire de Ramsès VI. *BIFAO 75*, p. 103-111.

Volokhine, Y.

2002. Le dieu Thot au Qasr el-Agoûz. Dj-d-Hr-pA-hb, DjHwty-stm. *BIFAO 102*, p. 405-423.

Wente, E. F.

1975. A misplaced letter to the dead. *Miscellanea in honorem Josephi Vergote*. Leuven.

Wildung, D.

1977. *Egyptian Saints*. New York.

Yoyotte, J.

1957. A propos de l'obélisque unique. *Kêmi XIV*, 81-91.

1960. Les pèlerinages dans l'Egypte ancienne. In S. O. III, *Les pèlerinages* (p. 17-74). Paris.

2003. Un nouveau souvenir de Sheshanq I et un muret héliopolitain de plus. *RdE 54*, p. 219-265.

Zignani, P.

2008. *Enseignement d'un temple égyptien*. Lausanne.

INDICE

INTRODUZIONE	1-5
1. I CONTRO-SANTUARI: ANALISI DELLE STRUTTURE:	
1.1 Il contro-santuario del tempio di Amon-Ra a Karnak.....	6-2
1.2 Il contro-santuario del tempio di Khonsu.....	25-38
1.3 Il contro-santuario del tempio di Montu a Karnak.....	39-41
1.4 Il contro-santuario del tempio di Mut a Karnak.....	42-51
1.5 Il contro-santuario del tempio di Ptah a Karnak.....	52-60
1.6 Il contro-santuario del tempio di Hathor a Dendera.....	61-67
2. I CONTRO-SANTUARI NELLE FONTI	68-77
3. L'ACCESSO DEI FEDELI AL TEMPIO	78-109
4. PRATICHE DI MAGIA GUARITRICE ALL'INTERNO DEL RECINTO TEMPLARE:	
4.1 Una cappella di magia guaritrice nel cortile del tempio di Mut.....	110-116
4.2 La cappella di Thot a Dendera.....	117-121
4.3 Il sanatorium di Dendera.....	122-128
4.4 Il santuario tolemaico di Imhotep e Amenhotep figlio di Hapu a Deir el-Bahari.....	129-142
4.5 Il tempio di Qasr el-Agouz.....	143-147
5. CONCLUSIONI	148-157
LISTA delle FIGURE	156-162
LISTA delle ABBREVIAZIONI	163-164
BIBLIOGRAFIA	165-177