Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex D.M. 270/2004*)
in Scienze dell'Antichità: Archeologia

Tesi di Laurea

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Celebrando un dio e un re:
Osiride nei testi oltremondani del corridoio d'accesso all'*Osireion* di Abido

Relatore
Ch. Prof. Emanuele Ciampini

Laureando
Federica Pancin
Matricola 813436

Anno Accademico
2013 / 2014

Università
Ca'Foscari
Venezia

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI DI VENEZIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Corso di Laurea Magistrale in Scienze dell'Antichità: Archeologia

CELEBRANDO UN DIO E UN RE: OSIRIDE NEI TESTI OLTREMONDANI DEL CORRIDOIO D'ACCESSO ALL'*OSIREION* DI ABIDO.

Tesi di Laurea

Laureanda:

Federica PANCIN

Matr. 813436

Relatore:

Chiar. mo Prof. **Emanuele CIAMPINI**

Anno Accademico: 2013/2014

Alla mia famiglia.

INDICE

PREMESSA

INTRODUZIONE pag. 11

Capitolo I. OSIRIDE E ABIDO pag. 13
I.1. Il mito di Osiride pag. 14
I.2. Il paesaggio sacro di Abido:
il Tempio di Osiride-Khentimentiu a Kôm es-Sultan pag. 18
I.3. Il paesaggio sacro di Abido: Umm el-Qa'ab pag. 19
I.4. Il paesaggio sacro di Abido:
la Tomba di Osiride e la celebrazione dei Misteri pag. 20

Capitolo II. L'*OSIREION* DI ABIDO: FORMA pag. 25
II.1. La Storia degli Studi pag. 27
II.2. La datazione pag. 31
II.3. Descrizione del monumento: architettura pag. 41
II.4. I materiali pag. 54
II.5. Descrizione del monumento: decorazione pag. 55

Capitolo III. L'*OSIREION* DI ABIDO: FUNZIONE pag. 69
III.1. L'*Osireion* e i monumenti regali pag. 70
III.2. Il rapporto dell'*Osireion* con il Tempo dei Milioni di Anni pag. 83
III.3. L'*Osireion* e Osiride pag. 86

Capitolo IV. CELEBRANDO UN DIO E UN RE pag. 91

Capitolo V. I TESTI DEL CORRIDOIO D'ACCESSO pag. 95
V.1. Il *Libro delle Cripte* pag. 95
V.2. Il *Libro delle Porte* pag. 123

Capitolo VI. I TESTI DELL'ANTICAMERA Axt pag. 145
VI.1. Il Capitolo 146 del *Libro dei Morti* pag. 145
VI.2. I Capitoli 43 e 180 del *Libro dei Morti* pag. 149
VI.3. Il Capitolo 173 del *Libro dei Morti* pag. 150

Capitolo VII. I TESTI DELLA CELLA MERIDIONALE pag. 169
VII.1. Il *Libro delle Dodici Cripte* pag. 169

CONCLUSIONI pag. 171

BIBLIOGRAFIA pag. 173

SITOGRAFIA pag. 185

PREMESSA

"Naturalmente, un manoscritto."

Come sempre, sono i libri ad accendere l'interesse per qualsiasi cosa. O, come in questo caso, *la mancanza* di un libro.

I motivi della scelta del corridoio d'accesso – e dell'anticamera annessa – dell'*Osireion* di Abido come argomento di tesi vanno ricercati nell'importanza rivestita dai testi ivi iscritti e nella necessaria presa di coscienza dello stato di degrado in cui versano la struttura di passaggio e, più in generale, il monumento. L'intonaco della decorazione del lungo ambiente, infatti, giace oggi in gran parte polverizzato alla base delle pareti, con grande indignazione del visitatore più accorto.

Sembrava naturale, quindi, accodarsi al coro di lamentele di chi studia archeologia e – perché no? – provare a riportare l'attenzione su un sito che ha ancora molto da regalare alla ricerca.

P.S. Il *libro mancante* è stato poi trovato – non senza aver approfittato della gentilezza di un amico che ha potuto spedirlo da Pisa – e costituisce il riferimento di base per l'analisi presente[1].

Le date riportate nella trattazione sono tutte da intendersi secondo la cronologia del Grimal[2]. Le abbreviazioni bibliografiche, qualora presenti, sono tratte dal *Lexicon der Ägyptologie*[3].

Le misure degli elementi architettonici, quando non indicato, sono state verificate dall'autrice o da alcuni ispettori dello SCA, che hanno volenterosamente accettato di prestare il loro aiuto.

Le fotografie, se non specificato altrimenti, sono altresì state scattate di persona.

F. P.

[1] Ovvero: FRANKFORT Henri 1933, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, Voll. I-II, London.
[2] Come le si può rinvenire in: GRIMAL Nicolas 2005[6], *Storia dell'antico Egitto*, Roma-Bari.
[3] HELCK Wolfgang, OTTO Eberhard (a cura di) 1975-1986, *Lexikon der Ägyptologie*, Bände I-VII, Wiesbaden.

INTRODUZIONE

Osiride e Abido sono collegati in maniera indissolubile fin dal'alba della civiltà nilotica. La città nell'VIII *nomos* dell'antico Egitto fu scelta come sede della prima necropoli regale già nel periodo predinastico, quando lo stesso concetto di Regalità era ancora *in fieri*. Il nume tutelare del sito, a carattere precipuamente funerario, era il dio sciacallo Khentimentiu ("Colui che presiede agli Occidentali"), che fu affiancato al culto di Osiride già a partire dall'Antico Regno (VI dinastia). Per tutta la durata della Storia egiziana, il sincretismo Osiride-Khentimentiu fu il perno attorno a cui ruotarono tutte le nuove installazioni abidene: templi, cenotafi, tombe e cappelle funerarie furono costruiti in gran quantità per la gloria sempiterna del dio e dei suoi seguaci.

Proprio per celebrare la divinità oltremondana e per inserirsi nel filone legittimante dei primi re, molti faraoni concorsero a lasciare qui il proprio segno. Sethi I (1294-1279 a. C.), all'indomani della crisi amarniana, si fece portavoce della restaurazione degli antichi culti e cominciò la propria opera nella città santa di Osiride, laddove fin dal Medio Regno si festeggiava annualmente la sua Resurrezione.

Il Tempio dei Milioni di Anni di Sethi, uno dei più grandi e meglio conservati santuari egiziani, sorge ai margini della valle coltivata ed è dedicato al dio cittadino, alla triade che ad esso faceva capo, ma anche ad altre tre divinità di importanza nazionale, cui si aggiunge lo stesso Re. La presenza forte degli antenati regali *in loco* invitò all'istituzione di un elaborato cerimoniale – verosimilmente celebrato due volte al giorno sotto forma di un'offerta votiva – dedicato alla memoria degli illustri predecessori e alla legittimazione del Faraone in carica e dei suoi eredi. Dietro al tempio maggiore, a completamento del percorso sacro volto ad omaggiare Osiride e gli antichi re, Sethi fece costruire un monumento particolare, un ipogeo che non trova paragoni altrove per forma, che egli chiamò "Menmaatra è efficace per Osiride" e che oggi è noto con il nome di "*Osireion*". Esso è pensato per una triplice funzione: trovandosi nella città santa del dio, teatro mitico della vicenda della sua morte e sede della festività annuale della sua Resurrezione, costituisce la Tomba di Osiride; essendo collegato al santuario superiore e ai rituali ivi celebrati, esso è anche il cenotafio di Sethi come Osiride, nel quale il re si identifica *post mortem* e attraverso il quale può rigenerarsi e vivere nuovamente; durante il regno di Merenptah i lavori continuarono e il monumento fu

trasformato nell'emblema di una dinastia (XIX) e della Regalità in senso lato. Coerentemente con la propria funzione, l'*Osireion* fu decorato con testi e scene dal repertorio funerario regale, come si conveniva ad un dio che, nella mitologia, era stato un re. E proprio in queste iscrizioni è possibile riconoscere il valore intrinseco della costruzione.

Capitolo I

OSIRIDE E ABIDO

"*La mia Maestà ordina che tu vada a sud,*
ad Abido in T3 wr, per costruire monumenti per mio padre Osiride-Khentimentiu"

Stele di Ikhernofret, 5-6.

Tra le divinità egiziane, Osiride copre sicuramente una posizione di rilevanza: non solo è il più noto, ma è anche il più importante dio funerario dell'antico Egitto e, considerando che la civiltà egiziana dedicò tutti i suoi sforzi alla buona riuscita del processo di Resurrezione e alla vita oltremondana, ne consegue che egli abbia un ruolo incomparabile.

L'origine di un culto così importante, che perdurò fino alla fine della cultura nilotica[4], è ancora molto incerta: il nome di Osiride compare nei testi della Piramide di Unis (fine V dinastia, 2460 a.C. circa), a prova che il culto era già ben attestato nell'Antico Regno (2700-2190 a.C.). La religione osiriaca divenne sempre più importante, fino ad occupare un posto preminente in Epoca Greco-Romana, quando il culto fu affiancato a quello molto popolare di Iside. Tuttavia, non è facile capire quale possa essere stato il primo centro cultuale: sicuramente Osiride presenta numerose caratteristiche eliopolitane fin dalla comparsa del suo nome nei *Testi delle Piramidi* – una composizione antichissima di formule rituali che assicuravano la resurrezione del sovrano, che si chiamano così perché, appunto, furono vergate sulle pareti delle piramidi a partire proprio dal monumento di Unis a Saqqara – nei quali il dio è spesso citato assieme alle altre divinità della teologia di Eliopoli – il Creatore Atum, che diede origine alla prima coppia divina Shu e Tefnut, i quali generarono a loro volta Nut e Geb, da cui ebbero origine Osiride, Iside, Seth e Nefti, che complessivamente costituiscono la Grande Enneade eliopolitana – ed effettivamente alcuni rilievi di III dinastia da Eliopoli suggeriscono che Osiride vi fosse adorato assieme alle altre otto divinità[5]. Nei secoli a venire, Osiride sarà anche venerato a Letopoli, ad Eliopoli, a Menfi, ad Eracleopoli e

[4] Che si fa risalire alla chiusura del Tempio di File sotto Giustiniano (metà del VI secolo d.C.).
[5] GRIFFITHS 1982, coll. 625-626.

ad Ermopoli[6]; ma le due città inestricabilmente collegate con il culto di Osiride, per tutta la loro storia, sono Abido e Busiris.

Le testimonianze archeologiche disponibili per il sito di Busiris, sul Delta, sono quasi inesistenti. Da fonti letterarie si apprende che l'antico nome della città era Djedu (*Ḏdw*) e vi si venerava originariamente il dio Andjeti (*ʿnḏtỉ*), poi assimilato ad Osiride. In questa località si celebravano dei rituali connessi con la morte e la resurrezione del dio come "Signore di Djedu"[7]; la città mantenne questa funzione fino a quando Abido divenne il principale centro di culto osiriaco.

Già dal 2450 a.C. circa, si trovano iscrizioni in diverse parti dell'Egitto, che si riferiscono ad Osiride come al signore del *νόμος* tinita – l'VIII dell'Alto Egitto, *T3 wr*, "la Grande Terra", in cui Abido si trovava – e, più raramente, di Abido stessa. Molto spesso è Khentimentiu (*Ḫnty-ỉmntyw*) ad essere identificato come l'entità tutelare di Abido, ma le due divinità subirono presto il sincretismo che perdurò per tutta la storia faraonica – probabilmente già alla fine dell'Antico Regno (2200 a.C. circa).

Dopo il 2000 a.C., comunque, un tempio nell'area nord di Abido fu frequentato come il santuario di Osiride-Khentimentiu, ovvero "Osiride che presiede agli Occidentali", cioè coloro che dimorano nell'Occidente, nell'Oltretomba.

I.1. Il mito di Osiride

La fonte principale per la ricostruzione del mito di Osiride non è egiziana: la storia, infatti, è narrata da Plutarco nel suo trattato *De Iside et Osiride*, composto tra il 110 e il 120 d.C., in un'epoca molto tarda rispetto alle prime testimonianze abidene del culto del dio. Il fatto che questa redazione del mito sia stata scritta da un autore classico comporta alcuni problemi, primo fra tutti comprendere quali elementi siano egiziani e quali siano un'elaborazione greca – un buon lavoro di isolamento degli elementi culturalmente faraonici è stato fatto da Gwyn J. Griffiths[8]. Le testimonianze egiziane in materia sono molto meno problematiche: l'Inno sulla Stele Funeraria di Amenmose (Louvre C 286), un ufficiale vissuto

[6] Come descritto nella Stele di Amenmose (LICHTHEIM 1976, pp. 81-86).
[7] Come si evince dalla denominazione *pr Wsir nb Ḏdw* , ovvero appunto Busiris sul Delta (O' CONNOR 2009, p. 31).
[8] GRIFFITHS 1970, *passim*.

durante la XVIII dinastia, è il documento più completo ed esauriente[9]. Come molti altri prima di lui, Amenmose sperava di poter ottenere da Osiride la capacità di rinascere eternamente, così egli pregava di poter rientrare "tra i giusti di fronte a *Wn-nfr* (Osiride), ricevendo le offerte sull'altare del grande dio, respirando il dolce vento del nord e bevendo dalle acque del fiume"[10]. In termini cosmologici, aria e acqua erano concepiti come vettori di vita sia per i Vivi che per i Morti. Il testo della Stele di Amenmose include anche un inno celebrativo, che precede la preghiera a Osiride. Nel componimento, il dio è invocato nelle sue molte forme, come lo si ritrova nei suoi templi in tutto l'Egitto, inclusi Abido e Busiris[11]; Osiride è descritto come il sovrano dell'Oltretomba, "di fronte al quale coloro che stanno nell'Aldilà baciano la terra"[12] – essendo la *προσκύνησις* riservata ai re. Ma di seguito si narra che il dio era stato in precedenza un monarca sulla terra dei Vivi, succedendo al padre Geb nel ruolo di "Sovrano delle Due Terre"[13] – altre fonti di Nuovo Regno riportano un'intera dinastia di dèi come primi regnanti in Egitto: Ptah, Ra, Shu, Geb, Osiride, Seth e Horo costituirebbero la casata che precede il Regno degli Uomini[14].

La parte più interessante della Stele di Amenmose è, dunque, la descrizione di come Osiride, da sovrano dei Vivi, divenne re nell'Oltretomba. La morte violenta del dio è solo allusa, dal momento che ogni riferimento diretto al deicidio andava evitato o esorcizzato[15], ma è ampiamente narrata la vicenda in cui Iside e Nefti riuscirono a rinvigorire la potenza sessuale del suo corpo mummificato: Iside, in forma di nibbio, fu così in grado di concepire Horo, il figlio del suo defunto marito, e lo allevò segretamente per proteggerlo dallo zio usurpatore Seth, che avrebbe certamente cercato di eliminare il legittimo erede – come aveva già eliminato il legittimo regnante. Nell'Inno di Amenmose, Horo, una volta adulto, è riconosciuto come l'erede di Osiride dal Senato divino riunito per il processo a Seth e viene incoronato Re delle Due Terre, mentre al padre è assegnato il Regno dell'Oltretomba. L'usurpatore Seth subisce la sconfitta e l'umiliazione.

La narrazione della Stele di Amenmose contiene tutti i motivi essenziali del mito di Osiride, che doveva essere stato composto ben più anticamente: infatti, sebbene la storia

[9] LICHTHEIM 1976, p. 81.
[10] Traduzione dell'autrice da LICHTHEIM 1976, p. 85.
[11] LICHTHEIM 1976, pp. 81-82.
[12] LICHTHEIM 1976, p. 82.
[13] LICHTHEIM 1976, p. 83.
[14] Per esempio la cosiddetta *Lista degli Dèi*, proprio ad Abido (MARIETTE 1869, tav. XLIV).
[15] LICHTHEIM 1976, p. 81. HORNUNG 1992, p. 136. Più esplicito è il Papiro Salt 825, proveniente da Abido e conservato al British Museum (BM 10090 e BM 10051), che riporta la morte di Osiride per annegamento proprio in *T3 wr* (HERBIN 1988, p. 103).

coerente non sia narrata prima del Nuovo Regno, questi elementi si ritrovano già – *in nuce* e in ordine sparso – nei *Testi delle Piramidi*[16] (fine V dinastia). È plausibile che questi testi siano stati composti in un'epoca precedente, dopo una lunga rielaborazione orale di singoli aspetti della storia, fino ad arrivare poi alla redazione tarda di veri e propri miti. Alcuni studiosi ritengono che il mito di Osiride possa aver avuto origine dall'evoluzione dei rituali e delle tecniche di mummificazione dei primi dinasti egiziani; altri lo credono il risultato di un sentire escatologico relativo a più forme cultuali, diffuso tra coloro che affrontavano la morte e coloro che dovevano sopportare la perdita che essa comportava[17]: nella figura di Osiride confluì tutto il sostrato di credenze locali proto-dinastiche, che furono poi nazionalizzate in un unico essere sincretico.

Alcuni temi presenti nell'Inno della Stele di Amenmose possono essere stati frutto di altre tradizioni, sia popolari che alte: l'immagine della maga Iside che protegge il figlioletto dalle insidie naturali – della palude, ad esempio – e sovrannaturali – dello zio – potrebbe avere un'origine più pratica che letteraria, in quanto la dea era spesso invocata in formule, incantesimi, amuleti e prescrizioni mediche per proteggere o guarire l'Egiziano medio. E pure il conflitto tra Horo e Seth doveva fornire l'antefatto mitico per un processo ordinario della politica faraonica: esso costituiva, a livello divino e cosmologico, la garanzia della successione dinastica, che dava stabilità al potere politico indipendentemente dalle minacce interne o esterne.

In questo senso, il mito di Osiride è il risultato della confluenza di fonti varie ed è redatto per diversi scopi, ma il fatto che tutti gli elementi si ritrovino – sebbene singolarmente e in maniera disomogenea – anche nei *Testi delle Piramidi* è indice che tutto stava prendendo forma già agli albori della storia egiziana.

Un altro importante aspetto che si ritrova già nei *Testi delle Piramidi* riguarda la presenza di alcune divinità primarie che agiscono accanto alla figura di Osiride, ovvero Iside, Nefti, Seth e Horo: considerati come un gruppo, essi costituiscono l'antecedente letterario della tradizione cosmogonica eliopolitana – dal nome della città santa del culto del Sole, Eliopoli o *Ỉwnw*. Alcune formule riportano, infatti, episodi in cui varie forme del dio solare sono implicate nei processi di creazione, sviluppo e regolamento del Cosmo e, allo stesso tempo, nello stabilire una discendenza divina, con Osiride esito più emblematico di questa stirpe. Atum, l'entità genitrice primordiale, dà inizio alla Creazione formandosi da sé e,

[16] GRIFFITHS 1982, col. 626.
[17] O' CONNOR 2009, p. 37.

successivamente, "facendo nascere" la prima coppia divina, Shu e Tefnut, i concetti di aria/vuoto e di umidità; insieme, il dio e la dea delimitano la sede in cui il Cosmo può crescere, racchiudendo lo spazio altrimenti informe e senza fine. Essi, poi, generano Geb e Nut, terra e cielo, la seconda coppia divina, e vengono così a costituirsi i quattro elementi della Natura secondo gli Egiziani, nonché i confini fisici del mondo. Tale strutturazione del Cosmo può ora essere riempita con gli esseri che Atum ha pensato, ovvero divinità, umanità, animali e piante. Ad attivare la vitalità potenziale di queste entità è il primo sorgere del Sole dalla Creazione, nella forma di Ra-Harakhty, lo Horo dei due orizzonti. Ulteriori coppie divine sono generate da Geb e Nut: Osiride e Iside e Seth e Nefti[18].

Osiride e Seth agiscono tra la vita e la morte e, quindi, tra il mondo dei Vivi e quello dei Morti: il primo è assassinato, eppure continua a rivivere; il secondo è un fratricida, eppure sopravvive al proprio delitto. Osiride è accolto nell'Oltretomba, ma continua a garantire la vita nel mondo superiore tramite processi di rinascita, e gli si attribuisce il funzionamento di fenomeni naturali come l'Inondazione che rigenera il mondo vegetale e come la rotazione degli astri nel cielo notturno[19]. Seth, d'altra parte, sul mondo terreno è associato alla sterilità e alla turbolenza, che si riconoscono, in natura, nel deserto e nella tempesta, ma è una forza indispensabile dell'Universo Ordinato, l'aspetto aggressivo del Cosmo, che scaccia le minacce scaturite dal Caos in entrambi i mondi[20].

La nascita di Horo chiude il processo cosmogonico e, allo stesso tempo, dà inizio al rinnovamento ciclico del Cosmo. Horo è, contemporaneamente, l'ultima manifestazione del dio solare creatore e l'ultimo discendente della stirpe divina – in quanto figlio di Iside e Osiride. In origine Horo è "il lontano" (*Ḥrw*)[21], ovvero lo stesso Sole, ma la sua funzione diventa poi sia quella di mantenere l'Ordine cosmico – nella sua veste di sovrano – sia quella di trasmettere questa regalità all'Umanità: così queste due incombenze passano al piano terrestre e diventano prerogativa del Faraone.

Il Cosmo, ora completo, deve perseguire l'Eternità, sia quella lineare, delle cose imperiture (*ḏt*), sia quella ciclica, dei continui rinnovamenti e rinascite (*nḥḥ*). La prima è garantita da Horo, che ordina ed evita le interruzioni; la seconda è assicurata dal dio solare,

[18] ALLEN 1988, pp. 8-12.
[19] LICHTHEIM 1976, p. 82.
[20] HORNUNG 1992, p. 275.
[21] ALLEN 1988, p. 11. HORNUNG 1992, p. 271.

che ogni giorno muore, ma si rigenera e rinasce unendosi ad Osiride[22], un esito a cui tutti i Viventi, dèi ed Egiziani, possono aspirare. Risorgendo ogni giorno, il Sole ridà vita al Cosmo e ai suoi elementi, consentendo la rigenerazione eterna, un processo ripetuto ciclicamente e senza fine.

Per gli Egiziani, perciò, Osiride era il perno di tutta la cosmologia e non stupisce che essi abbiano creato opere straordinarie in suo onore. Tutti i credenti, dall'umile al Faraone, aspiravano ad accostarsi a questa figura e a partecipare allo stesso meccanismo di rinascita. Ad Abido ci si sentiva più vicini al suo mondo e alle sue potenzialità ed è per questo che il sito fu scelto come sede per monumenti che lo celebravano.

I.2. Il paesaggio sacro di Abido: il Tempio di Osiride-Khentimentiu a Kôm es-Sultan

Nell'area settentrionale dell'antica città di Abido (località Kôm es-Sultan), adiacente al villaggio moderno di Beni Mansur (antica el-Khirba), si trovano le spoglie di un antico complesso monumentale, interpretato da W. F. Petrie[23] come una zona di culto usata continuamente per almeno due millenni: si tratta del Tempio di Osiride-Khentimentiu, fondato al più tardi nell'Antico Regno sopra alle strutture di un santuario precedente dedicato a Khentimentiu, un dio funerario dalle sembianze di sciacallo. Barry Kemp, rianalizzando i risultati degli scavi di inizio Novecento, riuscì ad individuare almeno tre fasi principali di costruzione e frequentazione – più un momento iniziale più incerto: alcune strutture in mattoni crudi farebbero pensare ad una fondazione del Protodinastico (3150-2700 a.C.)[24], sulle quali poi si imposta il santuario vero e proprio di Antico Regno, epoca delle prime testimonianze che portano il nome della divinità a cui il complesso templare era dedicato (VI dinastia)[25]; la seconda fondazione risale al Nuovo Regno[26], probabilmente all'epoca di Ramesse II (1279-1212 a.C.), mentre l'ultima costruzione sarebbe databile a Nectanebo I

[22] ALLEN 1988, pp. 25-27. La glossa della Formula 335 dei *Testi dei Sarcofagi* recita: "Chi è? Egli è Osiride. In relazione a ciò che esiste, è eternità (*nḥḥ*) e perpetuità (*ḏt*). In relazione all'eternità, è il giorno. In relazione alla perpetuità, è la notte" (FAULKNER 1973, p. 263).
[23] Scavi del 1902-1903. PETRIE 1902, *passim*. PETRIE 1903, *passim*.
[24] KEMP 1975, col. 30.
[25] Materiale votivo con il nome di Khentimentiu (KEMP 1975, col. 31). Dal momento che il sincretismo tra Osiride e Khentimentiu aveva già basi solide nella VI dinastia, si può ritenere che alla fine dell'Antico Regno qui si venerasse Osiride-Khentimentiu piuttosto che la sola forma Khentimentiu.
[26] ADAMS 1999, p. 98.

(380-362 a.C.). Ciò che affiora, dunque, sono le rovine del Tempio di XXX dinastia, ma gli strati meglio conservati appartengono alla fine del III millennio a.C.[27]. Le indagini di inizio anni '90 dell'*équipe* americana[28], però, avrebbero suggerito un'interpretazione diversa per le strutture più antiche: si tratterebbe di semplici cappelle del *kꜣ* reale, ovvero annessi secondari indipendenti dal santuario, databili dall'Antico al Nuovo Regno, che custodivano le statue dei faraoni e dei loro cari; l'effigie in sé *era* – più che rappresentava – la forza vitale del defunto, che veniva regolarmente rinvigorita dalle offerte periodiche redistribuite dall'organo templare. Ne consegue che il santuario di Osiride-Khentimentiu potrebbe essere ancora sepolto nelle vicinanze[29].

I.3. Il paesaggio sacro di Abido: Umm el-Qa'ab

Osiride non era venerato solo a livello regionale. Il dio godette di popolarità, diffusamente, per due ragioni. Per prima cosa, egli subì un trapasso violento, per un incidente o, come vuole la tradizione più diffusa, per assassinio[30]. Inoltre, il suo corpo fu smembrato, un processo analogo, seppur più veloce, a quello subito dai cadaveri in decomposizione[31]. Osiride fu ricomposto e mummificato dalla sorella e moglie Iside e dall'altra sorella Nefti. Le due dee resero poi il corpo del dio capace di generare nuova vita, un'azione che portò successivamente alla sua stessa rigenerazione. In questo modo, il mito di Osiride fornì agli Egiziani l'archetipo che negasse l'annullamento dell'individuo con la morte[32]. A tutti, anche alle altre divinità, fu possibile una rinnovata vita oltremondana, attraverso l'identificazione rituale con Osiride. A tutti, anche agli umani, fu concessa la Resurrezione. La seconda ragione dell'importanza rivestita da questa divinità è che la sua forma rigenerata prendeva un posto preciso nel Cosmo, assumendo il ruolo di sovrano della Duat (*Dwꜣt*), l'Oltretomba, un luogo situato contemporaneamente nel cielo notturno e sottoterra[33], che i defunti dovevano attraversare per completare la resurrezione. Come re dell'Aldilà, Osiride regolava l'accesso alla Duat e garantiva la riuscita del processo di rigenerazione di coloro che vi dimoravano.

[27] ADAMS 1999, p. 98.
[28] Pennsylvania-Yale Expedition del 1991, diretta da Matthew Adams.
[29] ADAMS 1999, pp. 98-99. O' CONNOR 2009, pp. 80-82.
[30] Come si vedrà, le fonti egiziane tacciono sui motivi che portarono alla morte di Osiride.
[31] ASSMANN 2002, pp. 13-14.
[32] "*Without death no victory over death. Death becomes the foundation of eternal life, life in its potential form*" (ZANDEE 1960, p. 1).
[33] ALLEN 1988, pp. 8-9.

Secondo le antiche credenze, l'enorme gola dello *wadi* tra le montagne meridionali[34] di Abido rappresentava proprio l'accesso al mondo di Osiride, l'Aldilà[35]. È difficile stabilire se questa tradizione si sia definita *dopo* che Abido assunse il suo ruolo di spicco a livello nazionale o se fosse già radicata nella Preistoria del sito; tuttavia, è un dato innegabile che la zona fu scelta già agli albori della storia egiziana come sede prediletta per la sepoltura regale: già prima dell'Unificazione di Narmer, il primo faraone (3150-3125 a.C.), i personaggi di rango – la cui posizione sociale poteva essere paragonata a quella di un dinasta – scelsero Abido come luogo per collocare la loro necropoli[36]. Successivamente, i regnanti della cosiddetta Dinastia 0 e della Dinastia Tinita si fecero inumare nello stesso sito ai piedi delle montagne di Abido, su una sorta di isola al centro del letto dell'antico *wadi*, nella località di Umm el-Qa'ab – il toponimo moderno significa "la Madre dei Vasi", per via dell'enorme quantità di frammenti ceramici che affiorano dal deserto e che indicano un'attività antropica senza soluzione di continuità per oltre 5700 anni. Da questa necropoli provengono le prime testimonianze di scrittura geroglifica, risalenti al 3300 a.C.[37]. Ma la sepoltura più importante risale alla fine del IV millennio a.C.: si tratta della Tomba di Djer, oggi interrata per motivi di conservazione.

I.4. Il paesaggio sacro di Abido: la Tomba di Osiride e la celebrazione dei Misteri

La Tomba di Djer rappresenta al meglio le caratteristiche di un sepolcro regale del Protodinastico: a quest'epoca, si scavavano ambienti ipogei rinforzati in muratura a crudo, che venivano poi coperti da un tumulo in mattoni, riempito di sabbia e ghiaia. Tutta la costruzione era collocata ad un livello più basso del piano di calpestio, cosicché, una volta sigillato l'accesso e interrato il tumulo, la presenza del monumento non era più individuabile. La funzione del tumulo, quindi, non era di segnacolo, né di supporto architettonico, ma andava piuttosto ricercata in qualche credenza funeraria: per esempio, si è spesso fatto riferimento al tumulo primordiale della Creazione, anche se è incerto che in Epoca Tinita

[34] Secondo l'orientamento convenzionale egiziano, il Massiccio Libico, le cui pendici affondano nel deserto di Abido, rappresentava l'Occidente.
[35] ABT *et al.* 2006, pp. 8-9.
[36] DREYER 1990, pp. 53-90. DREYER 1993, pp. 23-62. DREYER 1999, pp. 109-111. O' CONNOR 2009, pp. 141-143. www.dainst.org.
[37] Placchette di osso e avorio dalla Tomba U-j (DREYER 1998, *passim*. DREYER 1999, pp. 109-111. O'CONNOR 2009, pp. 143-147).

questa tradizione fosse già maturata[38]. La conseguenza più immediata di questo "camuffamento" del sepolcro regale, comunque, fu che ben presto si perse cognizione dell'ubicazione di queste sepolture. Rimase, tuttavia, la memoria della sacralità del sito come terra di inumazione dei primi re. La storia si confuse con la leggenda e i primi re furono identificati con gli dèi mitici che governarono l'Egitto prima dell'Umanità, in una sorta di Età dell'Oro che precedette la Dinastia Tinita[39]. Nel Medio Regno (1991-1785 a.C.), circa 800 anni dopo che l'ultima tomba regale di Umm el-Qa'ab era stata costruita, il sito doveva essere piuttosto desolato, evitato in quanto desertico e interdetto in quanto sacro; razzie e depredazioni dovevano essere terminate già da molti secoli. Ma, per motivi ancora incerti, le tombe furono riaperte e una venne riadattata con una nuova copertura e una scalinata d'accesso: così, già a quest'epoca[40], si riconobbe nella Tomba di Djer il luogo del riposo eterno di Osiride, chiamato Peqer (*Pḳr*). Il faraone Khendjer (XIII-XIV dinastia, 1785-1674 a.C.) fece scolpire una statua in basalto di raffinata fattura per Osiride[41], ritrovata nella sua tomba durante gli scavi Amélinau[42], in particolare per celebrare il mistero del concepimento di Horo dopo la morte. Ritualmente, questo era il luogo in cui si compiva il procedimento dell'imbalsamazione del cadavere di Osiride[43], durante il quale la sua potenza sessuale veniva rinvigorita e Iside era in grado di dare un figlio al defunto. Qui Osiride si faceva Horo e, parimenti, il Faraone defunto si incarnava nel successore.

Osiride era una divinità sia regionale che nazionale e il suo tempio beneficiava di rendite periodiche e donazioni regali; la presenza della Corona era forte ad Abido, anche perché molti faraoni fecero erigere qui le loro cappelle per il culto del *kꜣ*; non solo, alcuni re, come Sethi I, fecero costruire grandi templi mortuari in questo luogo, con cenotafi annessi, per avvicinarsi ad Osiride e per celebrarlo. A livello statale, inoltre, Abido si distingueva per annuali festività che coinvolgevano tutte le classi sociali: la divinità si manifestava in queste occasioni, quando la sua effigie usciva dal tempio e veniva portata in processione per la città e nel deserto. Una processione simile è documentata per il Medio Regno: la Stele di Ikhernofret

[38] O' CONNOR 2009, pp. 152-153.
[39] "L'integrazione del mito con la storia viene fatta ricorrendo all'esistenza di un'età dell'oro, durante la quale gli dèi regnavano sulla terra" (GRIMAL 2005[6], p. 57).
[40] Fine del Medio Regno: la datazione su base ceramica è del *team* del Prof. Dreyer (DREYER *et al.* 2000, pp. 117-118).
[41] LEAHY 1977, pp. 424-434.
[42] Stagione 1897-1898 (AMÉLINAU 1899, pp. 109-114).
[43] O' CONNOR 2009, p. 91.

(Berlin Museum 1204)[44] descrive come si svolgesse la festa annuale in onore di Osiride. Tutti erano invitati a partecipare e il faraone mandava degli ufficiali scelti – tra i quali Ikhernofret, il tesoriere di Sesostri III (1878-1842 a.C.) – perché presiedessero alla celebrazione in sua vece. Archeologicamente, tali occasioni sono testimoniate dalle stele che i pellegrini più facoltosi provenienti da tutto l'Egitto lasciavano ad Abido[45], anche se è più verosimile che essi non si recassero fin lì direttamente e commissionassero, invece, ai locali o ad agenti di viaggio i loro monumenti[46]. Allo stesso modo, si credeva che il defunto raggiungesse Abido e Busiris prima di entrare nell'Aldilà, come dipinto su alcune pareti di cappelle funerarie: è probabile che si praticassero dei rituali *ad hoc* durante il funerale o durante la sepoltura. A volte, ci si faceva addirittura seppellire ad Abido, anche se si era originari di posti lontani[47], come testimoniano alcune tombe dei numerosi cimiteri del sito: questo dimostra ancora una volta l'importanza rivestita dal centro a livello statale.

La Tomba di Djer/Osiride fu meta di pellegrinaggi nazionali per oltre un millennio[48]: ogni anno, verosimilmente nel mese di Khoiak[49], si celebrava la processione in cui veniva messa in scena la Passione di Osiride, che assicurava il successo della rigenerazione di Osiride e, con essa, la rinascita della vegetazione della Valle del Nilo: le effigi divine uscivano dai templi e venivano portate in visita alle cappelle distribuite su tutta l'area sacra[50]. Allo stesso tempo, la barca sacra trasportava la cassa che conteneva le spoglie del dio, preceduta da un sacerdote con la maschera di Upuaut, il dio sciacallo "che apre le vie", e subiva l'attacco dei nemici guidati da Seth, per essere poi salvata da formule magiche. In seguito veniva inscenato il processo a Seth di fronte al tribunale divino e la festa si concludeva con il seppellimento dell'effigie di Osiride. A Peqer, nella tomba designata, avveniva la Resurrezione: la cassa di Osiride, precedentemente riempita di sabbia, limo e semi

[44] LICHTHEIM 1975, pp. 123-125.
[45] GARSTANG 1989[2], *passim*.
[46] O' CONNOR 2009, p. 34.
[47] GARSTANG 1989[2], p. 3.
[48] MOJSOV 2005, p. 38.
[49] Più precisamente nell'ultima settimana di novembre (MOJSOV 2005, p. 51. EATON 2006, pp. 75-101). Le fonti storiche sono, invece, discordi nel collocare la festività: la processione descritta nella Stele di Ikhernofret è stata datata al mese di Thot (Giorno 22 per MOJSOV 2005, p. 130, nota 13; giorni 17-24 per HERBIN 1988, p. 99); Plutarco riporta il mese di Athyr (*De Is. et Os.* 13, 366D. GRIFFITHS 1970, pp. 312-313); i testi di Dendera menzionano Khoiak come mese della celebrazione dei Misteri Osiriaci (GRIFFITHS 1970, p. 312; MOJSOV 2005, p. 130, nota 13); durante il regno di Augusto la data era il 28 di Mesora (MOJSOV 2005, p. 130, nota 13). Le oscillazioni sono da imputare alle discrepanze tra date lunari e calendario civile: è appurato che il rituale di inumazione della mummia di Osiride avvenisse alla fine della stagione di *3ḫt* (mese di Khoiak) e prima della semina (*prt*). GRIFFITHS 1970, pp. 312-313. MOJSOV 2005, p. 130, nota 13.
[50] O' CONNOR 2009, pp. 92-95.

di orzo, era vegliata per tre giorni e tre notti[51], fino a che il dio diveniva ancora una volta Khentimentiu, "Colui che presiede agli Occidentali", di nuovo vivo nella Duat. Il segno tangibile della sua rinascita era l'erezione del suo feticcio nel cortile del tempio, dove tutti potessero vederlo ed essere partecipi dell'avvenuta Resurrezione[52].

[51] MOJSOV 2005, p. 51.
[52] MOJSOV 2005, p. 52. Dell'avviso che fosse visibile a tutti è anche Eaton, poiché il simbolo appare in numerosi manufatti privati databili al Nuovo Regno (EATON 2006, pp. 87-88).

Capitolo II

L'*OSIREION* DI ABIDO: FORMA

"*ὑπὲρ δὲ ταύτης ἡ Ἄβυδος, ἐν ᾗ τὸ Μεμνόνιον βασίλειον θαυμαστῶς κατεσκευασμένον ὁλόλιθον τῇ αὐτῇ κατασκευῇ ᾗπερ τὸν λαβύρινθον ἔφαμεν, οὐ πολλαπλοῦν δέ· καὶ κρήνη ἐν βάθει κειμένη ὥστε καταβαίνειν εἰς αὐτὴν κατακαμφθεισῶν ψαλίδων διὰ μονολίθων ὑπερβαλλόντων τῷ μεγέθει καὶ τῇ κατασκευῇ*".

Strabo, XVII, 1,42.

L'*Osireion* di Abido rappresenta un *unicum* dell'architettura egiziana: coevo al Tempio di Sethi I e costruito alle sue spalle, costituisce l'esempio più noto di tomba di Osiride e il solo monumento di questa tipologia, ad oggi rinvenuto in Egitto, che contempli un canale d'acqua al suo interno.

Gran parte delle strutture oggi visibili nella grande depressione dietro al Tempio dei Milioni di Anni di Sethi dovevano essere, in antichità, sotterranee e inaccessibili.

Il monumento è collocato all'interno del recinto sacro ed è allineato con l'asse longitudinale del santuario maggiore, che ha andamento nord-ovest/sud-est (Fig. 1); di fatto, il complesso è rivolto verso il Nilo – lontano 17 chilometri in direzione nord-est – com'era usuale nell'architettura religiosa. Poiché gli Egiziani, oggi come allora, non si riferiscono al Nord magnetico ma al corso del fiume, che scorre principalmente in direzione nord, i punti cardinali saranno convenzionalmente stabiliti sulla base di questo elemento naturale: trovandosi Abido sulla riva occidentale, si hanno così il fiume ad est e il deserto ad ovest e, conseguentemente, nord e sud in posizione perpendicolare.

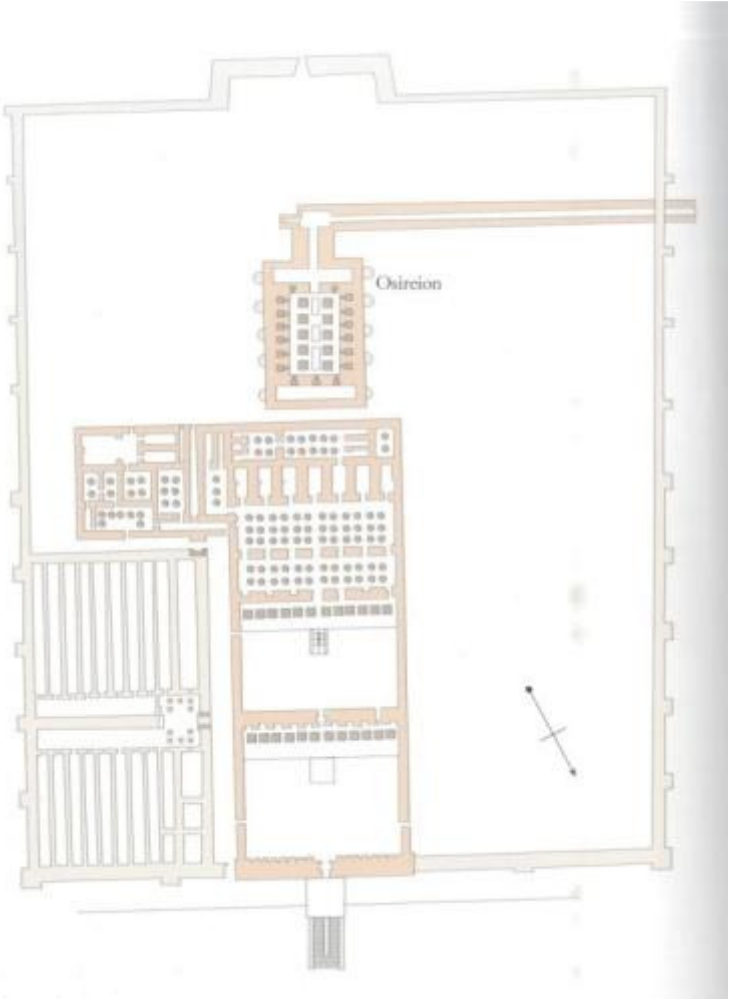


Fig. 1. Complesso templare di Sethi I ad Abido (da: ZIEGLER 2002, p. 182, fig. 17).

L'*Osireion* è costituito di due corpi principali: l'uno orientato nord-sud, l'altro ovest-est.

Un pozzo funerario in mattoni, profondo circa 4 metri, accessibile tramite una scalinata rudimentale all'esterno del muro di cinta del complesso templare, doveva costituire l'unico accesso all'ipogeo. Da qui si scendeva nel vero e proprio corridoio d'accesso, la cui apertura settentrionale è costituita da arco in mattoni crudi stampigliati con il sigillo di Sethi I; il corridoio, aniconico e con il soffitto a volta per un terzo della sua lunghezza, si sviluppa poi in un ambiente lungo più curato, con una copertura "a dorso d'asino" in calcare e le pareti iscritte con testi dal repertorio regale. Esso si apriva su una piccola anticamera in blocchi di calcare, che dava a sud su un ambiente cieco, la cella meridionale, ovvero un locale di dimensioni ridotte che costituiva idealmente la chiusura del corridoio; come nelle tombe reali pre-amarniane, poi, l'anticamera costituiva anche il luogo del cambio di orientamento, dove si

apriva un passaggio perpendicolare all'ingresso, detto "corridoio discendente": si tratta di un breve *tunnel* in discesa – oggi con un soffitto a botte spurio – che immetteva nella grande anticamera, la Sala Trasversale. Poco rimane di quest'ultimo ambiente, se non i muri perimetrali e stralci di decorazione, ma il suo portale in arenaria rossa è il primo elemento monolitico e arcaizzante che si ritrova nella struttura: attraverso questa entrata monumentale si accedeva alla Sala Centrale, la camera sepolcrale vera e propria, un modello originale di ingegneria e architettura che non trova paragoni altrove. La Sala Centrale è costruita come un'isola circondata dalle acque, con una piattaforma artificiale bagnata da un canale della profondità stimata di almeno 15 metri. Sull'isola si ergono due file di cinque pilastri monolitici in granito rosa e vi sono due scalinate sui lati brevi e due sedi ad incasso di dimensioni differenti, per ospitare verosimilmente il sarcofago e la cassa dei canopi. Sulle pareti perimetrali si aprono, poi, diciassette nicchie, probabilmente degli ambienti di immagazzinamento per i paramenti della divinità e, eventualmente, per il materiale cultuale[53]. La nicchia centrale della facciata orientale – la più prossima al Tempio di Sethi – presenta una spaccatura sul fondo, forse opera di tombaroli, attraverso cui si accede alla Stanza del Sarcofago, una sala lunga con la copertura "a dorso d'asino", della cui decorazione sopravvive solo parte del soffitto.

II.1. La storia degli studi

La storia della scoperta dell'*Osireion* è abbastanza recente: nell'inverno tra il 1901 e il 1902, l'Egypt Exploration Fund era incaricato delle indagini nelle tombe reali di Umm el-Qa'ab e aveva affidato la direzione del progetto al Professor William Flinders Petrie[54]; egli dirigeva, nello stesso tempo, il lavoro di ricognizione sulle architetture del Tempio dei Milioni di Anni di Sethi eseguito da Algernon St. G. Caulfield per l'Egypt Reasearch Account[55]. Petrie si accorse che dietro al santuario si poteva osservare una depressione e che era necessario scavare per verificare la presenza di strutture[56] sotto ai cumuli di risulta delle campagne di Auguste Mariette nel Tempio di Sethi[57]. L'egittologo inglese cominciò a scavare sui lati nord e ovest, rinvenendo grandi quantità di mattoni crudi, che interpretò come

[53] Sulla funzione del monumento v. *infra*.
[54] FRANKFORT 1933, p. 1.
[55] FRANKFORT 1933, p. 1.
[56] FRANKFORT 1933, p. 1.
[57] Soprattutto quella del 1863. CAULFIELD 1902, p. 1. DAVID 1981, p. 7.

mastabe[58] – in seguito riconosciute come parti del *témenos* del complesso sacro[59]. Successivamente, notando un avvallamento parallelo al recinto ad ovest, scoprì i primi blocchi di calcare appartenenti al corridoio d'accesso[60].

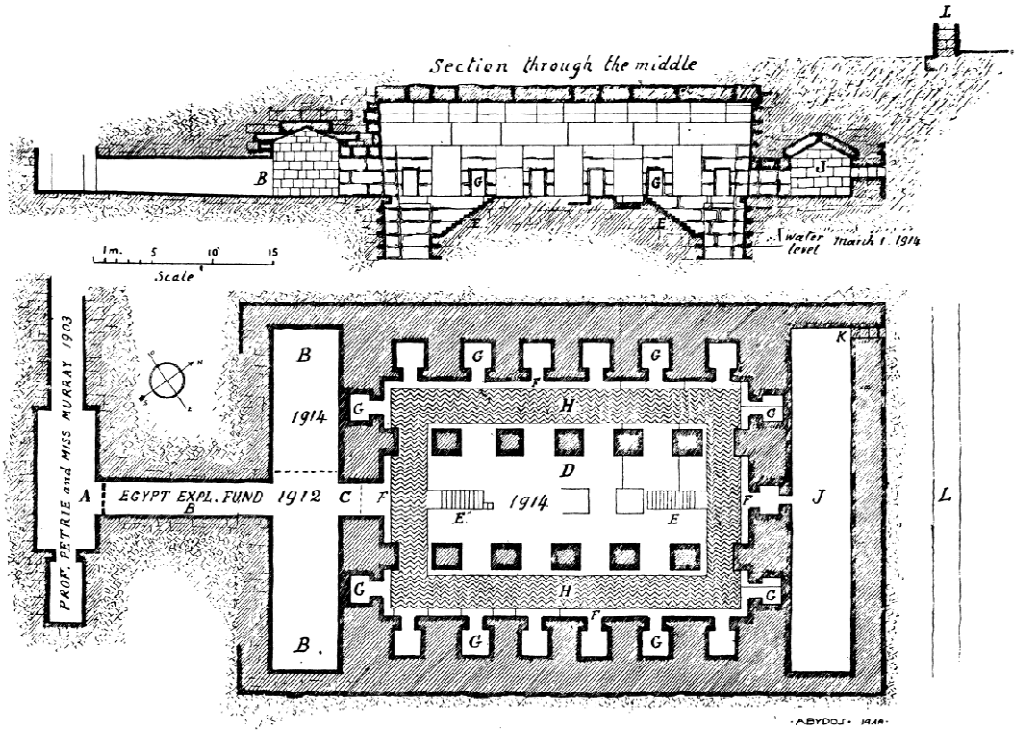
La stagione del 1902-1903 fu interamente dedicata al corridoio: Petrie, aspettandosi di poter scoprire una nuova tomba, affidò la direzione degli scavi a sua moglie Hilda e a Margaret Murray[61] – allora sua assistente – che portarono alla luce il pozzo funerario, la volta d'accesso ricavata sotto al perimetro del *témenos*, il lungo corridoio, l'anticamera, la cella meridionale e parte del corridoio discendente[62]. Murray si affrettò a pubblicare i dati della campagna e i testi[63] e per la prima volta si cominciò a chiamare il monumento "*Osireion*", dal nome che i Greci davano alle tombe di Osiride[64]. Nonostante il lavoro fosse solamente agli inizi, Petrie e i suoi collaboratori furono già in grado di abbozzare un'ipotesi sulla funzione della struttura, qualcosa di totalmente sconosciuto rispetto a quello a cui si era abituati fino ad allora[65].

Successivamente, l'Egypt Exploration Fund – poi Egypt Exploration Society – fu costretto da motivazioni di ordine economico a concentrare i propri sforzi a Deir el-Bahari, così che l'*Osireion* fu ignorato fino alla campagna del 1911-1912. La direzione fu affidata al Professor Édouard Naville[66], che si trovò a dover far fronte ad un lungo lavoro di pulizia, poiché tutti gli ambienti portati alla luce da Margaret Murray e Hilda Petrie si erano insabbiati[67].

---

[58] PETRIE, *Preface* in: MURRAY 1904, p. I.
[59] PETRIE, *Preface* in: MURRAY 1904, p. I.
[60] FRANKFORT 1933, p. 1.
[61] MURRAY 1904, p. 1.
[62] Così Murray descrive le aspettative di quei giorni: "*For days I carried candles and matches in my pocket ready to enter the passage as soon as there was a hole big enough to squeeze through; but they were never required. Throughout this excavation it was always the unexpected that happened; we expected to find a passage, we found chambers and halls; we expected to find it roofed in, the roof has been completely quarried away; we expected to find a tomb, we found a place of worship*". MURRAY 1904, p. 1.
[63] MURRAY 1904, *passim.*
[64] KEMP 1975, col. 622. Il merito della coniazione sembra essere alternativamente di Petrie (NAVILLE, PEET 1911-1912, p. 2) o di Murray (BORCHARDT 1912, p. 391).
[65] MURRAY 1904, *passim*. FRANKFORT 1933, p. 2. Petrie era convinto di avervi trovato "il pozzo di Strabone", mentre Murray propendeva per una tomba di Osiride (BORCHARDT 1912, p. 391). Le ipotesi di entrambi si rivelarono fondate.
[66] NAVILLE, PEET 1911-1912, pp. 1-9.
[67] Frankfort sembra confondere le date della campagna (1911-1912) con l'inverno seguente (1912-1913). (FRANKFORT, 1933, p. 2). Naville, però, riuscì ad occuparsi dello sgombro dell'*Osireion* solo alla fine del gennaio 1912 (NAVILLE, PEET 1911-1912, p. 1) e non vi lavorò più prima della stagione 1913-1914, come si ricava dalle sue dichiarazioni: "*when we stopped at the end of the winter of 1912, we had reached the foot of the high mound resulting from Mariette's excavations*" (NAVILLE 1914, p. 8); "*we began work where we had stopped in 1912*" (NAVILLE 1914a, p. 160).

Solo la campagna successiva, nel 1913-1914, segnò la scoperta definitiva (Fig. 2): con l'impiego di un binario a gravità fu possibile rimuovere più velocemente parte dei materiali risultati dal crollo del soffitto e dal riempimento naturale[68]; in appena undici settimane di lavoro, Naville liberò un passaggio nella Sala Trasversale e sgomberò l'area dell'ingresso alla camera sepolcrale, restituendo il magnifico portale d'accesso in arenaria rossa nella sua interezza. Egli fece scavare, inoltre, parte della Sala Centrale, così da mettere in evidenza gli elementi architettonici fondamentali, e si portò sempre più vicino alla facciata orientale; da qui, poté entrare nella Stanza del Sarcofago[69].



PLAN OF THE GREAT POOL AND OF THE TOMB OF OSIRIS

A. Descending Passage, Hall and Chamber, discovered by Professor Petrie and Miss M. A. Murray in 1903.
B. Passage and Chamber of Menephtah, discovered by Professor Naville and Mr T. Eric Peet in 1912.
C. Doorway. D. Central Nave. E. Stairs leading to the water.
F. Ledge. G. Cells. H. Water.
J. Tomb of Osiris. K. Hole made by robbers. L. Wall of Seti's Temple.

Fig. 2. Fasi del lavoro di scavo nell'*Osireion* (Da: NAVILLE 1914a, p. 162).

[68] "*Using two lines of railway, one on each side of our excavation. The northern one* […] *was a gravitation railway, arranged by Mr Gibson* (l'ingegnere della missione, *n.d.a*)*, on which the cars were pulled up by a rope passing over the wooden wheel of a* saḳyeh*, by means of which we carried off enormous quantities of sand*" (NAVILLE 1914a, p. 160).
[69] NAVILLE 1914a, p. 164.

L'entusiasmo per la nuova scoperta fu, però, smorzato dallo scoppio del primo conflitto mondiale, che interruppe le indagini da parte di Naville e del suo *team*[70].

Gli scavi ripresero nuovamente su commissione dell'Egypt Exploration Society solo una dozzina di anni dopo. La campagna dell'inverno 1925-1926 fu la più impegnativa per l'archeologia dell'*Osireion* e si dimostrò risolutiva per la datazione del complesso monumentale. Il Professor Henri Frankfort assunse la direzione del progetto e si dedicò alla ripulitura dell'intera costruzione, intraprendendo nel frattempo nuove indagini lungo il perimetro esterno e all'interno del canale della Sala Centrale[71]. Proprio qui il lavoro si rivelò più arduo: avvalendosi del binario a gravità già impiegato negli scavi Naville, si riuscì a sgombrare l'ambiente principale dai blocchi di granito crollati dalla copertura e dagli enormi frammenti dei pilasti in parte collassati; tutto il materiale lapideo di risulta fu sistemato nella Sala Trasversale[72] – dove tuttora giace – per consentire la comprensione della camera e per organizzare un futuro restauro[73]. Si tentò anche di pompare l'acqua dal canale[74], ma l'impresa si dimostrò oltre le possibilità della spedizione, anche a causa dei livelli eccezionali del Nilo per quell'anno[75].

Il completamento dei lavori di documentazione – in particolare la copiatura di testi e scene – richiese altre tre campagne d'indagine negli anni 1927, 1928 e 1929-1930[76]; con la collaborazione di Emery per alcune tavole e di Calverley per nuove fotografie della Stanza del Sarcofago, si riuscì a completare la pubblicazione definitiva nel 1933[77].

Ricerche recenti hanno evidenziato allarmanti segnali di degrado[78] – dovuto alla fluttuazione dell'acqua del canale e al deposito di sali dannosi sulle superfici – che inviterebbero a tornare a riflettere sulla necessità di una tutela migliore, anche in forza dell'unicità di questo monumento e della sua importanza per la comprensione della storia, dell'architettura e della teologia egiziane.

---

[70] FRANKFORT 1933, p. 4.
[71] FRANKFORT 1926, pp. 157-165. FRANKFORT 1933, pp. 4-8.
[72] Ogni pezzo è numerato e la sua posizione di rinvenimento è segnata nelle piante, così da favorire le missioni a venire (FRANKFORT 1933, p. 6).
[73] Peraltro mai intrapreso dal Governo Egiziano.
[74] FRANKFORT 1933, p. 7.
[75] "*Egypt that season being blessed with a very high Nile, we had to work under much more difficult conditions than our predecessors*" (FRANKFORT 1933, p. 7).
[76] FRANKFORT 1933, p. 8.
[77] Ancora oggi il lavoro di Frankfort costituisce il riferimento più esaustivo e più valido per lo studio dell'*Osireion* di Abido.
[78] ABT *et al.* 2006, pp. 39-64.

Più volte il Governo si è impegnato, annunciando nuove indagini e restauri nell'*Osireion*[79]. Le notizie vengono puntualmente accolte con grande speranza, giacché il complesso necessita – e merita – di un'adeguata conservazione; tuttavia, ad oggi, esso soffre ancora i danni del tempo.

II.2. La datazione

Il dibattito accademico del primo ventennio dalla scoperta fu interessato da una problematica fondamentale: quando fu costruito l'*Osireion*?

Trovato l'ipogeo, Petrie vide confermata *in toto* la sua teoria secondo cui la pianta ad "L rovesciata" del Tempio dei Milioni di Anni di Sethi, caratteristica e senza paragoni, avrebbe costituito una modifica in corso d'opera di un'originale rettangolare[80] – canonica dell'architettura templare faraonica. Egli ipotizzava, infatti, che i costruttori, scavando le fondamenta del santuario, si fossero trovati di fronte ad un monumento più antico – poi identificato nell'*Osireion* – che li avrebbe costretti a rivedere il progetto per includere anche questa costruzione nel complesso[81].

Sulla scia di questa convinzione, Naville si sentì sicuro di affermare che l'ipogeo fosse databile ad un periodo ben precedente l'erezione del tempio maggiore[82], anche sulla base di superficiali paralleli stilistici con il Tempio a Valle di Giza[83]. La sua ipotesi riscosse un successo tale che la scuola tedesca faticò ad abbandonare questa posizione anche dopo che Frankfort la provò errata[84].

Prima della scoperta di Frankfort[85], però, già si potevano individuare degli aspetti discutibili nelle formulazioni di Petrie e Naville. Sia per quanto riguarda la pianta inusuale, sia per quel che concerne l'aspetto arcaizzante del monumento, è possibile avanzare altre ipotesi:

---

[79] Si ricordano, in particolare, le dichiarazioni del 2005 (MALANDRUCCO 2005, pp. 40-51) e del 2014 (https://djedmedu.wordpress.com/2014/03/28/nuove-aperture-al-pubblico-per-il-tempio-di-abido-e-losireion/).
[80] FRANKFORT 1933, p. 24.
[81] FRANKFORT 1933, p. 24. DAVID 1981, p. 10.
[82] Addirittura l'epoca delle piramidi (NAVILLE 1914a, pp. 166-167).
[83] "*The wall on the east side of the chamber is built of enormous stones very well joined. It reminds one of the masonry of the time of the pyramids, of the so-called Temple of the Sphinx*" (NAVILLE 1914, p. 7). Anche altri seguirono la sua teoria (FRANKFORT 1933, p. 23, nota 2. VANDIER 1955, p. 737).
[84] FRANKFORT 1933, p. 23, nota 2.
[85] Campagna del 1925-1926, in cui si stabilirono i capisaldi della datazione.

1. La pianta ad "L rovesciata" del Tempio di Sethi e il suo rapporto con l'*Osireion*. Chiaramente una deviazione dallo schema canonico, la disposizione degli ambienti nel tempio maggiore fu stabilita da principio in quella forma e fu dettata verosimilmente da motivazioni di ordine ideologico: sebbene alcuni abbiano suggerito che tale impianto eccezionale fosse una modifica imputabile all'adeguamento alle condizioni geomorfologiche del sito[86], non c'è alcuna prova che l'ala meridionale sia stata costruita in un secondo momento – poiché i muri si presentano legati ad incastro e, nell'insieme, il *layout* architettonico è omogeneo – e Tempio dei Milioni di Anni e *Osireion* appartengono ad un progetto unitario[87]. Inoltre, ambienti dell'importanza della Sala delle Barche o della Sala dei Sacrifici non si troverebbero mai in posizione di servizio[88] e qui dovettero essere spostati lateralmente per far posto alle sette cappelle per le divinità nazionali[89].

2. L'*Osireion* e il Tempio a Valle. Anche ammettendo che non si conosce alcun monumento simile databile alla XIX dinastia, il paragone più prossimo che si poteva trovare all'indomani della scoperta del 1914 non poteva certo essere il Tempio a Valle di Giza. Come ebbe modo di scrivere Frankfort, infatti, "*even the most superficial perusal of Professor Hoelscher's full publication of that building* (il Tempio a Valle, *n.d.a.*) *will reveal the fact that it has no features in common with the structure at Abydos, except the use of square granite pillars and architraves. And these resemble each other as the columns of the Nike temple on*

[86] Così Baikie, citato da David, che vedeva una instabilità generale sul suolo ad ovest del Tempio; tuttavia è lì che l'*Osireion* è stato costruito e non vi sono segni evidenti di cedimento, a riprova che quel tratto di deserto era piuttosto favorevole per una fondazione (DAVID 1981, p. 10); inoltre, gli architetti non lavoravano in maniera casuale e senza un progetto preciso rischiando di dover cambiare schemi *in fieri* (ROSTEM 1950, p. 66), a meno che non intercorressero sbagli nei calcoli (per esempio, nella piramide "romboidale" di Dashur) o non si presentassero difetti nella materia prima (per esempio, con l'obelisco abbandonato di Assuan), ma questo non fu comunque il caso del Tempio di Sethi. Anche Mariette ipotizzava una modifica in corso d'opera, dovuta ad una difficoltà al momento dello scavo della roccia subdesertica per l'alloggio delle fondamenta (MARIETTE 1869, p. 29); Caulfield ha, però, dimostrato che la base del complesso non poggia sulle pendici rocciose del massiccio occidentale e che non vi fu necessità di scavare (CAULFIELD 1902, p. 1). Così ancora Badawy, che adotta la datazione Frankfort, ma non ne sembra convinto (BADAWY 1965, pp. 13, 126, tav. 30; BADAWY 1968, p. 218).

[87] "*From the point of view of ritual, the temple is constructed to link with the Osireion, the supposed burial place of Osiris, and the most logical explanation of the unique L-shape of the temple is that it was designed to fit neatly into the space available close to the Osireion where the ground was stable for its foundations, with the 'Osiris Complex' situated at the rear of the temple, where it would be directly in line with the Osireion itself*" (DAVID 1981, p. 10).

[88] Ossia sul retro del santuario.

[89] FRANKFORT 1933, pp. 24-25. DAVID 1981, p. 10.

the Acropolis resemble those of Baalbek"[90]. Sicuramente, anche a prima vista, non sfugge la diversità tra l'eleganza della IV dinastia e le forme più massicce e pesanti dell'ipogeo abideno: dal momento che lo stile dell'epoca di Chefren si differenzia volutamente dalla dinastia precedente e che con la dinastia successiva si torna alle lezioni imparate nell'arte più grossolana del passato[91], bisognerebbe datare l'*Osireion* proprio alla IV dinastia; ma avendo già appurato la palese incompatibilità tra i due stili architettonici, non resta che ammettere che non si tratta di un monumento tanto antico. Non bisogna, dopotutto, dimenticare che l'aspetto severo e arcaizzante dell'*Osireion* deriva soprattutto dalla sua incompiutezza.

All'inizio della missione del 1925, quando Frankfort poté effettuare un'autopsia sulle pareti perimetrali della Sala Centrale, fu finalmente chiaro che il costruttore doveva essere stato Sethi I: l'archeologo e i suoi collaboratori individuarono, infatti, nelle spaccature di due lastre di arenaria che ricoprono i muri, i tenoni in granito con il cartiglio del faraone Menmaatra (Fig. 3)[92]. Dal momento che essi, a differenza di gran parte del materiale disperso, si trovavano ancora *in situ*, e che non potevano far parte di un restauro postumo, poiché apposti su blocchi ad incastro con il muro esterno di contenimento, Frankfort fu in grado di stabilire una cronologia per la costruzione e, a partire da questa, per la decorazione.

Oltre ai tenoni in granito rinvenuti dal professore olandese, numerosi altri elementi epigrafici, archeologici e stilistici contribuiscono a disegnare il contesto cronologico di prima età ramesside in cui l'*Osireion* si inserisce. Già dalle campagne di scavo di Petrie e Murray fu chiaro che Merenptah era tra i principali committenti del corridoio, essendo raffigurato in più scene[93]; le prime missioni, però, portarono anche alla luce numerosi mattoni d'argilla stampigliati con il cartiglio di Sethi I[94]. Il Professor Borchardt, nel riassumere il lavoro svolto nel primo decennio dalla scoperta, fu il primo ad accorgersi che il nome di Sethi compariva, senza cartiglio, nel corridoio d'accesso[95]: probabilmente una svista del redattore, questa titolatura permise di abbozzare la teoria dell'usurpazione di un monumento del predecessore

[90] FRANKFORT 1933, p. 23.
[91] JUNKER 1928, p. 6. BADAWY 1954, p. 143. BADAWY 1966, p. 52. GRIMAL 1995[6], p. 155.
[92] Due in particolare: il primo sulla sommità della metà meridionale del portale d'accesso alla Sala Centrale, all'interno (FRANKFORT 1933, p. 4; tavv. VIII.1, XVI.1); il secondo nel muro orientale della stessa camera, vicino all'angolo nord-est (FRANKFORT 1933, p. 4; tavv. VIII.2-3). Vi si legge: "*Nṯr nfr* (*Mn-Mꜣʿt-Rʿ*)".
[93] MURRAY 1904, p. 2.
[94] MURRAY 1904, p. 2. FRANKFORT 1933, p. 2.
[95] BORCHARDT 1912, p. 390.

da parte di Merenptah. Non solo: la versione del *Libro delle Porte* sulla parete occidentale del corridoio d'accesso è, di fatto, la stessa della redazione sul sarcofago in calcite di Sethi[96] e si può dire che siano filologicamente appartenenti alla stessa fase. Il nome di Menmaatra compare anche sul soffitto della Stanza del Sarcofago[97], che stilisticamente è affine all'arte del Tempio dei Milioni di Anni.

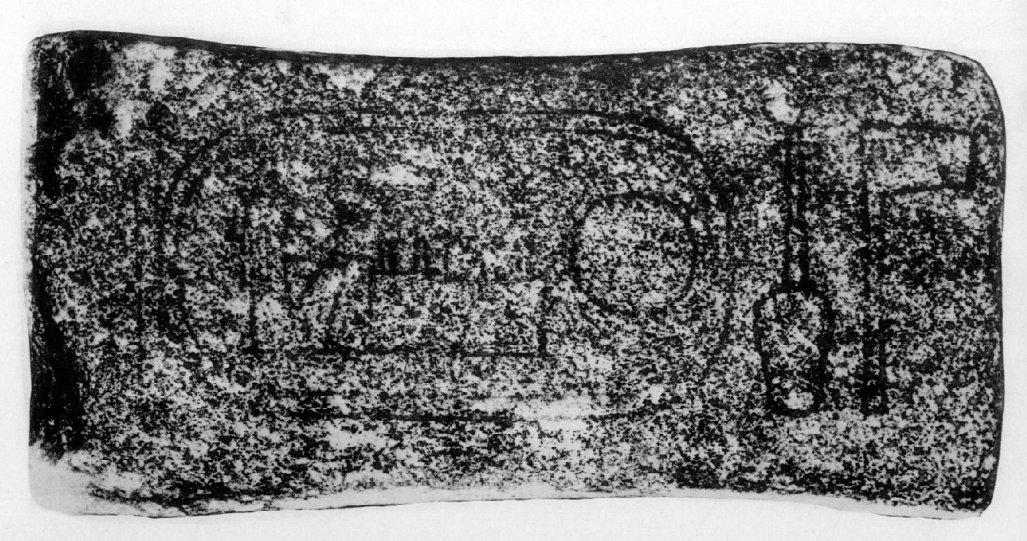


Fig. 3. Tenone in granito iscritto con il cartiglio di *Mn-Mꜣᶜt-Rᶜ* (da: FRANKFORT 1933, tav. VIII.1).

Per quanto riguarda l'archeologia *stricto sensu*, durante gli scavi non sono stati trovati reperti precedenti alla XIX dinastia all'interno dell'ipogeo: le uniche testimonianze più antiche sono dei livelli di dilavamento confluiti nel corridoio d'accesso – appartenenti ad un villaggio preistorico sulle montagne[98] – e alcuni tesoretti di Predinastico e Antico Regno[99] nascosti dai tombaroli all'ombra degli alberi che circondavano l'*Osireion*[100]; le cosiddette "*tree-pits*", distribuite sui lati nord, sud ed est del perimetro, sono databili all'epoca ramesside[101], *terminus post quem* per collocare cronologicamente anche i nascondigli dei predoni. Sono, invece, ricorrenti ceramiche di XIX dinastia o posteriori, segno che il sito

[96] FRANKFORT 1933, p. 23.
[97] FRANKFORT 1933, p. 23.
[98] FRANKFORT 1933, p. 24.
[99] Una miscellanea di oggetti di valore provenienti dalle vicine tombe reali e dalle sepolture private ad Umm el-Qa'ab, databili dal Predinastico all'Epoca Tarda (FRANKFORT 1933, p. 5).
[100] FRANKFORT 1933, p. 24.
[101] Oltretutto evidentemente costruite *contemporaneamente* ai muri di contenimento della Sala Centrale (FRANKFORT 1933, pp. 4-5).

continuò ad essere frequentato per lungo tempo[102]. Tra i rinvenimenti più importanti, vi sono, poi, alcuni frammenti di statue di granito nero del faraone Sethi I[103] e gli *ostraka*[104].

Anche la scelta dei materiali impiegati nella costruzione può fornire utili indizi per datare il complesso: se il granito e il calcare sono invariabilmente presenti negli edifici di tutte le epoche, lo stesso non si può dire dell'arenaria, di qualità gialla o rossa nell'*Osireion*, che rappresenta una scelta tipica dalla XVIII dinastia in poi[105]. Essa si fonde con le parti in granito in maniera quasi indistinguibile, anche in virtù del fatto che le diverse componenti architettoniche si intersecano *ad hoc*, a riprova che tutto l'insieme fu progettato e realizzato nello stesso momento.

Lo stesso stile architettonico trova paragoni stringenti con le tombe della Valle dei Re, in particolare con quelle della XVIII dinastia[106]: nella pianta si constata che la lezione proto-dinastica abidena dell'ambiente centrale circondato da nicchie o piccoli locali d'immagazzinamento è stata pienamente assimilata e che le grandi sale a pilastri delle tombe tebane sono il modello primo per la progettazione. Non solo: la presenza stessa di un lungo corridoio e del cambio di orientamento verso sinistra è indice della ripresa di questo tipo di tradizione, in una sfida continua ai dettami amarniani.

Se dunque la datazione al regno di Sethi (1294-1279 a.C.) è confermata dalla molteplicità di evidenze a disposizione, più arduo è collocare la costruzione del monumento all'interno di questo breve lasso di tempo. Un'opera della portata della sola Sala Centrale ha sicuramente richiesto uno sforzo enorme in termini di manodopera e di durata delle attività di scavo ed edilizia. Se si prende per buono lo stato di incompiutezza all'epoca di Merenptah, si può facilmente calcolare un impegno del cantiere di quasi cent'anni, nei quali è possibile riconoscere diverse fasi di progresso dei lavori.

A partire da testimonianze epigrafiche ed archeologiche, è possibile individuare almeno tre momenti costruttivi durante il regno di Sethi. Un *ostrakon* ieratico (n. 1) rinvenuto nel riempimento del corridoio d'accesso è iscritto con il nome di Menmaatra (Fig. 4)[107];

[102] Ne sono prova anche i numerosi graffiti dei viaggiatori che vennero a visitare l'ipogeo (v. *infra*).
[103] FRANKFORT 1933, tav. XX.
[104] In calcare bianco, iscritti in ieratico e demotico, tutti risalenti dalla prima età ramesside in poi (FRANKFORT 1933, pp. 92-96).
[105] LUCAS 1962[4], pp. 55-56.
[106] Si pensi specialmente alle tombe KV 35 (Amenhotep II), KV 43 (Thutmosi IV) e KV 22 (Amenhotep III).
[107] FRANKFORT 1933, pp. 25, 92-94, tav. XC, n.1. *KRI* I, 127-128, par. 70. BRAND 2000, p. 175.

giacché l'augurio *ʿnḫ wḏ3 snb* è apposto alla titolatura del faraone *in vita*, non vi è alcun dubbio che il committente primo fu Sethi[108].

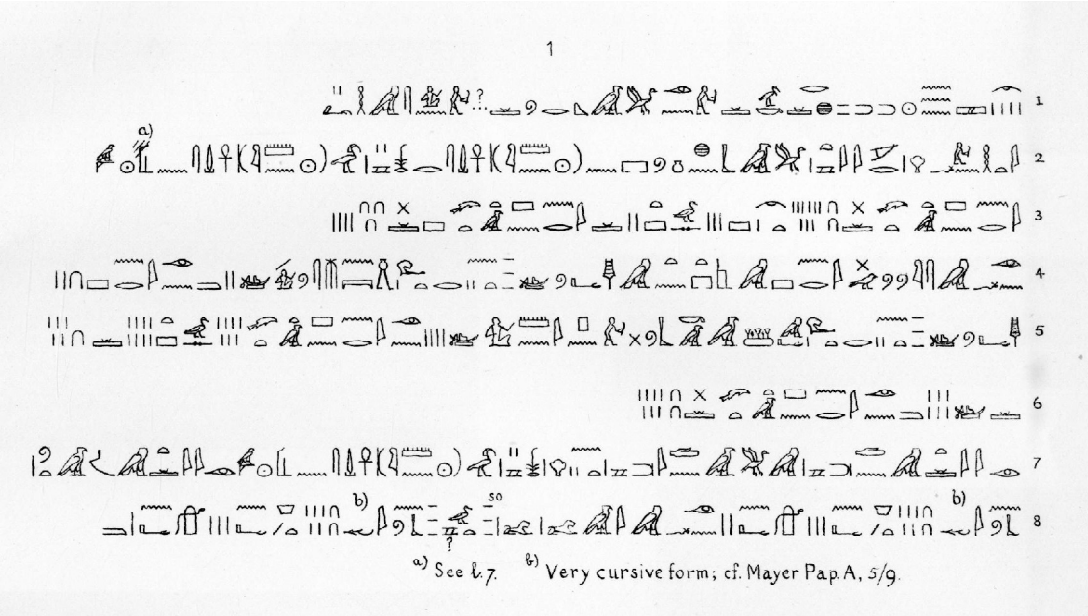


Fig. 4. Testo dell'*ostrakon* ieratico n. 1 dall'*Osireion* (da: FRANKFORT 1933, tav. XC).

La prima fase dei lavori deve aver interessato la parte orientale, ovvero l'area della Stanza del Sarcofago: si costruì l'ambiente sotterraneo in calcare e si eresse il muro di contenimento soprastante che doveva far da base – e da cuscinetto – alle fondamenta del tempio superiore[109]. Solo a questo punto fu possibile lavorare contemporaneamente al santuario maggiore e all'ipogeo.

Secondo Brand, in un certo momento si decise di continuare la costruzione con l'arenaria e con il granito[110]. L'*ostrakon* n. 1 (Fig. 4) sembra descrivere questa fase di approvvigionamento della pietra e di avanzamento dei lavori: in esso si legge che il giorno 22 del quarto mese di *prt*[111] due bastimenti carichi di blocchi di pietra – tra cui pietre *sprt* e pietre *s3st* – trasportarono il materiale necessario dalla cava ad una zona a sud dell'edificio

[108] FRANKFORT 1933, p. 25.
[109] Frankfort è chiaro su questo punto: l'area tra il Tempio dei Milioni di Anni e l'ipogeo doveva essere consolidata *prima* di procedere all'edificazione del Complesso di Osiride, pena il crollo dello stesso all'interno dell'*Osireion* (FRANKFORT 1933, pp. 9-10).
[110] BRAND 2000, p. 175. Nulla vieta di pensare che il monumento fosse stato concepito già inizialmente in materiali diversi, per distinguerne le parti.
[111] Anno non specificato.

denominato *ȝḫ* (*Mn-Mȝʿt-Rʿ*) *ʿnḫ wḏȝ snb n Wsir*[112]. Si tratta verosimilmente di lastre da pavimentazione e di basamenti per pilastri, dunque in arenaria[113]. Il medesimo documento riferisce anche un rapporto sullo stato del cantiere di scavo di un canale "che è a sud di *ȝḫ* (*Mn-Mȝʿt-Rʿ*) *ʿnḫ wḏȝ snb n Wsir*"[114]: la seconda fase dei lavori interessò, quindi, anche la costruzione di una via per poter far affluire agevolmente il materiale da costruzione e, verosimilmente, anche per garantire l'accesso d'acqua alla struttura sotterranea. Lo scavo e l'edificazione della Stanza del Sarcofago non avevano fino ad allora richiesto la mobilitazione di grosse forze: i blocchi in calcare impiegati in quest'area sono di dimensioni ridotte – per quanto possano esserlo dei massi squadrati – e agilmente gestibili da una squadra di operai; inoltre, il trasporto e la posa difficilmente avrebbero comportato la necessità dell'accesso immediato all'acqua. Ma con il procedere dei lavori, l'allestimento dell'isola centrale esigeva sforzi differenti, che obbligavano a pensare ad una via rapida di rifornimento per la materia prima.

La terza fase vide, dunque, la messa in opera degli enormi monoliti in granito a sostegno della copertura della Sala Centrale, subito completata dai blocchi in arenaria delle pareti perimetrali, dagli architravi e dalle cimase[115]. Nel contempo, lo scavo e l'estensione del canale documentato dall'*ostrakon* n. 1 dovevano essere stati ultimati, così da permettere le operazioni di trasporto direttamente al sito del cantiere.

Non esiste, ad oggi, prova dell'esistenza del canale al di fuori dell'*ostrakon* rinvenuto nell'*Osireion*. David dà testimonianza di questa infrastruttura analizzando i danni subiti dal Tempio dei Milioni di Anni prima del restauro[116]: ella notò un cedimento nella parte centrale del santuario, lungo l'asse principale est-ovest, dovuto alla presenza del canale per il trasporto dei materiali all'*Osireion*, poi interrato per impostarvi le fondamenta del complesso templare superiore. La fonte epigrafica, però, è sicura nel collocare il canale a sud e dunque al di fuori dell'impianto del tempio maggiore[117]. Che sia stato richiuso in parte o che scorra ancora sotterraneo, probabilmente esso era collegato al canale principale di Abido, menzionato da Strabone[118] e dai viaggiatori che si recarono in visita al complesso sacro: Père Claude Sicard,

[112] FRANKFORT 1933, p. 92.
[113] BRAND 2000, p. 175.
[114] FRANKFORT 1933, p. 92. BRAND 2000, p. 175.
[115] BRAND 2000, pp. 175-176.
[116] DAVID 1981, pp. 8, 18, 125. Rostem testimonia un condotto al di sotto del Secondo Cortile del Tempio (ROSTEM 1950, p. 67), ma le incertezze rimangono.
[117] BRAND 2000, p. 176, nota 237.
[118] "*ἔστι δὲ διῶρυξ ἄγουσα ἐπὶ τὸν τόπον ἀπὸ τοῦ μεγάλου ποταμοῦ*" (Strabo, XVII, 1,42).

il primo occidentale a raggiungere la località in epoca moderna, riferì di un corso d'acqua artificiale largo 25-30 passi, pieno per tutta la durata dell'anno e chiamato Abu Homar[119].

Alla fine del regno di Sethi, comunque, la costruzione dell'impianto dell'*Osireion* era quasi completata. Ma quali sono gli estremi per una datazione? L'unico punto fermo potrebbe provenire dalle cave del Gebel el-Silsila, dove è stata rinvenuta una stele di Sethi datata al giorno 1 del quarto mese di *3ḫt* del VI anno di regno[120]: vi si legge della spedizione di un messaggero e di mille uomini alle cave, con l'incarico di recuperare arenaria "per conto di Amon-Ra insieme ad Osiride e alla sua Enneade". Gran parte del materiale era destinato al Tempio dei Milioni di Anni di Sethi ad el-Qurna (Amon-Ra), ma alcuni blocchi erano segnati con la destinazione di Abido, sia per il tempio funerario che per l'ipogeo[121]. Se si considera anche l'*ostrakon* n. 1 risalente all'anno VI, si avrebbe un quadro verosimile del decreto e della sua esecuzione, a distanza di poco più di quattro mesi l'uno dall'altro[122]. La seconda fase dei lavori sarebbe, così, databile al VI anno di regno, con l'implicazione che l'edificazione della Stanza del Sarcofago sarebbe già stata ultimata e che i lavori al tempio maggiore sarebbero già stati a buon punto. Ne consegue che l'ordine di aprire il cantiere dev'essere stato emanato poco dopo l'ascesa al trono[123].

Se l'architettura doveva essere più o meno definita nel suo stato finale alla morte del faraone, lo stesso non si può dire della decorazione. Solo la Stanza del Sarcofago presenta lo stile a rilievo aggettante tipico dell'epoca di Sethi e, comunque, nemmeno qui si poterono ultimare i lavori[124]. È possibile, però, che almeno in parte l'apparato testuale ed iconografico fosse stato abbozzato sulle pareti del corridoio e degli ambienti di accesso: il fatto che il nome del re ricorra senza cartiglio per ben due volte nel lungo ingresso è indice dell'elaborazione dei testi già all'epoca della progettazione; probabilmente, costruzione e decorazione andavano di pari passo[125], salvo quando dovette essere data precedenza all'ultimazione del Tempio dei Milioni di Anni, che dirottò, così, tutta la manodopera disponibile[126].

---

[119] Citato da David. DAVID 1981, p. 10.
[120] *KRI* I, 59-61. BRAND 2000, p. 176.
[121] Brand spiega che il riferimento ad Osiride e alla sua Enneade potrebbe indicare tutto il *pantheon* celebrato nel tempio abideno (BRAND 2000, p. 176, nota 238).
[122] BRAND 2000, p. 176.
[123] Secondo David, i lavori al tempio maggiore cominciarono verso l'inizio del regno (DAVID 1981, p. 7). Poiché la prima parte ad essere realizzata dopo il *tèmenos* doveva essere stato il *sancta sanctorum* – che come si è visto si imposta su fondamenta posteriori alla costruzione della Stanza del Sarcofago – in modo da permettere lo svolgimento del rituale quotidiano, si può dedurre che l'*Osireion* fu tra i primi cantieri di Sethi all'indomani dell'incoronazione.
[124] FRANKFORT 1933, pp. 75-80.
[125] FRANKFORT 1933, p. 10.
[126] BRAND 2000, p. 177.

A finire l'opera fu Merenptah, nipote e successore di Sethi[127]. Un appunto, però, è doveroso sulla possibile partecipazione di Ramesse al completamento del monumento: sebbene non vi siano testimonianze in merito[128], pare improbabile che il sovrano non abbia voluto continuare l'opera del padre, almeno nella fase della coreggenza e dei primi anni della monarchia. L'ipotesi di chiusura del cantiere durante il regno di Ramesse diverrebbe più plausibile se fosse dimostrata l'esistenza, finora solo supposta, di un "secondo *Osireion*"[129] dietro al suo Tempio dei Milioni di Anni, che avrebbe dirottato manovalanza specializzata e approvvigionamento di materiali su questo sito, a scapito dell'ipogeo paterno. In ogni caso, il contributo sostanziale di Ramesse II all'opera di Sethi fu, con tutta probabilità, la spoliazione di parte del granito e dell'arenaria rossa per la costruzione del suo santuario poco più a nord[130]: gli stipiti del Terzo Pilone del suo Tempio dei Milioni di Anni presentano, infatti, la stessa gradazione e la stessa qualità del materiale di pilastri, architravi e cimase nell'*Osireion* e, in aggiunta, il Professor Naville poté osservare la presenza di alcuni blocchi di arenaria negli alzati dell'edificio ramesside[131], decisamente fuori contesto in mezzo a tutto quel calcare!

Merenptah, comunque, si impegnò nel riprendere il lavoro di decorazione, procedendo dapprima con la tecnica a rilievo inciso e poi, a fronte della carenza di tempo e risorse, continuando con la pittura[132]. Egli, tentando di completare l'opera del predecessore, volle sia omaggiare Sethi, che celebrare il dio Osiride[133]; molto spesso, però, si parla di usurpazione[134], poiché egli sostituì la sua titolatura ai cartigli di Sethi. Attribuibili alla fine del XIII secolo sono i testi e le scene del corridoio d'accesso, dell'anticamera, della cella meridionale, del corridoio discendente, della Sala Trasversale e le bozze nella Sala Centrale[135].

[127] Tra un regno e l'altro intercorrono ben sessantasette anni, durante i quali l'Egitto conosce un fervore culturale incoraggiante, che però, nonostante tutto, segnerà un momento di svolta verso l'innegabile declino; prova ne è il fatto che la qualità del lavoro degli artigiani di Merenptah nell'*Osireion* non riesce ad eguagliare lo splendore dell'era di Sethi e, anzi, se ne distanzia in maniera negativamente evidente.
[128] FRANKFORT 1933, p. 31.
[129] KEMP 1975, col. 39. SNAPE 1993, pp. 13-14, fig. 13. BAINES, MALEK 2000^2, p. 117.
[130] FRANKFORT 1933, p. 31.
[131] FRANKFORT 1933, p. 31.
[132] MURRAY 1904, *passim*. FRANKFORT 1933, *passim*.
[133] SOUROUZIAN 1989, p. 128.
[134] BRAND 2000, pp. 177-178. GRIMAL 2005^6, p. 351. Va da sé che "*cet acte ne semble avoir aucune finalité vindicative ou politique*" (MASQUELIER-LOORIUS 2013, p. 196).
[135] La Stanza del Sarcofago fu decorata dalle maestranze di Sethi, ma si presenta anch'essa non finita (FRANKFORT 1933, p. 22).

Alla morte del faraone, l'Egitto cominciò a sprofondare in quel momento di crisi da cui difficilmente si risolleverà[136]; cantieri di così grande respiro furono abbandonati e le risorse furono concentrate altrove, soprattutto a Tebe[137]. Di fatto, il monumento rimase incompiuto.

L'interruzione delle attività edilizie non segnò certo la fine della storia dell'*Osireion*: su ogni parete, infatti, si contano decine di graffiti lasciati dai visitatori dell'antichità[138]. Gli interni del Tempio di Sethi sono iscritti in ogni dove con i nomi dei viaggiatori che vi si recarono[139]: in epoca greco-romana, il santuario divenne una tappa del pellegrinaggio che portava personaggi provenienti da tutta l'*Οἰκουμένη* a venerare Osiride[140] – soprattutto Greci e Fenici[141]. Esisteva, in una cappella del grande santuario, un oracolo di Bes[142], famoso in tutto il mondo ellenizzato, che dispensava le sue predizioni a chiunque: se il questuante si recava lì di persona, doveva dormire per una notte all'interno del tempio e avrebbe sognato la risposta ai suoi interrogativi[143]; se, invece, mandava un agente al suo posto, poteva affidargli un elenco di richieste su carta e avrebbe ricevuto responsi scritti[144]. L'*Osireion* doveva essere parte integrante di questo *tour* religioso, poiché vi si trovano altresì numerosi graffiti di ogni tempo e di ogni luogo: iscrizioni geroglifiche, ieratiche e demotiche[145] si accompagnano a testimonianze greche, fenicie, carie, cipriote e aramaiche[146], databili dalla XXI dinastia al III secolo d.C[147].

Tra i visitatori più celebri, è d'obbligo menzionare Strabone, il geografo che viaggiò nella Valle del Nilo al seguito del secondo prefetto d'Egitto Elio Gallo, risalito lungo il fiume all'inizio del suo mandato (26-25 a.C.), in ricognizione preliminare della Provincia per conto

[136] Com'era prevedibile, un regno così lungo come quello di Ramesse II creò difficili problemi di successione, che si presentarono alla morte dell'erede diretto (GRIMAL 2005[6], p. 352).
[137] Dopo la confusione generata dalla crisi dinastica, fu Ramesse III a riuscire ad imporsi come difensore dell'Egitto in un'epoca in cui anche la politica estera aveva mostrato debolezze (GRIMAL 2005[6], p. 355). Egli si fece costruire il maestoso Tempio dei Milioni di Anni a Medinet Habu, ma ad Abido si recò solamente per omaggiare la triade locale e il suo modello Ramesse II (MARIETTE 1880, tav. 52), senza peraltro porre mano ai monumenti di XIX dinastia.
[138] MURRAY 1904, pp. 35-43. FRANKFORT 1933, pp. 87-91.
[139] MARIETTE 1869, p. 9.
[140] MURRAY 1904, p. 35.
[141] MARIETTE 1869, p. 9.
[142] MURRAY 1904, p. 36. KEMP 1975, col. 39.
[143] MURRAY 1904, p. 36.
[144] *Res Gestae*, XIX, 12, 3-5.
[145] FRANKFORT 1933, p. 87.
[146] KEMP 1975, col. 38. SHUBERT 1999, p. 104.
[147] KEMP 1975, coll. 38-39.

dell'Imperatore[148]. Nella sua trattazione, sembra di poter riconoscere la descrizione di un luogo sotterraneo con una fonte e una copertura di elementi monolitici[149] – che tanto somiglia all'*Osireion* di Sethi – nei pressi del *Μεμνόνιον* di Abido[150].

Successivamente, l'oracolo di Bes fu soppresso dall'Imperatore Costanzo II[151] e, poiché i culti pagani permanevano, si rese necessaria una seconda azione nel V secolo d.C., ad opera di San Mosè[152]. Il suo convento copto (Deir Abu Musa) fu installato alle spalle del *tèmenos* di Nuovo Regno[153] e i religiosi si recarono spesso nell'ipogeo per motivi di turismo o di culto, lasciando i propri graffiti[154]. Non solo: Frankfort dichiara la sua delusione nel constatare che, come per altri monumenti faraonici, anche nell'*Osireion* i Copti si comportarono da distruttori[155].

Dopo la metà del I millennio, l'*Osireion*, già parzialmente insabbiato, scomparve dalla memoria. Così Abido: nonostante la conquista islamica d'Egitto del 641[156], la città non sembra essere ricordata dagli autori arabi[157]; la riscoperta del sito si fa risalire al 1718, quando il gesuita Père Claude Sicard visita le vestigia del Tempio di Sethi[158].

II.3. Descrizione del monumento: architettura

L'intero complesso è parte integrante del Tempio dei Milioni di Anni di Sethi I e, come tale, si trova all'interno del recinto sacro, un *tèmenos* in mattoni crudi parzialmente conservato. L'*Osireion* è collocato in una fossa profonda circa 15 metri a ovest del santuario

[148] BIFFI 1999, pp. 46-47. E per questo, "*far the most trustworthy of all the classical writers on Egyptian geography*" (GARDINER 1961a, p. 92).
[149] Strabo, XVII, 1,42.
[150] Probabilmente egli si riferisce al Tempio di Menmaatra, storpiato in greco come *Μέμνων*, alla stessa maniera in cui Ramesse II Usermaatra divenne *Ὀσμάνδης* (Strabo, XVII, 1,42) e *Ozymandias* per Shelly.
[151] Nel 359 d. C. KEMP 1975, col. 39. SHUBERT 1999, p. 104.
[152] La principale figura copta ad Abido (KEMP 1975, coll. 39-40), chiamato invariabilmente Mosè il Nero, Apa Musa, Abu Musa, Mosè l'Abissino o Mosè l'Etiope.
[153] SHUBERT 1999, p. 104.
[154] MURRAY 1904, tavv. XXV-XXXVII. La chiesa del villaggio copto di Deir el-Sitt Damyana, ricostruzione più all'interno nel deserto del convento di San Mosè, data al 1590 (MEINARDUS 2002, p. 233), tuttavia la frequentazione cristiana del sito è ben precedente (V secolo).
[155] FRANKFORT 1931, p. 33. Dello stesso parere Schlüchter (ABT *et al.* 2006, p. 52).
[156] HORNUNG 2004, p. 10.
[157] KEMP 1975, col. 40. È possibile che al-Maqrizi (1364-1442), il viaggiatore arabo, avesse visitato Abido e il suo tempio insabbiato prima degli Europei, scambiandolo per il Tempio di Akhmim: egli lo descrive con sette cappelle e una lista di re, che sono caratteristiche ben note del Tempio di Sethi (DAVID 1981, p. 7).
[158] KEMP 1975, col. 40. SHUBERT 1999, p. 104. David confonde le date e colloca il viaggio di Sicard (1677-1726) *dopo* Granger (c. 1680-1734), attribuendo a quest'ultimo la riscoperta dell'antica città nel 1731(DAVID 1981, p. 7); in questa data, però, il gesuita era già deceduto per una malattia e dovette, quindi, essersi recato ad Abido prima di Granger.

maggiore e in asse con esso[159]; pur essendo adiacenti, le due costruzioni non hanno punti di contatto o di intersezione e, anzi, sono separate da una lingua di deserto poco estesa[160] tra il muro di fondo del Complesso di Osiride e la parete a picco della Sala Centrale (Fig. 5). Si è ipotizzato che vi fosse, in antichità, un muro che congiungesse l'angolo sud-occidentale del tempio superiore con la struttura ipogea[161], probabilmente per isolare ancora di più, se possibile, lo spazio di Osiride.

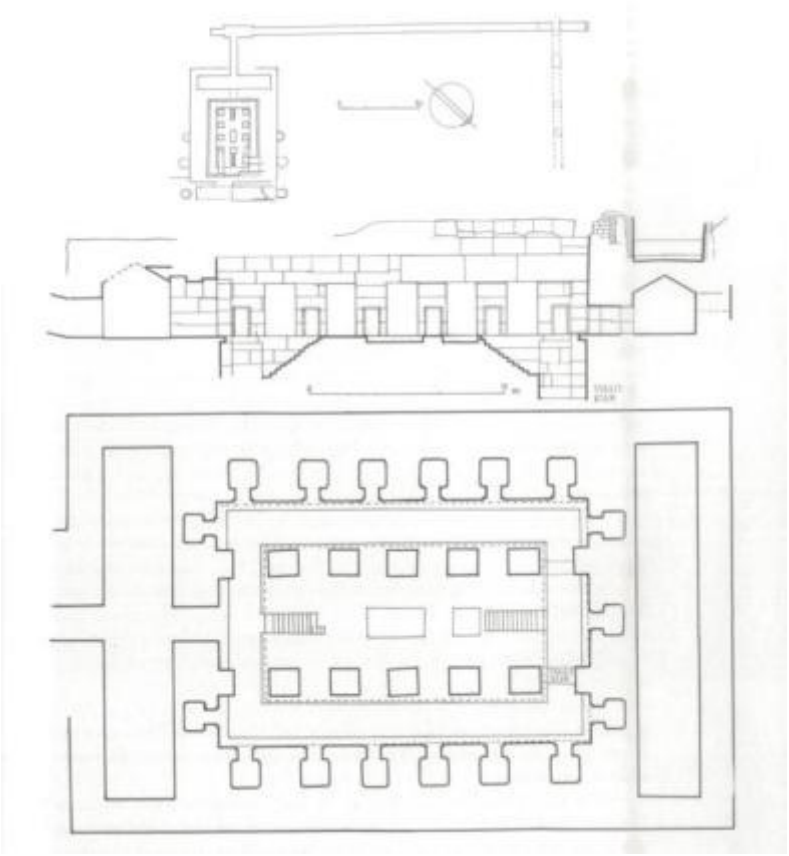


Fig. 5. Pianta generale dell'*Osireion* di Abido; sezione e pianta della Sala Centrale (da: BADAWY 1968, p. 219, fig. 129).

Da principio, i costruttori scavarono un alloggiamento per la fondazione, più largo di circa 4-5 metri rispetto al perimetro del monumento[162], ricavando lo spazio in cui lavorare direttamente nella marna del deserto, che costituisce geologicamente la materia prima del

[159] Almeno per l'ala principale.
[160] Circa 6 metri.
[161] Dopo il rinvenimento di una pietra di fondazione in quest'area (FRANKFORT 1933, p. 9).
[162] FRANKFORT 1926, tav. XXV.2.

suolo abideno sotto alla sabbia sciolta[163]. Sul lato nord, realizzarono anche una rampa lunga circa 12 metri, sempre scavandola nella marna[164], per far scivolare i materiali da costruzione direttamente nella fossa. Consolidati i muri di contenimento, costruita la Stanza del Sarcofago e allestita la Sala Centrale con i suoi volumi monumentali, fu possibile procedere con l'edificazione di tutte le altre componenti.

La scalinata d'accesso[165]**.** Circa 20 metri all'esterno del muro di cinta del complesso sacro, sul lato settentrionale, la marna desertica fu tagliata grossolanamente fino a costituire una gradinata rudimentale d'accesso per l'ipogeo[166]. Essa termina improvvisamente con un taglio verticale della profondità di più di 4 metri, immettendo nel pozzo funerario.

Il pozzo funerario[167]**.** La cavità quadrangolare scavata nel deserto che si viene a creare ha una profondità di 4.70 metri ed ha le pareti parzialmente consolidate con mattoni crudi, della stessa tipologia di quelli impiegati nella costruzione del recinto sacro. Proprio a questa altezza, le pareti del pozzo si appoggiano – ma non sono connesse – alla struttura, segno che, forse, furono costruite in un secondo momento. Nel punto in cui l'accesso all'*Osireion* e il *tèmenos* si incontrano perpendicolarmente, si apre un passaggio a volta (Fig. 6) realizzato in mattoni – alcuni protocollati con il sigillo di Sethi – che immette nel corridoio; si tratta di un elemento strutturale curioso per la tecnica di costruzione: un *tunnel*, alto 3.10 metri alla sommità e 1.90 metri alla parete, largo 2.74 metri[168], costituito da un arco composito di cinque filari sovrapposti di "conci" d'argilla, sistemati in modo che il piano d'imposta di ciascun corso sia leggermente più in alto di quello inferiore, conferendo così all'insieme una maggiore stabilità[169]. In pratica, il raggio dell'archivolto aumenta in ampiezza man mano che la struttura si alza e lo spazio interposto tra ogni peduccio viene via via colmato da scaglie di calcare e impasto d'argilla[170]. Sembra che non si sia fatto uso di un'armatura di legno su cui impostare i corsi, ma che si sia proceduto semplicemente

[163] FRANKFORT 1933, p. 9.
[164] NAVILLE 1914a, tav. XIX. FRANKFORT 1933, p. 9. Sono le tracce di questa struttura ad aver convinto Petrie a cercare un monumento al di sotto di quest'area (FRANKFORT 1933, pp. 1, 9).
[165] Nella letteratura è nota come "*Stepped Slope*" (FRANKFORT 1933, p. 13).
[166] FRANKFORT 1933, p. 13.
[167] Nella letteratura è noto come "*Entrance Shaft*" (FRANKFORT 1933, p. 13).
[168] 9 piedi (SOMERS CLARKE, ENGELBACH 1990, p. 183).
[169] SOMERS CLARKE, ENGELBACH 1990, p. 183
[170] FRANKFORT 1933, pp. 13-14.

poggiandosi su supporti a parete[171]. L'arco, perciò, non si presenta perfettamente centrato[172] e, nell'insieme, l'esecuzione non è curata – nonostante la tecnica dimostrata nell'adottare questa forma. La volta che si viene a creare, per la parte conservata, è intonacata e aniconica. La pavimentazione originale, sopravvissuta per circa un metro oltre la soglia, era costituita da lastre di pietra, verosimilmente calcare. L'ingresso era stato bloccato con un muro in mattoni per impedire l'accesso all'ipogeo già in età ramesside[173].

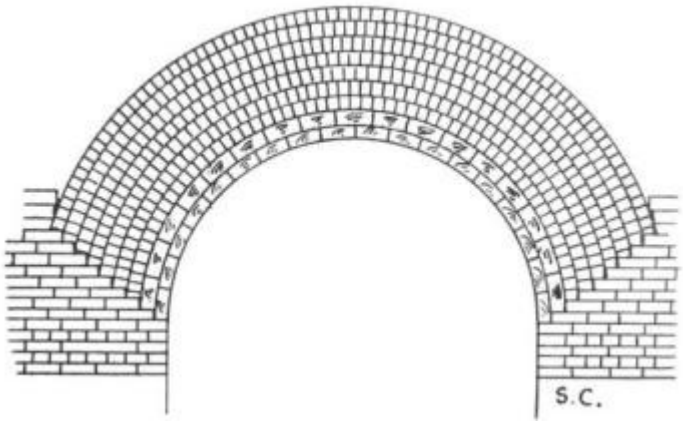


Fig. 6. Passaggio ad arco dell'accesso all'*Osireion* (da: SOMERS CLARKE, ENGELBACH 1990, p. 183, fig. 216).

Il corridoio d'accesso[174]**.** Oltre la soglia del passaggio a volta, si estende un breve *tunnel* per una lunghezza di circa 30 metri, anch'esso con soffitto a botte. Esso ha, probabilmente, funzione di vestibolo[175]. Di seguito, senza alcuna soluzione di continuità e senza che alcuna porta segnali il cambiamento, l'ambiente in mattoni si congiunge con il corridoio d'accesso vero e proprio in pietra. I materiali di questo passaggio furono i primi ad essere portati alla luce all'indomani della scoperta del 1902. Le pareti sono in blocchi di arenaria, rinforzati all'esterno da una copertura in calcare che si è conservata solo per i primi quattro corsi: trovandosi ad una certa altezza dalla base, essa probabilmente copriva solo la parte dell'alzato che affiorava dalla sabbia, mentre le fondamenta erano riparate dalla marna. I

[171] FRANKFORT 1933, p. 14.
[172] FRANKFORT 1933, p. 13.
[173] Riferendosi alle visite dei pellegrini e dei turisti di Epoca Tarda, Frankfort dice: "*ingress could not be obtained by the arch at the north end of the entrance passage, because we found it still bricked up with Seti's bricks,* […] *this part of the entrance passage was never used*" (FRANKFORT 1933, p. 32). L'informazione è basilare per stabilire se il monumento fosse o meno accessibile dopo la chiusura del cantiere.
[174] Nella letteratura è noto come "*North Passage*" (MURRAY 1904, p. 21) e "*Entrance Passage*" (FRANKFORT 1933, p. 14; *PM* VI, p. 29).
[175] "*Entrance vault*" per Frankfort (FRANKFORT 1933, p. 14).

massi squadrati che compongono l'insieme hanno uno spessore di 70 cm e sono posati direttamente sul suolo desertico. La larghezza del passaggio è di 2.70 metri, mentre l'altezza dei muri è di 2.85 metri.

Rispetto al vestibolo d'ingresso con il soffitto a volta, il corridoio doveva avere una copertura "a dorso d'asino"; al momento dello scavo, parte degli elementi del tetto era collassata e parte era stata trafugata insieme ai blocchi superiori delle pareti[176]. La pavimentazione, in discesa verso il fondo (lato meridionale), è in lastre di calcare[177].

Il corridoio, della notevole lunghezza di 90 metri, è completamente istoriato con testi oltremondani dal repertorio regale: sulla parete est è iscritta la versione più completa e più antica nota del *Libro delle Cripte*[178], un componimento presumibilmente proprio di XIX dinastia; sul lato occidentale, invece, figurano le scene e i testi del *Libro delle Porte*[179], un'opera di fine XVIII dinastia che ebbe molta fortuna all'epoca di Sethi[180]. Vi si leggono anche numerosi graffiti[181].

L'anticamera *ȝḫt*[182]. Il corridoio si allarga all'improvviso all'altezza di una piccola anticamera situata in corrispondenza del cambio di orientamento verso sinistra (est); secondo Frankfort, la sua funzione sarebbe stata quella di consentire di girare il sarcofago al momento del suo trasporto nell'ipogeo[183], esattamente come nelle tombe tebane. La sala è costruita interamente in calcare giallo-bianco, verosimilmente cavato dalle montagne locali; essa misura 10.5 metri in lunghezza e 4.75 metri in larghezza, mentre l'altezza è di 4.40 metri, ma parte dei blocchi in calcare fu rimossa in epoca romana[184], probabilmente per ricavarne calce. Oltre all'ingresso, l'ambiente presenta altre due aperture: una porta sul lato meridionale conduce ad una cella cieca, mentre sul muro orientale, in posizione decentrata verso destra (sud), si apre il passaggio che conduce alla Sala Centrale. Non vi è alcuna ipotesi su come

[176] Prova ne è che tutti i blocchi sommitali in calcare presentano, sui lati brevi, delle intaccature per alloggiare dei cunei di legno, sicuramente opera dei razziatori (FRANKFORT 1933, p. 14).
[177] FRANKFORT 1933, p. 14. Viceversa, Murray ritiene che i pavimenti di tutti gli ambienti da lei scavati siano di arenaria (MURRAY 1904, p. 8). Da autopsia, le lastre sembrano in calcare.
[178] Frankfort ne curò la prima traduzione completa e lo riconobbe come "*litanies*" (FRANKFORT 1933, p. 14).
[179] *PM* VI, p. 29.
[180] Il faraone decise di farlo incidere interamente e nella stessa edizione anche sul suo sarcofago in calcite.
[181] In geroglifico, ieratico e demotico, databili al Nuovo Regno, all'epoca saitica e alle dominazioni persiana, tolemaica e romana (FRANKFORT 1933, pp. 87-91).
[182] Nella letteratura è nota come "*Great Hall*" (MURRAY 1904, p. 8), "*Antechamber*" (FRANKFORT 1933, tav. XIII.2), "*Ante-room*" (FRANKFORT 1933, p. 14; *PM* VI, p. 29) e "*Large room*" (FRANKFORT 1933, p. 15). Nella presente trattazione si è preferito usare la denominazione *ȝḫt* sulla base del confronto con altri monumenti funerari egiziani e per evidenziarne la funzione simbolica (v. *infra*).
[183] FRANKFORT 1933, p. 15.
[184] MURRAY 1904, p. 8.

potesse essere stata progettata la copertura, tanto che al momento del restauro si è preferito lasciare aperto il locale.

La totalità della superficie parietale è iscritta di testi e scene dal *Libro dei Morti*.

La cella meridionale[185]**.** Una porta sul lato sud dell'anticamera immette in un piccolo locale che, per le dimensioni, rappresenta una naturale prosecuzione del corridoio d'accesso: esso misura 4.75 metri in lunghezza e 2.60 metri in larghezza. Sul muro di fondo, al momento della pulitura, fu possibile distinguere il sistema di copertura: si trattava di una serie di elementi monolitici in calcare che poggiavano sulle pareti ovest ed est e costituivano un'unica campata, lavorata a triangolo sulla parte inferiore[186]; veniva, così, a costituirsi un soffitto "a dorso d'asino", con un'altezza di 3.15 metri al centro e 2.60 metri ai lati. Esso doveva essere della stessa forma del tetto del corridoio d'accesso e si completava ingegnosamente con la volta in mattoni dell'ingresso settentrionale: le misure della cella meridionale, infatti, dimostrano che esso, al suo apice, corrispondeva quasi alla perfezione all'altezza dell'estradosso della volta[187].

Il corridoio discendente[188]**.** L'anticamera dà accesso ad est ad un *tunnel* in discesa lungo circa 14 metri e con una pendenza approssimativa di 15°[189]. Largo 2.60 metri, alto 3.05 metri alle pareti, non ha copertura superstite; il pavimento è orizzontale nel tratto iniziale (1.20 metri) e nel tratto finale (2.40 metri), andando a costituire una base piatta per i muri di sostegno degli architravi, su cui si impostavano anche le lastre di copertura degli ambienti adiacenti[190]. L'estremità orientale presenta segni di intaglio di uno stipite e tracce della malta per fissare i cardini laddove doveva trovarsi una porta[191], verosimilmente lignea. Non vi sono indizi, invece, circa la natura della copertura[192], che attualmente, da restauro degli anni Ottanta, è stata resa con una volta in mattoni per riparare la delicata decorazione delle pareti:

[185] Nella letteratura è nota come "*South Chamber*" (MURRAY 1904, p. 3), "*Ante-room*" (FRANKFORT 1933, p. 14), "*Small room*" (FRANKFORT 1933, p. 15) e "*Side Room*" (*PM* VI, p. 29).
[186] "*Pitch-roof*" (FRANKFORT 1933, p. 15).
[187] FRANKFORT 1933, p. 15. Molto accortamente, il restauro della copertura – in lastre di cemento – rispetta questo principio.
[188] Nella letteratura è noto come "*Sloping Passage*" (MURRAY 1904, p. 20; FRANKFORT 1933, p. 15; *PM* VI, p. 29).
[189] FRANKFORT 1933, p. 15.
[190] FRANKFORT 1933, pp. 15-16.
[191] FRANKFORT 1933, p. 16.
[192] FRANKFORT 1933, p. 16.

questa è forse una delle stanze in cui le scene e i geroglifici incisi hanno maggiormente sofferto, presentando le conseguenze di una grave corrosione salina[193].

La Sala Trasversale[194]**.** Allo sbocco del corridoio discendente, si apre una seconda anticamera, che si sviluppa finalmente in larghezza dopo la serie di ambienti di passaggio lunghi e stretti. Essa misura 27.15 metri da nord a sud e 5.25 metri da ovest ad est. La sala presenta, all'angolo nord-orientale, un blocco di copertura ancora *in situ*, che permette di avere un'idea di quale fosse il suo aspetto originario e di quanto misurasse l'altezza dell'ambiente al centro (4.65 metri)[195]. Il soffitto, "a dorso d'asino", non era costituito da elementi monolitici come per il corridoio, ma da lastre appaiate che poggiavano sui lati lunghi e aggettavano verso il centro, incontrandosi all'apice[196]. La pavimentazione è realizzata con lastroni di arenaria o di calcare[197].

Uno strato di calcare grezzo copre l'interezza del perimetro esterno della stanza, andando a costituire di fatto le pareti dei lati brevi; i muri ovest ed est, invece, sono coperti da un rivestimento in arenaria gialla. Tra la Sala Trasversale e l'ambiente successivo, poi, si ritrova ancora una tramezza in calcare, ricoperta sul lato occidentale da arenaria gialla e su quello orientale da arenaria rossa[198]: probabilmente, alcuni locali furono concepiti come moduli a se stanti e furono affiancati semplicemente alle stanze adiacenti.

Una porta monumentale in arenaria rossa, che molto stupì gli scavatori al momento del rinvenimento[199], immette nella stanza contigua; l'elemento di spicco è rappresentato dall'architrave monolitico, dello spessore di 1.57 metri[200]. La decorazione dell'intera anticamera ha grandemente sofferto e i lacerti di testo documentati dagli scopritori[201] oggi non sono più leggibili.

[193] ABT *et al.* 2006, p. 54, fig. 9.
[194] Nella letteratura è nota come "*Transversal Room*" (FRANKFORT 1933, p. 16) o "*Transverse Room*" (*PM* VI, p. 28).
[195] FRANKFORT 1933, p. 16.
[196] FRANKFORT 1933, p. 16. Più avanti, l'autore si contraddice (FRANKFORT 1933, p. 21).
[197] Frankfort non ne dà notizia e oggi, a causa dell'ingombro di massi accatastati e della crescita di un canneto al suo interno, non si riesce a distinguerne il materiale.
[198] FRANKFORT 1933, p. 16.
[199] NAVILLE, PEET 1911-1912, p. 2.
[200] FRANKFORT 1933, p. 16.
[201] FRANKFORT 1933, p. 16.

La Sala Centrale[202]**.** Quest'ambiente rappresenta lo spazio più ampio dell'*Osireion* (Fig. 7). Considerata la camera funeraria vera e propria dell'ipogeo, essa è unica nel suo genere: l'impianto è rettangolare, con un'isola al centro circondata da un canale d'acqua. Non fu predisposto alcun passaggio dalla Sala Trasversale all'ambiente centrale – né tra questo e la stanza seguente – e l'acqua scorre tutt'intorno senza soluzione di continuità, rendendo tutta la camera, di fatto, inagibile.

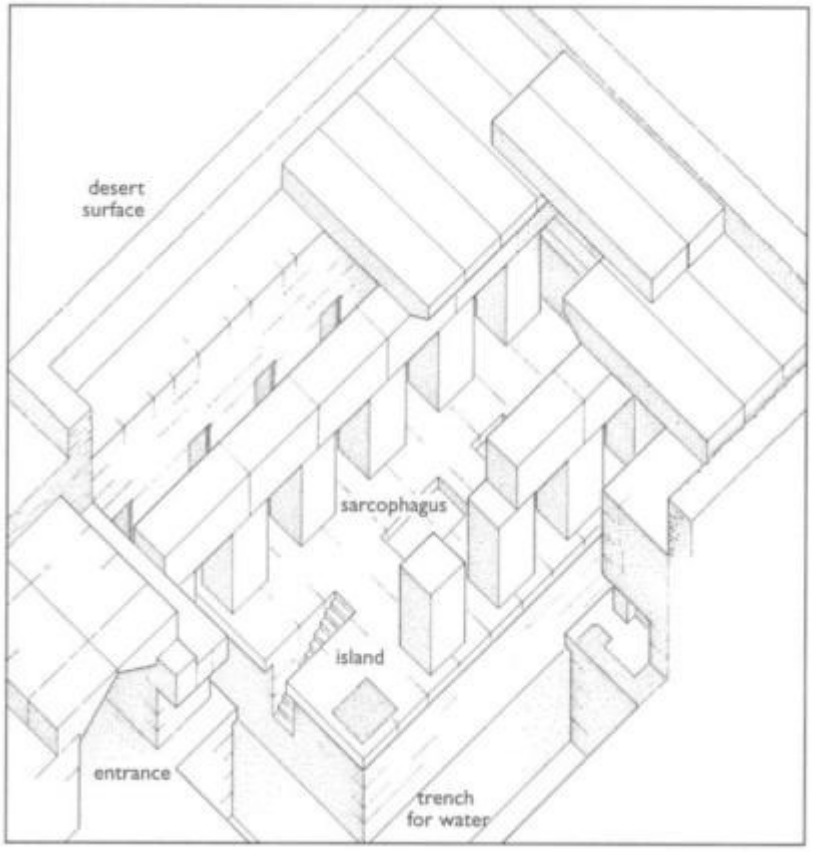


Fig. 7. Assonometria della Sala Centrale (da: ARNOLD 2003, p. 168, foto in basso).

La lunghezza dell'intera struttura è di 30.5 metri, mentre la larghezza è di 20 metri[203]. Le pareti perimetrali, costruite con blocchi di arenaria rossa alti circa un metro e disposti in sei corsi[204], conservano alla base un pianerottolo abbastanza stretto, anch'esso in arenaria, interrotto sui lati brevi da larghe lesene a sostegno della copertura: questa sorta di

[202] Quasi tutti gli autori sono concordi nel chiamarla "*Central Hall*" (FRANKFORT 1933, p. 16; *PM* VI, p. 29); Abt e Hornung riportano "*Main Hall*" (ABT *et al.* 2006, *passim*).
[203] FRANKFORT 1933, tav. II.
[204] Sul lato sud ne rimangono solamente due.

camminamento non consente, dunque, di percorrere tutto il perimetro e ne risulta ancora una volta l'immagine di un monumento inaccessibile.

Ciascuna parete si presenta incompiuta: i blocchi hanno ancora incisi i marchi di cava con cui furono spediti e si riconoscono numerose protuberanze atte a spostare e posare gli elementi con precisione[205]. I grandi massi furono incastrati l'uno sull'altro con tenoni in granito nero iscritti con il cartiglio reale (Fig. 3)[206]. Il trattamento di rifinitura al cesello fu eseguito con buona cura sulla parete orientale e fu intrapreso in maniera parziale anche sul muro sud; la parete nord presenta i segni più evidenti di un lavoro lasciato a metà, con la parte superiore lisciata e la parte inferiore ancora grezza. A questo proposito, Frankfort ebbe modo di notare che "*the rough surface of the stones and the simplicity of the walls, the only beauty of which consists in their material, are both features which the ancient builders valued differently from ourselves, and did not intend to be permanent. All the walls were to be smoothed and covered with sculptures* […]"[207].

Su ciascuno dei lati lunghi si aprono sei celle disposte simmetricamente; altre due si trovano sulla parete ovest e tre su quella est. Larghe 2 metri, alte 2 metri e profonde 2.15 metri, queste nicchie sono oggi completamente spoglie, ma gli accessi erano decorati con una cornice a forma di pilone, come si evince da quelle meridionali[208]. Le porte, ad un battente[209] e in materiale deperibile, dovevano aprirsi verso l'esterno e sono ancora visibili i fori superiori per l'alloggiamento dei cardini[210].

L'isola è anch'essa in blocchi di arenaria rossa. Sulla sua superficie si ergono dieci pilastri – di cui sette monolitici – in granito rosa di Assuan, di dimensioni notevoli: hanno misure che variano tra 2.35 e 2.38 metri sul loro lato nord-sud e tra 2.09 e 2.12 metri sul loro lato est-ovest[211]; l'altezza è di 4 metri e, nell'insieme, hanno un peso di circa 53-54 tonnellate ciascuno[212]. I due colonnati dividono l'ambiente in tre navate, con la centrale più alta e più ariosa. Gli architravi, anch'essi ricavati da un unico blocco di granito, poggiano sui pilastri centrali e sulle lesene in arenaria che aggettano dai lati brevi. Un'indicazione di come doveva essere il soffitto è fornita dal monolito interpretato come cimasa rinvenuto durante gli

[205] "*Bosses*" (FRANKFORT 1933, p. 16). Una volta ultimata la messa in opera, il cesellatore provvedeva ad eliminarle e a lisciare la superficie parietale per la decorazione.
[206] Di Sethi: "*Mn-Mꜣʿt-Rꜥ*". V. *infra*.
[207] FRANKFORT 1933, p. 17.
[208] FRANKFORT 1933, p. 17.
[209] NAVILLE 1914a, p. 164.
[210] FRANKFORT 1933, p. 17.
[211] FRANKFORT 1933, pp. 17-18.
[212] Calcolato sulla base della densità di massa media del granito (2650 kg/m^3).

scavi[213]: gli inviti poggiavano sugli architravi e sui muri nord e sud e, su di essi, andavano poi ad impostarsi le lastre di copertura della parte centrale. L'angolo nord-orientale conserva ancora il tetto originale, composto da una serie di blocchi sistemati trasversalmente e affiancati, che terminano con un taglio diagonale all'estremità interna, andando a costituire l'invito, ovvero il piano d'appoggio delle cimase della navata centrale. Non è chiaro se il monumento fosse coperto interamente, né se da progetto dovesse avere una parte aperta sul soffitto[214]; probabilmente sia l'abbandono del cantiere che la spoliazione di Ramesse contribuirono a che la copertura sia rimasta incompiuta.

La pavimentazione della piattaforma centrale è costituita da grosse lastre di arenaria; per gran parte non sono state lavorate, tranne in corrispondenza delle basi dei pilastri, del camminamento retrostante e di due cavità al centro: si tratta di due vani poco profondi, posti in corrispondenza dell'asse longitudinale dell'isola, il primo di forma rettangolare e in posizione pressoché mediana, il secondo quadrato e situato ad est; come si avrà modo di vedere, costituiscono le sedi in cui erano adagiati rispettivamente il sarcofago e la cassa dei vasi canopi[215]. Sui lati brevi della piattaforma sono altresì ricavate due scalinate, che, scendendo per un dislivello di 3.15 metri[216], danno direttamente sul canale circostante; realizzate sommariamente, scavate asportando parte dei blocchi costituenti l'isola, constano di undici gradini l'orientale e di dodici scalini l'occidentale – quest'ultima con i primi due larghi la metà. Nessun gradino è uguale all'altro. Entrambe presentano una banchina al livello inferiore, che termina con un salto di almeno 12 metri.

Tutta la costruzione centrale è tenuta in sede da quattro travi in profondità, che escono dall'isola e si conficcano nei muri perimetrali su entrambi i lati brevi[217]: esse conferiscono stabilità alla struttura costantemente immersa nelle acque del canale[218]. Le sue fondamenta, con buona probabilità, risultano poggiare su uno strato compatto, più o meno impermeabile, chiamato localmente *gebel moiya*[219]; è a questo strato che i costruttori di pozzi di oggi – e

[213] Un enorme lastrone, con il lato superiore convesso, lungo 6.5 metri, che avrebbe colmato non solo la distanza tra invito ed invito, ma addirittura tra architrave ed architrave (FRANKFORT 1933, p. 18).
[214] Baines e Malek ne sono sicuri (BAINES, MALEK 2000[2], p. 117).
[215] V. *infra*.
[216] FRANKFORT 1933, p. 17.
[217] Per la verità sono state scavate solo quelle sul lato orientale, ma si suppone che si dovessero ragionevolmente trovare anche ad ovest (FRANKFORT 1933, p. 19).
[218] FRANKFORT 1933, p. 19.
[219] FRANKFORT 1933, p. 19.

verosimilmente anche di ieri – tentano di accedere, per garantire una buona base alla *saḳyeh* e un fondo adatto al recupero dell'acqua[220].

Il canale rappresenta la componente più singolare di tutto l'insieme: una trincea piena d'acqua dolce, larga circa 2 metri, che separa le pareti perimetrali dalla piattaforma centrale. Non esiste alcun monumento ad oggi conosciuto in Egitto che contempli una struttura simile al suo interno. La cura dimostrata nella rifinitura delle sponde emerse implica che esso doveva essere aperto e visibile[221]. Considerando la geomorfologia dell'area in cui l'*Osireion* fu costruito, Christian Schlüchter ebbe modo di notare che "*the natural morphological setting of the Osireion is both, special and simple: special insofar as this sanctuary was originally designed as an underground structure and, with this concept in mind, it is simple and straight forward to conclude that the ancients were choosing a small gully in the terrace slope as a construction site*"[222]. Questa scelta particolare, che di fatto collocò l'ipogeo alla stessa altitudine della piana alluvionale coltivata[223], rese semplice agganciarsi ad una fonte d'acqua del sistema d'irrigazione e, tramite questo, al fiume 17 chilometri più ad est. Si è detto che David riconobbe i segnali della presenza di un canale interrato al di sotto dell'asse longitudinale principale del Tempio di Sethi[224]; ciò fu inferito anche dalle indagini di Baraize negli anni Venti[225] e di Abdel Salam negli anni Quaranta, che documentarono tramite carotaggi l'esistenza di un condotto sotterraneo in calcare, alto circa 90 centimetri, con andamento est-ovest e posto in corrispondenza dell'asse centrale del complesso sacro[226]. Si è visto, però, che le fonti epigrafiche danno un canale a sud e non ad est del luogo prestabilito per l'edificazione dell'ipogeo[227]: che ci fossero dunque due canali, l'uno per trasportare i materiali dalle cave e l'altro per far affluire le acque dal Nilo? La possibilità sembra improbabile, visto l'impiego di risorse che una simile impresa doveva comportare[228].

[220] FRANKFORT 1933, p. 19.
[221] FRANKFORT 1933, p. 21.
[222] ABT *et al.* 2006, p. 41.
[223] Comunque leggermente al di sopra, per evitare le interferenze della Piena nella Sala Centrale e negli ambienti d'accesso. Un problema diverso è rappresentato dalle cosiddette "*flash-floods*" dovute alle piogge occasionali, che dallo *wadi* di Umm el-Qa'ab confluiscono direttamente nell'area di Shunet ez-Zebib (DREYER 1998, tav. 1): i costruttori antichi dovevano conoscere questo fenomeno, poiché l'*Osireion* non ne è interessato e, anzi, si trova in una posizione riparata dalla terrazza formata dal deserto alle sue spalle (ABT *et al.* 2006, p. 42).
[224] DAVID 1981, pp. 18, 125.
[225] Che segnalò, al di sotto del Secondo Cortile del Tempio, una trincea riempita di macerie, che interpretò come un canale (ROSTEM 1950, p. 67).
[226] ROSTEM 1950, p. 70.
[227] V. *infra*.
[228] L'infrastruttura sarebbe stata utile per un uso successivo e non sarebbe stato economico smantellarla per crearne una nuova altrove.

L'alternativa proposta è che possa trattarsi di una sorgente sotterranea[229], anche in virtù del fatto che pare che la marea si alzi con andamento ovest-est, ovvero dal deserto alla valle, piuttosto che dal fiume all'*Osireion*[230]. Frankfort, però, durante la campagna del 1925-1926, per prima cosa si assicurò di analizzare i livelli del canale e quelli del Nilo, trovando che le oscillazioni della marea erano esattamente le stesse[231]. Quale che sia l'origine dell'acqua, resta il fatto che essa fu concepita come elemento immancabile del progetto e che riempiva il canale anche in età faraonica[232]. Purtroppo, la sua presenza costringe a fare i conti con gli immancabili danni da erosione e da salinizzazione, dovuti anche alla continua crescita dei livelli: si era pensato che il grande cambiamento nella falda freatica abidena, così come altre rivoluzioni nell'ecosistema nilotico degli ultimi cinquant'anni, fosse da imputare alla costruzione della Grande Diga di Assuan[233], ma Rostem, già quindici anni prima della realizzazione del progetto idraulico, aveva accusato la politica agricola della regione, che, se da una parte aveva permesso di estendere l'area coltivabile, dall'altra aveva fatto alzare le acque nell'ipogeo[234].

Altrettanto insicura è la determinazione della profondità del canale: più volte si è tentato di pompare l'acqua dalla struttura[235], senza successo. Il punto più basso documentato è di 15 metri[236]. Rimane un'incertezza: come sintetizzò Frankfort, "*whether a complete pumping dry, irrespective of the cost of the necessary engeneering works, would not endanger the foundations of this extremely weighty building is highly doubtful; for there is a grave risk that the washing away of much sand from between the stones by the inrush of water would dislodge them*"[237]; in pratica, si può asserire che l'acqua stessa costituisce un elemento architettonico fondamentale, che sostiene l'isola e ne previene il collasso.

La Stanza del Sarcofago[238]**.** L'ambiente più recondito e più orientale è anche il più importante: vi si accede, oggi, attraverso un'apertura che sembra scavata a forza e che

[229] WESTERMAN 2004, p. 8.
[230] BROOKS, ISSAWY 1992, *passim*.
[231] FRANKFORT 1933, p. 7, nota 1.
[232] FRANKFORT 1933, p. 21.
[233] ABT *et al.* 2006, p. 44.
[234] ROSTEM 1950, pp. 67-68.
[235] Frankfort nel 1925-1926 (FRANKFORT 1933, p. 7) e Parizek e Westerman tra il 2007 e il 2012 (jameswesterman.org).
[236] Durante la *Seismic Survey* del 2007 (jameswesterman.org).
[237] FRANKFORT 1933, p. 7.
[238] Chiamata "*Sarcophagus Chamber*" nella letteratura (FRANKFORT 1933, p. 21; *PM* VI, p. 30).

originariamente doveva essere murata[239]. La Stanza del Sarcofago si sviluppa in larghezza e, per *layout* e dimensioni, rassomiglia la Sala Trasversale: 27.40 metri per 4.70 metri ai lati, 4.45 metri al centro e 2.50 metri a parete in altezza. Sebbene non vi sia mai stato alcun sarcofago, il suo nome è stato deciso in base alla forma e alla funzione che questo ambiente doveva avere: esso corrisponde, infatti, alla parte più intima di ogni tomba egiziana. I muri sono in calcare bianco, eccetto quello occidentale, in cui affiorano i blocchi di arenaria rossa della parete adiacente (Sala Centrale)[240]; non era previsto che l'acqua entrasse nell'ambiente, poiché, da progetto, questa doveva essere circoscritta al solo canale. Secoli di fluttuazioni della falda hanno portato alla situazione odierna, che ha compromesso irrimediabilmente la labile decorazione perimetrale. Il soffitto, invece, realizzato in arenaria gialla[241] e a spiovente con lastre giustapposte sui lati est ed ovest, conserva scene e testi straordinari per scelta ed esecuzione. Come gran parte del monumento, in parecchi punti si distinguono i segni di un lavoro incompiuto, soprattutto nella metà meridionale[242]. Non è chiaro se la porta d'ingresso dovesse essere murata o meno. Nemmeno l'*Osireion* fu risparmiato dai tombaroli: nell'angolo nord-orientale della stanza, è visibile un tentativo di scavo da parte di ignoti, in corrispondenza del locale senza accesso alle spalle del Complesso di Osiride nel Tempio di Sethi; i predoni probabilmente cercavano di raggiungere l'ambiente impenetrabile del santuario maggiore, ma dovettero abbandonare presto la loro iniziativa poiché rischiarono di rimanere sepolti sotto alle fondamenta dell'edificio superiore.

L'esterno. Addossate alle pareti settentrionale, orientale e meridionale, furono trovate delle curiose strutture in calcare, di forma vagamente circolare e del diametro di circa 4 metri[243]. Lo scavo dimostrò che esse erano costruite con scaglie di calcare – tenute insieme da un impasto di paglia e argilla – e che erano state realizzate mano a mano che si procedeva ad innalzare il muro di contenimento esterno[244]. Riempite di uno strato di terra scura[245], restituirono frammenti di legno, identificati come conifere e, in un caso, tamerice[246]; fu

[239] NAVILLE 1914a, pp. 164-165.
[240] FRANKFORT 1933, p. 21.
[241] FRANKFORT 1933, p. 21.
[242] FRANKFORT 1933, p. 21.
[243] In numero di sei, distribuite due per parte. Un'analisi attenta non poté essere intrapresa sul lato occidentale e non è escluso che possa riservare sorprese (FRANKFORT 1933, p. 12).
[244] FRANKFORT 1933, p. 12.
[245] Recuperato dalla piana coltivata, circa 350 metri più a valle (FRANKFORT 1933, p. 5).
[246] FRANKFORT 1933, p. 5.

dunque possibile determinarne la funzione e vengono tuttora chiamate "*tree-pits*"[247]. L'importanza di questi elementi è duplice: *in primis*, esse giocano un ruolo di rilievo nella comprensione dell'*Osireion*; secondariamente, esse permisero di stabilire con certezza che la copertura non fu ultimata, poiché le due settentrionali, costruite di pari passo con l'avanzare degli interventi agli alzati della Sala Centrale e con il costante consolidamento in marna spaccata per stabilizzarle, non raggiungono le altezze di quelle orientali[248].

II.4. I materiali

Come si è visto, la scelta dei materiali da costruzione dell'*Osireion* varia dal calcare, all'arenaria, al granito. Il loro impiego nel *design* dell'opera è consapevolmente progettato: granito solo nella Sala Centrale per i pilastri, gli architravi e le lastre di copertura; arenaria per le pareti perimetrali della camera principale, per le nicchie, per l'isola, per il soffitto della Stanza del Sarcofago e, più incerto, per la pavimentazione di alcuni ambienti; calcare per il corridoio, per i passaggi contigui e per i muri esterni.

Da analisi petrografica, si distinguono quattro tipologie di granito: rosa chiaro, rosa scuro, granito rosso e granodiorite[249]. Ogni varietà proviene da Assuan, dove sono documentati tutti i minerali elencati[250]. La qualità dei graniti impiegati è molto buona. Nel complesso, l'ingombro di tutte le componenti architettoniche realizzate con questi materiali doveva essere stupefacente: qualcosa come 6000 tonnellate gravavano sulla piattaforma centrale[251]. Il blocco più grande, un elemento della copertura dell'angolo nord-orientale, pesa ben 120 tonnellate[252].

Si trovano, poi, arenaria gialla e arenaria rossa; si tratta di materiali molto colorati e, per questo, molto adatti a finalità decorative[253]. L'arenaria rossa, più resistente per il contenuto maggiore di quarzo, fu adottata largamente nella Sala Centrale. La qualità gialla, invece, è più sensibile alla disintegrazione e gli antichi costruttori, molto consciamente, non la

[247] FRANKFORT 1933, pp. 5, 12.
[248] Per Frankfort è segnale che le "*tree-pits*" a nord non furono ultimate e così l'architettura delle strutture adiacenti (FRANKFORT 1933, pp. 11-12).
[249] ABT *et al.* 2006, p. 52.
[250] ABT *et al.* 2006, p. 52.
[251] ABT *et al.* 2006, p. 52.
[252] ABT *et al.* 2006, p. 52.
[253] Per Schlüchter non vi è monumento faraonico in cui ne sia stato fatto più largo uso dell'*Osireion* (ABT *et al.* 2006, p. 52.).

usarono in luoghi a contatto con l'acqua[254]. Le cave, come testimoniato anche dalla Stele dell'anno VI[255], sono quelle del Gebel el-Silsila.

Il calcare è altrettanto copiosamente presente. Di grana fine, essenzialmente marnoso[256], ha un colore bianco-giallastro. La sua natura delicata ne fa di gran lunga il materiale più intaccato dall'umidità sprigionata dal canale. Esso fu probabilmente cavato dalle montagne locali, verosimilmente dal sito di Sidi Moussa[257]; sorprendentemente, differisce dalla varietà scelta per il Tempio di Sethi[258].

II.5. Descrizione del monumento: la decorazione

Nel trattare la decorazione di qualsiasi spazio sacro egiziano, una premessa è d'obbligo: non esiste, nella cultura faraonica, il concetto di "*ars gratia artis*". Nemmeno nei periodi in cui il decorativismo si fa più insistente – e probabilmente l'età di Sethi si può ascrivere a questa tendenza – la rappresentazione è fine a se stessa. Cionondimeno, l'"artista" è spronato a superarsi sempre, in quanto agente nella cornice più grande che è la Creazione: ogni tempio, tomba, statua, incisione, iscrizione, *etc.* è un organismo in potenza, parte di un Cosmo ordinato, capace di essere *portato in vita* per mezzo di un processo simpatico[259] o analogico – che, nella pratica, consiste nel Rituale dell'Apertura della Bocca, lo stesso usato per ridar vita alle mummie – e, soprattutto, capace di *agire* sulla realtà circostante per magia contagiosa.

Due sono i limiti che si devono considerare nell'approcciarsi al programma decorativo dell'*Osireion*: per primo il suo stato di incompiutezza, che determina un'ardua comprensione dello schema d'insieme, e, in secondo luogo, il deterioramento che circa tremila anni di insabbiamento e un secolo esposizione alle intemperie hanno causato. Nell'analisi, come per l'architettura, si procederà dall'esterno verso l'interno; per l'approfondimento sui testi

[254] Purtroppo anche ciò che non era stato pensato per essere inondato è oggi fortemente a rischio, soprattutto per le conseguenze dell'evaporazione: l'impressione è che i fragili rilievi del soffitto della Stanza del Sarcofago, per esempio, siano fatti di sabbia a causa del loro aspetto assai friabile.
[255] *KRI* I, 59-61. BRAND 2000, pp. 175-176. V. *infra*.
[256] ABT *et al.* 2006, p. 52.
[257] ABT *et al.* 2006, p. 53.
[258] ABT *et al.* 2006, p. 53.
[259] DAVID 1981, p. 3.

oltremondani del corridoio d'accesso e dell'anticamera, *focus* della trattazione, si rimanda alla descrizione dettagliata nei capitoli seguenti.

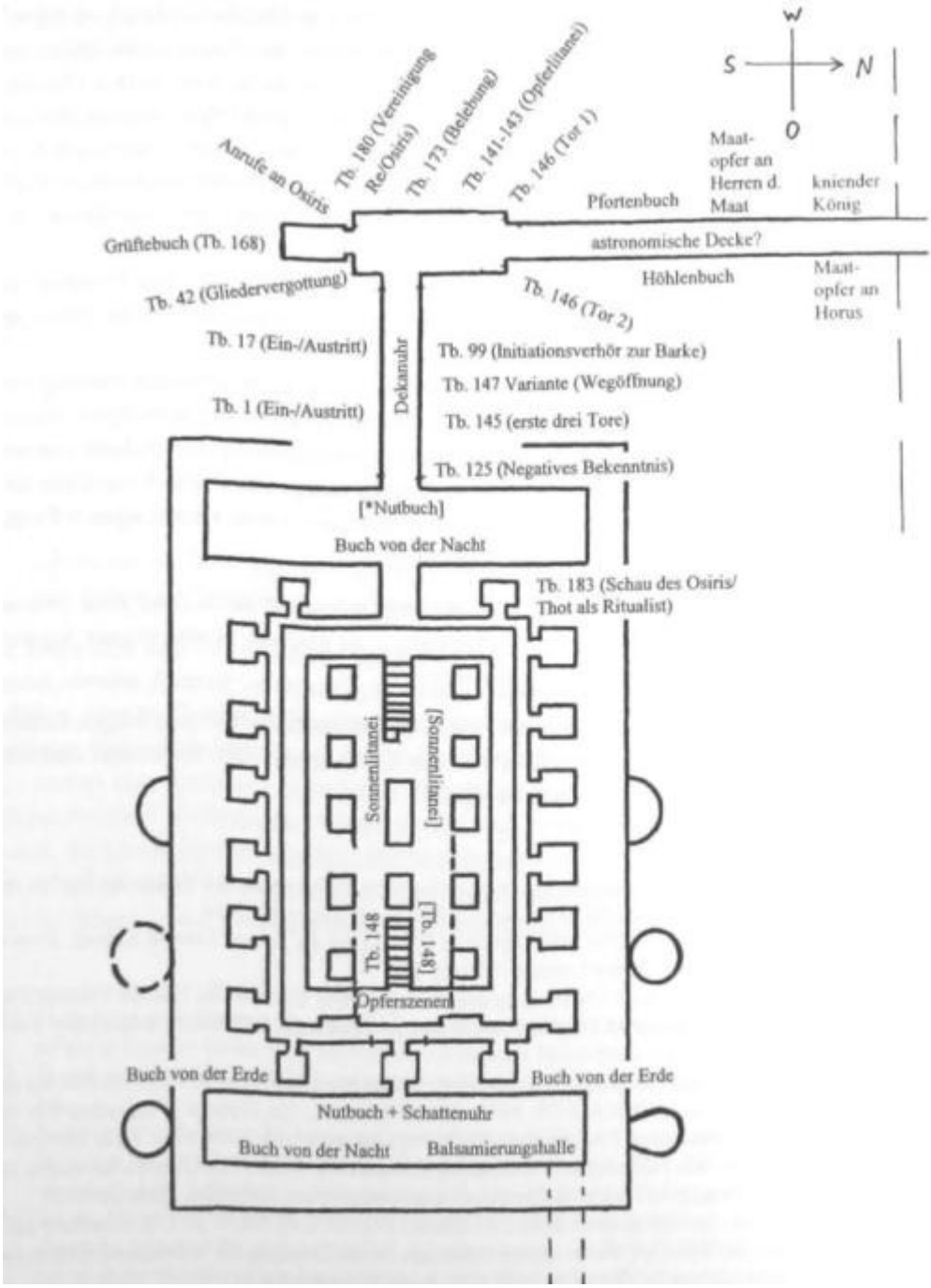


Fig. 8. Disposizione dei testi nell'*Osireion* (da: VON LIEVEN 2007, p. 186, Abb. 1).

Corridoio. La decorazione del corridoio d'accesso è estremamente danneggiata[260]: dipinti su uno strato sottilissimo di intonaco di calce, questi testi si sono per gran parte sgretolati e giacciono alla base del muro sotto forma di una polvere bianca che, di tanto in tanto, viene spazzata via da inservienti fin troppo solerti. A parete, i punti critici si presentano "sfogliati", con numerose scaglie in procinto di staccarsi; le aree maggiormente interessate si trovano sui margini inferiore e superiore del muro, con un'estensione di circa 30-50 centimetri in altezza. Le cause sono molteplici, ma possono essere riassunte in tre grandi categorie: a) la qualità scadente della realizzazione; b) l'erosione esercitata dall'umidità del canale; c) l'incuranza dei conservatori[261].

Sulla parete sinistra (est) è dipinta la prima versione integrale del *Libro delle Cripte*[262], redatto in questo periodo per le tombe reali e ricopiato, poi, in alcuni sepolcri della Valle dei Re. In esso, il tema centrale è il viaggio notturno del sole, ma la presenza di Osiride è preponderante. Accanto all'ingresso, Merenptah, il committente degli ultimi lavori di incisione e pittura, è rappresentato mentre offre la Maat a Horo[263].

Parimenti, sulla superficie opposta, ad ovest, Merenptah è raffigurato in atto di adorazione in una prima scena[264] e, successivamente, inginocchiato, mentre "offre la Maat ai Signori della Maat" Osiride e Horo seduti in trono[265]. A fianco, comincia il *Libro delle Porte*, quivi iscritto nella sua interezza[266]: ideato nella XVIII dinastia e impiegato come ideale sostituzione dell'*Amduat*, l'opera avrà grande fortuna nelle tombe reali tebane.

Le scene conclusive di ciascuno di questi due componimenti, che illustrano il momento della rinascita del sole all'alba, immettono nell'anticamera.

Anticamera. Tutto l'ambiente presentava un fregio *ḥkr* sulla sommità dei muri[267]. Gli stipiti della porta d'accesso, sulla superficie nord, presentano una selezione di brani dal

[260] Come ebbero già modo di notare gli scavatori novant'anni fa (FRANKFORT 1933, p. 36).
[261] Non è questa la sede per proporre un piano adeguato di tutela, ma sarà utile esporre le banali problematiche riscontrate, che potrebbero risolversi con minimi accorgimenti. Nonostante la copertura di restauro, il corridoio è completamente esposto agli agenti esterni: sebbene una grata impedisca l'accesso di chicchessia dal deserto, non è stato possibile tenere lontani gli animali, che vi hanno trovato un'ideale dimora: in gran parte rettili (gechi?), si arrampicano sulle superfici e le graffiano con le loro zampe. La mancanza di un'adeguata chiusura, poi, fa sì che la sabbia si riversi nel cubicolo ogni qual volta soffi il Vento del Nord, con i conseguenti danni da abrasione.
[262] GRAPOW 1936, p. 16.
[263] FRANKFORT 1933, p. 36.
[264] FRANKFORT 1933, tav. L.
[265] FRANKFORT 1933, tav. LI.
[266] MURRAY 1904, pp. 21-23. FRANKFORT 1933, p. 66.
[267] MURRAY 1904, 8.

Capitolo 146 del *Libro dei Morti*[268]: si tratta delle indicazioni pratiche per passare indenni dalle Porte dell'Aldilà, sorvegliate da custodi temibili[269].

Tutta la copertura in calcare del lato sinistro (est) della stanza fu rimossa in epoca romana e la decorazione non si conserva[270]. Oggi questa parete è stata restaurata con della pietra liscia, affinché l'erosione si arresti.

La parte meridionale, sui due stipiti accanto all'apertura che immette nella cella di fondo, era iscritta con testi dal *Libro dei Morti*: ad est della porta, è stato possibile riconoscere stralci del Capitolo 43[271], relativo al riconoscimento della membra di Osiride; sul montante opposto, invece, si trova il Capitolo 180[272], un inno a Ra e Osiride che permette "l'uscita al giorno".

La parete occidentale, invece, conserva la scena più rappresentativa dell'intero programma decorativo dell'anticamera: sul lato sinistro, Osiride assiso in trono è vivificato dal figlio; accanto è riportato il corrispondente capitolo del *Libro dei Morti*, il numero 173[273], ovvero quello dell'identificazione del defunto con Horo. Sulla metà destra, invece, Merenptah è raffigurato davanti ad una tavola colma di vivande[274], preceduto da un elenco di centocinquantatre divinità disposte su tre registri[275], che fanno parte di una variante delle litanie 141, 142 e 143 dello stesso formulario[276].

Cella meridionale. Tutti i muri interni sono decorati a rilievo inciso con il *Libro delle Dodici Cripte*[277], conosciuto anche come il Capitolo 168 del *Libro dei Morti*[278], ma considerato un'opera indipendente. Il tema riguarda la conoscenza e la contemplazione degli esseri divini che abitano le dodici divisioni dell'Aldilà.

Corridoio discendente. Questo ambiente si è rovinato più degli altri per l'umidità: la decorazione è ormai quasi illeggibile, erosa e incrostata dai sali dell'evaporazione[279]. I testi si

[268] MURRAY 1904, p. 20.
[269] La scelta ricadde qui sulle prime due Porte dell'Oltretomba (VON LIEVEN 2007, pp. 168-169).
[270] MURRAY 1904, p. 8.
[271] MURRAY 1904, p. 9. Così anche Porter e Moss (*PM* VI, p. 29); Von Lieven vi riconosce, invece, una versione ridotta del Capitolo 42, affine per tema (VON LIEVEN 2007, p. 169).
[272] MURRAY 1904, p. 9.
[273] MURRAY 1904, p. 10.
[274] MURRAY 1904, pp. 19-20.
[275] MURRAY 1904, pp. 10-19.
[276] VON LIEVEN 2007, p. 169.
[277] HORNUNG 1999, p. 54.
[278] MURRAY 1904, p. 3.
[279] Una trascrizione è disponibile nella pubblicazione di Frankfort (FRANKFORT 1933, tavv. LXIII-LXVII).

leggevano da est ad ovest sulla parete sud, con iscritti i Capitoli 1 e 17 del *Libro dei Morti*[280]. I brani sul lato nord iniziano da ovest, con il Capitolo 99[281]; seguono un capitolo non incluso nelle redazioni ordinarie, identificato da Alexandra Von Lieven come una variante del 147[282], e i Capitoli 145 e 125. In alto, a compendio di ogni iscrizione, è scolpito anche un fregio di figure regali e divine[283], tra cui spiccano due Osiridi, accompagnati a uccelli *bnw*, e Merenptah seduto al tavolo del *snt*[284].

L'architrave rimasto al di sopra dell'ingresso occidentale presentava tracce di un fondo dipinto in grigio, su cui poi si era riportata la decorazione in inchiostro nero[285]: probabilmente si trattava del disegno preparatorio per la successiva incisione. Ogni nome è determinato dal segno della stella e si riferisce ad un decano: fu il primo calendario astronomico databile al regno di Merenptah ad essere trovato[286].

Il Capitolo 1 del *Libro dei Morti* era recitato dal sacerdote incaricato della cerimonia funebre durante l'inumazione[287] e identificava il defunto con Thot, fornendogli allo stesso tempo le conoscenze dogmatiche della vicenda di Osiride e le capacità per ripetere i rituali ivi tramandati[288]. Con la presenza del Capitolo 17, ci si assicurava la cognizione di tutto il *corpus* del formulario "dell'Uscita al Giorno", essendo una sinossi di tutta l'opera[289]. Il Capitolo 99 serviva ad assicurare la disponibilità di un'imbarcazione nella Duat[290], mentre il Capitolo 145 è un'altra formula descrittiva delle porte infernali e dei loro guardiani[291]. Il Capitolo 125 è uno dei più importanti del *Libro dei Morti* ed ebbe molta fortuna nelle tombe della Valle dei Re fin dall'epoca post-amarniana[292]: esso contiene la celebre scena del Giudizio nel Tribunale di Osiride, con la Psicostasia e la "Confessione Negativa"[293], ovvero la dichiarazione d'innocenza del defunto.

---

[280] FRANKFORT 1933, p. 66.
[281] FRANKFORT 1933, p. 66.
[282] Dedicato alle Porte infernali (VON LIEVEN 2007, p. 170).
[283] MURRAY 1904, p. 20.
[284] *PM* VI, p. 30.
[285] MURRAY 1904, p. 21.
[286] MURRAY 1904, p. 21.
[287] BUDGE 1960, p. lxxxviii.
[288] HORNUNG 1999, p. 17.
[289] HORNUNG 1999, p. 17.
[290] HORNUNG 1999, p. 19.
[291] HORNUNG 1999, p. 21. Qui sono scelte solo le prime tre Porte delle ventuno appartenenti al regno di Osiride (VON LIEVEN 2007, p. 170).
[292] Il *Libro dei Morti*, ideato a partire dal *corpus* più antico dei *Testi dei Sarcofagi*, era destinato all'ambito funerario dei privati o dell'*élite* palatina; solo con Ay (KV 23) esso comparve sulle pareti di una sepoltura regale (HORNUNG 2004, p. 27).
[293] HORNUNG 1999, p. 19. Nell'*Osireion* è trascritta solo quest'ultima (VON LIEVEN 2007, p. 170).

Sala Trasversale. Non molto rimane della decorazione di questo locale, a parte tracce del volto di una dea Nut nell'unica lastra conservata del soffitto orientale, con la *silhouette* frammentaria di una barca oltremondana e alcuni nuotatori[294]; curiosamente, lo sfondo si presentava rosso con dettagli nella stessa *nuance* più scura[295]. Secondo Von Lieven, il soffitto avrebbe presentato il *Libro di Nut* sulla metà occidentale e il *Libro della Notte* su quella orientale[296]. Sulla superficie degli stipiti e dell'architrave dell'ingresso alla Sala Centrale, gli scopritori evidenziarono la presenza di brani dal Capitolo 183 del *Libro dei Morti*[297], un inno ad Osiride dalle spiccate connotazioni eliopolitane, in cui il ritualista impersonava Thot[298].

Sala Centrale. L'incompiutezza generale non permette di ricostruire con sicurezza il *layout* della decorazione. Sul pilastro mediano meridionale (superficie ovest), si conserva la bozza in inchiostro rosso di una scena sacra, con una figura inginocchiata identificabile, probabilmente, con Merenptah[299]: l'impiego di questo tema iconografico era usuale sui pilastri delle camere sepolcrali fin dalla XVIII dinastia[300].

Gli architravi granitici del lato meridionale sono gli unici scolpiti: da est, vi si vede il faraone Merenptah mentre "offre la Maat a suo padre Ra (Harakhty), il Grande, variegato di piumaggio"[301]; a seguire sono raffigurate quattro vacche celesti e due timonieri oltremondani[302]. Nelle scene più a destra, il faraone offre acqua e pane al dio ctonio Tatenen e ad altre quattro divinità mummiformi[303], che gli accordano la loro protezione[304]. Von Lieven identifica la rappresentazioni come appartenenti al Capitolo 148 del *Libro dei Morti* e alle *Litanie di Ra*, che, per simmetria, andrebbero integrati anche nella fila opposta di architravi[305].

L'unica parete rifinita dell'intera camera sepolcrale è la facciata orientale, su cui si riconoscono cinque registri di scene d'offerta (Fig. 9).

---

[294] FRANKFORT 1933, p. 16.
[295] FRANKFORT 1933, p. 16.
[296] VON LIEVEN 2007, p. 170. È lo stesso schema riproposto nelle tombe ramessidi – come, ad esempio, nella KV 9 di Ramesse VI (HORNUNG 2004, p. 62).
[297] FRANKFORT 1933, p. 66.
[298] BUDGE 1960, pp. 624-630.
[299] FRANKFORT 1933, p. 17.
[300] HORNUNG 2004, pp. 105-107.
[301] FRANKFORT 1933, p. 66.
[302] FRANKFORT 1933, tav. LXXI.
[303] FRANKFORT 1933, tav. LXXII.
[304] FRANKFORT 1933, p. 66.
[305] VON LIEVEN 2007, p. 171.

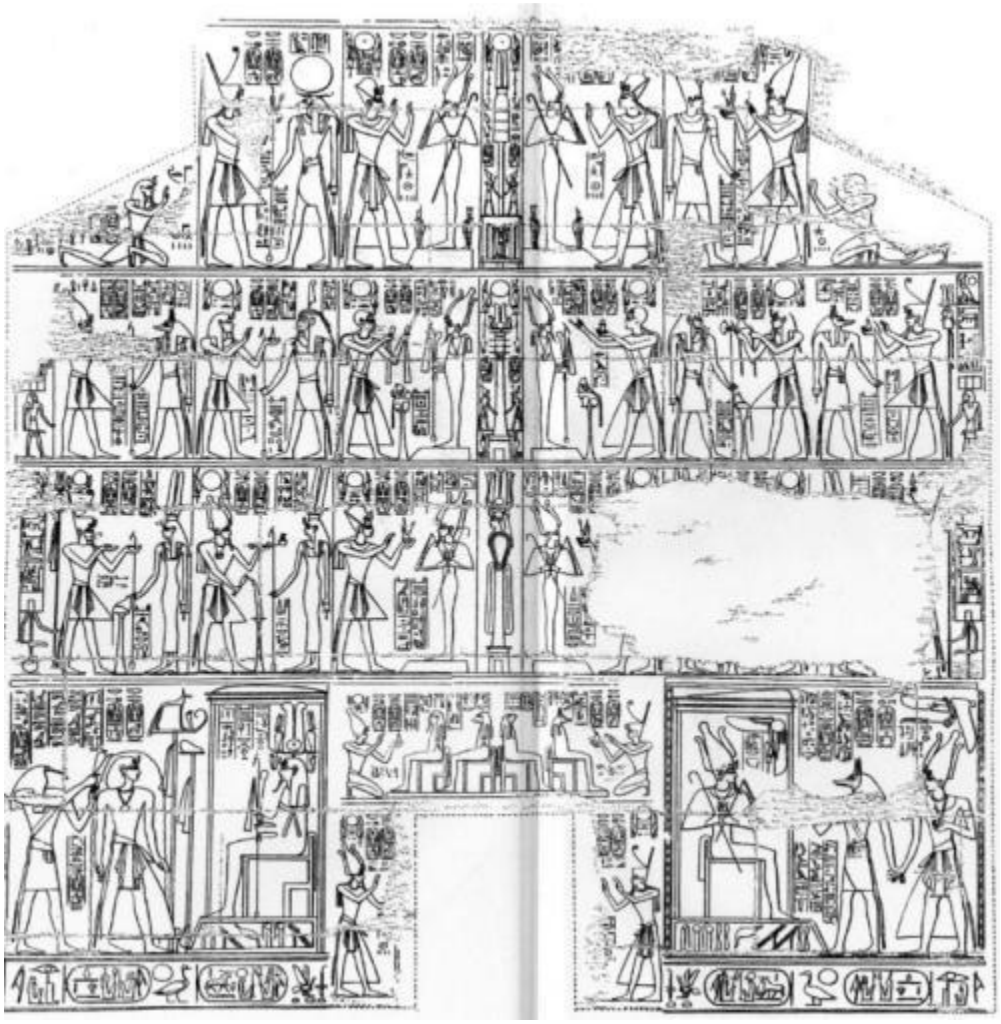


Fig. 9. Disegno della Facciata Orientale (da: FRANKFORT 1933, tav. LXXIII).

Il registro superiore mostra al centro il cosiddetto "feticcio abideno" – probabilmente il reliquiario in cui era conservata la testa di Osiride – sorretto da figure minori che indossano la corona *ḥḏt*. Su ogni lato, Merenptah adora il dio oltremondano; a sinistra, egli offre la Maat a Ra-Harakhty e a destra ad una divinità il cui nome è perduto[306]. Ai lati, lo spazio è riempito con delle figure del faraone in ginocchio.

Il secondo registro dall'alto mostra il pilastro *ḏd*, raffigurato sotto ad un disco solare con due urei che indossano le corone di Alto e Basso Egitto[307]. Due figure sostengono il pilastro, anch'esse con corone del Sud e del Nord, mentre due urei, che portano i nomi di

[306] FRANKFORT 1933, p. 67.

[307] Curiosamente, essi non sono disposti secondo i rispettivi punti cardinali, ma sono invertiti (FRANKFORT 1933, p. 67). Lo stesso fenomeno si riscontra nel monumento abideno con la contrapposizione Est/Ovest (*Ỉbtt/Imntt*), che rispecchia, però, il gioco di parole sinistra/destra (*Ỉbty/Imnty*), come spiegato da Roberson (ROBERSON 2013, p. 9), e che non funzionerebbe con Nord e Sud.

Iside e Nefti[308], stanno alla base. A sinistra, Merenptah offre panni di lino ad Osiride, poi pane a Shu e vino a Upuaut. A destra, il re unge la statua di Osiride, poi offre papiro e loto a Geb e pane a Upuaut.

Nel registro più in basso è raffigurato un altro oggetto rituale, l'amuleto *tit* o "Nodo di Iside", su un piedistallo e culminante con una testa femminile coronata (Iside); questo particolare geroglifico era usato nel culto funerario e assicurava la protezione della dea[309]; esso era anche impiegato nella scrittura del nome di Sethi all'interno del tempio maggiore, per evitare che ogni accenno al dio Seth potesse essere dannoso ad Osiride. Nel rilievo, a sinistra, il re Merenptah offre la Maat ad Osiride, fumiga ed offre libagioni a Heqet, dea acquatica della fertilità e, infine, porge del vino ad una dea difficilmente identificabile, probabilmente Shentayt[310], la Vedova che ricompone il corpo dello sposo defunto. A lato, il *kꜣ* del nome del faraone regge una piuma e uno scettro con corona composita. A destra la parete è gravemente danneggiata ed è riconoscibile solamente una Maat offerta ad Osiride.

Sopra la porta della nicchia centrale, Merenptah è raffigurato mentre fa offerte ai quattro Figli di Horo. Sugli stipiti, il re orante indossa le corone di Alto (sinistra) e Basso (destra) Egitto[311]. Nel pannello di sinistra, Thot purifica il Faraone davanti alla statua di Osiride in foggia regale, con in mano *ḥḳꜣ*, *wꜣs* e *nḫḫ*. Sull'altro lato, Anubi conduce Merenptah al cospetto di Osiride. La parte inferiore reca i titoli *nsw-bit* e *sꜣ-Rᶜ* di Merenptah.

Stanza del Sarcofago. La decorazione dell'ambiente più orientale si presenta gravemente danneggiata alle pareti e conservata mediocremente sul soffitto. Sulla metà orientale della copertura "a dorso d'asino", a sinistra (nord), fu possibile leggere la prima redazione nota, ormai completamente obliterata, del *Risveglio di Osiride*[312], un'opera crittografica che sintetizza in maniera enigmatica i dogmi della resurrezione osiriaco-solare e dell'apoteosi regale[313]. A seguire, sono rappresentate nove delle dodici ore del *Libro della Notte*[314] – anche qui iscritto per la prima volta – che costituisce un resoconto del viaggio solare nelle divisioni della Duat[315].

[308] FRANKFORT 1933, p. 67.
[309] Come prescritto nel Capitolo 156 del *Libro dei Morti* (BUDGE 1960, p. 522-523).
[310] FRANKFORT 1933, p. 67.
[311] Anche qui, le immagini non corrispondono all'orientamento magnetico e sono, anzi, invertite (FRANKFORT 1933, p. 67).
[312] Descritto ma non identificato da Frankfort (FRANKFORT 1933, p.68).
[313] ROBERSON 2013, p. 128.
[314] Descritto ma non identificato da Frankfort (FRANKFORT 1933, pp. 68-71).
[315] HORNUNG 1999, p. 124.

Sulla metà occidentale del soffitto, a sinistra dell'ingresso alla Stanza del Sarcofago, si trova la prima attestazione di un componimento molto raro della letteratura oltremondana regale egiziana: il *Libro di Nut*[316]; si tratta di una descrizione della topografia celeste e del corso diurno del Sole[317]. Di seguito, ormai illeggibili, erano riportati il brano con le indicazioni per comprendere e calcolare le ore del giorno e della notte[318] e un "testo drammatico", in cui è inscenato un dialogo tra Nut e Geb. Von Lieven integra anche il *Libro della Terra* su questo lato[319].

Il *Risveglio di Osiride* (Fig. 10) è una scelta assai rara nella decorazione del sepolcro regale[320] e compare per la prima volta proprio nell'*Osireion*[321]; esso è costruito su due registri, separati da una banda orizzontale d'acqua che sgorga da due figure femminili inginocchiate, che recano gli emblemi vegetali del Nord (papiro) e del Sud (loto)[322]; dalle loro teste, si ergono i due simboli dell'Est (*ỉȝbtt*) e dell'Ovest (*ỉmntt*), disposti secondo il gioco linguistico sinistra/destra nello schema compositivo[323]. Nel registro inferiore, la scena è dominata dalla mummia prona e risvegliata di Osiride, protetta in un naos sopra ad un letto funebre ad appendici leonine, mentre viene vivificata dal figlio Horo con *ꜥnḫ*, *ḏd* e *wȝs*; sette teorie divine assistono al mistero dai lati del riquadro. Nella metà superiore, invece, domina un disco solare alato protetto da urei; il suo nome è *Bḥdty* e rappresenta l'aspetto solare di Horo di Behdet[324]. Due barche di papiro (quasi) si incontrano al centro e trasportano il re defunto rivolto a poppa, accompagnato da un dio e una dea: si tratta delle imbarcazioni del mattino (*ỉȝbtt*, sinistra) e della sera (*ỉmntt*, destra), con a bordo rispettivamente Atum e il dio solare ieracocefalo, mentre le divinità femminili rimangono anonime. Tutto l'insieme rappresenta una sintesi della relazione tra i re defunti e il faraone in vita, attraverso l'unione del Sole e di Osiride e la loro reincarnazione in Horo[325].

[316] Descritto ma non identificato da Frankfort (FRANKFORT 1933, pp. 72-75).
[317] HORNUNG 1999, p. 114.
[318] "*Shadow clock*" (FRANKFORT 1933, pp. 76-81).
[319] VON LIEVEN 2007, p. 172.
[320] Conosciuta anche come "*Balsamierungshalle*" (VON LIEVEN 2007, p. 170) o "*The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques*" (ROBERSON 2013, *passim*).
[321] ROBERSON 2013, p. 1.
[322] Ancora una volta invertite rispetto al'orientamento magnetico.
[323] ROBERSON 2013, p. 9.
[324] ROBERSON 2013, p. 13, nota 56.
[325] ROBERSON 2013, p. 128.

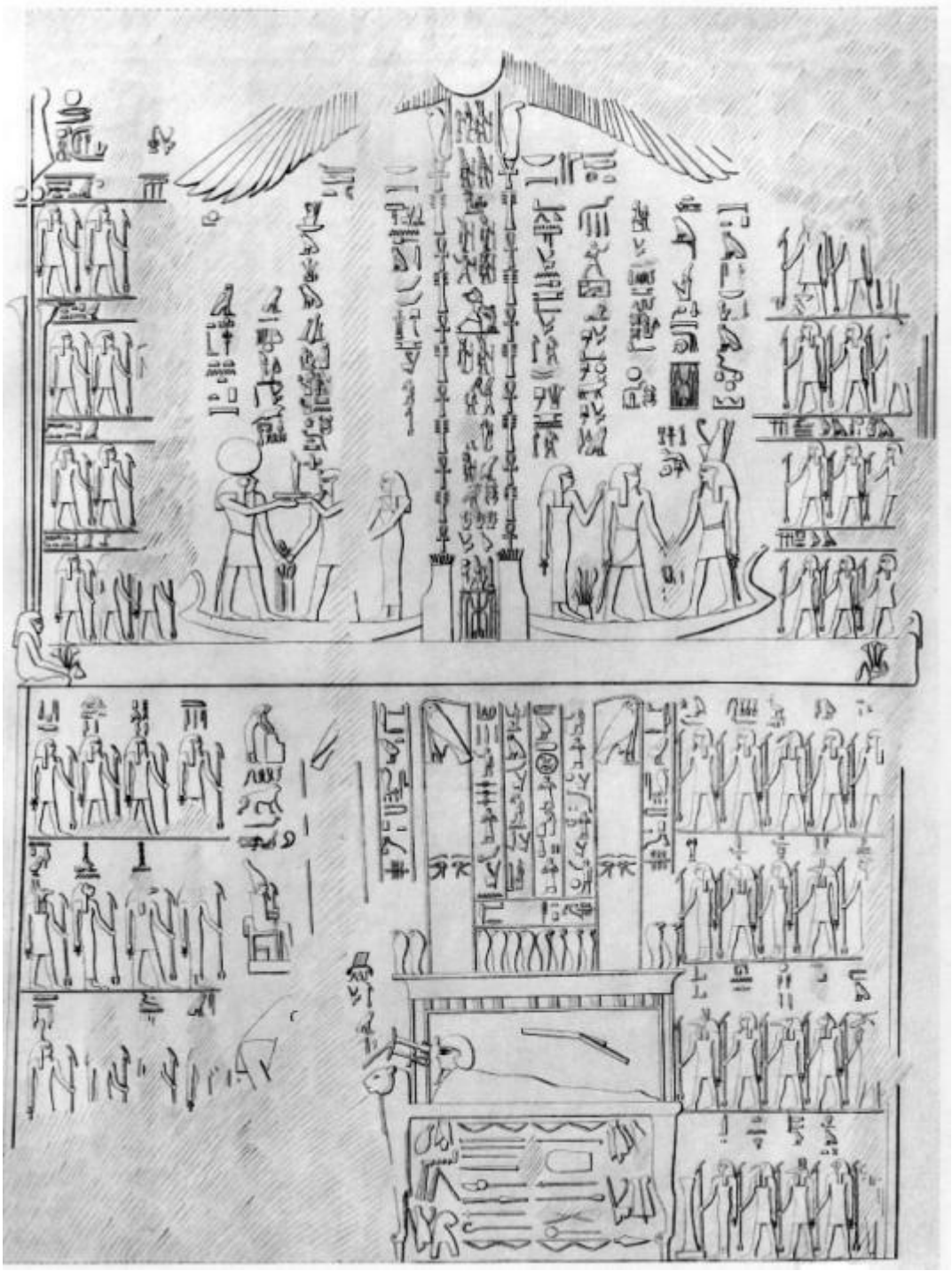


Fig. 10. Il *Risveglio di Osiride* (da: FRANKFORT 1933, tav. LXXIV).

Il *Libro della Notte* presenta la suddivisione canonica per il genere oltremondano in ore notturne separate da Porte; diversamente dal *Libro delle Porte*, però, esse si trovano

all'inizio della sezione corrispondente e immettono nell'ora successiva[326]. Grande spazio è dedicato alla figura di Nut, che si stende sopra al mondo infero e protegge il Sole e il Faraone durante la traversata. La composizione è articolata in tre registri: sul superiore sono raffigurate le entità divine che abitano la Duat celeste e quella ctonia. Nel settore mediano, la barca solare viene trainata fino all'alba; a bordo trovano posto il Re e il Sole criocefalo, accompagnati da Maat, protetti dal serpente Mehen e guidati da Hu e Sia, rispettivamente nocchiere e araldo del dio. In basso sono presenti tutti i defunti, Beati e Dannati, mentre vengono alternativamente trasfigurati o puniti. Diversamente dagli altri libri oltremondani, manca il motivo dell'unione di Ra con Osiride e, piuttosto, la presenza del Re è più forte, mostrato mentre naviga insieme al sole verso il mattino o, contemporaneamente, mentre tira l'imbarcazione sulle sabbie[327].

Il *Libro di Nut* (Fig. 11) condensa in un'immagine la concezione del Cosmo secondo gli antichi Egiziani: il Cielo, un'enorme massa liquida che si stende idealmente da nord a sud[328], protegge la superficie terrestre come una cupola. Per evitare il suo riversarsi sul mondo, Shu, l'aria e lo spazio vuoto, sostiene la dea e la separa dalla sabbia del suolo puro della Creazione. All'esterno di questa ideale "bolla" cosmica, si estende il "buio uniforme"[329]. Lungo il corpo di Nut sono, poi, illustrate le diverse fasi del percorso giornaliero del sole, spiegate dai testi di accompagnamento: ad ovest (destra), Nut ingoia il disco solare alato della sera, che percorre tutta la lunghezza del suo corpo di notte in una sorta di lunga gestazione; è così che esso viaggia nella Duat, un luogo che è contemporaneamente celeste e sotterraneo, e da cui successivamente emerge rinato ogni mattina. Ad est (sinistra), infatti, il disco solare viene messo al mondo come un figlio e appare, dapprima, sotto alla linea dell'orizzonte, poiché la sua luce è visibile già prima dell'alba[330], per poi sorgere definitivamente e levarsi lungo le gambe della dea, in forma di Khepri, e divenire al successivo tramonto ancora un disco alato maturo. Il *Libro di Nut* si ascrive a quel genere letterario di Nuovo Regno conosciuto come "Libri del Cielo" – distinti per la preponderanza di questa divinità sulla rappresentazione – che, almeno a partire da Ramesse IV, diventano una costante nella decorazione del sepolcro regale[331]; essi costituiscono un ideale punto di contatto tra le profondità della camera sepolcrale e l'Aldilà celeste, e permettono al *bȝ* del defunto di

[326] HORNUNG 1999, p. 123.
[327] HORNUNG 1999, p. 125.
[328] ALLEN 1988, p. 5.
[329] ALLEN 1988, p. 1.
[330] ALLEN 1988, p. 6.
[331] HORNUNG 1999, p. 112.

ascendere per via diretta nel regno del sole e di seguirlo nei suoi viaggi notturno e diurno; così si spiega la presenza di un elenco di decani iscritti sul corpo della dea, accompagnati dal calendario con le date del loro sorgere eliaco. La scelta di inserire questo testo nella decorazione dell'*Osireion* ben si addice alla vocazione cosmica di questo monumento, che, come si vedrà, traduce in architettura una *imago mundi*[332].

[332] V. *infra*.

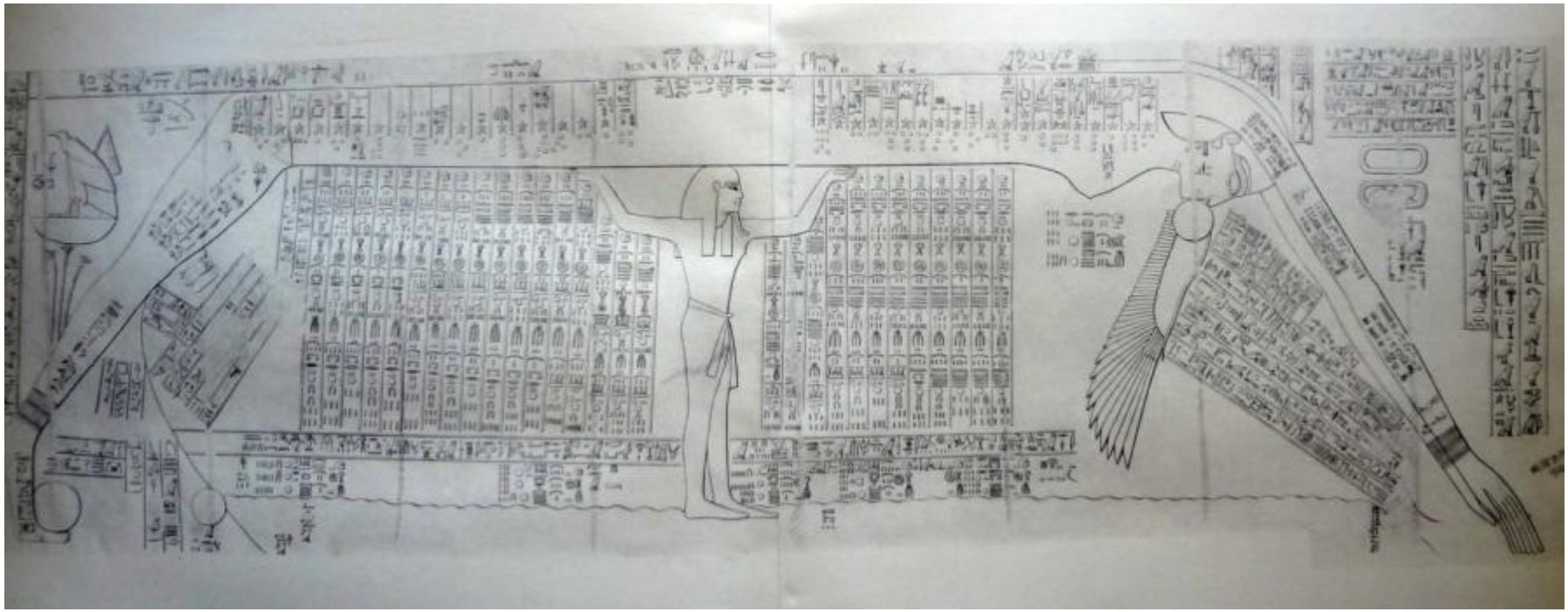


Fig. 11. Il *Libro di Nut* (da: FRANKFORT 1933, tav. LXXXI).

Capitolo III

L'*OSIREION* DI ABIDO: FUNZIONE

"*The Central Hall is not constructed for use and* […] *therefore no mere architectural explanation can do justice to its peculiarities; it was exclusively the three dimensional expression of a religious idea, which thus should give us the clue to the building*".

Henri Frankfort, *The Cenotaph of Sethi I at Abydos*.

Nella nostra idea – ma già per gli antichi – ogni ambito della civiltà dell'antico Egitto è permeato da un'aura sacra, formale e, soprattutto, arcana. E all'interno della grande categoria della cultura faraonica, l'*Osireion* occupa un posto d'onore – assieme alle Piramidi di Giza – tra i monumenti più singolari e, quindi, più affascinanti, d'Egitto.

Il mistero, però, è per sua natura "chiuso"[333] e inspiegabile, con tutte le incomprensioni del caso. A tutt'oggi, sussiste ancora una tendenza insita all'archeologia di ogni tempo: come ha postulato il Professor Kyriakidis, "quando qualcosa è inspiegabile, allora *dev'essere* rituale"[334]; purtroppo e per fortuna, "*ritual is* […] *a fascinating and exciting subject, not only for the archaeologist, the anthropologist, the philosopher and the sociologist, but for society at large. The lure of ritual, however, is damaging for its study in many ways*"[335].

L'assunto si presta benissimo, in particolare, all'*Osireion*, giacché questo monumento si presenta con molte caratteristiche apparentemente incomprensibili e, spesso, fraintese: ha la forma di una tomba, ma non vi era sepolto nessuno, sta dentro ad un recinto sacro, ma non era accessibile ad alcuno, è dedicato ad Osiride, ma non era un tempio. Partendo da questi presupposti, si possono isolare tre aspetti, tra loro interconnessi, da valutare nella definizione della funzione dell'*Osireion*:

1. La forma, paragonabile ai monumenti regali;

[333] Etimologicamente, la parola "mistero" deriva dal verbo greco "*μύω*", "essere chiuso".
[334] Conferenza tenuta all'Università Ca' Foscari di Venezia.
[335] KYRIAKIDIS 2005, p. 1.

2. Il suo rapporto con il Tempio dei Milioni di Anni;

3. I riferimenti costanti alla teologia osiriaca.

III.1. L'*Osireion* e i monumenti regali

Sia il *layout* architettonico che il programma decorativo trovano paragoni stringenti con i monumenti funerari regali di Abido e della Valle dei Re.

Considerata l'importanza che la città santa assunse fin dai primordi della storia egiziana, quasi ogni faraone, in ogni epoca, concorse a lasciarvi il proprio segno: a) per omaggiare Osiride, signore indiscusso del luogo; b) per inserirsi nel filone della legittimità continuando la tradizione inaugurata dagli augusti predecessori; c) per accrescere la propria gloria.

Per rispondere a queste finalità, sorsero qui dei complessi del tutto peculiari, che nella letteratura egittologica prendono il nome di "cenotafi"[336]. Dal punto di vista della *forma mentis* egiziana essi non presentano alcuna differenza rispetto agli altri monumenti funerari e, anzi, vengono identificati con lo stesso termine *mᶜḥᶜt*[337]: solitamente false tombe, ad Abido prendono la forma di semplici sacelli e nulla li distingue dalle cappelle del *kꜣ* di Antico e Medio Regno[338]. In essi, il destinatario era continuamente vivificato e nutrito e poteva altresì partecipare alle grandi cerimonie in onore di Osiride che si tenevano ogni anno[339]. I cenotafi reali, invece, assumevano una dimensione ulteriore, garantendo la vivificazione del Faraone e, soprattutto, del suo *kꜣ* reale[340]: questa funzione, nel Nuovo Regno, viene espletata dal Tempio dei Milioni di Anni, che va a sostituire la *ḥwt kꜣ* più antica. Sono noti anche cenotafi divini[341] e, come si vedrà[342], è a questa categoria che l'*Osireion* può essere ascritto; le tombe

[336] Specialmente ad Abido, ma sono noti anche in altri siti egiziani (SIMPSON 1980, coll. 387-391).
[337] "*An erected building*" (SIMPSON 1980, col. 388). Non esiste in egiziano una parola per definire un cenotafio, ovvero "una tomba vuota", come lo si intende nell'archeologia classica (WEGNER 2001, p. 244).
[338] L'unica differenza potrebbe riguardare la collocazione all'interno (cappella del *kꜣ*) o all'esterno (cenotafio) del recinto sacro del tempio (O'CONNOR 1999, p. 101).
[339] SIMPSON 1980, col. 388. O'CONNOR 1999, p. 100. SNAPE 2011, p. 123.
[340] Attraverso questo, il Re riceveva la Regalità e il potere sovrumano necessario a governare il Paese (O'CONNOR 1999, p. 100).
[341] WEGNER 2001, p. 248.
[342] V. *infra*.

simboliche di Osiride sono le più numerose, ma esistevano anche monumenti per "l'inumazione" di altri dèi[343].

Già a partire dal Medio Regno, si conosce un cenotafio reale ad Abido: il complesso di Sesostri III (XII dinastia, 1878-1842 a.C.). Esso si rifà all'impianto classico della sepoltura coeva, con un vasto recinto a forma di "T", una tomba ipogea e, più a valle, un tempio funerario in asse[344]. La pianta del lungo corridoio della tomba, in parte scavata nella montagna meridionale, è stata recentemente ritenuta un modello per l'evoluzione delle future tombe di XVIII dinastia[345], cui l'*Osireion* si ispira. Per funzione e per organizzazione, il complesso di Sesostri eguaglia i paralleli di Medio Regno atti a perpetrare il culto funerario, ma vi si riconosce anche una spiccata vocazione osiriaca, volta ad affiancare la figura del re defunto con il dio oltremondano[346].

Il secondo cenotafio abideno da considerare nell'analisi dei modelli del monumento ipogeo di Sethi è il complesso funerario di Ahmose (XVIII dinastia, 1552-1542 a.C.): poco lontano dal recinto di Sesostri III, sorge, infatti, una piramide con tempio annesso, in cui il primo sovrano della XVIII dinastia intendeva farsi venerare come Osiride[347]. Fanno parte del complesso funerario anche numerose costruzioni dedicate alle donne della famiglia, incluse la regina Ahmes-Nefertari e Tetisheri, la nonna del faraone. Proprio la cappella di Tetisheri si trova in asse e a metà strada tra l'area della piramide e un tempio terrazzato edificato contro la parete della falesia: quest'ultimo è afferente ad una tomba vuota ipogea, rimasta, però, incompiuta[348].

Curiosamente, ciò che accomuna entrambi questi complessi è la loro destinazione: non è chiaro, infatti, se dovessero essere la dimora eterna dei loro committenti o se fossero stati progettati come cenotafi[349]. Ciò che va ricordato, poi, è che essi furono concepiti

[343] WEGNER 2001, p. 248.
[344] WEGNER 2009, p. 105, fig. 2.
[345] WEGNER 2009, pp. 104-106.
[346] WEGNER 1999, p. 107.
[347] HARVEY 1999, p. 107.
[348] HARVEY 1999, p. 108.
[349] La tomba di Ahmose non è ancora stata individuata con certezza (HORNUNG 2004, p. 6): verosimilmente, si troverebbe a Dra Abu el-Naga (ROMANOSKY 2001, p. 46), non lontano dalla Valle dei Re, insieme a quella del figlio Amenhotep I (HORNUNG 2004, p. 6) e ai sovrani della dinastia precedente (ROMANOSKY 2001, p. 46); ad Abido la figura del capostipite della XVIII dinastia crebbe in fortuna in età ramesside, quando è testimoniata la presenza di un suo oracolo (HARVEY 1999, p. 108), e sussiste il dubbio che questa pratica possa implicare una sepoltura effettiva nella città di Osiride. Anche la collocazione della tomba di Sesostri III presenta degli interrogativi: buoni indizi suggerirebbero che il monumento abideno sarebbe stato pensato per accogliere le spoglie mortali del faraone, mentre la sua camera sepolcrale nella piramide di Dahshur avrebbe dovuto ospitare una delle sue mogli (WEGNER 2009, p. 129).

essenzialmente con le caratteristiche dell'architettura funeraria coeva, esattamente come l'*Osireion*.

Quale che fosse stata l'evoluzione di Medio e Nuovo Regno dell'architettura funeraria di Abido, il modello primo rimasero sempre le tombe protodinastiche. In particolare, gli architetti delle epoche più recenti avevano familiarità con quella che restò aperta – e che, quindi, fu frequentata – per più tempo: la Tomba di Djer.

Nel Cimitero B di Umm el-Qa'ab fu fatta edificare la necropoli dei faraoni di I dinastia; vi si trovano anche le tombe degli ultimi due sovrani della II dinastia. Per Barry Kemp, i loro impianti rappresentano l'evoluzione monumentale dei modesti esordi di Naqada e Hierakonpolis[350], con le loro dimensioni enormemente ingrandite e, soprattutto, i primi tentativi di tradurre l'architettura in simbolo. Le tombe del Cimitero B consistono di grandi strutture in mattoni, collocate ad un livello inferiore rispetto al piano del deserto, in ampie fosse scavate nella marna; ognuna è progettata con una sala centrale[351], circondata da una serie di annessi per immagazzinare il corredo del defunto. La copertura presenta una sovrastruttura particolare, superflua dal punto di vista della praticità e, di conseguenza, interpretabile come un elemento simbolico[352]: un tumulo di sabbia e ghiaia che, una volta interrato, è indistinguibile dalle dune circostanti. Tra questi monumenti, il più grande è quello di Djer[353], riaperto nel Medio Regno e adattato come Tomba di Osiride. Gli architetti di Sethi avevano ben presente questo modello e ne reinterpretarono gli elementi costitutivi, come l'ipogeo, la camera colonnata, gli ambienti laterali e il tumulo superiore.

Questo, dunque, per quel che riguarda la tradizione costruttiva abidena. D'altro canto, però, l'*Osireion* è in tutto e per tutto "figlio della sua epoca" e ben si contestualizza nel *modus aedificandi* del Nuovo Regno. I paralleli più prossimi sono le tombe nella Valle dei Re, soprattutto quelle di XVIII dinastia. Come per questi monumenti, i princìpi caratterizzanti dell'opera di Sethi ad Abido sono essenzialmente tre: a) il fatto che sia un ipogeo; b) la sua inaccessibilità; c) il forte simbolismo che lo contraddistingue.

L'*Osireion* è concepito come una struttura sotterranea e lo si può inferire da una serie di elementi della sua architettura – come il pozzo d'accesso, la Stanza del Sarcofago che regge le fondamenta del tempio superiore, l'assenza di ambienti ausiliari all'esterno – e della sua archeologia – come le cosiddette *tree-pits*, costruite contemporaneamente ai muri di

[350] KEMP 1991, p. 53.
[351] Forse ipostila, con colonne in legno non conservate (PETRIE 1901, p. 8).
[352] O'CONNOR 2009, pp. 152-153.
[353] DREYER 1999, p. 112.

contenimento e pensate per essere più in alto della copertura[354]. Questo perché "le piramidi si levavano verso un'aldilà [*sic*] celeste, le nuove tombe nella roccia furono invece calate incontro al mondo degli inferi"[355] a partire dai sepolcri nella Valle dei Re.

È altrettanto chiaro che l'ipogeo in analisi fosse pensato per essere inaccessibile e lo testimonierebbe la presenza di una parete in mattoni ancora *in situ* che sigillava l'arco d'accesso[356]. Nonostante i numerosi tentativi[357], è stato anche provato che non vi sia un passaggio comunicante con il tempio superiore e che, quindi, l'unico adito fosse consentito solo dal pozzo funerario. La sola obiezione che si può muovere a questo proposito è di ordine cronologico: la chiusura del corridoio d'accesso portava la firma di Sethi[358], ma il monumento rimase agibile anche successivamente. Se si considera che esso non era finito alla morte del committente e che il cantiere rimase aperto e in attività fino alla fine del XIII secolo, è vero anche che gli operai di Merenptah potrebbero aver modificato il progetto originale, optando per una parziale accessibilità; questa ipotesi, però, rimane espressa solo in via teorica, dal momento che lo stato di incompiutezza generale non permette di comprendere appieno quale potesse essere l'*eventuale* ingresso accessorio e dove potesse *presumibilmente* trovarsi[359]. La domanda non è fuori luogo, dal momento che alcuni studiosi hanno messo in dubbio la teoria dell'inacessibilità[360] o, comunque, sembrano pregiudicarla, giacché considerano l'ipogeo in esame come la nuova meta di età post-amarniana della processione che celebra la Resurrezione di Osiride e che culmina nella sepoltura dell'effigie divina all'interno della Tomba durante la Festa di Khoiak[361]. Anche così, da dove si entrava per celebrare i Misteri?

Nel Medio Regno, la Tomba di Djer era stata rinnovata con una scalinata[362], che permetteva agli officianti di accedere nella camera sepolcrale e di portare a compimento il Mistero della Resurrezione. Parimenti, l'*Osireion* presenta una discesa di gradini rudimentali che termina, però, direttamente e bruscamente, nel pozzo funerario. Bisogna tenere a mente

[354] O comunque allo stesso livello (FRANKFORT 1933, pp. 11-12).
[355] HORNUNG 2004, p. 17.
[356] FRANKFORT 1933, p. 32.
[357] Prima con gli scavi Murray-Petrie e, successivamente con il lavoro di Naville e Peet.
[358] I mattoni portavano il sigillo di *Mn-Mꜣʿt-Rʿ* (FRANKFORT 1933, p. 13).
[359] Sono noti due passaggi angusti che dal deserto a sud e a nord conducono all'*Osireion*. Essi, per quanto è stato possibile capire, corrono paralleli ai muri perimetrali e sono realizzati nella stessa arenaria della Sala Centrale; non essendo stati studiati e non figurando nelle pubblicazioni dedicate, risulta difficile contestualizzarli ed è altrettanto arduo stabilire se *effettivamente* sbocchino all'interno dell'ipogeo. Si ringrazia il signor A., che preferisce rimanere anonimo, per l'informazione.
[360] EATON 2006, p. 77.
[361] EATON 2006, p. 77, nota 12. Si sa che la Tomba di Djer ad Umm el-Qa'ab, in qualità di sepoltura di Osiride, fu abbandonata dopo il regno di Amenhotep III. Ne consegue che Sethi volle iniziare una nuova era liturgica a partire dalla ricostituzione del monumento-emblema della teologia osiriaca.
[362] O'CONNOR 2009, p. 89.

che tra il Medio Regno – più precisamente l'epoca di Sesostri III, in cui il culto di Osiride a Peqer conobbe il suo apogeo – e la monarchia di Sethi erano ormai trascorsi 600 anni, durante i quali si era avuto modo di sperimentare altre soluzioni per l'architettura funeraria regale e, in particolare, di istituire un modello vincente nella Valle dei Re. Nel costruire i monumenti funerari si recuperò il pozzo delle mastabe di Antico Regno e lo si portò ad un nuovo livello: tutto ciò che si doveva celebrare nella tomba del Re, dunque, nel Nuovo Regno avveniva all'esterno[363]. E poiché la pratica si risolveva, di fatto, nella deposizione dei cosiddetti "*corn-mummies*" e "*Osiris beds*" ogni anno davanti ai sepolcri[364], ne consegue che anche per Osiride potrebbe essere stato lo stesso. Inutile precisare che, in maniera davvero deludente, l'*Osireion* non ha restituito alcun manufatto per confermare la celebrazione di qualsiasi rituale in prossimità del pozzo funerario, né, tantomeno, nel segreto delle sue stanze. Vero è che, ancora una volta, il suo carattere non finito può essere additato come causa di un mancato uso effettivo della struttura. Come nell'area tebana, dunque, anche l'ipogeo abideno è chiuso e i suoi rituali sono celebrati nel tempio funerario (Tempio di Sethi) o al di fuori. Di più: esso *doveva* essere inaccessibile poiché costituiva la riproposizione in architettura del mondo infernale, "che è segreto e nascosto, non visibile ad alcun mortale, e che però fa rinascere ringiovanito, ogni notte, il sole"[365].

Se dal punto di vista liturgico mancano gli estremi per stabilire che *qualcosa* accadesse tra le pareti dell'ipogeo, l'analisi della pura e semplice forma del monumento, però, schiude un'infinità di possibilità d'interpretazione. Badawy definisce il complesso come "*perhaps the most conspicuous example of religious symbolism in egyptian architecture*"[366] e a ragione. In questo, infatti, l'*Osireion* supera i complessi funerari cui si ispira. Procedendo dall'ingresso, vi si trovano: una rampa d'accesso, un pozzo funerario, un lungo corridoio, un'anticamera in cui cambia l'orientamento, una cella laterale, un corridoio in discesa, la camera sepolcrale ipostila e la stanza seguente. Tutti questi elementi si riconoscono anche nelle piante delle tombe della Valle dei Re, ma, con questa particolare sistemazione, si trovano solo in epoca pre-amarniana. Manca, infatti, quell'impianto rettilineo tipico delle tombe di fine XVIII dinastia e di XIX dinastia, contraddistinto da numerosi ambienti accessori[367]. Al suo posto si crea un orientamento spezzato all'altezza dell'anticamera, come

[363] Per esempio, durante la Bella Festa della Valle, quando Amon-Ra si recava in visita nei templi della Riva Occidentale e nella necropoli reale.
[364] RAVEN 1982, p. 20.
[365] HORNUNG 2004, p. 17.
[366] BADAWY 1968, p. 222.
[367] Per esempio nelle tombe KV 57 di Horemheb, KV 16 di Ramesse I, KV 17 di Sethi I, e KV 8 di Merenptah.

nei sepolcri tebani di Amenhotep II (KV 35), Thutmosi IV (KV 43) e Amenhotep III (KV 22). Sono questi i modelli a cui il capomastro di Sethi guarda costantemente, in un continuo recupero dei temi di un passato mirabile che aveva preceduto l'età buia dell'eresia solare di Akhenaton.

La tomba KV 35 di Amenhotep II (Fig. 12) ha ingresso posto ad est e si sviluppa in una serie di due corridoi discendenti inframmezzati da due pianerottoli, per poi terminare nel pozzo funerario vero e proprio, nel quale si effettua il cambio di orientamento a 90° verso sinistra e in cui, sul lato opposto, si apre una cella laterale; una prima sala a pilastri immette, attraverso una gradinata, in un corridoio in discesa, che porta alla camera sepolcrale ipostila: per la prima volta, la forma ovale degli ambienti principali delle tombe di XVIII dinastia[368] è abbandonata e si opta per una sala rettangolare, con quattro annessi laterali e una seconda stanza per il sarcofago del re situata ad un livello più basso. Rispetto alle tombe precedenti, i soffitti degli ambienti d'accesso, seppur ancora aniconici, sono scavati con maggiore cura[369] e grande attenzione è dedicata anche alla decorazione: l'intera superficie della camera sepolcrale è iscritta con i testi e le scene dell'*Amduat* e i sei pilastri sono decorati con scene di vivificazione del Re da parte delle maggiori divinità della necropoli[370]. In particolare, ad Osiride è concesso molto spazio nella sistemazione del programma decorativo e il sovrano è spesso chiamato "amato da Osiride", appunto[371]. Sorprendentemente, la tomba ha reso anche l'esemplare più antico del Capitolo 168 del *Libro dei Morti*, redatto su un papiro trovato in una statua lignea del faraone[372].

Il monumento funerario di Thutmosi IV (KV 43) segue il modello dettato dal predecessore, con la sola aggiunta di una scala e un vestibolo; l'orientamento è spezzato in due punti, in corrispondenza dell'anticamera che segue il pozzo funerario e nel vestibolo che precede la camera sepolcrale. Molto indicativamente, forse anche perché la morfologia dell'area scelta lo permetteva, l'ingresso si apre a nord (Fig. 13). La decorazione non fu completata e copre solamente le pareti dell'anticamera e del pozzo; la novità sostanziale, però, è costituita dalla policromia che caratterizza l'apparato ornamentale.

[368] Una per tutte, quella di Thutmosi III (KV 34).
[369] HORNUNG 2004, p. 21.
[370] HORNUNG 2004, pp. 22-23.
[371] HORNUNG 2004, p. 23.
[372] HORNUNG 2004, p. 22. Tale brano è iscritto anche sulle pareti della cella meridionale dell'*Osireion*.

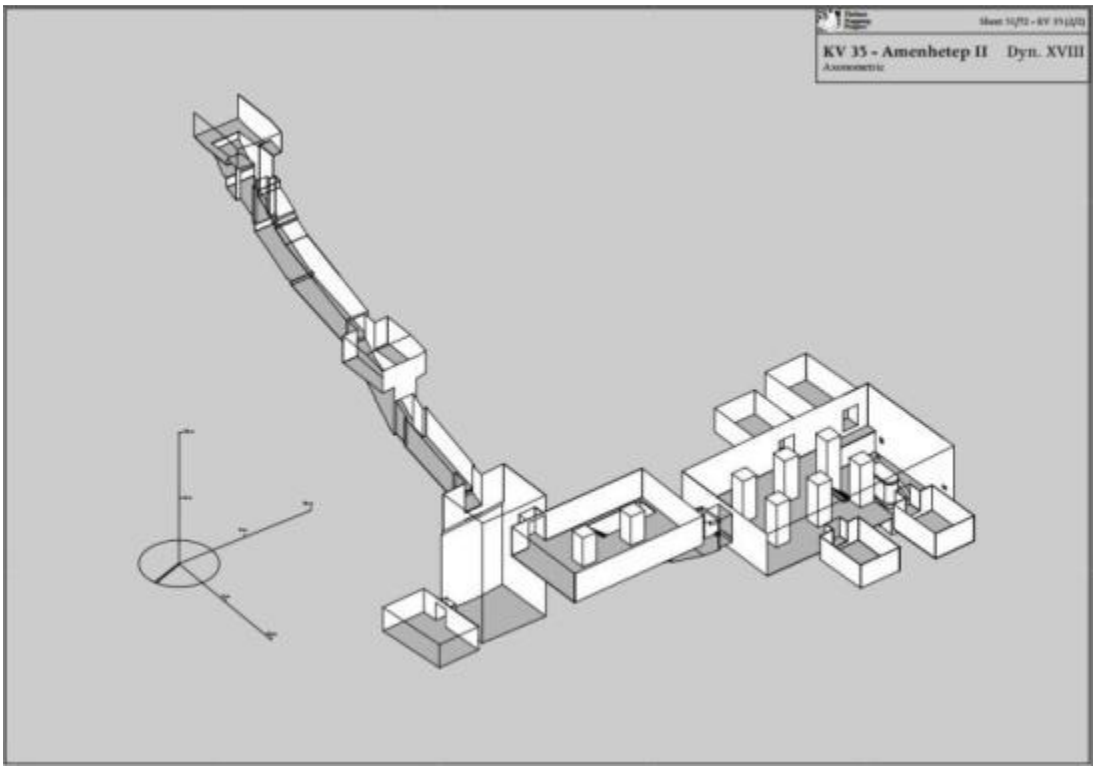


Fig. 12. Assonometria della Tomba KV 35 di Amenhotep II
(da: http://www.thebanmappingproject.com/sites/pdfs/kv35.pdf).

Il sepolcro di Amenhotep III a Biban el-Moluk (KV 22) giace in una posizione appartata della gola, verso Occidente (Fig. 14). La sua pianta deve molto a quella di Thutmosi IV, salvo per l'ingresso posto ad ovest: due corridoi sono separati da una scalinata che conduce al pozzo funerario; qui dietro si apre l'anticamera colonnata in cui si attua il cambio di orientamento, ancora una volta in direzione della sinistra; un'altra rampa dà su un vestibolo e, pochi gradini più in basso, si accede alla camera sepolcrale con sei pilastri, che obbliga a svoltare nuovamente a 90°, ma verso destra. Una serie di stanzette adiacenti completa il corpo principale: si tratta degli usuali ambienti di immagazzinamento, aniconici e già depredati in antichità. La pianta si evolve nella prosecuzione dello scavo sul retro della Stanza del Sarcofago. Per l'ultima volta, nella Valle dei Re, l'intero *Libro dell'Amduat* è raffigurato nella camera sepolcrale[373]; sui pilastri di questo ambiente, così come sulle pareti del pozzo funerario e dell'anticamera, si trovano numerose scene di dèi, in controtendenza con i precedenti monumenti. La grande novità è costituita dalla comparsa di due dee in particolare,

[373] HORNUNG 2004, p. 25.

Nut ed Imentet[374], rispettivamente il Cielo e l'Occidente, ovvero i due luoghi dell'Oltretomba, che è contemporaneamente celeste e sotterraneo[375], etereo ed infero.

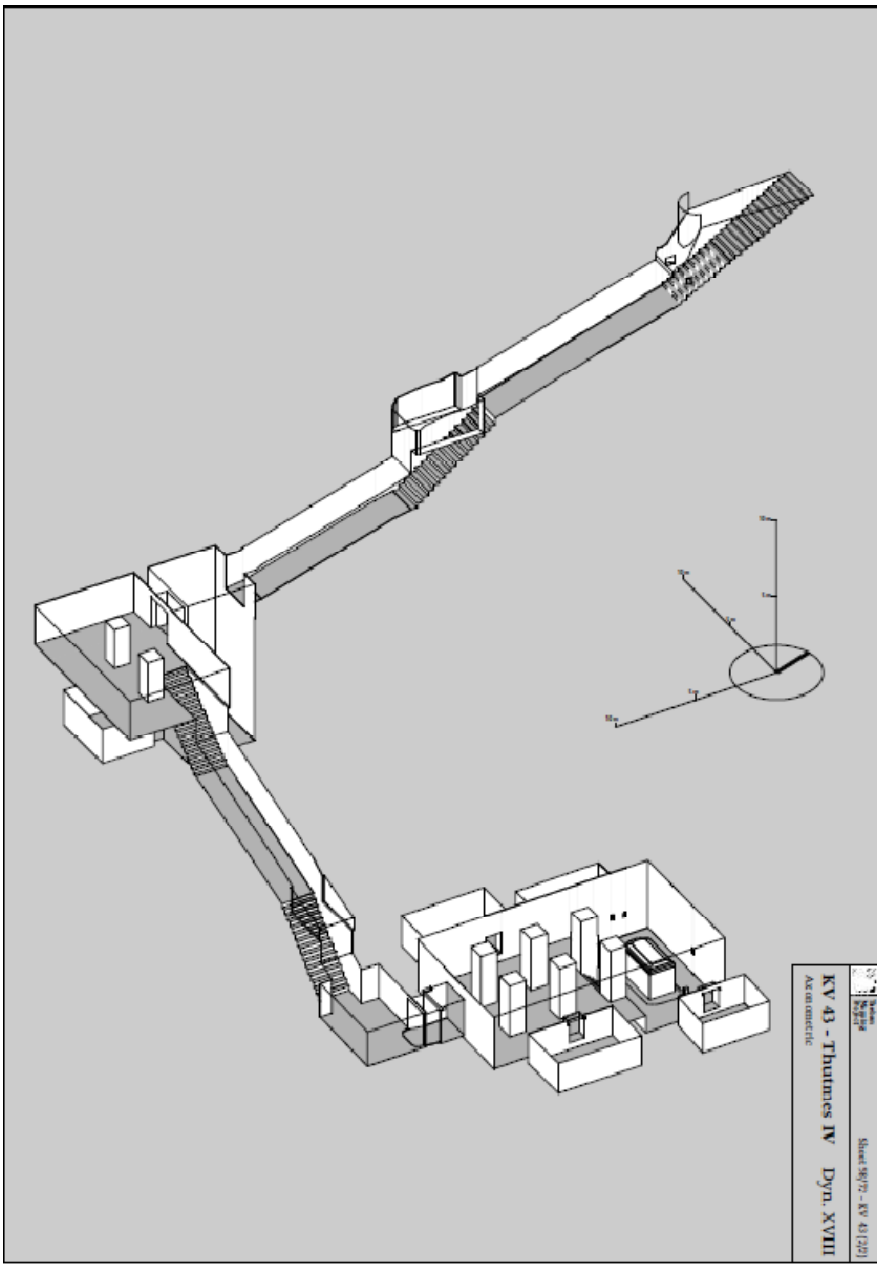


Fig. 13. Assonometria della Tomba KV 43 di Thutmosi IV
(da: http://www.thebanmappingproject.com/sites/pdfs/kv43.pdf).

[374] HORNUNG 2004, pp. 26, 105.
[375] ALLEN 1988, pp. 6-7.

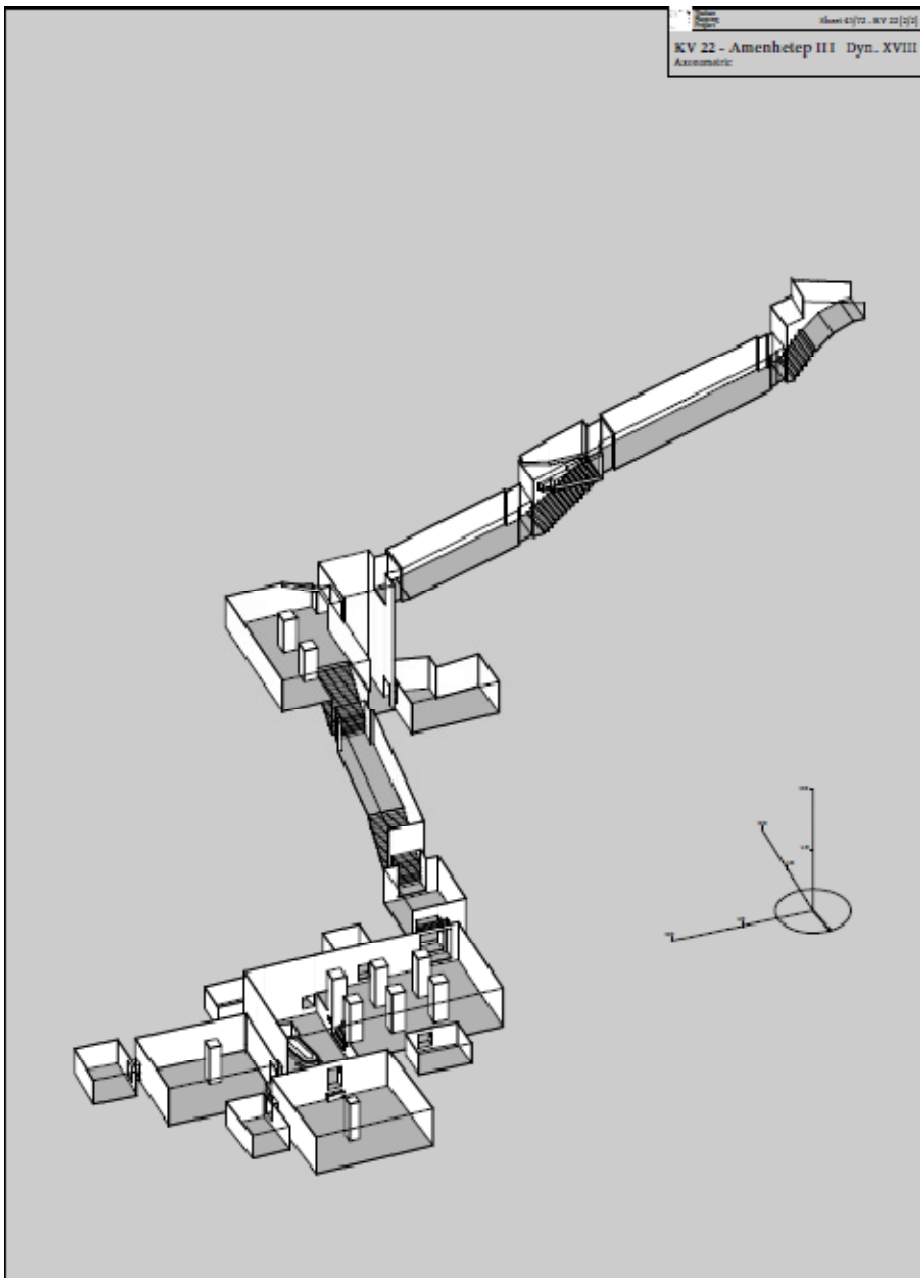


Fig. 14. Assonometria della Tomba KV 22 di Amenhotep III
(da: http://www.thebanmappingproject.com/sites/pdfs/kv22.pdf)

Questi, dunque, i modelli pre-amarniani di riferimento dei capimastri del cantiere abideno: nell'ideare il monumento di Sethi, essi si ispirano alle tombe tinite, ai cenotafi reali locali e, insieme, agli ipogei tebani coevi. Considerando ciascun elemento costitutivo dell'*Osireion*, si otterrà un modulo perfettamente sovrapponibile alle tombe di XVIII dinastia reinterpretate secondo la tradizione locale e secondo i dettami più antichi della simbologia architettonica egiziana.

Scalinata/Rampa d'accesso: sia l'impianto rivisitato di Medio Regno della Tomba di Djer che i due complessi monumentali di Sesostri III e Ahmose ad Abido presentano una scalinata/rampa d'accesso all'esterno, che immette nel sepolcro vero e proprio; lo stesso si verifica nella Valle dei Re, dove, oltretutto, l'ingresso si sviluppa sempre in discesa. L'*Osireion* riprende queste modalità e fa propria anche l'entrata rivolta a nord: più che rielaborare la tradizione tebana[376], qui ci si rifà ad un passato più remoto, ovvero quello dei complessi funerari di Antico Regno[377], in quella continua volontà di recuperare il passato tipica dello stile abideno.

Pozzo funerario: già caratteristica delle mastabe di Antico Regno, la struttura viene copiata dai monumenti di Tebe Ovest come ideale "accesso al mondo degli inferi e alla caverna del dio Sokar"[378]. È quantomeno curioso che esso sparisca negli impianti di XIX dinastia, ma che sia comunque contemplato nell'*Osireion*. Nelle tombe di XVIII dinastia, la parete di fondo del pozzo è spesso decorata, sia per sviare eventuali saccheggiatori, sia, soprattutto, per raffigurare il Faraone tra gli dèi e, così facendo, con il potere performativo tipico della rappresentazione egiziana, per attuare la sua assimilazione al mondo divino.

Corridoi e passaggi rettilinei: rigorosamente in discesa, nelle tombe tebane come nell'*Osireion* questi ambienti costituiscono l'entrata al mondo ultraterreno nella morte, ma anche l'uscita simbolica verso l'alba e la vita nel momento della Resurrezione. Poiché, di norma, nelle tombe tebane l'accesso è collocato a sud[379], quando la pianta è spezzata essi si sviluppano con andamento est-ovest, e prendono il nome di "primo passaggio del percorso del sole" e, così via, proseguendo con la numerazione[380]. Nell'*Osireion*, però, un monumento in cui la liturgia solare lascia posto ad un carattere marcatamente osiriaco, questo non succede[381]. Con la tomba di Sethi nella Valle dei Re, per la prima volta la decorazione interessa ogni parete, dall'ingresso alla Camera del Sarcofago[382]; nel monumento abideno questa novità viene rispettata e nel corridoio d'accesso trovano posto due testi fondamentali della liturgia oltremondana, il *Libro delle Porte* e il *Libro delle Caverne*: il primo, collocato ad ovest, rappresenta l'ideale rielaborazione dell'*Amduat* in quest'epoca più matura; il

[376] Con gli ingressi di norma rivolti a sud (WILKINSON 1994a, p. 69).
[377] Da Djeser in poi, la maggior parte dei complessi piramidali di Antico Regno ha l'ingresso orientato verso il Nord (WILKINSON 1994a, p. 65; GRIMAL 2005[6], pp. 141-161), la dimora delle stelle imperiture, dove il Faraone è atteso dopo la morte.
[378] HORNUNG 2004, p. 19.
[379] WILKINSON 1994a, p. 69.
[380] WILKINSON 1994a, p. 78.
[381] Significativamente, non compaiono, ad esempio, testi come le *Litanie di Ra* (GRAPOW 1936, pp. 18-19).
[382] HORNUNG 2004, p. 35.

secondo, invece, compare per la prima volta nell'*Osireion* ed è caratterizzato dalla scarsità di riferimenti solari in favore di un'attenzione maggiore alle punizioni infernali. Entrambi sono composizioni relativamente recenti[383].

L'anticamera *ꜣḫt*: forse l'ambiente più importante – insieme alla camera sepolcrale – questa saletta si trova sempre in corrispondenza del cambio di orientamento del percorso oltremondano. Essa ha finalità pratiche e si allarga per permettere il passaggio del sarcofago al momento del funerale[384], ma è anche e soprattutto il luogo simbolico della trasformazione[385]: la tomba è uno spazio di rigenerazione e nell'*ꜣḫt*, molto suggestivamente, la luce del giorno sfuma nel buio del sepolcro e, analogamente, la vita e la morte si sovrappongono, rendendo possibile la Resurrezione. Nella teologia egiziana, *ꜣḫt* è l'orizzonte, il luogo della manifestazione, ossia il luogo del "divenire *ꜣḫ*", quindi capace di agire su – e interagire con – la realtà. In un monumento concepito per la Resurrezione, quale è la tomba, l'anticamera *ꜣḫt* è il punto in cui il defunto diviene *ꜣḫ* e vive ancora. Nelle piramidi di Antico Regno, era credenza che il *bꜣ* del Re inumato si dirigesse verso l'esterno, nel cielo, e passasse da questo ambiente così carico di simbologia per poi uscire vivo alla luce del mattino insieme al sole[386]. Non solo: l'ambiente costituisce anche una rappresentazione del tortuoso snodarsi delle vie oltremondane come appaiono in Rosetau (*Rꜣ-Stꜣw*), il regno sotterraneo di Sokar-Osiride[387]. Non è un caso che la svolta, al momento dell'ingresso, sia verso sinistra: questa è la direzione della morte ed entrando nella camera sepolcrale è a questo evento che si va incontro; una volta che l'anima esce dalla tomba, però, si dirige dalla parte opposta, dunque verso la vita rinnovata. Ad Abido, a sottolineare la valenza di questa anticamera, sono scolpite scene di vivificazione (Capitolo 173 del *Libro dei Morti*) e rappresentazioni di banchetti funerari (Merenptah seduto davanti alla tavola d'offerta). Altrettanto indicativamente, sugli stipiti dell'ingresso sono riportate le indicazioni rituali per superare incolumi i guardiani delle Porte dell'Aldilà (Capitolo 146 del *Libro dei Morti*), sentinelle severe con i defunti e inflessibili con gli indegni.

Cella meridionale: come nelle tombe della Valle dei Re, l'anticamera *ꜣḫt* e il pozzo funerario – di solito contigui – possono presentare un locale chiuso a complemento[388]. Ad

[383] Come si vedrà, se i canoni dell'architettura seguono uno stile pre-amarniano, la decorazione è tutta un'innovazione, sia per la scelta dei testi che per la loro disposizione.
[384] FRANKFORT 1933, p. 15.
[385] Letteralmente "il luogo del divenire efficace" (ALLEN 1988, p. 6).
[386] ALLEN 1988, p. 6.
[387] COCHE-ZIVIE 1984, col. 310.
[388] Come in KV 35, KV 43 e KV 22.

Abido questa soluzione è scelta come prosecuzione del corridoio d'accesso e, per ribadirne lo scopo, vi è raffigurato un capitolo descrittivo delle divinità che dimorano nell'Aldilà, il *Libro delle Dodici Caverne*[389].

Corridoio in discesa: il viaggio verso un mondo infero è costantemente ribadito dall'inclinazione degli ambienti[390]. Se nel corridoio questa modalità era appena accennata, in questo passaggio la pendenza è più marcata[391], giacché ci si trova in prossimità delle sale più sante di tutto il complesso, idealmente collocate nella Duat. La decorazione è progettata come preludio al mondo di Osiride, con grande importanza data ai Capitoli 17, 99, 125 e 145 del *Libro dei Morti*, presenti anche nella Valle dei Re[392]. Il Capitolo 1, invece, relativo alla legittimazione del defunto come Thot e alla conoscenza dei princìpi della dottrina osiriaca, è un *unicum* nei programmi decorativi parietali conservati nelle tombe reali.

Sala Trasversale: vestibolo della camera sepolcrale, è l'ultima sala in cui il defunto possa prepararsi alla Resurrezione. La forma non ha paralleli dai monumenti precedenti e, di fatto, non fu poi riproposta nelle tombe successive. La decorazione perduta non permette di fare molte supposizioni sulle formule che vi erano contenute, ma grande importanza era attribuita alle divinità protettrici, come Nut stesa sul soffitto della stanza e, idealmente, sopra alla superficie terrestre.

Sala centrale: come nei modelli precedenti, la sala più ampia è quella che riserva una profondità maggiore di significati. Chiamata *dw3t*, rappresenta il buio della morte e dell'Oltretomba[393], ma anche la condizione e il luogo necessari perché la vita possa rinnovarsi. Analogamente ai suoi modelli, nell'*Osireion* la camera sepolcrale è progettata come un ambiente ipogeo rettangolare con pilastri centrali, al cui centro sono sistemati sarcofago e vasi canopi[394]; tutt'intorno, annessi di dimensioni minori completano il *layout*. È la pianta adottata a partire da Amenhotep II nella necropoli tebana, a sua volta evoluzione di quella del padre (KV 34)[395]; ma è anche, e soprattutto, un tributo alla tradizione abidena tinita, esemplificata nel monumento di Djer. La decorazione completata è in linea con le tombe coeve, piuttosto che con quelle di XVIII dinastia, con Merenptah rappresentato al cospetto di

[389] Qui mancano completamente i riferimenti alle punizioni oltremondane e sono altresì assenti i destabilizzatori dell'Ordine (HORNUNG 1999, pp. 54-55).
[390] HORNUNG 2004, p. 17.
[391] Con un'inclinazione di 15° (FRANKFORT 1933, p. 15).
[392] GRAPOW 1936, p. 15.
[393] ALLEN 1988, p. 6.
[394] Andati persi.
[395] Che aveva pianta ovale, riproposizione architettonica della sezione finale dell'*Amduat*, ma anche dell'idea di sarcofago.

una moltitudine di dèi sulla facciata orientale e con scene di adorazione sugli architravi. La novità assoluta – ciò che rende unico l'*Osireion* – è la presenza dell'acqua all'interno della sala: c'era, evidentemente, una tendenza ad evocare le acque della Creazione durante il regno di Sethi, se anche la sua tomba presenta un tentativo di scavo incompiuto che scende in profondità fino a raggiungere la falda subdesertica[396].

Stanza del Sarcofago: le tombe della Valle dei Re presentano talora un dislivello[397], talora un locale separato[398] che rappresenta il luogo più recondito del monumento, in cui si colloca idealmente la residenza oltremondana del Faraone. Nell'*Osireion*, tale ambiente si presenta a forma di sarcofago ed era, probabilmente, sigillato; diversamente dalla pianta usuale pre-amarniana, è pensato come una stanza a se stante, compatibile, quindi, con gli ipogei di XIX dinastia: in particolare, l'impianto fu stabilito già all'indomani dell'ascesa al trono di Sethi, ponendosi in antitesi con i predecessori e venendo a costituire il nuovo canone per i re successivi. Il soffitto della Stanza del Sarcofago riporta due testi abbastanza rari nella Valle dei Re: il *Libro della Notte* compare ,infatti, in tracce sul soffitto dell'anticamera di Merenptah (KV 8) e, successivamente, sui soffitti delle Stanze del Sarcofago di Ramesse IV (KV 2) e Ramesse VI (KV 9)[399]; il *Libro di Nut* di Abido, invece, rappresenta il primo esemplare noto e fu, in seguito, copiato solo nella tomba di Ramesse IV[400].

Ciò che traspare, dunque, è un profondo simbolismo di strutture architettoniche, immagini e testi, rielaborati sulla base sia di modelli regali abideni, sia tebani e coevi, sia, ancora, tebani e pre-amarniani; essenzialmente, l'architettura guarda al passato, a quello recente di XVIII dinastia[401], ma anche a quello remoto dell'Antico Regno e del Medio Regno abideno; vi si riconoscono, comunque, degli elementi architettonici innovativi e prettamente ramessidi. L'apparato decorativo, invece, è progettato sul nuovo schema post-amarniano e, anzi, è l'*Osireion* in qualche caso ad impostare i canoni della successiva tradizione; la scelta testuale è tutta incentrata sui nuovi componimenti oltremondani e, confrontata con la Valle dei Re, lascia poco spazio alla teologia solare, preferendo quella osiriaca.

[396] HORNUNG 2004, p. 44. Si potrebbe, a questo proposito, ricordare anche la commemorazione della scoperta di una sorgente nel deserto in occasione di una visita di Sethi I al suo Tempio di Kanais (BRAND 2000, p. 279).
[397] Come, ad esempio, KV 35.
[398] Come, ad esempio, KV 17.
[399] HORNUNG 1999, p. 122.
[400] HORNUNG 1999, p. 113.
[401] Fino ad Amenhotep III.

III.2. Il rapporto dell'*Osireion* con il Tempio dei Milioni di Anni

Che l'*Osireion* fosse una tomba, per quanto vuota, è dimostrato anche dalla relazione che intercorre tra ipogeo e tempio superiore. Sia i cenotafi abideni che le tombe tebane potevano contare sui rispettivi santuari per officiare i rituali quotidiani o occasionali di vivificazione e/o rigenerazione.

La morfologia del territorio a Tebe Ovest e la necessità di segretezza ricercata nella gola di Biban el-Moluk avevano fatto sì che i grandi complessi cultuali del Nuovo Regno fossero edificati in posizione discosta, più a valle e lontano dalle tombe afferenti. I più importanti furono sicuramente Deir el-Bahari, costruito da Hatshepsut, il Ramesseo, eretto da Ramesse II, e Medinet Habu, opera di Ramesse III, ma vanno ricordati anche il Tempio di Sethi I ad el-Qurna e il Tempio di Amenhotep III a Tebe Ovest[402]; tra i più maestosi e meglio conservati va annoverato, ovviamente, anche il Tempio maggiore di Abido, assieme al suo gemello di Ramesse II. Tipicamente di Nuovo Regno, essi prendono il nome di "Templi dei Milioni di Anni"[403], in virtù della garanzia di una commemorazione millenaria del sovrano – e, quindi, di una vivificazione eterna. Come riassume bene David, "*mortuary temples were built for a three-fold purpose: for the cult of the gods, for the cult of the Ancestors*[404]*, and for the cult commemorating the king after his death*"[405].Sebbene siano spesso chiamati "templi funerari reali", essi erano preposti alla venerazione del sovrano sia defunto che in vita[406] e, in particolare, della sua assimilazione con la divinità locale[407].

Ad Abido, il Tempio dei Milioni di Anni è costruito per Sethi e Osiride – anche nella forma Sethi-Osiride. Tuttavia, la fondazione si rese necessaria per motivi diversi da quelli che spinsero Sethi a costruire ad el-Qurna, per esempio: qui non si vuole solamente rinnovare la potenza del Re ogni giorno e per l'Eternità, né si può dedicarsi unicamente ad Osiride, ma c'è il bisogno di contemplare più dèi, tutti quelli che erano stati per troppo tempo trascurati.

Sethi regnò all'indomani di un'esperienza che aveva profondamente scosso la religione egiziana: per la prima volta, un Re aveva accantonato i culti tradizionali e aveva

[402] Il santuario doveva essere grandioso, ma oggi è perduto; rimangono solo le due enormi statue del sovrano, i cosiddetti "Colossi di Memnone".
[403] *Ḥwwt nt ḥḥw m rnpwt*.
[404] Naturalmente divini e reali (v. *infra*).
[405] DAVID 1981, p. 87.
[406] KEMP 1991, p. 209.
[407] Principalmente fondati a Tebe Ovest – data la vicinanza della necropoli regale – complessi simili sono noti anche fuori dalla Tebaide e, da regola generale, sono dedicati al dio della città o del *nòmos* in cui sorgono: Amon-Ra per i santuari tebani, Osiride per quelli abideni.

dirottato le attenzioni di tutto l'Egitto verso una sola figura divina su tutte. Per la verità, la teologia solare si era spinta in maniera quasi naturale in questa direzione[408] e Amenhotep IV non fece che accelerare il processo: il nuovo Akhenaton si mostrò risoluto nel rimuovere tutte le tracce della religione del passato e si accanì in particolar modo con Amon e Osiride. Quest'ultimo fu vessato in quanto dio della morte e del buio Aldilà, incompatibile con il nuovo culto della luce e della vita[409]: la "rivoluzione amarniana" molto colpì i contemporanei, che non la capirono e che, anzi, vi lessero un atto di bieca empietà.

Ecco perché Sethi si fece promotore di una restaurazione statale che doveva partire proprio dalla città santa per eccellenza del Signore dell'Oltretomba; ed ecco, anche, perché questo progetto fu tra i primi della sua monarchia. Egli, dunque, edificò un santuario nazionale in cui fossero rappresentate, da nord a sud, tutte le maggiori divinità del *pantheon*, con le quali tutto l'Egitto si mostrava incline a riconciliarsi[410]: Ptah di Menfi, Ra-Harakhty di Eliopoli, Amon-Ra di Tebe, Osiride di Abido, Horo di Edfu e Iside. Sethi, *pontifex maximus ante litteram*, si fa ritrarre su ogni superficie decorabile mentre riserva i dovuti onori a tutti gli dèi[411], primo fra tutti Osiride.

Si è detto che l'Osiride di Abido, in quanto Khentimentiu, è prima di tutto un Re: per questo Sethi progetta e realizza un percorso in cui siano contemplati anche gli antenati che l'hanno preceduto: ogni giorno, infatti, qui si celebrava il "Rituale degli Antenati Reali"[412], una commemorazione con cui ciascun figlio adempiva ai suoi doveri verso il padre defunto; come Horo aveva onorato Osiride, così il Re doveva garantire la memoria e, attraverso di essa, la vivificazione dei predecessori, attuata tramite il costante affluire di beni sulla tavola d'offerta. Nel contesto di questa celebrazione si inserisce anche la presenza del sepolcro simbolico dei re commemorati, tutti riassunti nella figura di Osiride.

Come Faraone, Osiride deve essere sepolto sì in un monumento degno del suo *status* divino, ma principalmente con gli onori regali. L'*Osireion*, dunque, la tomba del dio-re, fa parte di un complesso funerario più esteso, in cui il rituale giornaliero è officiato nel tempio –

[408] Con un'evoluzione che può essere rintracciata fino ad Amenhotep III e, dopo Amarna, anche successivamente (ASSMANN 1995, p. 67).
[409] MOJSOV 2005, p. 71.
[410] GILBERT 1941, p. 179.
[411] Il Re è raffigurato mentre sta *da solo* al cospetto degli dèi (EATON 2013, p. 11); i sacerdoti, quindi, "*may have served as vessels for the king, as his living images (twt ʿnḫ)* […]. *All the priests served at the pleasure of the king*" (EATON 2013, p. 11). Nella pratica, il Primo Sacerdote sostituiva il Faraone che non poteva essere presente quotidianamente (DAVID 1981, p. 83). Questo perché il clero poteva "*interact with the divine on a level forbidden to the general populace*" (EATON 2013, p. 11): gli operatori cultuali erano gli unici ad essere ammessi alla presenza del dio per prendersi cura delle effigi divine, grazie al loro *status* di *wʿbw* (puri).
[412] DAVID 1981, pp. 83-118. EATON 2013, pp. 57-121, 175-190.

come a Tebe – senza che tuttavia sia necessario nascondere la collocazione del sepolcro[413]. Il fatto che la tomba non sia celata è ascrivibile alla stessa tendenza al recupero del passato rilevata in architettura: come i cenotafi abideni e come le grandi piramidi di tutte le epoche, l'*Osireion* non è appartato né occultato, a differenza delle tombe reali tebane coeve.

Il primo a cogliere la relazione tra l'*Osireion* e i templi funerari fu Barguet[414]. Si è detto che l'aspetto austero e arcaizzante dovuto all'incompiutezza del monumento creò una certa incomprensione all'indomani della scoperta[415]. Ma se anche l'ipogeo è databile alla XIX dinastia, il suo rapporto con il tempio superiore può essere tracciato – seguendo l'evoluzione della storia egiziana – indietro fino all'Antico Regno e, in particolare, ai complessi funerari piramidali di Giza. Questi, come il tempio abideno, erano collocati contro la facciata est della piramide[416] e racchiudevano cinque cappelle – una centrale e le altre messe in rapporto con i quattro punti cardinali[417] – che ospitavano le immagini degli dèi che ivi dimoravano. Alcuni templi funerari di IV dinastia, primo fra tutti quello di Cheope, presentavano un'estensione notevole in lunghezza, atta ad ospitare anche le barche sacre[418]. Ad Abido, le pareti delle sette cappelle del tempio maggiore, chiamate *swt wrt*, sono intervallate da due lesene centrali – una sul muro settentrionale e una su quello meridionale – che dividono idealmente lo spazio in due metà: per Barguet si tratterebbe della separazione tra l'ambiente della barca divina (sul fondo) e il locale per la statua di culto (nella metà anteriore)[419]. Non è di questo avviso Rosalie David, che spiega come in alcuni templi vi sia una separazione tra le cappelle delle barche, usate durante le processioni sia dentro che fuori dal tempio, e i sacelli per le effigi divine, di discrete dimensioni e realizzate in metallo, pensate per non essere rimosse dalla loro sede perché troppo pesanti da trasportare[420]; si ritiene che, talvolta, statue e barche potessero essere custodite nello stesso ambiente, ma nel Tempio di Sethi le cappelle non hanno spazio a sufficienza: è dunque più plausibile che le divinità ospitate nel santuario si trovassero

[413] Come si dirà, da progetto l'*Osireion* doveva avere un segnacolo distintamente visibile (v. *infra*).
[414] "*Le véritable lien qui les unit* [tempio e cenotafio, *n.d.a.*] *n'a jamais été expliqué, mais n'a même pas été reconnu*" (BARGUET 1962, p. 21).
[415] V. *infra*.
[416] Si avrà modo di dire che l'*Osireion* doveva essere sormontato da un tumulo alberato, come una piramide naturale (v. *infra*).
[417] BARGUET 1962, p. 23.
[418] Sia divine che regali (BARGUET 1962, p. 24).
[419] Poiché, in ogni cappella eccetto quella di Sethi, sulle pareti della metà posteriore è rappresentata una barca sacra (BARGUET 1962, p. 24). Wilkinson, invece, sostiene che generalmente la barca si trovi davanti e il santuario del dio si trovi sul fondo (WILKINSON 2000, pp. 69-70).
[420] DAVID 1981, p. 57.

all'interno di *naoi* posti sull'imbarcazione[421]. Ad Abido, quale che fosse la disposizione della *st wrt*, vi trovano posto il nume tutelare e il suo mezzo di trasporto; sebbene le barche, in materiale deperibile e/o prezioso, siano perdute, la decorazione pressoché intatta permette di stabilire a chi appartenesse ciascuna delle sette cappelle: da sud, vi sono venerati Sethi I, Ptah, Ra-Harakhty, Amon-Ra, Osiride, Iside e Horo. La teoria di Barguet vede rappresentato ogni punto cardinale delle quattro cappelle del tempio funerario di Antico Regno attraverso la divinità della città principale[422]: Ptah di Menfi per il nord, Ra-Harakhty di Eliopoli per l'est, Amon-Ra di Tebe per il sud e la triade abidena per l'ovest. Il quinto elemento sarebbe costituito dal *naos* del Faraone, completando così lo schema canonizzato nei templi delle piramidi. Il fatto che ci si trovi nella città della triade Osiride-Iside-Horo spiega perché essi necessitino di essere rappresentati ciascuno in una cappella a se stante e, quindi, perché ci siano sette sacelli e non cinque[423].

Se dunque nell'*Osireion* si riconosce una tomba con il suo tempio funerario, progettata alla maniera dell'Antico Regno, si può azzardare anche un'ipotesi più ardita: che, cioè, le due stanze inaccessibili situate all'angolo nord-ovest del Tempio di Sethi siano i *serdab* dell'ipogeo, ovvero la residenza del *k3* del Re divinizzato[424].

III.3. L'*Osireion* e Osiride

Che cosa fa, dunque, dell'*Osireion* una tomba di Osiride?

Il punto di partenza è l'analisi dell'architettura della Sala Centrale, con la sua peculiarità acquatica ed insulare che non trova riscontro nella Valle dei Re, né nei monumenti di Abido. Qui, un corpo centrale in blocchi di arenaria è circondato da un canale che, come si è visto[425], potrebbe essere collegato al Nilo, fornendo un afflusso costante d'acqua all'ipogeo. Di fatto, la piattaforma è isolata e irraggiungibile – se non attraversando il profondo fossato. Si è spesso detto che la presenza del canale all'interno di questo monumento è più unica che rara[426]; è pur vero che l'acqua è sempre presente o richiamata nell'architettura sacra: si pensi

[421] È possibile che le barche divine del Tempio di Abido svolgessero due funzioni – trasporto e dimora – anche perché mancano i paralleli iconografici che testimonino la presenza di cappelle con statue stazionarie all'interno del santuario (DAVID 1981, p. 57).
[422] BARGUET 1962, p. 24.
[423] BARGUET 1962, p. 24.
[424] DAVID 1981, p. 151.
[425] V. *infra*.
[426] V. *infra*.

ai laghi artificiali dei templi[427], ai santuari in riva al Nilo[428] o, addirittura, al "pavimento adornato d'argento" in un caso particolare[429]. Il canale nell'*Osireion* rappresenta, con intento programmatico, un principio atto a richiamare l'idea delle acque primordiali e dell'isola primeva, che da esse emerge al momento della Creazione. Simbolo di vita, l'acqua del Nilo è anche garante della purezza dell'ambiente centrale, sia perché non ammette il passaggio di contaminatori, sia perché è essa stessa intrisa di proprietà purificanti. Il Nun, l'elemento liquido originale da cui tutto ebbe inizio, sopravvive ai margini del mondo sotto forma di acque celesti – che talvolta si infiltrano come piogge – e di risorgive sotterranee – da cui scaturisce lo stesso Nilo[430]. Non a caso, dunque, i costruttori ne inserirono l'immagine architettonica in un ambiente ipogeo[431]. E non a caso raffigurarono questo dio, mentre solleva la barca solare all'alba, alla fine del corridoio, mentre si entra idealmente nel suo regno[432].

È noto che la potenza divina del Nilo si sprigiona nella Piena: nel momento annuale dell'Inondazione, il fiume, semplice elemento naturale, *si manifesta* e diviene Hapy, un essere dinamico, dotato di capacità e volontà. Già a partire dall'Antico Regno, si va a consolidare un legame preciso tra Osiride e la Piena del Nilo[433], portatrice dell'energia necessaria alla rigenerazione della vegetazione e, per analogia, della vita stessa. Osiride riassume in sé, quindi, le caratteristiche rinnovatrici dell'acqua del Fiume, anche in forza della sua diretta esperienza di rinascita *per mezzo* del Nilo[434].

Anche l'isola è un richiamo cosmogonico: nella tradizione eliopolitana, dalle acque della Creazione sorse un tumulo di sabbia, su cui poi si sarebbe manifestata la vita futura grazie all'intervento di un Creatore[435]. Il tumulo primordiale (*ḳ33*) rappresenta il luogo

[427] Un esempio su tutti è Karnak.
[428] File, costruito significativamente su un'isola, oppure Luxor e il Tempio dei Milioni di Anni di Amenhotep III a Tebe Ovest, che venivano inondati con l'arrivo della Piena annuale.
[429] Da un'iscrizione di Amenhotep III riguardante il suo tempio funerario perduto (BREADSTED 2001, pp. 354-356). Non si sa in che cosa consistesse effettivamente la decorazione in argento – se la realizzazione solo di alcuni dettagli o se, più difficilmente, la copertura della totalità della superficie – probabile, però, che essa fosse pensata come riferimento all'acqua e alle sue proprietà purificatrici.
[430] ALLEN 1988, p. 4.
[431] Si è visto che il *tunnel* scavato in fondo alla tomba KV 17 di Sethi a Biban el.Moluk potrebbe essere un tentativo di raggiungere la falda subdesertica (v. *infra*). Questo interesse, a quanto pare, si era reso impellente durante l'epoca di Sethi – dal momento egli che ricerca questa soluzione in entrambe le sue opere.
[432] V. *infra*.
[433] KOEMOTH 1994, p. 5.
[434] La morte del dio per annegamento sembra essere già attesta nei *Testi delle Piramidi* (GRIFFITHS 1970, p. 34). Coloro che morivano affogati nel Nilo erano direttamente ammessi alla vita eterna, in una sorta di apoteosi conferita loro sia dall'aver sofferto la stesso patimento di Osiride, sia, soprattutto, dall'aver assunto l'acqua del Nilo.
[435] Che varia da cosmogonia a cosmogonia: ogni città – anche dopo che lo Stato è unificato e che la teologia è uniformata – mantiene la propria versione. Ad Abido, è la teologia di Eliopoli ad adattarsi meglio al contesto osiriaco.

simbolico dell'inizio e, quindi, ancora una volta, della vita rinnovata e del suo trionfo sulla morte; esso è costantemente riproposto nell'architettura templare – con i pavimenti "in salita" a mano a mano che ci si avvicina al *sancta sanctorum*[436] – e fu ricreato anche all'interno dell'*Osireion* con la stessa valenza, ma con un'aggiunta indicativa: le scale. Elementi di passaggio, come porte e piloni, le gradinate permettono il transito da un ambiente ad un altro e, simbolicamente, da uno stato ad un altro: esse sono l'interfaccia tra la vita e la morte, tra il mondo terreno e l'Oltretomba[437]. Grande attenzione vi fu dedicata nel monumento abideno, segno che erano state pensate già nel progetto primo[438]. Frankfort, sulla base di paralleli iconografici, spiega che proprio le scale fanno dell'*Osireion* la Tomba di Osiride[439].

Fanno parte della traduzione architettonica del mito della Creazione anche i pilastri – idealmente paragonabili agli steli di papiro che sbocciarono nel momento originale – che sorreggono la copertura e, insieme, il Cielo, definendo lo spazio in cui la vita può fare il suo corso. Anche il materiale dell'isola è uno dei costituenti del Creato[440]: non si sa in che misura gli antichi mettessero in relazione l'arenaria con la sabbia[441], certo è che quest'ultima era l'elemento puro del Cosmo primevo e che, di conseguenza, divenne un ingrediente primario della liturgia.

Immagini di isole amene circondate da uno specchio d'acqua, con tanto di pesci e fiori di loto, si rinvengono anche nelle tombe private di necropoli settentrionali[442]: si tratta dei cosiddetti "giardini funerari", nei quali i defunti sono rappresentati a bordo di barche cultuali o sulla piattaforma centrale, mentre ricevono gli onori loro riservati. In particolare, in una scena[443], sono raffigurati dei sacelli tutt'intorno al bacino lacustre, che ricordano molto le nicchie dell'ipogeo abideno.

Il limite di oggi è di leggere, nella sola sottostruttura superstite, gli elementi costitutivi del monumento, ma bisogna considerare parimenti l'incompiuto e il perduto. Già Mariette, durante gli scavi nel Tempio dei Milioni di Anni, ebbe modo di notare la posizione di quest'ultimo addossata ad una collina: "*bâti sur la déclivité d'un terrain en peinte*", come una

[436] DAVID 1981, p. 2.
[437] WILKINSON 1994b, p. 151.
[438] L'isola fu costruita a partire dal lato est e verso ovest; le scalinate non furono ultimate, tuttavia si sentì la necessità di abbozzarne almeno gli ultimi due gradini per renderle effettive (FRANKFORT 1933, p. 28).
[439] FRANKFORT 1933, pp. 28-29.
[440] *Pyr.* 199.
[441] Etimologicamente e chimicamente affini.
[442] Tomba di Apuia a Saqqara (QUIBELL, HAYTER 1927, pp. 34-35) e tomba di un alto sacerdote menfita (BADAWY 1948, pp. 249-250).
[443] Quella dalla Tomba di Apuia, tra l'altro coeva all'*Osireion* o di poco anteriore (QUIBELL, HAYTER 1927, pp. 34-35).

sorta "*d'hémi-spéos*"[444]. Effettivamente, così è più facile spiegare la presenza di una scala che, dall'interno del tempio, esce sul retro, ad Occidente[445]. Barguet ipotizza che potesse esserci un muro di cinta intorno all'*Osireion* e che esso fosse riempito da una sorta di terrapieno[446]; difatti, tracce della fondazione di questa struttura potrebbero essere state trovate[447]. Si sa, inoltre, della presenza delle cosiddette "*tree-pits*" e del loro contenuto in frammenti di legno[448]. A partire da queste premesse, pare logico collocare sulla sommità dell'ipogeo una collinetta alberata, simile a quelle sparse in tutta la terra d'Egitto e descritte dalle fonti successive[449]: esistevano, infatti, tombe di Osiride un po' ovunque, tante quante le membra disperse del dio, ed erano caratterizzate dalla presenza di una *i3t* a segnacolo[450] e di un ambiente ipogeo con il sepolcro simbolico. Le tombe della Valle dei Re, poste nel bel mezzo del deserto riarso, non erano segnalate da alcun tipo di pianta all'esterno; i loro templi a valle, però, erano alberati[451]. Questa tendenza è connessa all'intrinseco valore vitale che la flora ispira, a cui ben si affianca l'aspetto "vegetante" di Osiride, che germoglia come l'orzo al ritrarsi di ogni Piena[452].

Nel risultante *melting* di credenze e tradizione che è la religione egiziana, fu naturale collocare la Tomba di Osiride all'interno di una collinetta, simbolo per eccellenza della potenza creativa e rigenerativa insita nel Cosmo. Tale potere si riconosce nella rinascita annuale agricola, ma anche e soprattutto nel ciclo della vita umana, che passa da una morte ad un rinnovamento nell'Aldilà e che si risolve in una trasmissione della stessa potenzialità nel mondo terreno, di padre in figlio. La regola fu adottata con successo per spiegare il meccanismo della trasmigrazione della Regalità, principio fuori dal tempo e, simultaneamente, transitorio[453]. In questo senso, l'*Osireion* non rappresenta *soltanto* la Tomba di Osiride, ma anche il monumento in cui il Faraone si assimila al dio[454] –

[444] MARIETTE 1969, p. 8.
[445] BARGUET 1962, p. 22.
[446] BARGUET 1962, p. 22, nota 1.
[447] FRANKFORT 1933, p. 9.
[448] V. *infra*.
[449] Per esempio, nel *Papiro Jumilhac* (KOEMOTH 1994, p. 67).
[450] Solitamente con un boschetto in cima o con un albero sacro, diverso per ogni *nomos*.
[451] FRANKFORT 1933, p. 30. Si consideri anche il caso di Medio Regno di Mentuhotep Nebhepetra, il cui tempio funerario a Deir el-Bahari rese un lungo viale (rampa d'accesso) ornato di cinquantacinque tamerici e quattro sicomori (GRIMAL 2005[6], p. 228).
[452] L'esito cultuale primo di questa *facies* osiriaca è il "Rituale di Khoiak", non banale cerimoniale agricolo, ma più complessa celebrazione della potenzialità rigenerativa del dio, unica garanzia di vita eterna (RAVEN 1982, *passim*; CIAMPINI 2007, *passim*).
[453] "*The inheritance of the royal k3-spirit* (imperituro *n.d.a.*) *from one's royal ancestors and divine fathers was what made one a legitimate king* (transitorio *n.d.a.*)". EATON 2013, p. 8.
[454] Il Cenotafio di Sethi-Osiride.

percependone la forza rigeneratrice e facendola propria per garantirsi la Resurrezione – e, in ultima analisi, un complemento alla celebrazione del culto degli antenati: una sorta di memoriale dinastico che legittimi il nuovo casato al potere[455] quale naturale prosecuzione del passato glorioso di Abido e dei suoi Re.

[455] La neo-costituita XIX dinastia. Ringrazio il Professor Ciampini per il suggerimento.

Capitolo IV

CELEBRANDO UN DIO E UN RE

"*Parole dette da Osiride, Signore dell'Eternità, a suo figlio, il Re di Alto e Basso Egitto Usermaatra Setepenra: 'Il mio cuore è soddisfatto di ciò che hai fatto per me. Io gioisco di ciò che tu hai ordinato. Io sono felice perché tu compi la Maat, come io vivo della sua bontà. La ricompensa per te è la durata del cielo'* […].
Parole dette dall'Osiride Re Menmaatra, giusto di voce: 'Sia gioioso il tuo cuore, Re di Alto e Basso Egitto Usermaatra Setepenra! Ra ti dà l'eternità".

Grande Iscrizione Dedicatoria di Ramesse II ad Abido, 9-10, 16-17.

Si è detto che l'*Osireion* risponde a tre esigenze essenziali: a) va a soppiantare il luogo santo della sepoltura abidena di Osiride dopo la caduta in disuso della Tomba di Djer ad Umm el-Qa'ab; b) costituisce il cenotafio per Sethi I, un monumento in cui il faraone possa essere assimilato al dio oltremondano per godere, così, della Resurrezione eterna; c) si pone a complemento del tempio superiore, quale *focus* della celebrazione del culto degli antenati regali.

Nella *forma mentis* egiziana, Regalità e Divinità sono concetti inseparabili; per usare le parole di John Baines, "*Kingship is almost always associated with religious values: rulers are very often credited with divine power and status as well as divine sanction and support. These characteristics were present in full measure in Egypt*"[456]. Il Re, infatti, non solo è incarnazione di quel principio imperituro che è il *kꜣ* reale, ma agisce nel rispetto di regole cosmiche (*Mꜣꜥt*) e – per questo – divine, che gli garantiscono una legittimità accordata direttamente dalla dimensione ultraterrena. Ma è pur vero che "*it was the office of kingship that provided the ruler with that element of the divine that removed him from the sphere of mortal man*"[457]; trascorso il periodo di vita terrena, il principio passa al successore, in un

[456] BAINES 1995, p. 3.
[457] SILVERMAN 1995, p. 67.

"flusso costante di regalità"[458]. Si viene così a creare una relazione tra re ed eredi, tra padri e figli, che ha il suo archetipo nella successione tra Osiride e Horo. Il modello dinastico costituito è denominato *nsyt*[459] ed è la base della riflessione sul potere propria della cultura faraonica di ogni epoca[460].

Nel Nuovo Regno, un nuovo modo di concepire il meccanismo della trasmissione del potere regale si affaccia sul piano ideologico e il rapporto Osiride-Horo si arricchisce di un terzo elemento, l'erede designato. Il documento più rappresentativo, in questo senso, è la *Lista dei Re* di Abido[461].

Alcune avvisaglie del cambiamento culturale occorrono già a livello linguistico: il sistema verbale del Neo-Egiziano non è più fondato sulla contrapposizione azione compiuta/azione incompiuta (Medio Egiziano), ma sulla relazione passato-presente-futuro[462]. E, difatti, su questo schema si articolano le due scene sulle pareti del Corridoio delle Liste del Tempio di Sethi ad Abido.

Sulla parete orientale, Sethi e il figlio Ramesse venerano gli dèi che hanno regnato in Egitto prima degli Uomini[463]. Alla fine del lungo elenco, Osiride in trono è omaggiato con offerte votive. Sulla parete ovest, il faraone regnante e il successore designato onorano i loro antenati; Ramesse fanciullo tiene un rotolo di papiro aperto tra le mani ed è coinvolto nella celebrazione del rituale: il re e suo figlio stanno, quindi, celebrando un rito in onore degli antenati che li hanno preceduti. Si deve immaginare che il contenuto del papiro sia ingrandito sulle pareti e reso imperituro sulla pietra. Alla fine della *Lista*, Horo riceve offerte da Sethi e Ramesse. La *Lista dei Re* di Abido è uno dei rari documenti storiografici egiziani per ricostruire la successione dinastica di questa cultura. Con la stesura di questa tavola, Sethi continuava una tradizione antichissima – e, per questo, più valida – legittimava la propria ascesa al trono e la propria dinastia come discendente del primo faraone e, insieme, venerava i suoi predecessori.

Tutti i protagonisti si muovono, dunque, nella cornice di passato-presente-futuro, con gli antichi re, Sethi e Ramesse parte di un disegno più grande e composito che è la *nsyt*[464].

[458] CIAMPINI 2011, p. 200.
[459] CIAMPINI 2011, pp. 197-200.
[460] SILVERMAN 1995, *passim*. CIAMPINI 2011, *passim*.
[461] MARIETTE 1869, tav. XLIII.
[462] CIAMPINI 2011, p. 203.
[463] MARIETTE 1869, tav. XLIV.
[464] CIAMPINI 2011, p. 204.

Il culto degli antenati doveva essere antico quanto la monarchia[465]; era dovere di ciascun figlio perpetrare la memoria del padre defunto e di coloro che l'avevano preceduto, tanto più che ne derivava un'appartenenza legittimante[466]. Ciò era, se possibile, più importante nel contesto "anormale"[467] della successione alla XVIII dinastia: Ramesse I non condivideva con il precedente faraone alcuna parentela e, anzi, fu scelto per le sue qualità militari[468]. Così il successore, Sethi, si trovò a dover consolidare quella precaria posizione, andando a riprendere i motivi del rispetto per gli antichi sovrani ed organizzandoli in uno strutturato programma ideologico e teologico ad Abido, la città in cui la Regalità si era formata. Il nuovo progetto si tradusse nella costruzione del maestoso complesso templare con cenotafio annesso, quest'ultimo collocato significativamente ad ovest, sul lato della necropoli, ma soprattutto, degli antenati reali.

Non solo: tale impresa era talmente vitale per la dinastia, che vi parteciparono anche i successori di Sethi – Ramesse II nel tempio superiore e Merenptah nell'ipogeo. Recita, infatti, un brano delle *Istruzioni per Merikara*: "un bell'ufficio è la regalità! Anche se non ci sono suoi figli o fratelli che si prendano cura dei suoi monumenti, uno abbellisce (quelli dell') altro! Un uomo agisce per chi lo ha preceduto perché sia abbellito quel che ha fatto da chi viene dopo di lui"[469].

Tra le scene conservate nella decorazione dell'*Osireion*, come si vedrà, è forse il Capitolo 173 del *Libro dei Morti* a riassumere gli sforzi di ben tre generazioni nella celebrazione degli antenati reali – nella figura di Osiride – e dei concetti di Regalità e legittimità che essi impersonano.

[465] DAVID 1981, p. 83.
[466] "*It is thought that the very stability of the Egyptian kingship may have rested upon his* [del Re *n.d.a*] *collective worship of the Royal Ancestors*" (DAVID 1981, p. 83).
[467] MURNANE 1995, pp. 197-198.
[468] MURNANE 1995, pp. 196-197.
[469] CIAMPINI 2011, p. 197.

Capitolo V

I TESTI DEL CORRIDOIO D'ACCESSO

"*Non c'è luogo invece in cui gli egizi consentano di guardare tanto in profondità nella loro concezione dell'aldilà come nella decorazione dei loro sepolcri. È come partecipare al viaggio notturno del sole a bordo della loro imbarcazione e un farsi scorrere davanti agli occhi le regioni dell'aldilà fino alle profondità in cui riposa il cadavere del sole in attesa della quotidiana rianimazione e rigenerazione*".

Erik Hornung, *La valle dei Re*.

Le pareti del lungo corridoio d'accesso dell'ipogeo abideno sono iscritte con testi oltremondani dal repertorio regale, come si conveniva a un dio che era stato un re – secondo la mitologia. Osiride è celebrato come i faraoni della Valle dei Re e la sua Resurrezione nell'*Osireion* è garantita dal potere salvifico delle parole ivi ricopiate: sulla parete est è iscritta la versione più completa e più antica esistente del *Libro delle Cripte*, un componimento presumibilmente proprio di XIX dinastia; sul lato occidentale, invece, figurano le scene e i testi del *Libro delle Porte*, un'opera di XVIII dinastia che ebbe molta fortuna all'epoca di Sethi – e anche in seguito. Si è sicuri che la scelta di questi testi fosse stata concepita assieme al progetto originale[470], sebbene la realizzazione sia postuma e risalente al regno di Merenptah.

V.1. Il *Libro delle Cripte*

Lo stato di conservazione del lato orientale del passaggio è estremamente allarmante: è possibile leggere questi brani grazie al lavoro di copia immediata intrapreso da Frankfort e dal suo *team*, che già si erano preoccupati della precarietà della decorazione[471].

[470] Poiché il nome di Sethi compare due volte senza cartiglio (v. *infra*).
[471] FRANKFORT 1933, p. 36.

Egli curò l'edizione dei testi nella pubblicazione riassuntiva sull'*Osireion*[472]. Nella sua analisi, lo studioso non riconobbe il *Libro delle Cripte*, poiché al 1933 non era ancora stata redatta una *editio princeps*, e si riferisce a questa composizione come "*litanies*"[473]. Il primo ad identificare correttamente il *Libro* – e ad individuarne la presenza nell'*Osireion* – fu, a quanto risulta, Hermann Grapow[474].

Sebbene non abbia un titolo egiziano[475], l'opera è conosciuta in letteratura con il nome di "*Libro delle Cripte*" o "*Libro delle Caverne*"[476]; nella redazione inglese è nota come "*Book of the Caverns*"[477], mentre la scuola francese vi si riferisce come al "*Livre des Quérerts*"[478] o "*Livre des Qrrt*"; la filologia tedesca, infine, lo chiama "*Höhlenbuch*"[479]. Deve la denominazione moderna alle molte "cripte" o "caverne" in cui il Mondo dei Morti è suddiviso[480].

Già Champollion ebbe modo di tradurne dei passaggi, che lesse nella tomba di Ramesse VI[481]. La prima resa in inglese è, comunque, quella di Frankfort[482]; seguì la prima edizione critica ad opera di Alexandre Piankoff, pubblicata in una serie di articoli del "BIFAO" negli anni Quaranta[483]. Fece, poi, scuola la traduzione di Hornung[484] e, recentemente, va ad aggiungersi il contributo essenziale in due volumi di Daniel Werning (2011)[485].

Esistono diverse versioni note del *Libro delle Cripte*, ma sono perlopiù parziali[486]: la prima, completa[487], è quella dell'*Osireion*, redatta già sotto Sethi[488] e poi ultimata da

[472] FRANKFORT 1933, pp. 35-65.
[473] FRANKFORT 1933, p. 14. Margaret Murray non aveva colto la differenza tra la composizione sul lato est e il *Libro delle Porte* sulla parete opposta (MURRAY 1904, pp. 21-23) e, su queste basi, Porter e Moss continuarono ad omettere la presenza del *Libro delle Cripte* sul muro orientale del corridoio d'accesso all'*Osireion* (*PM* VI, p. 29).
[474] GRAPOW 1936, pp. 12-39.
[475] HORNUNG 1999, p. 83.
[476] HORNUNG 2004, p. 98. GRIMAL 2005[6], p. 324.
[477] HORNUNG 1999, p. 83. WERNING 2013, p. x+1.
[478] PIANKOFF 1942, p. 1.
[479] GRAPOW 1936, p. 15. HORNUNG 1972, *passim*. WERNING 2011, *passim*.
[480] In egiziano "*ḳrrwt*" (HORNUNG 1999, pp. 84-85).
[481] PIANKOFF 1942, p. 2.
[482] FRANKFORT 1933, pp. 35-65.
[483] PIANKOFF 1942, pp. 1-11. PIANKOFF 1944, pp. 1-62. PIANKOFF 1945, pp. 1-50. PIANKOFF 1947, pp. 1-42.
[484] HORNUNG 1972, *passim*.
[485] WERNING 2011, *passim*.
[486] "*Die Quellenlage für die Bearbeitung des Höhlenbuches ist ungünstig*" (ABITZ 1995, p. 102). Cionostante, la storia degli studi fu – e continua ad essere – molto produttiva (v. *infra*).
[487] Il registro superiore è quasi interamente mancante (HORNUNG 1999, p. 83), già distrutto in antichità per recuperare il calcare della copertura (FRANKFORT 1933, p. 15).
[488] Per la presenza del suo nome senza cartiglio (FRANKFORT 1933, p. 10). Hornung, invece, colloca l'elaborazione dei contenuti al regno di Ramesse II, "verso il 1250 a.C." (HORNUNG 2004, p. 98).

Merenptah[489]. Alcune scene si trovano nelle tombe della Valle dei Re: una variante della scena conclusiva occupa una posizione importante nella decorazione delle camere sepolcrali[490] di Merenptah (KV 8), Tausert (KV 14) e Ramesse III (KV 11)[491]; alcuni brani sono proposti, inoltre, nei sepolcri di Ramesse IV (KV 2)[492], Ramesse VII (KV 1)[493] e Ramesse IX (KV 6)[494]. La versione migliore e quasi completa appare nell'ipogeo di Ramesse VI (KV 9)[495], riportato nella sua interezza nella metà superiore della tomba, sulle pareti opposte al *Libro delle Porte*[496], esattamente come nell'*Osireion*; limitazioni spaziali resero necessario completare la stesura anche sui lati di alcuni pilastri nella Sala Ipostila attigua ai corridoi rettilinei[497]. Oltre alle versioni strettamente faraoniche, si conoscono delle redazioni da contesti funerari di privati o di membri della famiglia reale: nella Tomba di Petamenofi (TT 33)[498], nella Tomba di Montuemhat (TT 34)[499], nella Tomba di Padineith (TT 197)[500], in alcuni blocchi dal Nilometro di Roda[501], sul sarcofago del generale Petiese (Berlino n° 29)[502], su un sarcofago da Saqqara (CG 29306)[503], sul papiro della regina Nedjemet della XXI dinastia (pBM EA 10490)[504], sul papiro-amuleto di Butehamon (pTorino 1858)[505], sul *cartonnage* di una mummia conservata al Musée du Louvre[506]. È possibile tracciare una rielaborazione (Fig. 15) in almeno tre filoni, coprente un arco temporale di circa mille anni[507].

[489] MURRAY 1904, *passim*. FRANKFORT 1933, pp. 23, 31.
[490] Nella parte superiore del lato breve (a destra).
[491] HORNUNG 2004, p. 98. HORNUNG 1999, p. 83. WERNING 2011, pp. 20-24.
[492] PIANKOFF 1942, p. 1. WERNING 2011, pp. 24-28. La Prima e la Seconda Sezione, realizzate sulle pareti del terzo corridoio in sostituzione all'*Amduat* (HORNUNG 1999, p. 83); una porzione del testo della Prima Sezione fu ripetuta per ben due volte nell'ambiente dietro alla camera sepolcrale (HORNUNG 1999, p. 83).
[493] PIANKOFF 1942, p. 1. WERNING 2011, pp. 31-32. Stralci della Prima Sezione sulla parete destra del primo corridoio (HORNUNG 1999, p. 83).
[494] PIANKOFF 1942, p. 1. WERNING 2011, pp. 33-36. Una selezione di testi dalla Prima e dalla Quarta Sezione occupano il primo e il secondo corridoio, cui si aggiungono altri estratti nella Camera del Sarcofago (HORNUNG 1999, p. 83).
[495] PIANKOFF 1942, p. 1. HORNUNG 1999, p. 83. HORNUNG 2004, p. 98. WERNING 2011, pp. 29-31.
[496] HORNUNG 1999, p. 83.
[497] HORNUNG 1999, p. 83. HORNUNG 2004, p. 98.
[498] WERNING 2011, pp. 42-45. Vi è riportato il *Libro* intero (PIANKOFF 1942, p. 1), indispensabile perché alcuni brani sono sopravvissuti solo in questa versione (HORNUNG 1999, p. 83).
[499] WERNING 2013, p. x+4.
[500] WERNING 2013, p. x+4.
[501] PIANKOFF 1942, p. 2. WERNING 2011, p. 45. Vi sono iscritte le prime due sezioni (HORNUNG 1999, p. 83).
[502] Una scena sul coperchio (WERNING 2011, p. 46).
[503] PIANKOFF 1942, pp. 1-2. WERNING 2011, pp. 47-50. Appartenente a Tjihorpto (WERNING 2011, p. 47; WERNING 2013, p. x+4), è conservato al Museo del Cairo e riporta le prime due sezioni, insieme all'*Amduat* e alle *Litanie di Ra* (HORNUNG 1999, p. 83).
[504] PIANKOFF 1942, p. 2. WERNING 2011, pp. 36-39. Contiene la Prima Sezione, parti della Quarta e la scena finale (HORNUNG 1999, p. 83).
[505] WERNING 2011, pp. 39-40. WERNING 2013, p. x+4.
[506] Mai pubblicata; anche l'inventario è sconosciuto (WERNING 2011, p. 41).
[507] WERNING 2013, *passim*.

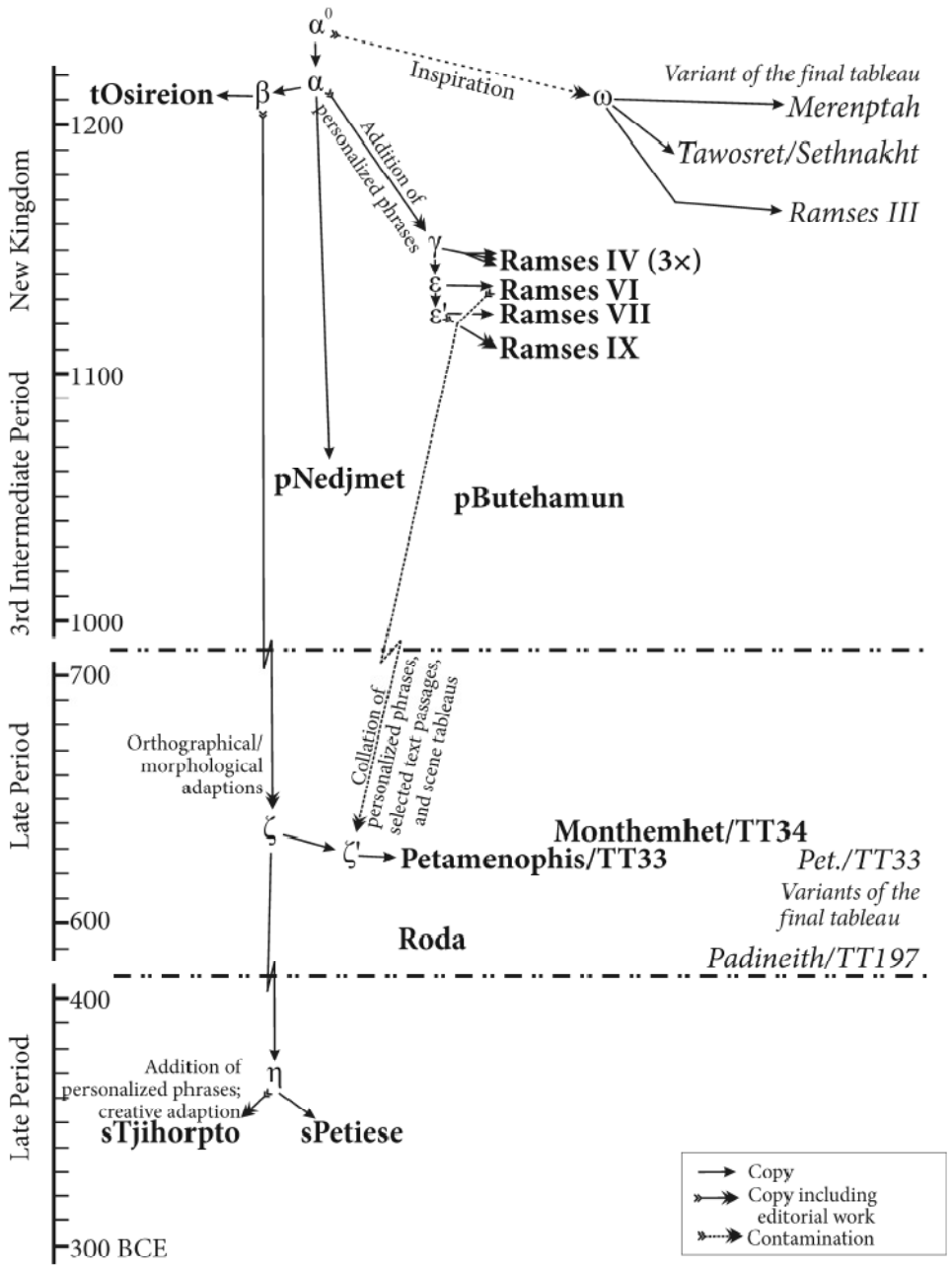


Fig. 15. Diagramma della rielaborazione del *Libro delle Cripte* (da: WERNING 2013, p. x+4, fig. 2).

Il *Libro* costituisce una delle tre maggiori opere di teologia oltremondana del Nuovo Regno[508], insieme all'*Amduat*[509] e al *Libro delle Porte*[510]. Tra questi, è la più recente e la più

[508] PIANKOFF 1942, p. 1. WERNING 2013, p. x+1.
[509] Fondamentale l'edizione di Hornung (HORNUNG 1987-1994, *passim*).
[510] V. *infra*.

rara[511]. Verosimilmente, il *Libro* era concepito come un lunghissimo papiro srotolato sulla parete[512], diviso in Sei Sezioni[513] con testi e scene alternati (Fig. 17). Esso recupera la divisione in tre registri propria dei due libri precedenti, eccetto nella Prima e nella Seconda Sezione[514], che contano cinque bande di immagini (Fig. 16). Non presenta la scansione oraria in dodici momenti, propria di *Amduat* e *Libro delle Porte*, e la rappresentazione è interrotta dal dio a testa d'ariete che separa idealmente il *continuum* notturno in due metà[515]. Vi si alternano circa ottanta scene oltremondane e i relativi testi[516]; molto spazio è dedicato alle litanie[517]. Il carattere è prettamente letterario, con preponderanza dell'apparato testuale su quello iconico (Fig. 17); spesso i brani non si riferiscono alle scene che accompagnano e le due modalità narrative procedono indipendentemente[518]. La lingua è spesso volutamente enigmatica, il significato dei testi oscuro, lo stile è asciutto e ripetitivo[519]. Hornung asserisce che la trasposizione sui corridoi di Ramesse VI e di Ramesse IX fu problematica, in quanto resa sulla parete destra, mentre il testo era pensato per la parete sinistra[520].

Le tematiche centrali in questo genere letterario sono il viaggio notturno del Sole nella Duat e il suo relazionarsi con gli abitanti della "Grande Città". Diversamente dagli altri, però, nel *Libro delle Cripte* la presenza solare non è così centrale: la barca del dio compare solo nell'ultima scena, mentre altrove la sua figura è solo segnalata dal disco o dal suo aspetto di mummia criocefala[521]. Ciò su cui si pone maggiormente l'attenzione è, piuttosto, la descrizione delle punizioni infernali inflitte ai Dannati, raffigurati sempre nel registro inferiore mentre, con dovizia di dettaglio, vengono annientati nel Luogo della Distruzione. Da questo punto di vista, l'opera è la miglior fonte per delineare un concetto di "Inferno" egiziano.

Il *Libro* ha diverse finalità: da un lato si propone di illustrare le nozioni più approfondite della conoscenza (*rḫ*) teologica dell'Oltretomba[522] – e dei suoi rituali del culto

[511] PIANKOFF 1942, p. 1.
[512] PIANKOFF 1942, p. 2. WERNING 2013, p. x+2.
[513] PIANKOFF 1942, p. 2. Esse prendono il nome di "*Sections*" (HORNUNG 1999, p. 84), "*Divisions*" (BARGUET 1976, p. 25), oppure semplicemente "*Höhlen*" (WERNING 2011, p. 7). Werning considera una Settima Sezione ("*tableau*" o "*Schlussbild*") la scena finale del sorgere del Sole (WERNING 2013, p. x+2).
[514] HORNUNG 1999, p. 84.
[515] Di tre Sezioni ciascuna (HORNUNG 1999, p. 84).
[516] WERNING 2011, pp. 5-8. Alla fine di ciascuna scena vi è una didascalia esplicativa (BARGUET 1976, p. 25).
[517] WERNING 2013, p. x+2.
[518] WERNING 2011, pp. 5-8.
[519] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, pp. 151-152.
[520] HORNUNG 1999, p. 84. Nell'*Osireion*, infatti, il *Libro delle Cripte* si trova a sinistra.
[521] HORNUNG 2004, p. 98.
[522] Soprattutto i dogmi della trasformazione che qui si compiono (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 151).

del sole notturno[523] – dall'altro presenta un tema fondamentale nella decorazione dei monumenti funerari regali, ovvero l'assimilazione tra Osiride e il Faraone[524], che procede dalla relazione Sarcofago del dio / Sarcofago del Re. A costituire il motivo iconografico predominante nell'opera sono proprio queste *ḏb3wt*[525], una serie di ovali che rappresentano i sarcofagi delle divinità[526].

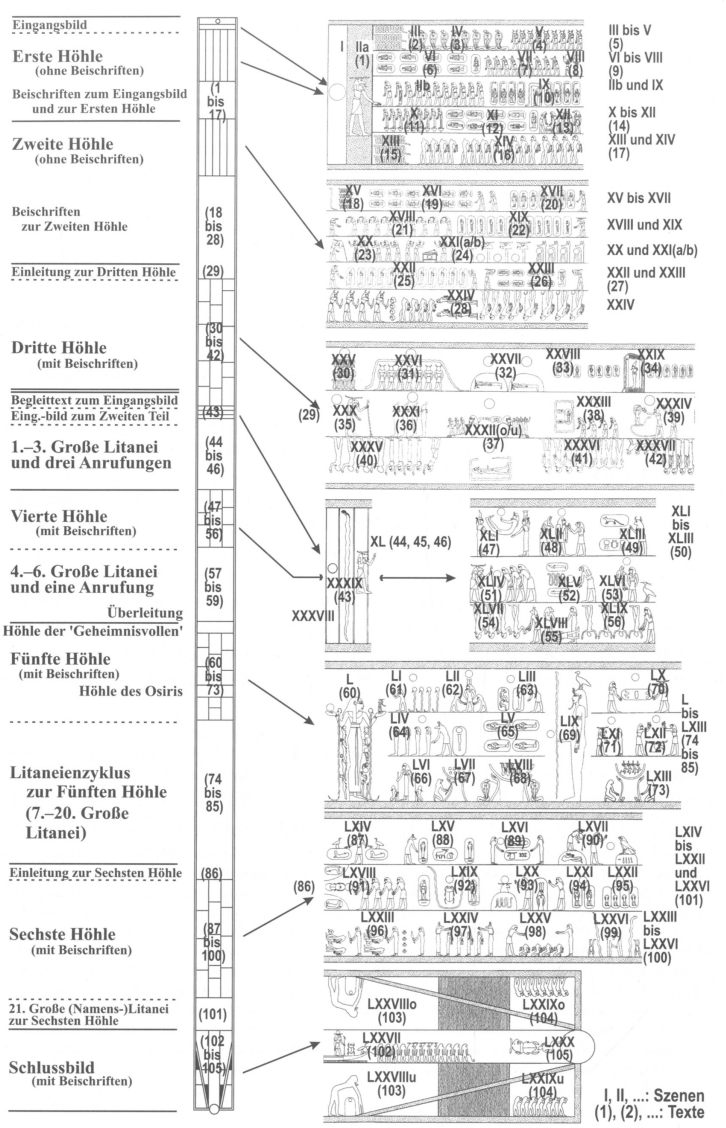


Fig. 16. Schema dettagliato della composizione del *Libro delle Cripte* (da: WERNING 2011, p. 6, Abb. 5).

[523] WERNING 2013, p. x+2.
[524] WERNING 2011, pp. 1-2.
[525] BARGUET 1976, p. 25.
[526] GRAPOW 1936, p. 15. "*Cartouches*" per Piankoff (PIANKOFF 1944, *passim*).

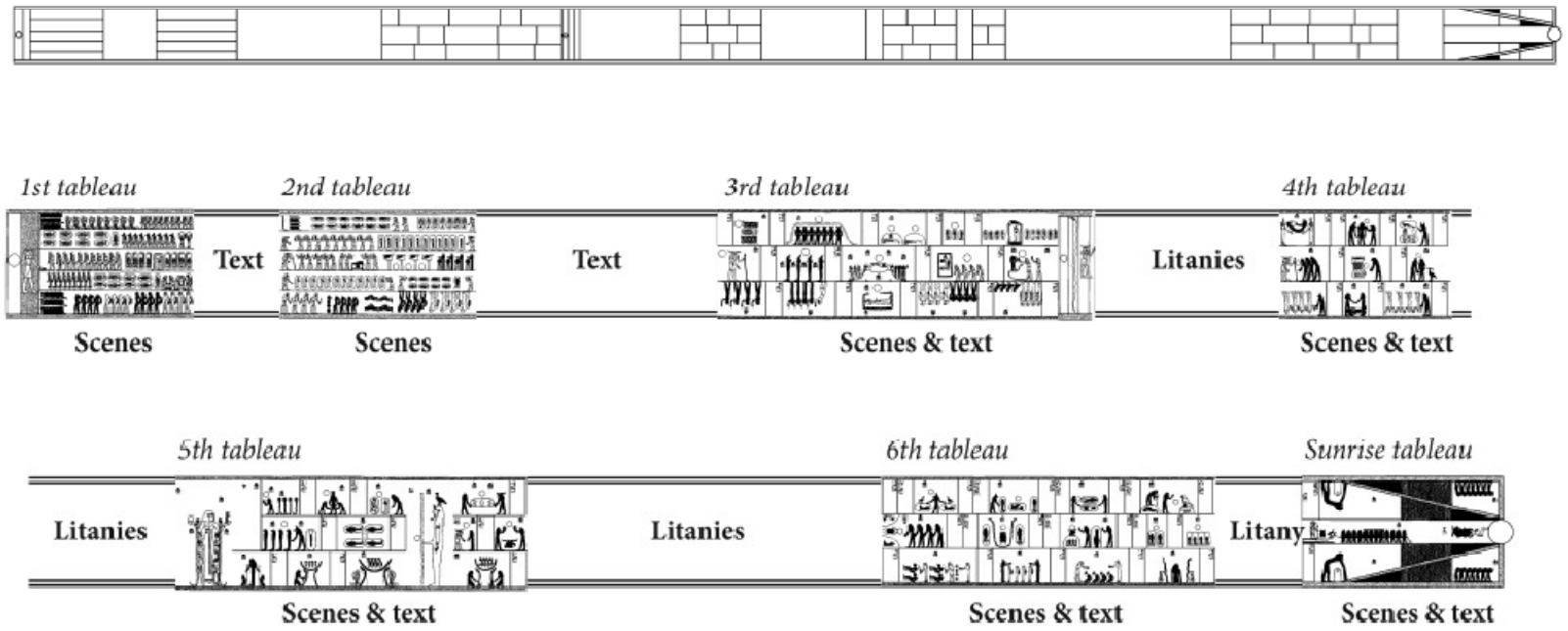


Fig. 17. Schema della composizione del *Libro delle Cripte* (da: WERNING 2013, p. x+2, fig. 1).

Sulla parete orientale del corridoio d'accesso all'*Osireion*, la composizione comincia con una scena introduttiva, che vede protagonista Merenptah mentre offre una statuetta della Maat a Horo[527]; il Faraone dice: "Io vengo a te, figlio di Osiride, provisto della Maat ogni giorno; io la offro a te. C'è avversione alla menzogna ai miei tempi, mentre io sono sulla terra"[528]. A seguire, comincia il *Libro delle Cripte*.

Prima Sezione (Fig. 18). Nell'*Osireion*, i primi due registri sono pressoché perduti[529]. La composizione si apre con due bande verticali in cui si riconoscono il disco solare (a sinistra) e il dio a testa d'ariete (a destra)[530]. "Ra che sta in cielo" entra nell'oscurità primordiale al tramonto e apre "la porta del cielo nell'Occidente"[531], per occuparsi di Osiride e per sconfiggere i suoi nemici. Seguono cinque registri delimitati da due strisce di terra o sabbia[532]: gli abitanti del Mondo di Sotto non sono solamente umani, ma anche esseri demoniaci o divini. In alto, tre serpenti a molte spire fanno la guardia all'ingresso, seguiti da urei e figure di guardiani cornuti "Signori delle Provvigioni"[533].

Nella seconda banda, nove defunti nel sarcofago sono seguiti da altrettante figure a testa di canide: i primi sono premiati, poiché in vita hanno obbedito ai comandamenti di Ra, i secondi hanno il compito di vegliare sulle anime che dimorano in questo luogo; a destra, una figura maschile e una femminile sollevano due elementi circolari: sono le linfe del corpo di Osiride, recate da due divinità portatrici che fanno parte della corte osiriaca (*šnwt*)[534].

Al centro, la mano di Ra entra nella composizione e si rivolge direttamente ad Osiride[535], chiedendogli di guidarlo nel viaggio nel suo Regno dopo il tramonto[536]; egli, racchiuso in un *naos*[537], impugna lo scettro *w3s*[538] ed è protetto da un serpente; anche i

[527] FRANKFORT 1933, p. 36.
[528] FRANKFORT 1933, tav. XXII.
[529] FRAKFORT 1933, tav. XXIII.
[530] Quest'ultimo, nella versione abidena, è preceduto da una figura frammentaria che si sporge in avanti (PIANKOFF 1933, p. 4, nota 3); la sua identità è indicata dal cartiglio "*Mr-n-Ptḥ ḥtp ḥr M3ʿt*" (FRANKFORT 1933, tav. XXIII). Il Faraone si rivolge ad un personaggio di dimensioni minori a destra, che indossa la corona *ḥdt*: esso probabilmente impersona lo stesso Re o un genio della Regalità.
[531] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 152.
[532] Meeks e Favard-Meeks fanno notare l'assenza di vegetazione in questo luogo (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 152).
[533] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 153.
[534] BARGUET 1976, p. 26.
[535] HORNUNG 1999, p. 85.
[536] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 153.
[537] Nella redazione dell'ipogeo di Abido, esso è costituito da uno stelo di loto fiorito – o da un'umbella di papiro – che delimita il sacello (FRANKFORT 1933, tav. XXIII).
[538] Mancante nell'elaborazione abidena di Merenptah (FRANKFORT 1933, tav. XXIII).

personaggi che lo accompagnano possono vantare questa protezione e sono altresì inseriti nei loro sarcofagi *ḏb3t*. A sinistra stanno undici figure in adorazione del dio criocefalo[539].

Nel quarto registro, sono rappresentate altre adoratrici, stanti su geroglifici *nb* con supporto[540]. Ra è pregato di seguire alcuni "grandi dèi" nei loro anfratti, per illuminarne le dimore e per farli partecipi della sua forza vitale; da destra, si riconoscono un dio a testa di coccodrillo, chiamato l'"Intatto che presiede alla cripta di Osiride", Iside e Nefti, che racchiudono la barba e la parrucca divine, e il dio Misterioso e il dio Grande che circondano quattro pezzi di carne[541]. Osiride, come accadrà nelle Sezioni successive, è spesso ubiquo, raffigurato con varie forme nella stessa scena: qui, i diversi momenti di smembramento, putrefazione e Resurrezione sono riassunti dal reliquiario con le membra del corpo del dio[542].

Da ultimo, tre serpenti a guardia dei nemici di Osiride "non possono lasciare la cripta"[543]; il loro ruolo è quello di evitare che i puniti scappino: questi ultimi hanno le braccia legate dietro alla schiena e sono incapaci di agire; alcuni sono già stati decapitati. Essi sono annientati nel Luogo della Distruzione, poiché Ra li condanna alla non esistenza[544]. Il testo a seguire è il monologo del Sole, che si rivolge alle varie entità nella Duat[545]. Essendosi assicurato il permesso di passare e l'ausilio di una guida oltremondana, Ra supera i confini della cripta, lasciandola al buio, per entrare nella seconda regione infernale[546].

[539] PIANKOFF 1942, p. 4.
[540] Senza supporto nell'*Osireion* (FRANKFORT 1933, tav. XXIII). Il segno *nb* ha duplice valore: può avere significato di aggettivo indefinito collettivo – "tutto", "ogni" – oppure di sostantivo – "signore" (GARDINER 1927[3], p. 525). Nella Nona Ora dell'*Amduat*, nel registro mediano, sono rappresentate tre divinità recumbenti sopra a geroglifici *nb*: queste entità erano venerate come garanti di abbondanza e il modo di raffigurarle può essere simbolo della loro funzione (WILKINSON 1994b, p. 199).
[541] Ovvero le membra di Osiride. Barguet spiega che, nelle vignette del *Libro delle Cripte*, il plurale è espresso dal numero "4" (BARGUET 1976, p 26).
[542] PIANKOFF 1942, p. 9.
[543] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 153.
[544] HORNUNG 1999, p. 85.
[545] HORNUNG 1999, p. 85.
[546] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 153.

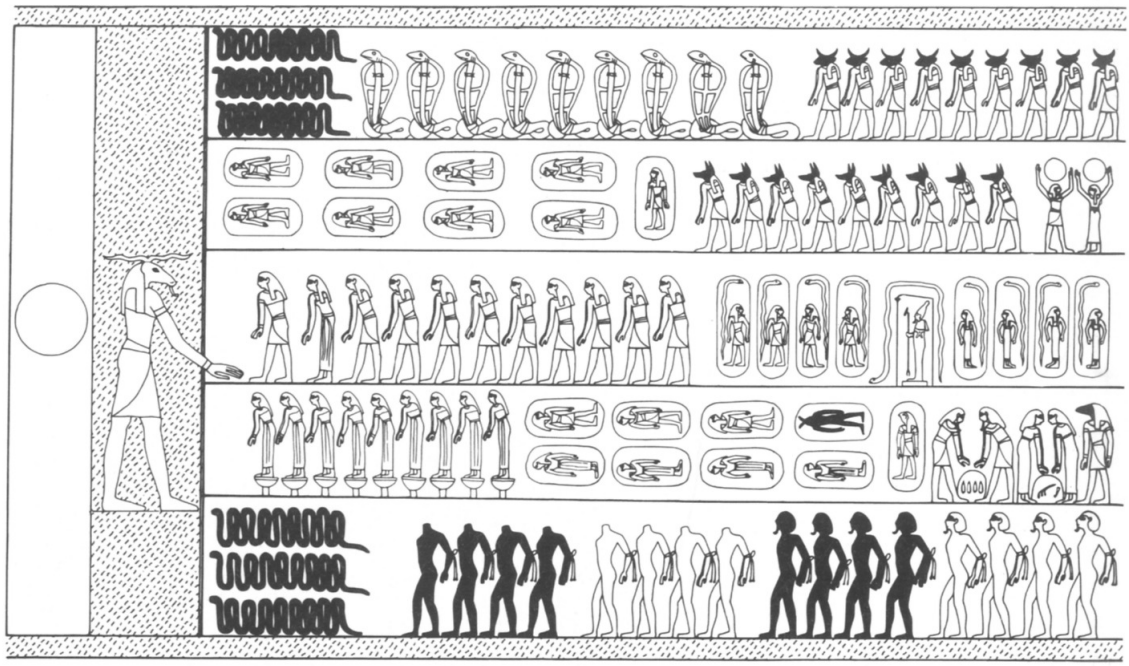


Fig. 18. Prima Sezione del *Libro delle Cripte* (da: WERNING 2011, Taf. VII).

Seconda Sezione (Fig. 19). Nell'*Osireion*, la parte sommitale non è conservata e mancano i primi due registri[547]. Nel primo, il Sole è accolto da altri serpenti, che hanno sempre funzione di guardiani: quello a sinistra, chiamato Testa Nera[548], è ritto in posizione difensiva, gli altri quattro sono avvolti nelle loro spire. Il dio si rivolge al primo e gli intima di nascondersi al suo passaggio, poiché tutto deve rimanere nascosto, elusivo e misterioso in sua presenza[549]. Egli dichiara di voler vedere "Colui il cui nome è nascosto"[550] ed entra nel mondo da cui era uscito al momento della sua nascita[551]. Gli esseri che giacciono nei sarcofagi sono immersi nella penombra e si deve immaginare che siano i defunti che hanno superato il giudizio del Tribunale di Osiride: essi possono godere della luce del Sole, ma solo nel breve istante in cui il dio passa sui loro luoghi, a conferma di una visione piuttosto pessimistica del destino oltremondano che sembra permeare il *Libro delle Cripte*[552]. Essi condividono la cripta con i Dannati – nel registro inferiore – ma il loro privilegio sta nel poter beneficiare della luce che emana da Ra al momento del suo transito, rimanendo dormienti e

[547] FRANKFORT 1933, tav. XXV.
[548] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 153.
[549] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 153.
[550] BARGUET 1976, p. 27. *Ỉmn rn.f* (HORNUNG 1999, p. 89).
[551] BARGUET 1976, p. 27.
[552] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154.

inermi per il resto del tempo[553]. Gli dèi nelle *ḏbꜣwt* presentano testa di pesce gatto i primi[554] e testa di toporagno i secondi[555]; seguono due figure ieracocefale e sette donne racchiuse in sarcofagi. Queste sono le prime Giuste che si trovano nel *Libro* e, sebbene siano cadaveri, la loro carne è incorruttibile[556]: esse stesse sono contenitori in cui giacciono esseri in gestazione e prefigurano, così, il processo della rinascita[557]. A destra, un personaggio in forma umana è in adorazione.

Nel secondo registro, si incontrano degli esseri piangenti, che si riconoscono per i capelli disordinati che cadono in ciocche scomposte davanti al volto: scossi dai singhiozzi, essi gemono, si affannano, parlano e gridano contemporaneamente, e sono destinati a rimanere così per l'eternità[558]; essi raccolgono le loro lacrime con le mani, poiché queste hanno poteri protettivi e nutrienti[559]. Seguono dodici rappresentanti del tribunale divino[560] – uno per ogni ora della notte – protetti nei loro sarcofagi. Tutto il gruppo è guidato da Horo Mekhenti-en-irty[561], un dio cieco di Letopoli, che "non ha occhi" e si manifesta nelle notti di luna nuova[562]; egli presenta testa di toporagno, il suo animale sacro, che era ritenuto sensibile alla luce del pieno giorno[563]: come Atum, questo dio scompariva nell'Occidente ogni sera e ritrovava i suoi occhi alla luce di ogni alba[564]. Ra criocefalo chiude il corteo.

Nella banda mediana, Ra, nella sua forma senile, è adorato da alcuni Giusti; altri si rivolgono, invece, ad una cassa, che contiene "la putrefazione del Capo della Duat"[565], e che probabilmente indica insieme il corpo in decomposizione di Osiride, del Sole e del Re[566]. Essa è difesa da simboli solari, quattro insegne a testa d'ariete e quattro a testa di sciacallo[567],

[553] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154. Ra promette: "se condurrete il mio *bꜣ* al mio corpo, io guiderò i vostri ai contenitori che contengono i vostri cadaveri. Io splenderò su di voi e disperderò le vostre ombre" (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154).
[554] Simbolo di Osiride. Per Piankoff e Barguet sarebbero siluri (PIANKOFF 1944, p.1. BARGUET 1976, p. 27), ma Hornung li identifica altrove come pesci gatto (HORNUNG 1999, p. 86).
[555] Piankoff non era riuscito a darne un'identificazione certa e proponeva un aspetto di coccodrillo (PIANKOFF 1944, p. 1). Il toporagno è la manifestazione di Horo Mekhenti-en-irty (*Ḥr Mḫnti-n-irty*). BARGUET 1976, p. 27.
[556] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154.
[557] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154.
[558] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154.
[559] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154.
[560] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154.
[561] BARGUET 1976, p. 27. Si tratta di una manifestazione di Horo il Vecchio (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154).
[562] Un suo occhio è il sole, l'altro è la luna, ma in alcune occasioni li perde.
[563] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 154.
[564] BARGUET 1976, p. 27.
[565] BARGUET 1976, p. 27.
[566] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 155.
[567] HORNUNG 1999, p. 85.

accompagnate da dischi raffiguranti gli occhi del dio Sole[568], rappresentati anche con i raggi che infondono vita. È questo il luogo in cui l'astro diurno comincia la sua rinascita, poiché qui "esso nacque per la prima volta" – come dichiara espressamente il testo[569].

Sotto, trovano posto dodici forme di Osiride – tante quante le ore della notte – e altri membri del Tribunale nei loro sarcofagi[570]; ad occuparsene sono un dio a testa di falco, uno antropomorfo e due criocefali[571].

Nel registro più in basso sono rappresentati i nemici, decapitati – o in procinto di esserlo – da demoni armati di coltelli; tutti hanno le mani legate dietro alla schiena e il gruppo più a destra, privato del cuore, è costretto a camminare a testa in giù. Come altrove, Ra li condanna alla non esistenza e li manda al Luogo della Distruzione[572].

La Seconda Sezione è ricca di riferimenti sia solari che osiriaci e si riassume nella presenza della cassa centrale, in cui giace la forma mortale sia del dio diurno che del dio dell'Oltretomba[573]. Qui si viene a compiere la prima fase del mistero della Resurrezione, intriso dei tre aspetti principali che compongono la dottrina solare-osiriaca, ovvero la perdita della vita e della visibilità – dovuta alla penombra, ma anche al mistero stesso – la decomposizione causata dalla morte e l'inizio della ricomposizione e della rinascita[574].

[568] BARGUET 1976, p. 27. Nell'*Osireion*, le *silhouettes* del sole alla base degli emblemi criocefali hanno il punto centrale indicato, come nel geroglifico ☉ (FRANKFORT 1933, tav. XXV).
[569] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 155.
[570] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 155. Tutti con testa d'ariete nella versione abidena (FRANKFORT 1933, tav. XXV).
[571] PIANKOFF 1944, p. 2.
[572] HORNUNG 1999, p. 86.
[573] BARGUET 1976, p. 27.
[574] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 155.

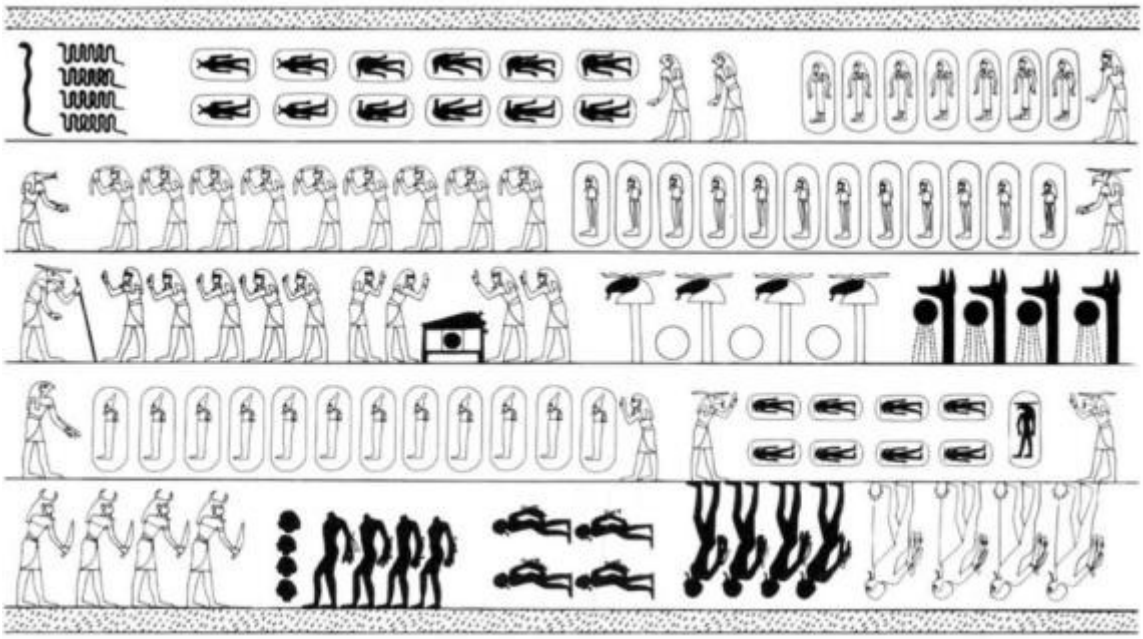


Fig. 19. Seconda Sezione del *Libro delle Cripte* (da: WERNING 2011, Taf. VIII).

Terza Sezione (Fig. 20). Alla fine della Seconda Sezione, Ra dichiara l'intenzione di entrare nella cripta in cui si trova l'Aker[575]. Questa cripta è forse una delle più particolari per la complessità di significati espressi, in cui il protagonista è ancora una volta Osiride – e, in particolare, le trasformazioni che lo riguardano, anche se esse sono a malapena descritte nel testo.

La versione abidena manca del registro superiore[576].

Il primo settore si apre con un'immagine del Re defunto come Osiride[577], steso nel suo sarcofago ovale e protetto da due serpenti; il disco solare è presente accanto a queste divinità. Il nome della figura nel sarcofago è *ʿfnty*, ovvero "quello del copricapo (cuffia reale)", ma anche *Wsir tpy ḳrrt.f*, "Osiride al di sopra della sua cripta"[578]. Di seguito, si trovano sette entità a testa di pesce gatto[579], poste sotto al ventre del serpente Nehebkau, una creatura capace di unire tutte le energie divine in maniera coesa – *e pluribus unum*: la sua presenza indica che tale unità sta per essere completata[580]. Le sette divinità rappresentate sono

[575] HORNUNG 1999, p. 86.
[576] FRANKFORT 1933, tavv. XXX-XXXIII.
[577] HORNUNG 1999, p. 86.
[578] BARGUET 1976, pp. 27-28.
[579] Siluri per Barguet (BARGUET 1976, p. 27), non identificabili per Meeks e Favard-Meeks (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 155).
[580] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 155.

assistenti del dio Aker e sono legate alle profondità oscure della terra e delle acque[581], anche come spiriti acquatici[582]. Due immagini mummiformi di Ra al di sotto della propria *i3t* vengono, poi, raggiunte dalla sua forma celeste: è il momento dell'unione del Sole con i suoi cadaveri[583]. Alla fine del registro, Osiride-Khentimentiu[584] in un *naos-k3r* è protetto da quattro serpenti e circondato da divinità nei loro sarcofagi, che, su ordine di Anubi, hanno preso parte alla mummificazione del dio e sono stati in seguito inumati in posizione stante, in accordo con i voti che hanno fatto a se stessi[585].

Nel settore mediano della cripta, Ra *Smsw* ("l'Anziano")[586], reggendosi con un bastone, è accompagnato dal disco solare, in riferimento all'unione appena verificatasi tra le sue manifestazioni[587]; egli incontra quattro forme di Osiride "Signore dell'Oltretomba". Al centro della scena, il dio ctonio Aker, coadiuvato da Geb e da Khepri sul suo dorso[588], protegge ciò che si trova nel registro più in basso, ovvero l'Osiride itifallico immerso nelle tenebre primordiali[589]. Dalle zampe della doppia Sfinge emergono tre divinità maschili (a sinistra) e quattro dee (a destra): le prime sono identificate con Duaty[590], Atum e Ifny[591], le seconde con Tefnut, Nut, Iside e Nefti; vi è dunque rappresentata quasi l'intera Enneade eliopolitana[592], con l'eccezione di Seth, che, però, Barguet identifica in Aker[593]. Sono all'opera, quindi, le forze in potenza della Creazione[594], che permettono il miracolo della ricostituzione della vita[595]. Altri tre sarcofagi sono racchiusi tra le spire di un uroboro di nome *Wr*, "il Grande": si tratta del corpo di Osiride, della testa d'ariete di Ra e del suo occhio, che, insieme, ribadiscono l'unità del dio diurno e di quello oltremondano[596]; quattro figure di adoranti si rivolgono alle precedenti reliquie e Barguet li identifica come i quattro Figli di

[581] HORNUNG 1999, p. 86.
[582] Come tali, hanno nomi di animali che prediligono *habitat* umidi e di pesci (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 155).
[583] HORNUNG 1999, pp. 86-87.
[584] HORNUNG 1999, p. 87.
[585] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 155.
[586] BARGUET 1976, p. 29.
[587] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, pp. 155-156.
[588] BARGUET 1976, p. 29. MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 156.
[589] HORNUNG 1999, p. 87.
[590] Geb (BARGUET 1976, p. 29).
[591] Shu (BARGUET 1976, p. 29).
[592] HORNUNG 1999, p. 87.
[593] BARGUET 1976, p. 29.
[594] BARGUET 1976, p. 29.
[595] "*We are witnessing an essential moment of Osiris's ascension toward life*" (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 156).
[596] HORNUNG 1999, p. 87.

Horo, protettori delle viscere del defunto[597]. Infine, un Osiride dalla testa di coccodrillo sta in piedi su un serpente, mentre un dio gli fissa la barba al mento[598] – o gliela tira[599]. Questo elemento è considerato uno degli attributi fondamentali del corpo della divinità; probabilmente essa apparteneva al serpente *Wr*, cui è stata levata per completare la forma di Osiride[600].

Nelle profondità della Duat, i nemici dell'Ordine continuano ad essere puniti: le particolarità introdotte nella Terza Sezione sono la presenza delle donne e dei *bꜣw* dei Dannati, separati per sempre dai corpi dei loro possessori e destinati all'immobilità. Tutti sono rappresentati all'ingiù, in contrasto con Osiride, rivolto verso l'alto: il suo corpo è delimitato dal serpente *Nḥꜣ-ḥr*[601], che non protegge più una mummia, ma un essere itifallico nel recupero delle sue potenzialità generatrici. Diversamente dal resto della composizione, il disco solare raggiunge le tenebre primordiali e illumina Osiride, infondendo i suoi raggi vitali proprio attraverso lo spazio lasciato accessibile dal serpente *Nḥꜣ-ḥr*: è come se il calore del Sole penetrasse la terra per far germogliare i suoi semi[602].

L'Inferno rappresentato in questo passaggio apporta elementi d'innovazione rispetto alla precedente teoria dualistica Giusti/Dannati: sembrano qui coesistere diverse sfumature di punizione, alcune per rei di misfatti più gravi, altre per colpevoli castigati meno severamente. Alcuni di essi possono rivolgere i loro appelli direttamente al Sole e, anzi, ne percepiscono la presenza, pur non essendo inondati dalla sua luce benefica[603]; Ra, comunque, ignora i loro lamenti e prosegue nel suo viaggio. Un'altra categoria è quella degli esecutori umani: non tutti i castigatori sono esseri divini e per alcuni Dannati la punizione consiste nel dover torturare gli altri[604].

Il testo seguente ribadisce più volte che questi misteri sono sconosciuti ai defunti ordinari e, in effetti, essi non sono rappresentati nei loro sarcofagi: tutto deve essere svolto nel segreto della cripta e può essere testimoniato solo dagli occhi di altre divinità[605] – cui va ad aggiungersi il Faraone, nel primo registro.

---

[597] BARGUET 1976, p. 30.
[598] BARGUET 1976, p. 30.
[599] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 156.
[600] BARGUET 1976, p. 30. Per lo studioso, il serpente-*Wr* barbuto rappresenterebbe un aspetto del demiurgo ancora nelle acque primordiali (BARGUET 1976, p. 30).
[601] Noto anche dalla Quinta Ora dell'*Amduat* (BARGUET 1976, p. 30).
[602] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 156.
[603] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 157.
[604] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 157.
[605] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 156.

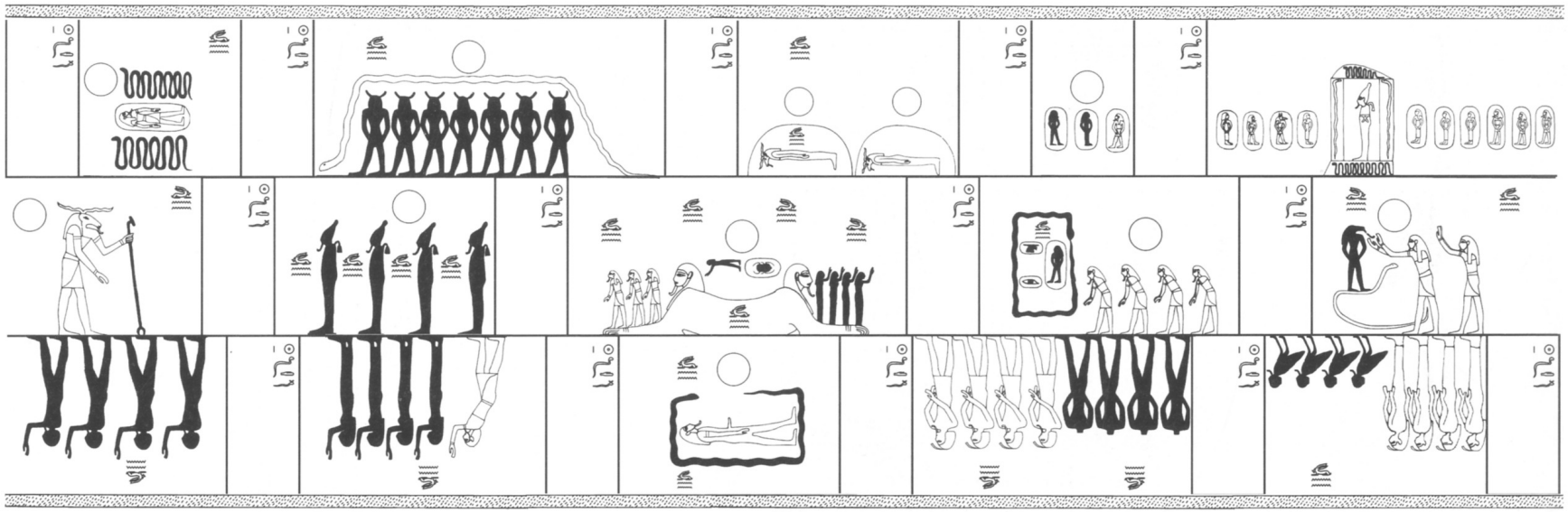


Fig. 20. Terza Sezione del *Libro delle Cripte* (da: WERNING 2011, Taf. IX).

La ricchezza di interpretazioni e di livelli di comprensione della Terza Sezione fece pensare a Barguet ad una complessa costruzione crittografica, atta a rappresentare l'idea del corpo di Osiride[606]: a partire dalla prima scena, infatti, egli lesse ciascun elemento come riconducibile alle membra divine. L'essere *ꜥfnty* o – Osiride *tpy ḳrrt.f* – costituirebbe la testa del dio, le sette creature a testa di pesce gatto sarebbero le sette vertebre cervicali; le due forme di Ra al di sotto delle *i3ty* altro non rappresenterebbero che le clavicole, mentre l'Osiride racchiuso nel sacello costituirebbe il cuore. Più problematica è l'identificazione delle quattro vertebre lombari con le mummie di Osiride, ma l'Aker, il centro attorno a cui si raccolgono tutte le forze cosmogoniche, sembra essere con buona probabilità il ventre; tanto più che le reliquie circondate dall'uroboro costituirebbero le viscere, con i quattro Figli di Horo che se ne prendono cura; infine, la barba divina, uno degli elementi essenziali degli esseri sovrumani, è evocata nell'ultima scena del settore mediano.

Quarta Sezione (Fig. 21). Se, dunque, la prima metà del *Libro delle Cripte* è tutta incentrata su "*la Douat de la mort ou du corps mort ancien, où tout est statique*", il Sole entra poi "*dans les 'ténèbres initiales', qui est cette fois la Douat du corps nouveau, de la résurrection, où tout est dinamique, les personnages étant en action*"[607].

Nell'*Osireion*, le prime due scene del registro superiore sono lacunose[608].

La seconda parte è introdotta da due bande verticali, l'una con il disco solare, l'altra con un serpente eretto chiamato "il Grande sul suo ventre"[609], "che riunisce le due Duat, i due Occidenti"[610]. Ra entra nella cripta acclamato con un lungo testo che, di fatto, è un inno in suo onore[611]; nella prima scena, Iside e Nefti sollevano il corpo del fratello, oramai vivo e accompagnato dall'onnipresente disco solare: si tratta di una trasposizione del ben noto motivo che vede le due dee quali garanti del nuovo sorgere del sole[612]; il corpo del dio oltremondano è allungato e inarcato in maniera innaturale, con le estremità che vanno a descrivere un ideale segno *3ḫt*[613]. Di seguito, i due figli di Osiride, Anubi e Horo, assemblano definitivamente le membra di Osiride e l'erede, come il Faraone nel tempio, celebra il rituale

[606] BARGUET 1976, pp. 27-31.
[607] BARGUET 1976, p. 31.
[608] FRANKFORT 1933, tav. XXXV.
[609] HORNUNG 1999, p. 87.
[610] BARGUET 1976, p. 31.
[611] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 157. HORNUNG 1999, p. 87.
[612] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 157.
[613] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 157.

mattutino[614]. Un dio taurocefalo, chiamato "il Toro dell'Occidente", incarna Osiride nel pieno delle sue forze vitali e veglia su due sarcofagi: il primo racchiude un icneumone, la forma mattiniera del (fu) dio Horo Mekhenti-en-Irty, che ha recuperato nuovamente i suoi occhi, il secondo contiene due dischi solari con i loro raggi benefici e un cuore, simboleggianti sia gli occhi del dio in forma di icneumone[615], sia lo stesso Ra che trionfa all'alba[616].

Nel registro mediano, Ra *Smsw* è accolto da tre guardiani[617]. Horo "protettore di suo padre" ha cura di due sarcofagi con le mummie di Osiride, di cui una con la corona *ḥḏt*: il figlio che si occupa del corpo del padre rappresenta uno dei *topoi* più significativi della Regalità e della trasmissione del potere[618]. I due sarcofagi sono separati dal serpente *Nḥ3-ḥr*[619] e la presenza solare è nuovamente richiamata. Più a destra, Anubi si inchina ad Osiride, finalmente vivo e ricongiunto al suo *b3*[620].

Tutto il gruppo di scene dei primi due registri racconta la ricomposizione e la rinascita contemporanee di Osiride, Ra e del Faraone[621]. La molteplicità di immagini in una stessa cripta sembra voler sottolineare l'unitarietà del processo e, insieme, la sua simultaneità[622].

Nel terzo settore della rappresentazione, "quello in forma di gatto, dai cui artigli non vi è scampo"[623] punisce i nemici a testa in giù; nel mezzo, due dee distruttrici annientano un guardiano dei Dannati e, in una sorta di "atto di grazia" nei suoi confronti – poiché si è occupato di infliggere punizioni ai rei – gli risparmiano torture ulteriori[624].

La quarta cripta è dunque dedicata alla rigenerazione di Ra e Osiride, che è ormai in via di completamento.

---

[614] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 157.
[615] Barguet riporta la precisazione del testo, secondo cui vengono restituiti gli occhi a Mekhenti-en-irty affinché possa vedere (BARGUET 1976, p. 31).
[616] Il fatto che il dio abbia recuperato la vista fa presupporre che il momento notturno di totale invisibilità stia svanendo e che le prime avvisaglie dell'alba si stiano mostrando. Nel testo, Ra si rivolge al suo cuore, come aveva fatto all'inizio dei tempi con la Creazione: la sua è un'azione cosmogonica e ogni alba corrisponde ad una nuova genesi (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 158).
[617] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 158. "*Gardiens osiriens*" per Barguet (BARGUET 1976, p. 31); "*three forms of Osiris*" per Hornung (HORNUNG 1999, p. 87).
[618] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 158.
[619] BARGUET 1976, p. 31.
[620] BARGUET 1976, p. 31. MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 158. HORNUNG 1999, p. 87.
[621] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 158.
[622] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 158.
[623] HORNUNG 1999, p. 87.
[624] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 158.

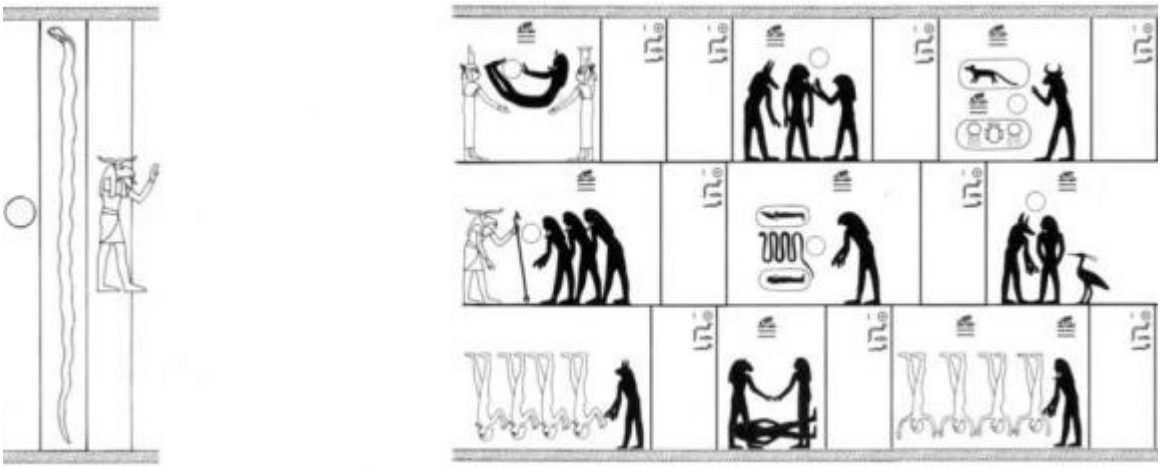


Fig. 21. Quarta Sezione del *Libro delle Cripte* (da: WERNING 2011, Taf. X).

Quinta Sezione (Fig. 22). È questa la cripta in cui il Sole si prepara a lasciare il mondo sotterraneo per sorgere; vi sono evocati i misteri della nascita e della formazione del nuovo essere.

La versione sulla parete orientale del corridoio d'accesso all'*Osireion* è danneggiata nel registro superiore[625].

Diversamente dalle scene precedenti, la rappresentazione è dominata da due figure di grandi dimensioni: a sinistra la dea Nut[626], a destra un dio itifallico che è insieme il Re risorto, Osiride e Geb[627]. Tutta la narrazione si svolge, quindi, tra cielo e terra, o, più precisamente, nel punto in cui cielo e terra si incontrano all'orizzonte[628]. La dea è chiamata "la Misteriosa (*Štȝyt*)"[629] e "l'Occidente (*Imnt*)"[630], e porta in palmo di mano i due estremi della vita del sole, la rinascita (disco solare) e la vecchiaia (essere criocefalo). Lungo il suo corpo si dispongono tutte le forze primordiali dell'Oltretomba (sinistra) e il Sole in tutte le fasi del suo percorso (destra): i quattro coccodrilli sono rivolti ad altrettante forme solari e sono racchiusi da un serpente a testa umana che prende il nome di *Npȝy ḫfty Rꜥ*, ovvero "budello nemico di Ra", che è un'altra definizione di Apopi[631]; a destra, dall'alto verso il basso, si dispongono le diverse manifestazioni solari, ovvero lo scarabeo, l'ariete, il dio criocefalo e un infante[632]: essi

[625] FRANKFORT 1933, tavv. XXXVII-XXXIX.
[626] HORNUNG 1999, p. 88.
[627] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 159.
[628] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 159.
[629] PIANKOFF 1944, p. 44.
[630] BARGUET 1976, p. 32.
[631] BARGUET 1976, p. 32.
[632] BARGUET 1976, p. 32.

vengono accolti dalle braccia aperte della terra, che li farà uscire di giorno[633]; in linea con la topografia celeste, le braccia si trovano in corrispondenza dei piedi di Nut, ovvero l'Oriente[634]. Sull'identità del serpente ritto di fronte alla dea vi è disaccordo: per Meeks e Favard-Meeks si tratterebbe di un doppio di Nepay[635], mentre per Barguet il suo nome sarebbe *Ḥpȝy*, ovvero "cordone ombelicale"[636]. Per Meeks e Favard-Meeks, quest'ultimo titolo si riferirebbe, piuttosto, alla forma infantile del Sole, che, sebbene completo nella gestazione, sarebbe ancora legato alla madre – o, addirittura, non ne avrebbe neanche lasciato il grembo. Barguet, invece, considera i due lati di Nut come una contrapposizione tra potenze distruttive (coccodrilli, Apopi) e forze creative (Sole, cordone ombelicale), che riassume "*l'harmonie universelle*" incarnata dalla dea, "*qui contient en elle les forces de destruction et de renaissance, en un équilibre parfait*"[637].

Opposto a Nut si trova il dio itifallico ornato di *regalia*, sul cui capo è posato il suo *bȝ*, che viene protetto dal serpente *Nḥȝ-ḥr*[638]. I suoi epiteti, "Osiride" e "*ʾImn rn.f*", ovvero "Colui il cui nome è nascosto", richiamano le due divinità sovrane della Prima e della Seconda Sezione[639]. Alcuni hanno visto nella giustapposizione di queste due figure giganti i simboli dei princìpi femminile e maschile dell'unione carnale, grazie ai quali la vita può trionfare sulla morte[640]. Nell'avvicinarsi a questa figura, Ra si informa sullo stato del dio, che ha riacquistato l'integrità del suo corpo e la sua potenza sessuale; nonostante il buon esito della Resurrezione, egli è obbligato a rimanere nell'Aldilà, poiché gli è stato proibito di tornare nel Mondo dei Vivi: solo il *bȝ* che è sul suo capo può uscire dal mondo sotterraneo e si manifesta, probabilmente, come la fenice-Venere che appare al sorgere del sole[641].

La composizione prosegue nei canonici tre registri, inframmezzati eccezionalmente dall'enorme figura di Osiride. Nella prima scena della banda sommitale, il dio Sefeg "il Nascosto"[642], una forma di Osiride, si rivolge al Sole; dietro a lui si ergono quattro serpenti a testa umana – accompagnati, in alcune versioni, da altrettanti serpentelli posti al di sopra, che

[633] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 159.
[634] ALLEN 1988, p. 1.
[635] Sulla base dell'indicazione testuale che recita "essi (i due serpenti) sono come una fiamma cui gli dèi non possono avvicinarsi" (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 159).
[636] Variante "*Špȝy*" (BARGUET 1976, p. 32).
[637] BARGUET 1976, p. 32.
[638] BARGUET 1976, p. 32.
[639] BARGUET 1976, p. 33.
[640] Con rappresentati anche i diversi stadi tra il concepimento e la nascita, come in una sorta di "trattato di embriologia" per immagini; la teoria è di Stricker, citato da Barguet (BARGUET 1976, pp. 32-33).
[641] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 161.
[642] BARGUET 1976, p. 33.

richiamano i quattro coccodrilli accanto a Nut[643] - essi potrebbero rappresentare ostacoli al cammino del Sole[644] o, al contrario, le quattro manifestazioni solari davanti alla dea[645]. Nella seconda immagine, il dio Tatenen, "la terra che emerge", è presentato al cospetto di Ra ed è vestito da Atum e Khepri, che posseggono "parole viventi" in grado di innescare la Creazione[646]; essi vengono incoraggiati dal Sole ad iniziare l'atto creativo[647]. Nella terza scena, un dio chiamato *Sḫm irw*, "Colui la cui natura è potente" e *Nḏty ꜥȝty*, "Grande Difensore"[648] protegge due sarcofagi, nei quali trovano posto due infanti e un essere mummiforme: i primi potrebbero rappresentare due stati del Sole, come feto e come neonato[649], il secondo è Osiride, identificato come "Colui che ha preso le sembianze di Osiride" e "*Ṯry*", "il Sanguinante"[650]; ancora una volta, dunque, Ra e Osiride sono riuniti[651]. A breve distanza da questa serie, un'altra scena mostra il dio Ra nella "Cripta della Putrefazione"[652], mentre prende congedo dalle sue membra[653], che non possono lasciare l'Aldilà assieme al suo corpo rinnovato: egli, quindi, si rivolge a due sue manifestazioni, "il Nascosto" e "il Viaggiatore", e le assicura alla loro protezione per il resto del giorno[654].

Nel secondo registro si entra nella "Cripta di Anubi", nella quale il dio fa la guardia a quattro mummie ieracocefale raffiguranti degli Horo solari[655]; alle sue spalle è posto un sarcofago con lo scettro *sḫm* e un disco solare: l'emblema, "*siège de l'énergie, du dynamisme et du pouvoir divin*"[656], riassume in sé le potenzialità creative del dio solare[657], essenziali per il buon esito della Resurrezione. Seguono quattro divinità femminili nelle loro *ḏbȝwt*, disposte attorno a Ra in forma di disco: di esse si dice che sono "messaggere", "inviate", ma il loro significato rimane oscuro[658]. Oltre l'interruzione del registro, Ra criocefalo è accolto dalla dea Tayt, incaricata del bendaggio della mummia, e le si rivolge affinché ella assicuri la coesione

[643] BARGUET 1976, p. 33.
[644] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 159.
[645] BARGUET 1976, p. 33.
[646] BARGUET 1976, p. 33. MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 159.
[647] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 159.
[648] BARGUET 1976, p. 33.
[649] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 160.
[650] Un epiteto riconducibile anche a Herishef di Eracleopoli, la città in cui era sepolto il cordone ombelicale di Osiride (BARGUET 1976, pp. 33-34).
[651] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 160.
[652] BARGUET 1976, p. 35.
[653] Che sono anche quelle di Osiride (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 160. HORNUNG 1999, p. 88).
[654] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 160.
[655] BARGUET 1976, p. 34.
[656] BARGUET 1976, p. 34.
[657] HORNUNG 1999, p. 88.
[658] BARGUET 1976, p. 34.

di ogni parte per mantenere intatto il suo corpo[659]; Barguet la identifica con Nefti[660], la sorella di Osiride che si occupa della mummificazione del dio insieme ad Iside. Ra, poi, abbandona la sua testa d'ariete, simbolo della sua invisibilità notturna[661], e si prepara all'uscita.

Come da regola, nel settore inferiore si compie la punizione dei Dannati: qui viene completata la distruzione finale. Nella prima scena, una dea carnefice tiene legati a due pali dei rei inginocchiati; successivamente, cuori e teste vengono bruciati nel primo calderone, sollevato dalle "braccia del Luogo della Distruzione"[662] che si allungano dalle profondità della Duat. Due urei attizzano le fiamme sotto al calderone destinato ad ardere i corpi decapitati dei Dannati: si compie così l'annichilimento fisico. Il completamento del processo è ultimato nel terzo calderone, in cui sono annientati anche ombre e *b3w*, parte dell'identità dell'individuo, che, quindi, viene definitivamente condannato alla non esistenza.

Il testo a seguire consiste di tredici lunghe litanie, nelle quali Ra si rivolge alle entità incontrate nella quinta cripta[663].

[659] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 160.
[660] BARGUET 1976, p. 35.
[661] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 160.
[662] HORNUNG 1999, p. 88.
[663] HORNUNG 1999, p. 89.

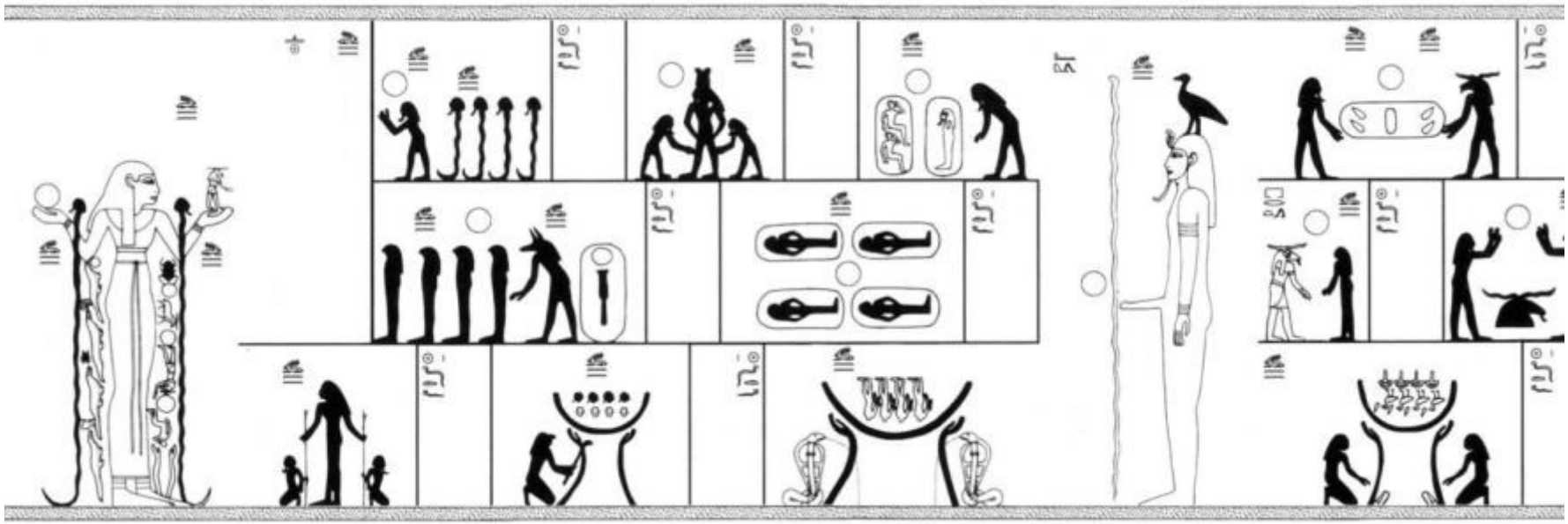


Fig. 22. Quinta Sezione del *Libro delle Cripte* (da: WERNING 2011, Taf. XI).

Sesta Sezione (Fig. 23). A parte qualche lacuna nel testo delle didascalie, il la Sesta Sezione nell'*Osireion* è integra[664]. Nel primo registro, Anubi si occupa di due divinità con le ginocchia piegate all'interno di sarcofagi[665], su cui sono posati i due uccelli del *bꜣ*: il primo defunto è chiamato "l'Intatto, il Completo", il secondo "Colui che scende " (*hꜣy*), e rappresentano rispettivamente Osiride e Ra[666]. Il dio sciacallo si prende cura anche del contenitore ovale con un ariete e una testa di falco, che affida alla protezione di due dee dal nome poco chiaro[667]. Nella terza scena, due divinità femminili salutano l'arrivo del disco solare, mentre custodiscono due sarcofagi: quello più in basso contiene effigi solari, ovvero la testa d'ariete e lo scarabeo, quello superiore ospita "il dio della Duat", ossia Osiride[668]. Nell'immagine che segue, Osiride-Orione è in piedi sopra al tumulo che imprigiona un nemico sconfitto e decapitato, e, simbolicamente, trionfa sulla morte[669]; ma è anche la vittoria su colui che aveva rubato l'occhio a Horo e, nella scena successiva, l'organo viene restituito al possessore in forma di falco[670]: Osiride si fa, così, artefice della tutela del figlio ed erede e, insieme, del Sole stesso[671].

Nella banda mediana, si assiste alla nascita dell'astro diurno: uno scarabeo spinge il disco solare di fronte a sé, passando attraverso uno spazio ristretto "tra le due cripte misteriose dell'Occidente"[672]; quest'ultime sono due tumuli in cui giacciono Osiride e il dio criocefalo genuflessi. Il nuovo Sole è salutato da quattro dèi, ma nella scena successiva è subito minacciato dal serpente con cui deve confrontarsi ogni mattina[673]: esso non è altri che Apopi, che viene presto sopraffatto con incantesimi e ridotto in pezzi dai "due anziani e grandi dèi nella Duat"[674].

[664] FRANKFORT 1933, tavv. XLV-XLVI.
[665] *Ɜbty* ovali per Barguet (BARGUET 1976, p. 36).
[666] BARGUET 1976, p. 36, nota 72.
[667] Barguet segnala che esse devono aver a che fare con le parti del corpo (BARGUET 1976, p. 36).
[668] BARGUET 1976, p. 36.
[669] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 162.
[670] BARGUET 1976, p. 36.
[671] BARGUET 1976, p. 36. HORNUNG 1999, p. 90.
[672] HORNUNG 1999, p. 90.
[673] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 161.
[674] HORNUNG 1999, p. 90. Le parti dannose del nemico sono intrappolate sotto ai piedi delle due divinità, all'interno dei sarcofagi; i due difensori possono essere anche identificati con le estremità dell'orizzonte *ꜣḫt* (MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 161).

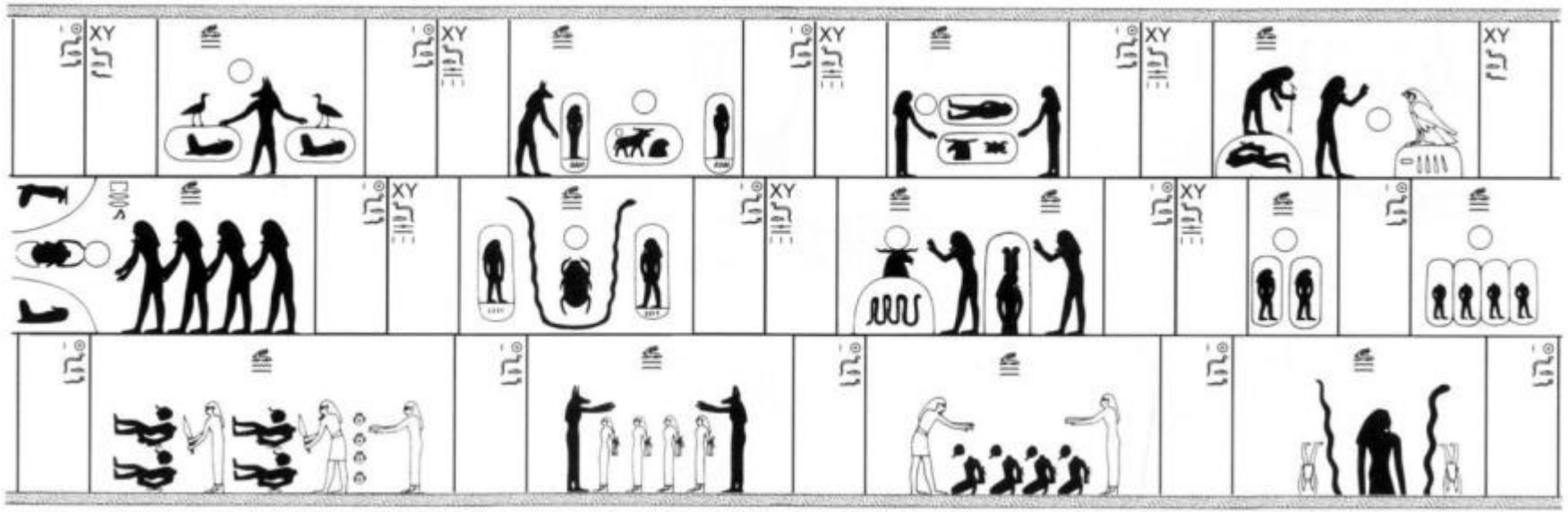


Fig. 23. Sesta Sezione del *Libro delle Cripte* (da: WERNING 2011, Taf. XII).

Per un momento sembra che l'avversario si sia rigenerato nella seguente raffigurazione, ma è solo imprigionato entro i limiti di una *i3t* da cui sorge vincitore Ra in forma criocefala[675], "dalla grande barba"[676] e coronato da disco solare. Accanto è presente il tumulo di Tatenen, sua tomba e suo sarcofago[677]. Il significato delle scene seguenti è ambiguo: il Sole incontra due figure ieracocefale e quattro acefale racchiuse nei rispettivi sarcofagi; per Barguet esse sembrano collegate alla pupilla dell'occhio solare[678], mentre per Hornung sono figure incomplete, che saranno risanate grazie alla parola magica del dio, in grado di creare[679].

Alcuni Dannati sembrano essere sfuggiti alle precedenti punizioni, ma ora, nel registro più in basso, alcune dee armate di coltelli portano a termine l'annichilimento: le teste sono mozzate e collocate vicino ai piedi, in un'innaturale posizione, e, parimenti, i cuori vengono estratti e separati dai corpi[680]; nelle didascalie, si afferma che anche i loro *b3w* e le loro ombre sono annientati[681]. Il secondo gruppo è costituito da nemiche immobilizzate e controllate da creature demoniache cinocefale in abiti femminili[682]; a seguire, sono rappresentate due divinità che sorvegliano quattro figure decapitate e in ginocchio[683]. La scena più significativa in questo settore è, comunque, quella che vede l'uscita di Osiride dalle profondità sotterranee, protetto da un serpente guardiano, mentre i nemici sono piantati a testa in giù nelle terra[684].

Scena finale (Fig. 24). La barca solare, presente per la prima volta in tutto il *Libro*, è trascinata sulle sabbie infernali da dodici tiratori, suddivisi in tre gruppi di quattro[685], e portata verso le acque che bagnano la Montagna d'Oriente, da cui il Sole potrà cominciare il suo percorso diurno[686]. A bordo trovano posto il dio criocefalo, la sua forma Khepri e un uccello: per Hornung, si tratta semplicemente del *b3* del dio[687], mentre per Meeks e Favard-Meeks esso è la fenice – la stella del mattino – che sarà visibile insieme al Sole[688]. Questi ultimi

[675] HORNUNG 1999, p. 90.
[676] BARGUET 1976, p. 36.
[677] BARGUET 1976, p. 36. HORNUNG 1999, p. 90.
[678] Poiché "le loro teste sono dentro all'occhio dello Horo della Duat" (BARGUET 1976, p. 36).
[679] HORNUNG 1999, p. 90.
[680] HORNUNG 1999, p. 90.
[681] HORNUNG 1999, p. 90.
[682] HORNUNG 1999, p. 90.
[683] HORNUNG 1999, p. 90.
[684] HORNUNG 1999, p. 90.
[685] Sette e cinque nella versione dell'*Osireion*, poiché si separano quelli sulla sabbia da quelli sull'acqua (Fig. 10).
[686] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 162.
[687] HORNUNG 1999, p. 90.
[688] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 162.

ipotizzano anche la presenza di Shu sulla barca, ovvero l'aria che permetterà l'ascensione al cielo[689]. Su ogni lato dell'imbarcazione, due figure sembrano proteggere due elementi centinati e forati: si è pensato che possano essere delle pietre da ormeggio, come quelle usate nell'ancoraggio dei mezzi alla riva del Nilo[690]. Da qui si dipartono due bande che convergono al centro del limite destro dell'immagine, nel punto in cui il Sole esce al giorno; Ra sta per lasciare la Duat e passa dalle ultime trasformazioni: da scarabeo criocefalo si fa fanciullo, per poi divenire disco solare rosso e visibile[691]. Su entrambi i lati, gruppi di sette divinità adoranti levano i loro inni al nuovo sorgere[692]. Il testo riporta che la testa del dio è ora saldamente attaccata alle sue spalle, a ribadire che gli esseri umani possono vederlo[693].

Per Barguet, che ha visto nella complicata trama del *Libro delle Cripte* dapprima la ricomposizione delle membra disgiunte del dio, in seguito l'unione carnale tra la dea Nut e il dio itifallico – la quale ha portato al concepimento, alla gestazione e alla nascita (travaglio) del dio solare – questo episodio non può che corrispondere al parto e, letteralmente, alla rottura della "membrana d'acqua" che delimita la Duat[694].

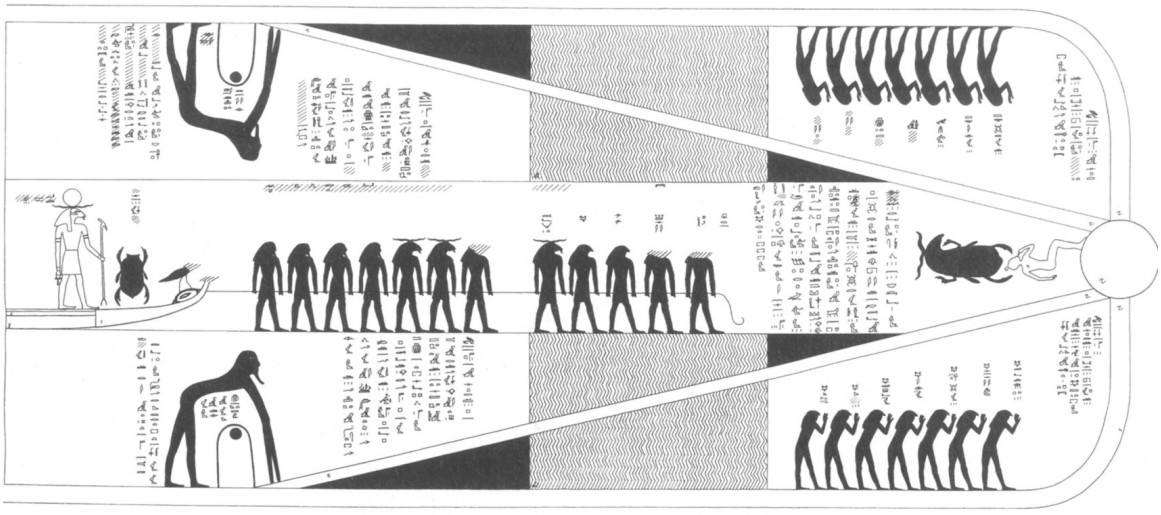


Fig. 24. Scena finale del *Libro delle Cripte* nella versione abidena (da: WERNING 2011, Taf. IIa).

[689] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 162. Essendo il cielo d'acqua, però, è possibile che non vi sia bisogno di un motore per il sorgere del Sole e che, anzi, lo scorrimento dell'elemento liquido ne coadiuvi lo spostamento verso l'alto.
[690] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 162.
[691] BARGUET 1976, p. 37.
[692] HORNUNG 1999, p. 90.
[693] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 162.
[694] BARGUET 1976, p. 37.

L'opera è stata concepita per rispondere a necessità teologiche. Il meccanismo della rigenerazione rende possibile una nuova vita per Osiride e per Ra, ma anche per il Faraone e, con esso, per l'umanità intera, che, pure, è marginale in questo processo: anche se presenti, i defunti ordinari sono pochi e non hanno funzione indispensabile; anzi, *subiscono* i benefici del passaggio del Sole o le torture dei carnefici, ma non intervengono mai per la buona riuscita del processo, portato a compimento esclusivamente da agenti divini.

Il tema della traversata notturna del Sole nell'Oltretomba è trattato diversamente dalle altre composizioni di genere: il ruolo di Osiride è qui più marcato, mentre, al contrario, la distinzione tra questo dio e Ra è più sfuggente, quasi che fossero due aspetti della stessa divinità[695]. Anche la battaglia vitale contro Apopi passa in secondo piano[696], per lasciare spazio, piuttosto, alla descrizione delle trasformazioni che si verificano durante la notte[697] e alla loro essenziale portata creativa: in questo, il *Libro* racconta in immagini il mistero della ricomposizione, della resurrezione e, infine, della rinascita del Sole, di Osiride e, insieme, del Re. Il ruolo di quest'ultimo, quale Horo, è di agente e di paziente, essendo il difensore del padre (Quarta Sezione), ma anche l'erede che necessita protezione (Sesta Sezione) e, si può ritenere, consolidamento del potere; il tutto si inserisce, quindi, perfettamente nella cornice cosmogonica, oltremondana e dinastica che trova nell'*Osireion* la più riuscita traduzione[698].

[695] HORNUNG 1999, p. 85.
[696] HORNUNG 1999, p. 85.
[697] MEEKS, FAVARD-MEEKS 1996, p. 151.
[698] "*Il semble donc bien que l'ensemble du Livre expose d'abord, en quelque sorte, la quête des membres du dieu, puis sa reconstitution et la création du nouvel être par la déesse à partir du corps mort. On aurait ainsi tous les éléments de la légende osirienne, selon laquelle Isis aurait conçu Horus de son époux mort. Ce texte est bien à sa place dans l'Osireion d'Abydos, où il apparaît pour la première fois*" (BARGUET 1976, p. 37).

V.2. Il *Libro delle Porte*

Sulla parete occidentale del corridoio d'accesso è altresì riportata la versione completa del *Libro delle Porte*. Già noto all'epoca della scoperta, fu analizzato abbastanza sbrigativamente nelle pubblicazioni di Margaret Murray[699] e di Henri Frankfort, che si limitò a segnarne le varianti rispetto al Sarcofago di Sethi descritto da Budge, da Bonomi e Sharpe e da Lefébure[700].

L'opera manca di un titolo originale[701], ma data la presenza preponderante e sistematica di porte alla fine di ogni sezione, Gaston Maspero coniò l'espressione "*Livre des Portes*"[702]. Altre designazioni sono "*Livre des Pylônes*"[703] o "*Livre de l'Enfer*"[704], per la scuola francese, e i calchi "*Book of the Gates*"[705], "*Book of the Pylons*"[706] o "*Book of the Netherworld*"[707] nella letteratura inglese; vanno ad aggiungersi i titoli in tedesco di "*Pfortenbuch*"[708] o, più correttamente, "*Buch von den Pforten des Jenseits*"[709].

Le rappresentazioni di etnie diverse in una scena dalla Tomba di Sethi I (KV 17) e l'episodio del Tribunale di Osiride raffigurato nell'ipogeo di Ramesse VI (KV 9) incuriosirono molto i visitatori ottocenteschi, che si prodigarono nel copiarli[710]. Anche Jean François Champollion se ne interessò e redasse la prima descrizione – con traduzione di alcuni passaggi – del *Libro*: egli ipotizzò che l'argomento fosse il viaggio del Sole, di notte nel *Libro delle Cripte* e di giorno in quello delle Porte[711]. La prima edizione è del 1864, con la traduzione in inglese del testo sul sarcofago in calcite di Sethi ad opera di Bonomi e Sharpe[712]. Non tardò ad arrivare una versione in francese[713], subito seguita dal contributo di

[699] MURRAY 1904, pp. 21-23.
[700] FRANKFORT 1933, p. 66, tavv. LII-LXII.
[701] HORNUNG 1999, p. 56.
[702] HORNUNG 1999, p. 56.
[703] HORNUNG 1999, pp. 56-57.
[704] Lefébure citato da Hornung (HORNUNG 1999, p. 57).
[705] PIANKOFF 1954, *passim*.
[706] HORNUNG 1999, p. 57.
[707] Da non confondere con "*the Enigmatic Book of the Netherworld*" (HORNUNG 1999, p. 77).
[708] GRAPOW 1936, p. 15.
[709] HORNUNG 1980, *passim*.
[710] HORNUNG 1999, p. 56.
[711] HORNUNG 1999, p. 56.
[712] HORNUNG 1999, p. 56. Acquisito da Sir John Soane nel 1824 (HORNUNG 2004, p. 42), dopo che il British Museum si rifiutò di pagare una somma esosa a Belzoni, il sarcofago è oggi uno dei pezzi migliori della collezione conservata a Lincoln's Inn Fields (http://www.soane.org/). La decorazione è organizzata in un *continuum* a partire dall'esterno del lato dei piedi sino ad arrivare all'interno della parte della testa, cosicché la scena finale si trova direttamente sotto al capo del defunto (HORNUNG 1999, p. 59).
[713] Ad opera di Lefébure (HORNUNG 1999, p. 57).

Budge[714], che però commise un errore nella numerazione delle scene[715]. Oggi ci si affida alle edizioni di Piankoff[716] e di Hornung[717].

Il *Libro delle Porte* fu impiegato largamente nella decorazione funeraria, soprattutto nella necropoli reale tebana: la prima versione si trova sulle pareti della Tomba di Horemheb (KV 57)[718], cui si ispirò anche la scelta di Ramesse I (KV 16)[719]; Sethi fece grande uso del *Libro*: oltre ad abbozzarne, probabilmente, i lineamenti sulla parete ovest del corridoio del monumento abideno[720], si fece decorare la Stanza del Sarcofago, l'ambiente più in fondo, con l'*Amduat*, com'era d'uso nella XVIII dinastia, e riservò parti della nuova composizione alla sala ipostila mediana e alla camera sepolcrale superiore[721]; l'intero *Libro* fu scolpito sulla superficie del suo sarcofago in calcite[722]. Da Ramesse II in poi, il testo appare regolarmente nelle anticamere colonnate dei corridoi, nella camera sepolcrale e negli annessi laterali[723]. Ramesse III, oltre che sulle pareti della KV 11, lo include anche sul sarcofago[724]. Con Ramesse VI (KV 9) si assiste ad un cambiamento: la Camera del Sarcofago viene decorata con il *Libro della Terra*, mentre il *Libro delle Porte* è relegato ai corridoi d'accesso[725]; alcune selezioni compaiono anche nel corridoio della Tomba di Ramesse VII (KV 1)[726], ma, con Ramesse IX (KV 6), l'opera scompare completamente dalla decorazione funeraria regale, sebbene i guardiani-serpenti delle Porte continuino a costituire un tema iconografico prediletto[727]. Eccezionalmente, a Tjanefer, un sacerdote di Amon vissuto durante l'epoca di Ramesse III, fu concesso di usare il *Libro*, strettamente riservato al Faraone, per decorare il proprio monumento funerario (TT 158)[728]. Nemmeno i membri del casato reale, infatti, potevano arrogarsi il diritto di rappresentare quest'opera nei loro sepolcri[729]: Nefertari (QV 66), per esempio, scelse dei motivi dal *Libro dei Morti* che potessero avvicinarsi ai temi delle

[714] HORNUNG 1999, p. 57.
[715] Poiché il coperchio del Sarcofago di Sethi, su cui egli basava il suo lavoro, è frammentario (FRANKFORT 1933, p. 66).
[716] PIANKOFF 1962, *passim*.
[717] HORNUNG 1979-1980, *passim*.
[718] Parziale, realizzata a bassorilievo, si trova nella camera sepolcrale (HORNUNG 2004, p. 30).
[719] È l'unico testo che il re riuscì a farsi trascrivere nell'intera tomba e alcune scene incomplete furono dipinte – per mancanza di tempo – nella piccola Camera del Sarcofago (HORNUNG 2004, p. 32).
[720] FRANKFORT 1933, p. 10.
[721] HORNUNG 2004, pp. 42-43.
[722] V. *infra*.
[723] Ramesse II (KV 7), Merenptah (KV 8), Sethi II (KV 15), Tausert (KV 14), Ramesse III (KV 11), Ramesse IV (KV 2). HORNUNG 2004, pp. 45-60.
[724] HORNUNG 1980, p. 19.
[725] HORNUNG 1999, p. 56.
[726] HORNUNG 2004, p. 65.
[727] HORNUNG 1999, p. 56.
[728] HORNUNG 1980, p. 18.
[729] L'unica eccezione è l'ipogeo del principe Montuherkhepeshef (KV 19). HORNUNG 1999, p. 56.

Porte dell'Aldilà (Capitoli 144-146)[730]. Dopo il Nuovo Regno, la composizione fu impiegata solo raramente nei programmi figurativi delle sepolture private, proprio per il fatto che essa era specificamente ideata per il Re[731]: sono note la Tomba di Mutirdis (TT 410)[732], quella di Petamenofi (TT 33)[733], quella di Horiraa a Saqqara[734] e alcune tracce in quella di Montuemhat (TT 34)[735]. Alcune versioni parziali compaiono su manoscritti come il *Libro dei Morti* di Anhai (BM EA 10472)[736] e il Papiro di Khonsumes (KHM 3859)[737], oltre ai numerosi sarcofagi tardi[738].

Il *Libro delle Porte* rappresenta l'evoluzione in chiave espressamente regale dell'*Amduat*. Questa somiglianza, fece pensare ad alcuni che potesse essere stato composto prima del Nuovo Regno[739], ma sembra improbabile dato lo spiccato "*cosmopolitan spirit of the scene containing foreigners*"[740], che fa propendere per una datazione recente; e, in effetti, la prima attestazione è della fine della XVIII dinastia (Horemheb).

Come nell'*Amduat*, vi è narrato il viaggio notturno del sole della durata di dodici ore[741], ma esse sono scandite da porte (*sbḫwt*)[742] sorvegliate da guardiani irremovibili che ammettono il Faraone defunto al settore successivo solo previo riconoscimento del loro nome. La narrazione è strutturata in tre registri e mancano lunghi testi esplicativi[743].

Il *focus* dell'azione si svolge attorno alla barca oltremondana su cui viaggia il Sole, assimilato al Faraone e accompagnato da due guide, le forze creatrici Sia (comprensione) e Heka (magia)[744]; il protagonista, racchiuso in un *naos*, è costantemente protetto dalle spire del serpente Mehen (*Mḥn*)[745], mentre quattro defunti trainano l'imbarcazione[746]; diversamente dall'*Amduat*, i defunti e le divinità sono raggruppati in categorie e i loro nomi non hanno più

[730] HORNUNG 1997, p. 90. HORNUNG 1999, pp. 57-58. HORNUNG 2004, p. 52.
[731] "*It is oriented more thoroughly than the Amduat to the person of the king*" (HORNUNG 1999, p. 56).
[732] HORNUNG 1999, p. 56.
[733] HORNUNG 1999, p. 56.
[734] HORNUNG 1999, p. 56.
[735] HORNUNG 1980, p. 22.
[736] HORNUNG 1980, p. 21.
[737] HORNUNG 1980, p. 21.
[738] HORNUNG 1980, pp. 21-22.
[739] Altenmüller citato da Hornung (HORNUNG 1999, p. 55).
[740] HORNUNG 1999, p. 55.
[741] O meglio, il periodo di buio è frazionato in dodici parti, che corrispondono a sessanta minuti solo nelle notti degli equinozi.
[742] HORNUNG 1980, p. 23.
[743] HORNUNG 1999, p. 57.
[744] HORNUNG 2004, p. 92.
[745] HORNUNG 1999, p. 57.
[746] HORNUNG 1999, p. 57.

valore fondamentale[747]. Come il modello, anche il *Libro delle Porte* si pone lo scopo di "trasmettere sapere sull'aldilà e di garantire soprattutto, mediante queste nozioni, il sostentamento materiale dopo la morte"[748].

Generalmente proposto per singoli episodi, solo nel Sarcofago di Sethi, nell'*Osireion* e nella Tomba di Ramesse VI vi è una rappresentazione senza soluzione di continuità delle ore della notte[749].

Sul lato occidentale del corridoio d'accesso all'*Osireion*, la trattazione è introdotta da una scena di Merenptah inginocchiato di fronte a Horo (destra) e Osiride (sinistra), mentre offre loro la Maat[750]. Segue la prima scena del *Libro delle Porte*. Le sue immagini si distribuiscono da nord a sud, con lettura da destra a sinistra, come se il defunto lo recitasse *entrando* nell'ipogeo.

Prima Ora (Fig. 25). Il primo registro e parte del secondo non si sono conservati nella versione dell'*Osireion*[751].

La barca solare, con a bordo lo scarabeo nel disco, protetto dall'uroboro Mehen, è guidata da Sia e Heka e attraversa le montagne dell'Occidente per raggiungere il Regno dei Morti. Su ogni riva si distribuiscono i *Nṯrw smit*, "gli dèi del deserto"[752] o i *Nṯrw smit ỉmntt*, "gli dèi del deserto occidentale"[753], ovvero i defunti che salutano il passaggio dell'astro al tramonto. Due insegne, l'una con la testa d'ariete, l'altra con la testa di sciacallo, incarnano l'autorità del Sole, che elargisce benefici e punizioni a Giusti e Dannati[754]. Il testo d'accompagnamento insiste sul tema dell'inevitabilità della morte per tutti gli esseri[755].

All'estremità destra della composizione si staglia il Primo Guardiano, *S3w smit*, "Quello che custodisce il Deserto", che consente l'accesso al Sole dopo l'intercessione di Sia[756].

[747] HORNUNG 1999, p. 58. HORNUNG 2004, p. 92.
[748] HORNUNG 2004, p. 92.
[749] HORNUNG 1999, p. 59.
[750] FRANKFORT 1933, tav. LI.
[751] FRANKFORT 1933, tav. LII.
[752] HORNUNG 1980, p. 32.
[753] HORNUNG 1980, p. 42.
[754] HORNUNG 1999, p. 59.
[755] HORNUNG 2004, p. 93.
[756] HORNUNG 1980, p. 43.

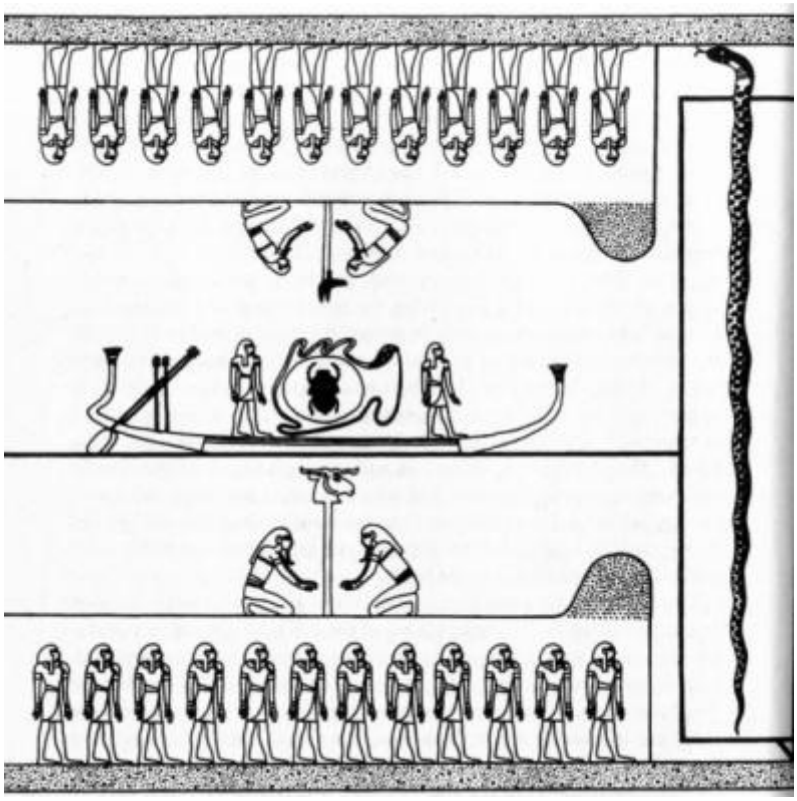


Fig. 25. Prima Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 66, fig. 30).

Seconda Ora (Fig. 26). Frankfort riporta la mancanza del primo registro nell'*Osireion*[757].

Nella Seconda Ora della notte si distinguono i Giusti (sopra) e i Dannati (sotto): i primi hanno vissuto secondo le regole della Maat e continuano a beneficiarne[758], gli ultimi "hanno fatto il male"[759] e, per questo, aspettano la loro punizione. Atum, appoggiato ad un bastone, li riprende e spiega loro che non vedranno Ra durante la sua traversata[760]; ai suoi piedi giacciono quattro figure, chiamate "*Nniw*", "gli Inerti"[761], ovvero i quattro punti cardinali che, nella Duat, sono esausti e devono essere rinfrancati[762].

Al centro, la barca solare, occupata dal Sole criocefalo, protetto dall'onnipresente serpente Mehen, incontra i *Nṯrw imiw ꜥḳt*, "gli dèi che sono all'ingresso"[763].

[757] FRANKFORT 1933, tav. LII.
[758] HORNUNG 1980, pp. 49-50.
[759] HORNUNG 2004, p. 93.
[760] HORNUNG 1980, pp. 68-69.
[761] HORNUNG 1980, p. 65.
[762] HORNUNG 1999, p. 59.
[763] HORNUNG 1980, p. 58.

Il nome della Porta è "*Spdt w3wʿt*" [764], "Acuta di ardore", ed è sorvegliata da un grande Guardiano e da due urei sputa fiamme, che emergono dal fregio *ḫkr*.

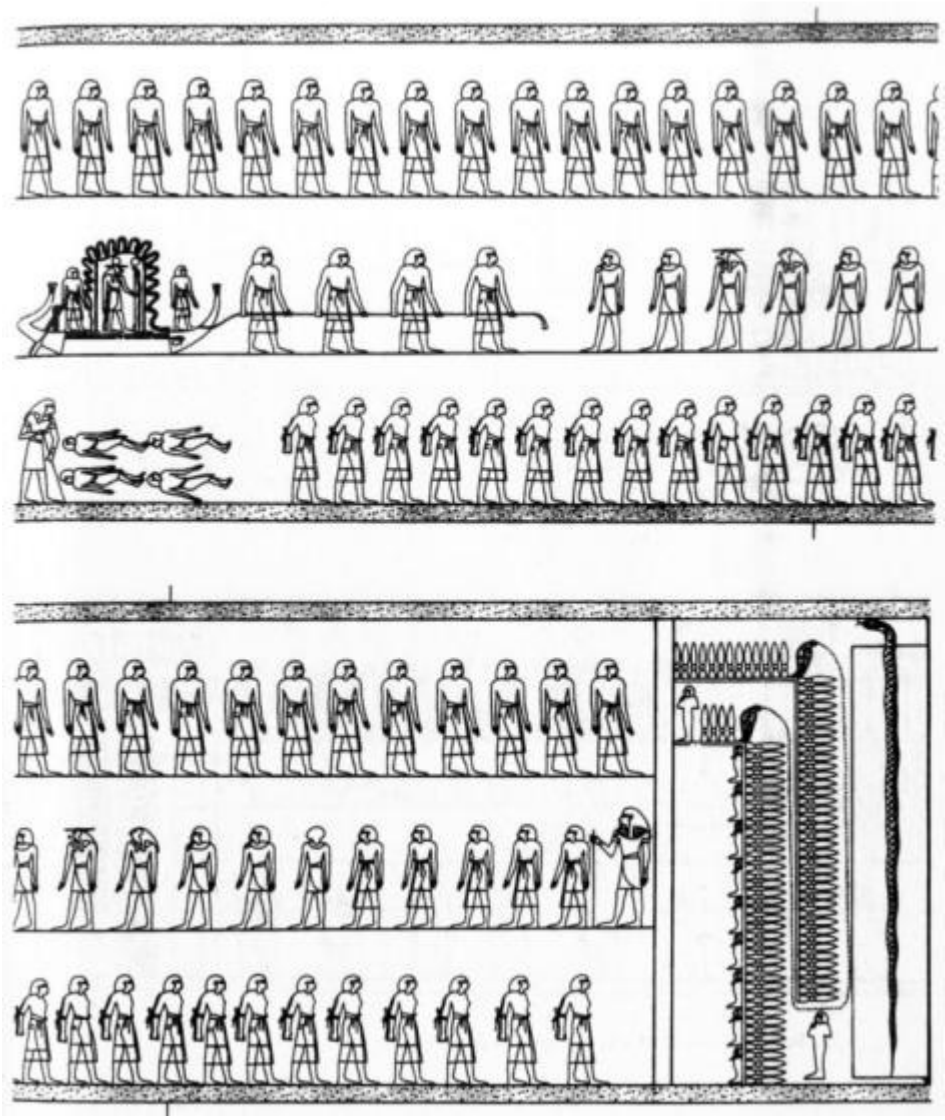


Fig. 26. Seconda Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 67, fig. 31).

Terza Ora (Fig. 27). L'intero primo registro del corridoio abideno è distrutto[765].

Nelle versioni conservate, in alto si trova il motivo delle mummie protette nelle loro cappelle-*k3r* e sorvegliate dal serpente *sti*, "il Fiammeggiante"[766]: esse, in numero di dodici,

[764] HORNUNG 1980, p. 72.
[765] FRANKFORT 1933, tavv. 52-53.
[766] HORNUNG 1980, p. 76.

sono svegliate dai defunti e rianimate al passaggio del Sole[767]. Di seguito è rappresentato il "Lago di Fuoco", un luogo le cui acque ristorano i Beati e bruciano i Dannati[768].

Nel mezzo, il dio criocefalo è trainato dalla "barca della terra" (*wi3-t3*)[769], una struttura sollevata da esseri mummificati e ornata di elementi a testa di toro, che "impersona evidentemente l'intero mondo degli inferi in cui avviene il notturno ringiovanimento di tutti gli esseri"[770]. Nella scena seguente, quattro figure sono simbolicamente vestite di nuovo lino candido[771], a indicare sia le bende della mummificazione, sia un rinnovamento della loro forma.

Nel registro più in basso, Atum si confronta per la prima volta con il serpente Apopi, coadiuvato da due Enneadi divine di supporto, con le quali può rovesciarlo e disorientarlo[772].

La Terza Porta è chiamata "*Nbt sḏf3w*"[773], "Signora delle Provvigioni" ed è sorvegliata da un serpente posto in verticale e da due urei sputa-fuoco.

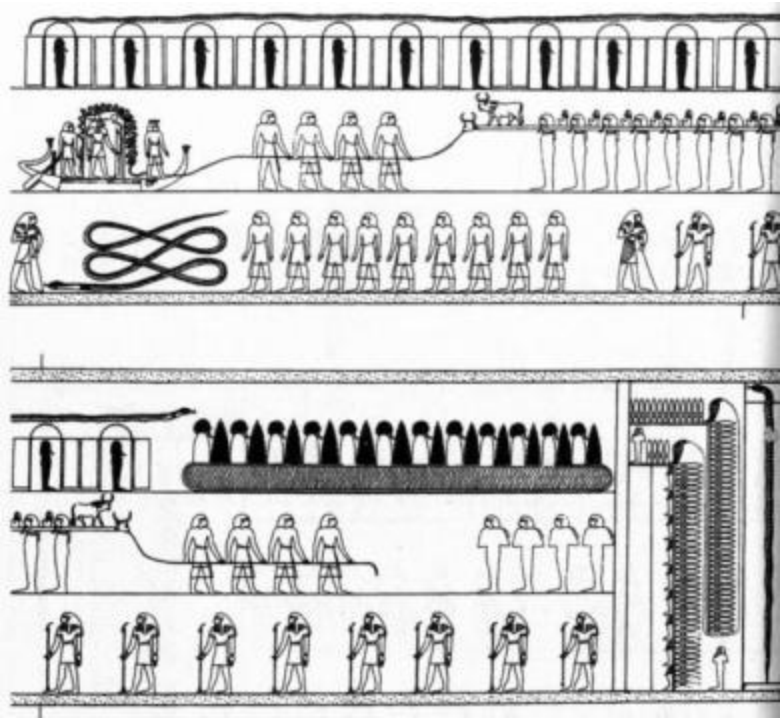


Fig. 27. Terza Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 68, fig. 32).

[767] HORNUNG 2004, pp. 93-94.
[768] HORNUNG 1999, p. 60.
[769] HORNUNG 1980, p. 85.
[770] HORNUNG 2004, p. 93.
[771] HORNUNG 1999, p. 60.
[772] HORNUNG 2004, p. 94.
[773] HORNUNG 1980, p. 97.

Quarta Ora (Fig. 28). Testi e scene sono pressoché integri nell'*Osireion*[774].

Il primo registro della Quarta Ora è dedicato all'acqua: la prima metà è costituita dal "Lago della Vita"[775], custodito da esseri a testa di sciacallo, mentre nella seconda parte si trova il "Lago degli Urei"[776], dominato, appunto, da cobra eretti pronti a colpire il nemico con il loro alito infuocato e velenoso[777]; si tratta, in entrambi i casi, di una variante del "Lago di Fuoco" della Terza Ora[778].

Nella seconda banda, la barca solare è trainata accanto ai sarcofagi di nove mummie ancora dormienti, che si desteranno al passaggio di Ra per godere della Resurrezione[779]; sono chiamati "gli dèi del seguito di Osiride"[780] e vivranno fin tanto che il Sole sarà nei loro luoghi. Successivamente si incontrano dodici dee separate da un serpente a molte spire: sono le personificazioni delle ore notturne, che saranno ingoiate dal rettile e poi partorite[781], nel perpetuo scorrere del tempo oltremondano.

Nella parte inferiore, Osiride, racchiuso in un *naos*, è circondato protettivamente dagli dèi del suo corteo[782]; tra essi, Horo si prende cura del padre defunto[783]. I nemici del dio sono, invece, costretti a passare da fosse infuocate nell'ultima scena[784].

La Quarta Porta è denominata "*Irit*" [785], "Colei che è fatta".

[774] FRANKFORT 1933, tavv. LIII-LIV.
[775] HORNUNG 1980, p. 103.
[776] HORNUNG 1980, p. 105.
[777] HORNUNG 2004, p. 94.
[778] HORNUNG 1999, p. 60. HORNUNG 2004, p. 94.
[779] HORNUNG 2004, p. 94.
[780] HORNUNG 1980, p. 109.
[781] HORNUNG 2004, p. 94.
[782] HORNUNG 1999, p. 62.
[783] HORNUNG 1980, p. 115.
[784] HORNUNG 2004, p. 94.
[785] HORNUNG 1980, p. 121.

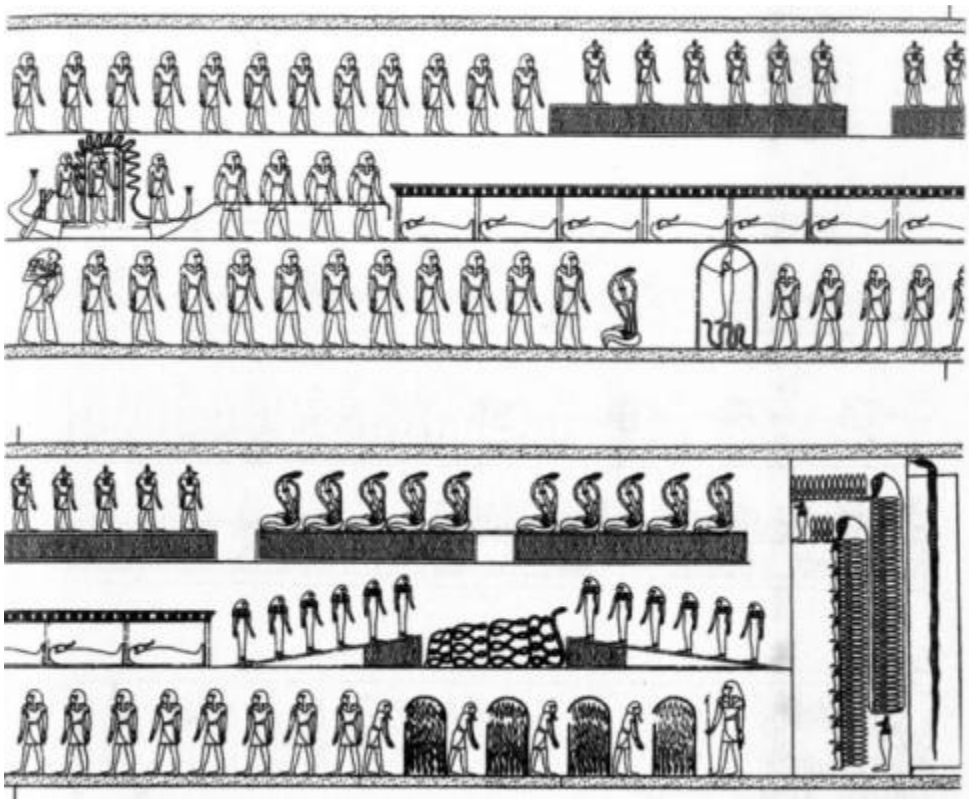


Fig. 28. Quarta Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 69, fig. 33).

Quinta Ora (Fig. 29). Nell'*Osireion*, il primo registro è perduto, mentre il secondo è lacunoso[786].

Questa sezione presenta temi complessi: sono, infatti, allusi i premi che spettano ai Giusti, che consistono in spazio e tempo[787]. Nel primo registro, ai defunti vengono donati degli appezzamenti di terra in cui dimorare, perciò le divinità sono rappresentate con una fune da misurazione mentre calcolano l'ampiezza del campo[788].

Nel registro mediano, invece, la barca solare corre il pericolo di essere attaccata dal serpente Apopi, ma le divinità protettrici evitano prontamente l'insidia bloccando l'essere caotico con la loro presa[789].

In basso, sono rappresentate le quattro etnie dell'Umanità, con le loro fattezze caratteristiche e i loro abiti tradizionali: Egiziani[790] (*rmṯw*)[791], Asiatici (*ʿ3mw*)[792], Nubiani

[786] FRANKFORT 1933, tav. LIV.
[787] HORNUNG 1999, p. 62.
[788] HORNUNG 1999, p. 62.
[789] HORNUNG 1980, p. 129.
[790] Ovvero "uomini".
[791] HORNUNG 1980, p. 134.
[792] HORNUNG 1980, p. 134.

(*nḥsiw*)[793] e Libici (*tmḥw*)[794]; Horo, appoggiato ad un bastone, si rivolge loro e assicura la sua protezione e quella di Sekhmet[795]. Nell'Egitto del Nuovo Regno, anche gli stranieri sono, quindi, ammessi alla vita eterna[796]. Successivamente, alcune divinità sorreggono un serpente con geroglifici che indicano il "tempo di vita"[797]: è questo, dunque, il dono che i Beati ricevono nell'Aldilà, insieme ai fertili poderi con cui sostentarsi.

La Porta che chiude quest'Ora è chiamata, appunto, "Signora del tempo di vita" (*Nbt ʿḥʿw*)[798].

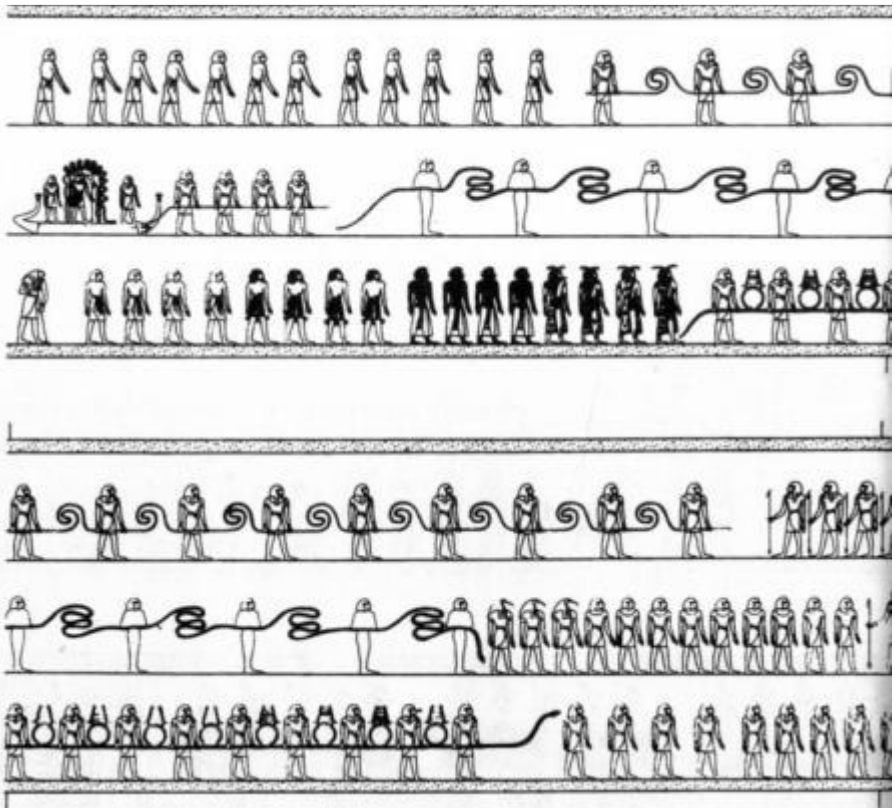


Fig. 29. Quinta Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 70, fig. 34, particolare).

Il Tribunale di Osiride (Figg. 30-31). Prima del compiersi della Sesta Ora, uno dei momenti più importanti del viaggio solare, si inserisce l'episodio del Giudizio di Osiride nel

[793] HORNUNG 1980, p. 134.
[794] HORNUNG 1980, p. 134.
[795] HORNUNG 2004, p. 94.
[796] HORNUNG 1999, p. 62.
[797] HORNUNG 2004, pp. 94-95.
[798] HORNUNG 1980, p. 141.

suo tribunale: è l'unica rappresentazione di questo genere nei testi oltremondani regali[799]. Si distingue per l'uso della crittografia[800].

Osiride è raffigurato assiso in trono – una sedia a zampe leonine – sopra ad un podio con nove gradini: su ciascuno di essi sta un Beato; i Dannati sono idealmente collocati nello spazio sotto al dio, invisibili e puniti nel Luogo della Distruzione[801]. Davanti al Giudice è collocata la personificazione di una bilancia con i piatti vuoti. Il Male, però, è sempre presente e prende le sembianze di un maiale, prontamente colpito da una scimmia[802].

La versione abidena della scena (Fig. 31) si presenta ben conservata e curata nei dettagli, sebbene la fretta di finire il lavoro abbia obbligato gli artisti a realizzare tutto a pittura.

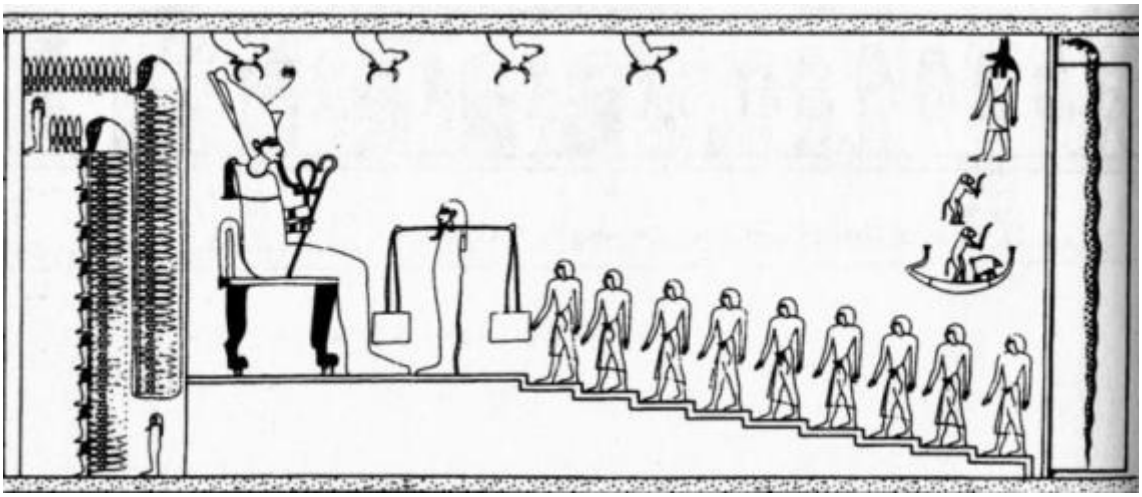


Fig. 30. Scena del Tribunale di Osiride del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 70, fig. 34, particolare).

[799] HORNUNG 1999, p. 62. Altrove, la descrizione più nota è quella nel Capitolo 125 del *Libro dei Morti*.
[800] HORNUNG 1980, p. 143.
[801] HORNUNG 2004, p. 96.
[802] HORNUNG 1980, p. 145.

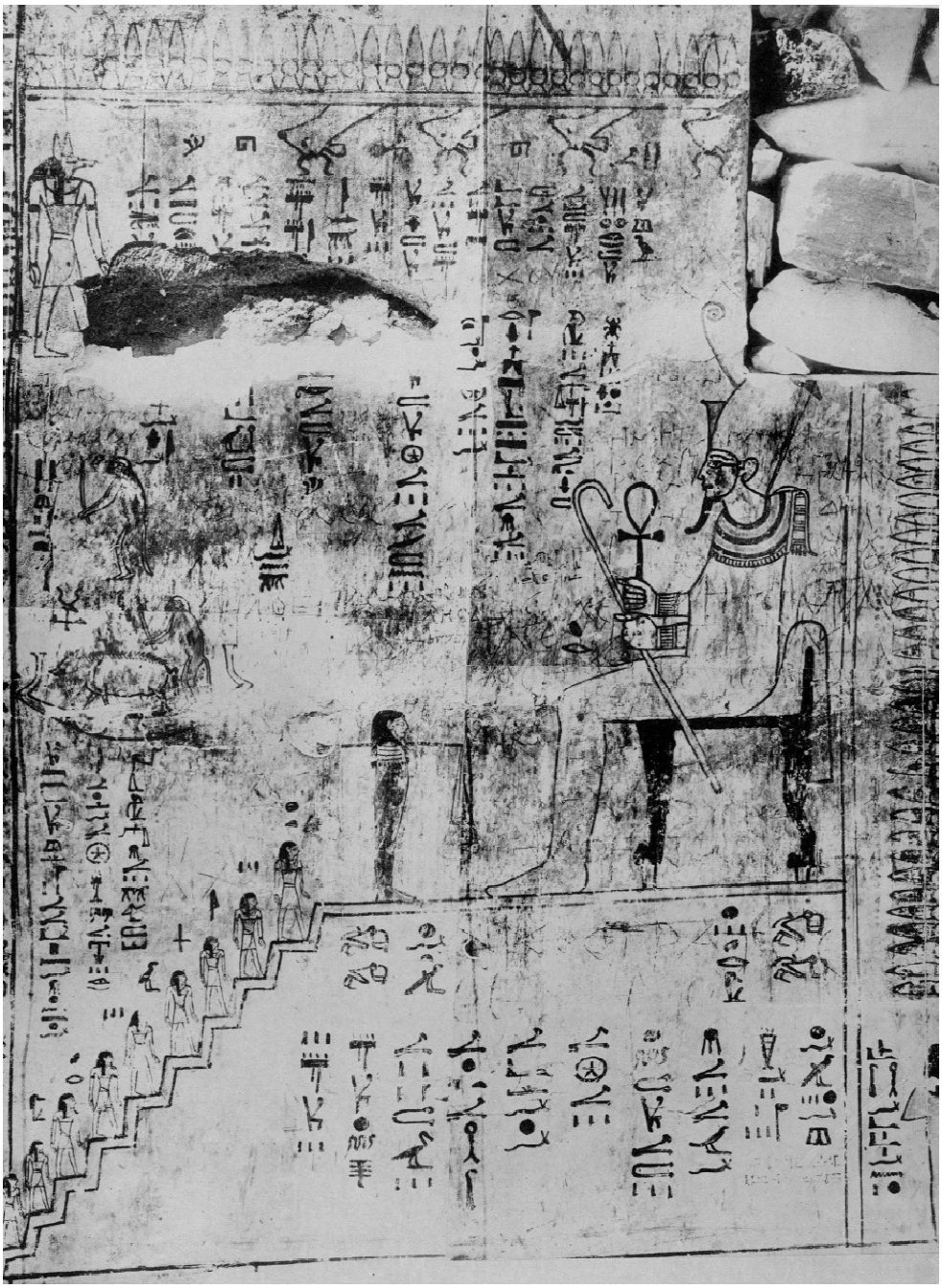


Fig. 31. Scena del Tribunale di Osiride del *Libro delle Porte* nell'*Osireion* (da: FRANKFORT 1933, tav. LV).

Sesta Ora (Fig. 32). Nell'*Osireion* si segnala qualche lacuna nei testi della parte inferiore[803].

Come nell'*Amduat*, questa è la parte più profonda dell'Oltretomba, in cui si attua il dogma dell'unione del corpo con il rispettivo *bȝ*[804]. Diversamente dal componimento precedente, però, il Sole non è mostrato e le sue azioni in quest'ora rimangono segrete: esso è posto, invisibile, nel registro mediano, accompagnato da portatori con le braccia egualmente nascoste, in quanto coinvolte nel mistero solare[805].

La traversata presenta i pericoli del Caos e, infatti, il serpente Apopi deve essere fermato: dodici "Portatori di bastoni biforcuti"[806] si occupano di immobilizzare l'estremità caudale del rettile, trattenuto da altrettante figure protettrici; il Nemico presenta delle teste sul suo corpo, appartenenti a coloro che esso ha ingoiato e che ora è obbligato a rilasciare[807]. Alla fine del primo registro, alcuni defunti dipanano la fune attorcigliata del tempo, che proviene dalla faringe del dio mummiforme Aqen[808].

Nell'ultimo settore, un lungo letto funebre a forma di serpente accoglie le mummie dei Beati "seguaci di Osiride"[809]; nella scena finale, si ritrova il "Lago di Fuoco", raffigurato in forma circolare e abitato da un cobra guardiano[810].

La sua Porta prende il nome di "*Ḥm*(*w*)*t nb.s*", "Opera d'arte (?) del suo signore"[811].

[803] FRANKFORT 1933, tavv. LVI-LVII.
[804] HORNUNG 2004, p. 96.
[805] HORNUNG 1999, p. 62.
[806] HORNUNG 1980, p. 154.
[807] HORNUNG 1999, p. 62. HORNUNG 2004, p. 96.
[808] HORNUNG 1999, pp. 62-63.
[809] HORNUNG 2004, p. 96.
[810] HORNUNG 1999, p. 63.
[811] HORNUNG 1980, p. 174.

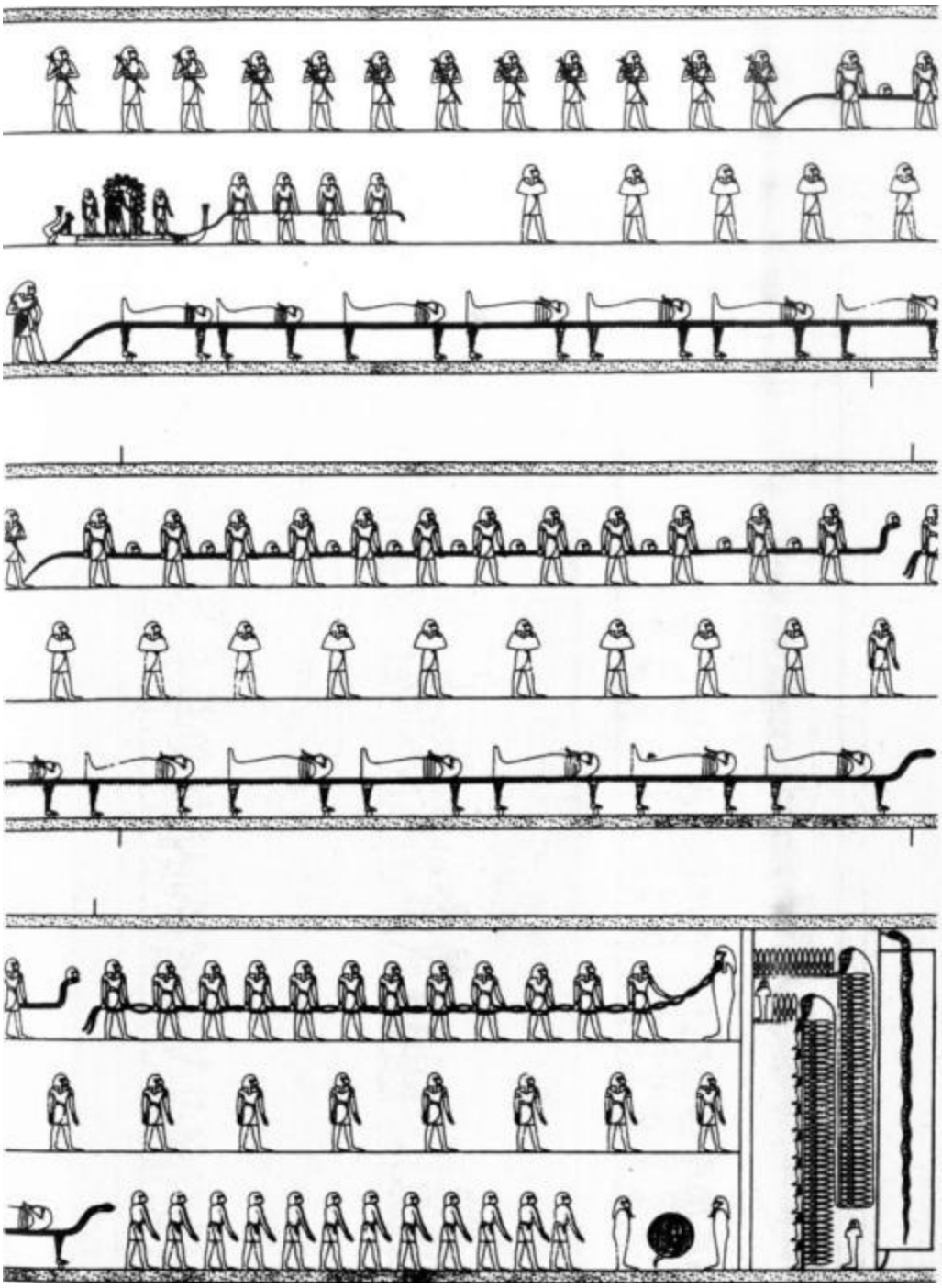


Fig. 32. Sesta Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 71, fig. 35).

Settima Ora (Fig. 33). Il primo registro della Settima Ora rimane solo in tracce nell'*Osireion*[812].

[812] FRANKFORT 1933, tav. LVIII.

In alto, teorie di Beati sfilano portando i doni ricevuti: sacchi di grano, che indicano che qualcuno li ha ricompensati con gli alimenti per la vita eterna, e piume di struzzo, simboli della Maat e del loro passaggio indenne nel Tribunale di Osiride[813]; a tutti viene garantita "un'esistenza fino alla fine"[814], mentre Osiride – in una didascalia – dà il benvenuto ai suoi nuovi seguaci[815].

Come nell'*Amduat*, nel registro mediano, si porta a termine la punizione dei Dannati, che vengono legati ai "Pali di Geb" a due a due e sono puniti da demoni con nomi infausti[816].

In basso, dèi e defunti sono gratificati con grandi spighe di grano e falci per reciderle: le messi possono crescere in abbondanza in questa regione dell'Aldilà, poiché il sole appena rivitalizzato elargisce i suoi raggi efficaci[817].

Il nome della Settima Porta è "*Psḏit*", "la Luminosa"[818].

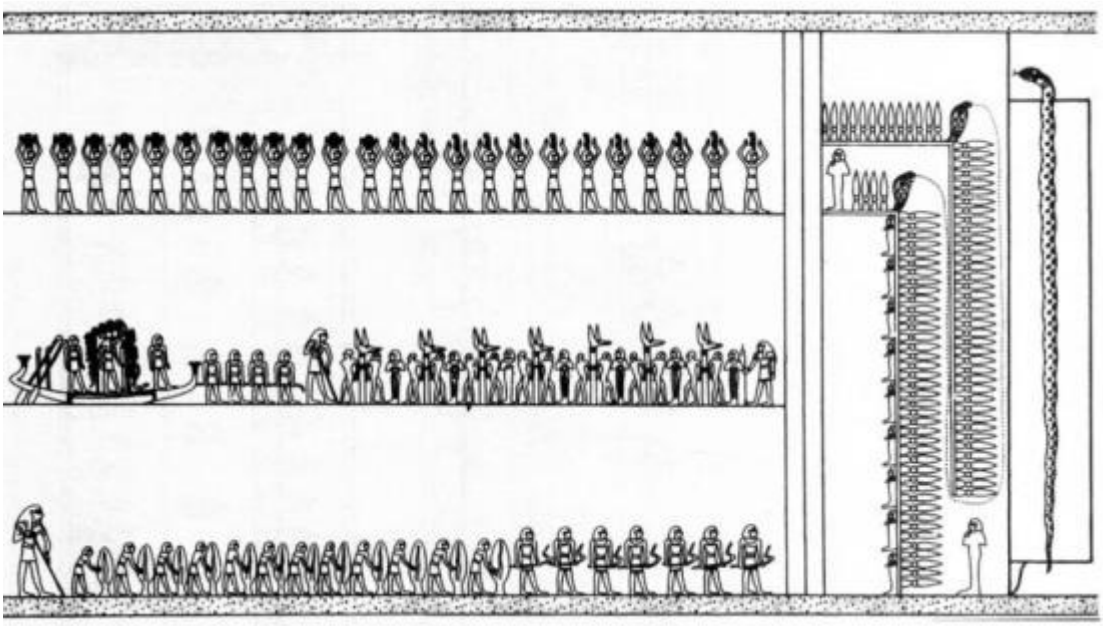


Fig. 33. Settima Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 72, fig. 36).

Ottava Ora (Fig. 34). Nel monumento abideno, la parte superiore è completamente mancante, mentre il registro mediano è lacunoso[819].

[813] HORNUNG 1999, p. 63.
[814] HORNUNG 2004, p. 96.
[815] HORNUNG 1999, p. 63.
[816] HORNUNG 1999, p. 63.
[817] HORNUNG 1999, p. 63.
[818] HORNUNG 1980, p. 190.
[819] FRANKFORT 1933, tavv. LIX-LX.

In alto, ricorre il tema della fune attorcigliata che scandisce il trascorrere delle ore infernali[820].

Anche della corda con cui si traina la barca solare si dice che "produce misteri"[821]; nella seconda metà della banda centrale, invece, sono allineati i "Signori delle Provvigioni nell'Occidente", che premiano i Giusti e puniscono i Dannati[822].

In basso, i defunti si stanno sollevando dai loro catafalchi, segno che la Resurrezione ha avuto inizio; accanto, alcuni giudici garantiscono la loro protezione[823].

L'Ottava Porta si chiama "*Bḫḫi*", "l'Ardente"[824].

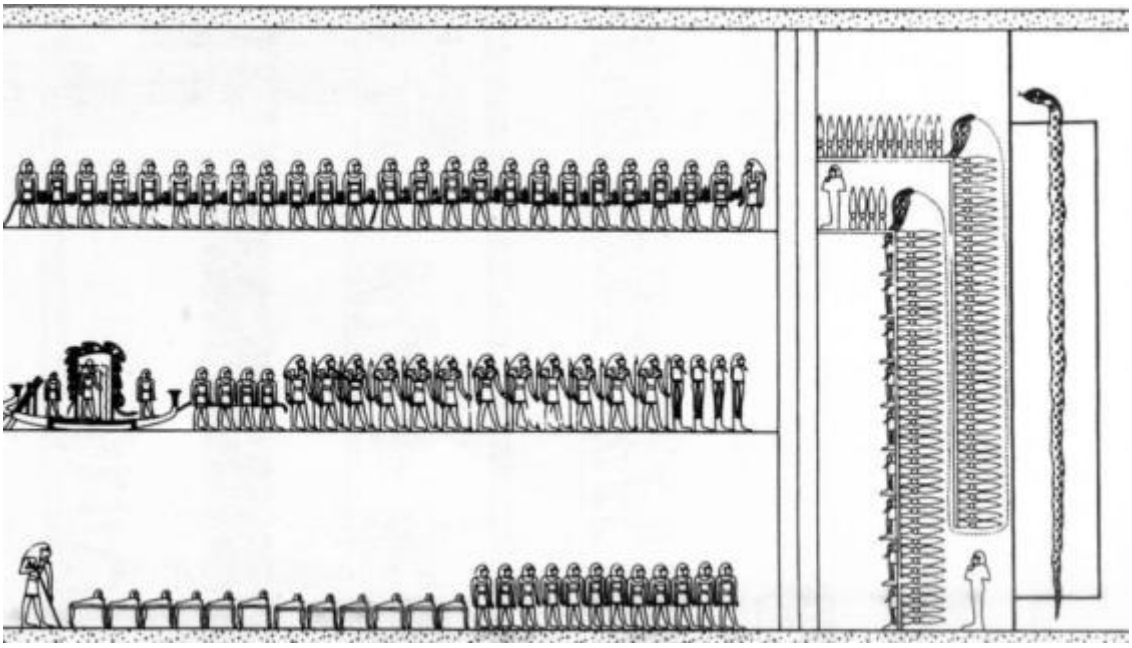


Fig. 34. Ottava Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 73, fig. 37).

Nona Ora (Fig. 35). Gravemente danneggiata nel corridoio dell'*Osireion*, la raffigurazione sopravvive solo nella parte centrale[825].

Nel primo registro, alcuni *bȝw* ricevono offerte in pane e verdura[826].

Al centro, la scena è dominata dalle acque primordiali, un tema già presente nella Decima Ora dell'*Amduat*[827]: gli Annegati, divisi in quattro gruppi, fluttuano nell'elemento

[820] HORNUNG 1999, p. 64.
[821] HORNUNG 1999, p. 64.
[822] HORNUNG 2004, p. 97.
[823] HORNUNG 1999, p. 64.
[824] HORNUNG 1980, p. 207.
[825] FRANKFORT 1933, tav. LX.
[826] HORNUNG 1999, p. 64.

benefico e godono del suo potere rigenerativo; essi respireranno di nuovo nella Duat e le loro anime non potranno essere distrutte[828]. Ra stesso, in questo luogo, è chiamato "Colui che è nel Nun"[829], preludio del trionfo finale che chiude la composizione.

Un enorme serpente sputa-fiamme è evocato da Horo affinché bruci i Dannati legati di fronte a lui, poiché hanno commesso atrocità nei confronti di suo padre Osiride[830]; anche i quattro Figli di Horo partecipano alla distruzione[831].

L'accesso all'Ora successiva è consentito tramite "*ꜥȝt šfšft*"[832], la Porta "Grande di Terrore".

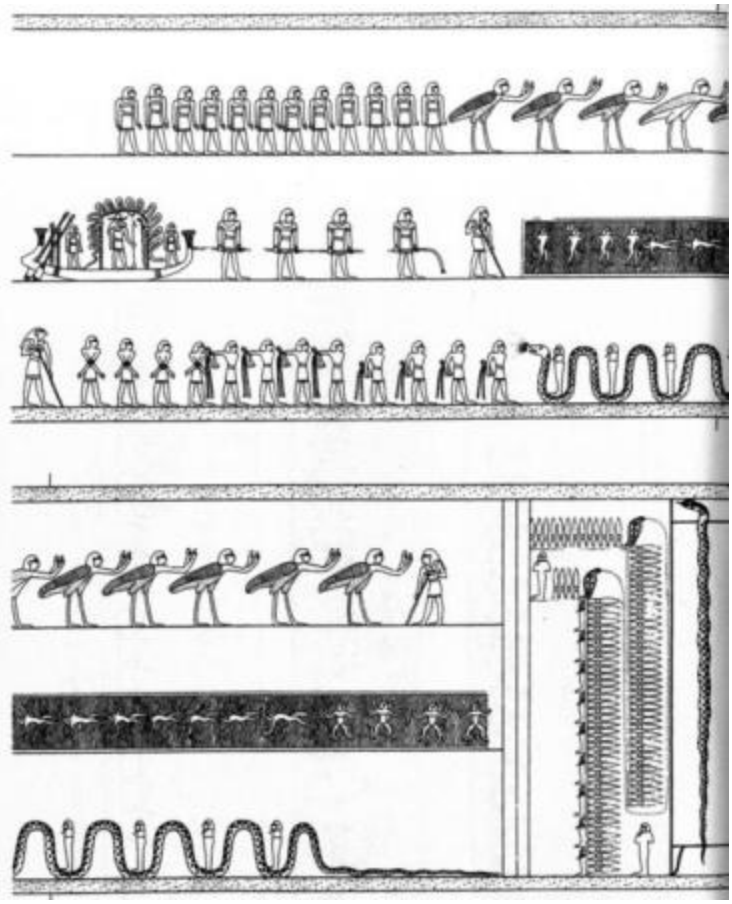


Fig. 35. Nona Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 74, fig. 38).

[827] HORNUNG 2004, p. 97.
[828] HORNUNG 1999, p. 64.
[829] HORNUNG 1980, pp. 215-216.
[830] HORNUNG 1980, p. 219.
[831] HORNUNG 1999, p 64.
[832] HORNUNG 1980, p. 224.

Decima Ora (Fig. 36). Nell'*Osireion*, il primo registro è distrutto, mentre gli altri due sono solo parzialmente leggibili[833]. In alto, sono raffigurate diverse manifestazioni dell'entità solare: un grifone bicefalo, seguito da due complessi esseri a forma di serpente, che partecipano alla punizione di Apopi nel registro seguente[834].

Il grande Nemico in forma di rettile con testa umana è rincorso e bloccato da tre figure con lance appuntite e da quattordici divinità munite di speciali reti magiche, in grado di renderlo innocuo[835]. Nell'ultima sezione, numerose divinità reggono insieme una fune: al centro è presente il Sole in forma di falco – anche se la didascalia lo chiama Khepri[836].

La Porta è detta "*Ḏsrit*", "l'Inavvicinabile"[837].

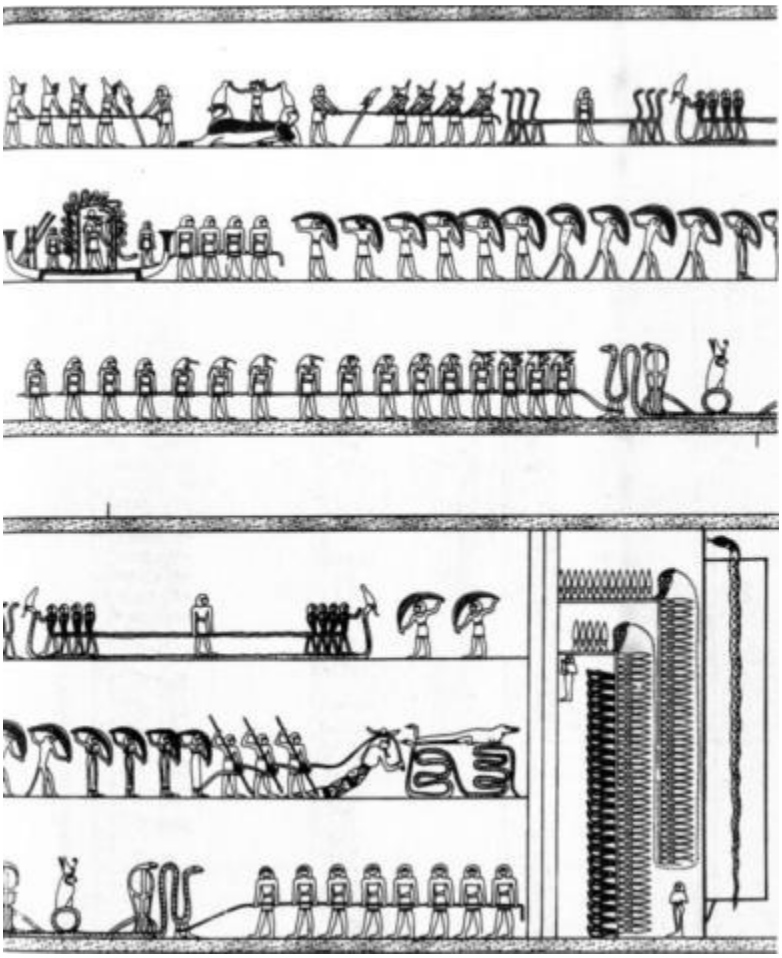


Fig. 36. Decima Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 75, fig. 39).

[833] FRANKFORT 1933, tav. LX.
[834] HORNUNG 1999, p. 64.
[835] HORNUNG 2004, p. 97.
[836] HORNUNG 1999, p. 64.
[837] HORNUNG 1980, p. 244.

Undicesima Ora (Fig. 37). Il primo registro è quasi interamente perduto nell'ipogeo di Abido[838]. Nella prima parte dell'Undicesima Ora, Apopi è definitivamente sopraffatto: esso è legato con una fune tenuta saldamente da una mano chiusa a pugno, che emerge dalle profondità della Duat; esso è poi smembrato e reso inefficace, insieme ai suoi seguaci[839]. A destra, Osiride Khentimentiu assiste alla distruzione del nemico cosmico[840].

Nel registro mediano, la rappresentazione è dominata dal volto del Sole, raffigurato eccezionalmente in posizione frontale in modo che tutti gli abitanti dell'Oltretomba possano vederlo e gioirne[841]; per Hornung, è significativo che la barca viaggi in direzione opposta rispetto alle scene precedenti: egli si chiede se non sia un'allusione all'inversione del tempo – come nell'ultima ora dell'*Amduat*[842].

Nell'ultima banda di decorazione, compaiono i rematori della barca solare, insieme alle stelle che prefigurano il sorgere dell'astro diurno[843]; il tempo (le stelle) e l'energia (i rematori) sono i due motori che spingono l'imbarcazione di Ra nel cielo orientale ogni mattino[844]. Il nome della Porta è "*št3t bsw*"[845], ovvero "Segreta di entrata".

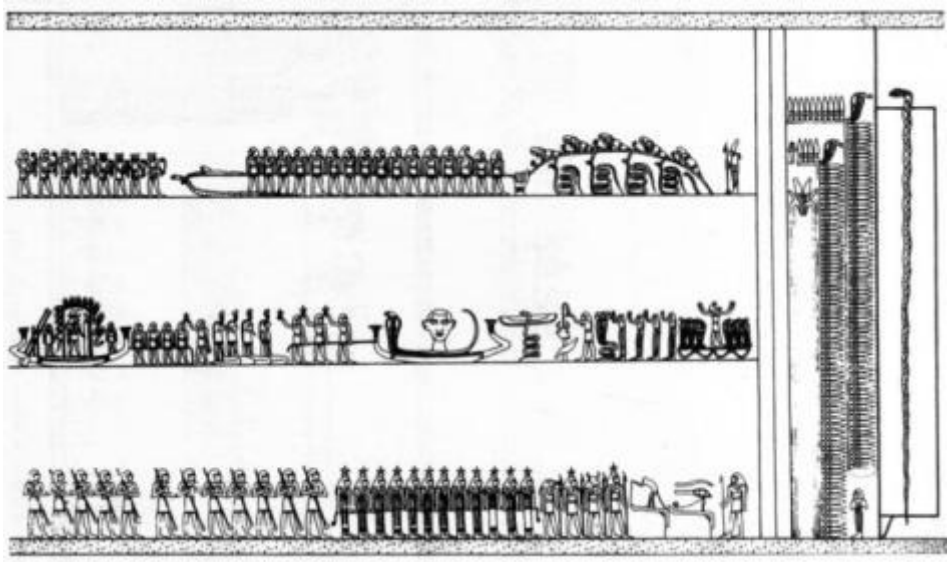


Fig. 37. Undicesima Ora del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 76, fig. 40).

[838] FRANKFORT 1933, tav. LXI.
[839] HORNUNG 2004, p. 97.
[840] HORNUNG 1980, p. 247.
[841] Così si esaudisce la speranza di vedere gli dèi nell'Aldilà (HORNUNG 2004, p. 97).
[842] HORNUNG 1999, p. 65.
[843] HORNUNG 1999, p. 65.
[844] HORNUNG 1999, p. 65.
[845] HORNUNG 1980, p. 265.

Dodicesima Ora (Fig. 38). Lo stato di conservazione di questa sezione è buono nell'*Osireion*[846].

In alto, alcuni dèi recano dischi solari simboleggianti la luce fulgente di Ra e, accanto, altre stelle prefigurano l'alba ormai imminente[847]; otto dee, assise su troni di serpenti, proteggono il Sole neonato[848].

Nel registro centrale, Apopi è immobilizzato e incapace di impedire il sorgere del Sole; alcuni dèi armati di coltelli e di pastorali lo sorvegliano[849]. Quattro babbuini, con gesto di giubilo, annunciano la rinascita di Ra nel cielo orientale[850].

In basso, vi è l'indicazione di indossare le corone, simbolo del potere regale, all'uscita dalla Duat[851]; alcune balie accompagnano il Sole fanciullo, mentre Osiride – nella didascalia – si dispiace perché dovrà rimanere nell'Aldilà[852].

La Dodicesima Porta, "*ḏsrt bꜣw*"[853], è protetta nientemeno che da Iside e Nefti in forma di ureo, che vegliano sul delicato passaggio del Sole verso il Mondo dei Vivi[854].

Scena Finale (Figg. 38-39). Diversamente dal resto del *Libro delle Porte*, la scena finale è scolpita nell'*Osireion*[855], segno che il lavoro di decorazione proseguì dall'anticamera verso l'uscita e che, soprattutto, si volle dare più importanza a questo episodio.

Il viaggio notturno del Sole si conclude alla Dodicesima Ora, con la sua rinascita all'alba: egli ha sconfitto il Caos, ha trionfato sulle tenebre e si è trasformato in un nuovo essere divino, che si manifesta in Khepri, lo scarabeo che regge il disco e lo spinge verso Nut[856]. La dea del Cielo è rappresentata sottosopra, ad indicare l'inversione del corso solare durante il giorno[857]. La forma mattutina dell'astro diurno è, così, pronta per una nuova traversata della volta celeste a bordo della sua barca. Ad accompagnarlo nella nuova vita sono Iside e Nefti – senza le quali la Resurrezione non avrebbe potuto compiersi.

Il corteo solare si solleva sull'orizzonte del Mondo Superiore grazie al Nun, l'acqua primordiale della Creazione, nascosto per metà nelle profondità sotterranee: il momento,

[846] MURRAY 1904, tav. XIV. FRANKFORT 1933, tav. LXII.
[847] HORNUNG 1999, p. 65.
[848] HORNUNG 1980, p. 271.
[849] HORNUNG 1999, p. 65.
[850] HORNUNG 2004, p. 97.
[851] HORNUNG 1999, p. 65.
[852] HORNUNG 1980, p. 285.
[853] HORNUNG 1980, p. 286.
[854] HORNUNG 1999, p. 65.
[855] MURRAY 1904, tav. XIII.
[856] HORNUNG 1999, p. 65.
[857] HORNUNG 1999, pp. 65-66.

dunque, rappresenta sì il ciclico ricorrere dell'alba, ma ripete anche l'episodio della nascita del Cosmo, con quella tendenza tipica dell'arte egiziana di riassumere più concetti in un'unica immagine.

In alto, Osiride circonda la Duat con il suo corpo incurvato: sono, quindi, rappresentati i tre elementi costitutivi del Cosmo[858].

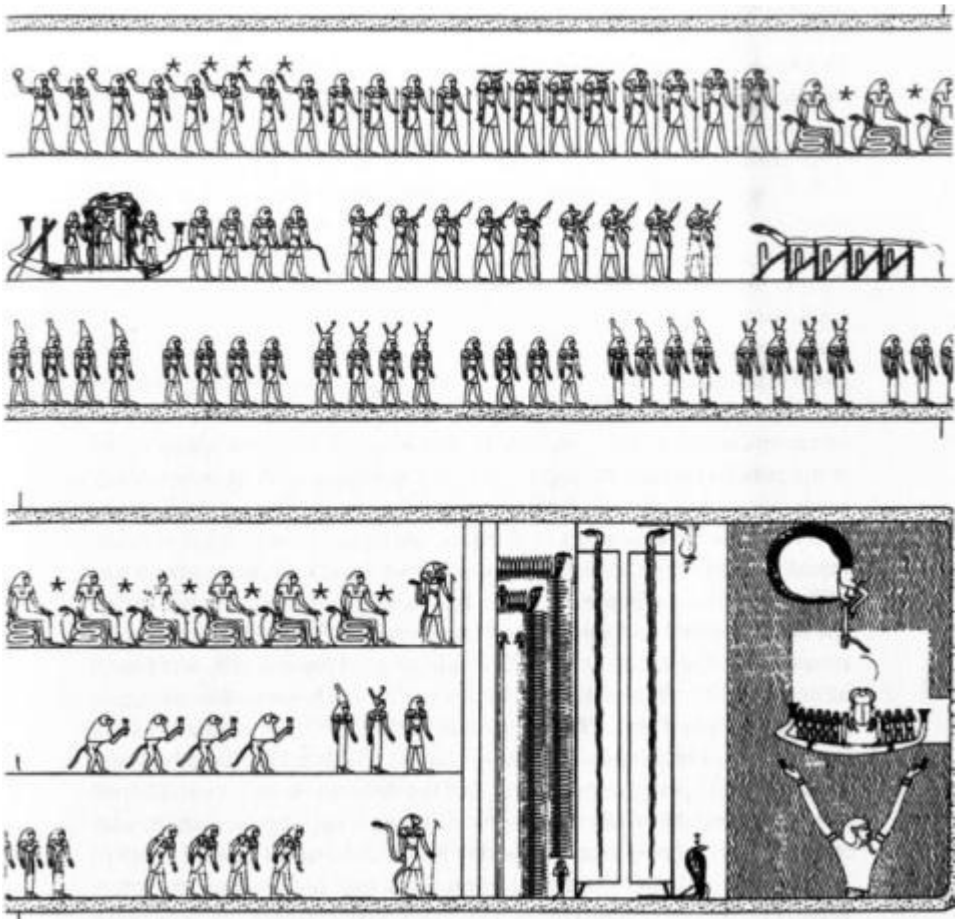


Fig. 38. Dodicesima Ora e Scena Finale del *Libro delle Porte* (da: HORNUNG 1999, p. 77, fig. 41).

[858] HORNUNG 1999, p. 66.

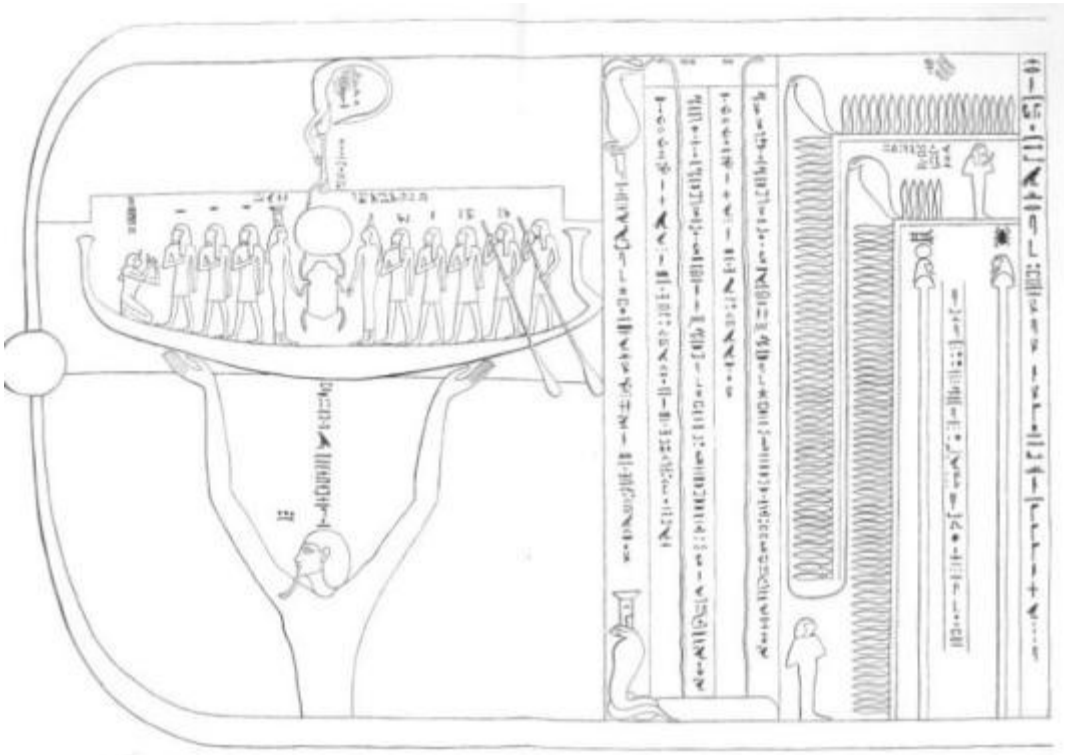


Fig. 39. Scena Finale del *Libro delle Porte* (da: MURRAY 1904, tav. XIII).

Rispetto al *Libro delle Cripte*, incentrato sul tema della natura divina e della sua rigenerazione, il *Libro delle Porte* ricalca l'*Amduat* e ne conserva il modello della scansione oraria. Come il suo modello, esso si prefigge di fornire le conoscenze necessarie per la comprensione dei contenuti oltremondani, in particolare del viaggio notturno del sole. Qui la presenza osiriaca non è forte – e in questo il *Libro delle Cripte* si differenzia enormemente – ma il ruolo del Re defunto/Ra è centrale, realizzazione di quel trionfo sulle forze del Caos che ogni notte pregiudicano il compimento del rinnovamento della vita.

Ci sono, comunque, degli elementi innovativi, come la presenza di abitanti oltremondani non-egiziani (Quinta Ora) e l'interesse per lo scorrere del tempo: esso è concepito, alternativamente, come un serpente a molte spire che ingoia e genera le ore notturne (Quarta Ora) o come una fune che si dipana dal dio Aqen (Sesta Ora). Riceve importanza anche "il tempo di vita" scandito dal divenire oltremondano, che viene donato a ciascun defunto meritevole: ogni ora nella Duat corrisponde ad un'intera vita terrena[859], a garanzia di una felice permanenza eterna nell'Aldilà.

[859] HORNUNG 2004, p. 93.

Capitolo VI

I TESTI DELL'ANTICAMERA *3ḫt*

"*O Osiride, io sono tuo figlio Horo.*
Io sono venuto e provvedo a che tu sia 3ḫ, glorioso"

Capitolo 173 del *Libro dei Morti*

La sala in cui avveniva la trasformazione dalla morte alla vita è anche una delle più conservate nel monumento abideno. Finemente scolpito durante il regno di Merenptah, tutto l'ambiente presentava un fregio *ḫkr* lungo il bordo superiore delle pareti[860]. La copertura della stanza e il rivestimento in calcare del lato sinistro (est) furono rimossi in epoca romana per ricavarne calce e la decorazione è andata persa[861]. Oggi questa parete è stata restaurata con della pietra liscia, affinché l'erosione si arresti.

VI.1. Il Capitolo 146 del *Libro dei Morti*

Gli stipiti della porta d'accesso, sulla superficie nord, presentano due testi dal Capitolo 146 del *Libro dei Morti*[862]: si tratta delle indicazioni pratiche per passare indenni dalla Prima e dalla Seconda Porta dell'Aldilà[863], sorvegliate da custodi temibili, chiamati Nery e Neby.

Impiegato anche in sostituzione del *Libro delle Porte* in contesti privati o di membri della corte – per esempio, nella tomba QV 66 di Nefertari[864] – il Capitolo 146 è una formula in cui il defunto deve attraversare una serie di piloni prima di giungere al Regno di Osiride nei *sḫt ỉ3rw*, i "Campi di Giunchi", il paradiso agricolo che accoglie i Beati. Ad ogni porta corrisponde un guardiano, di cui si deve conoscere il nome e al quale bisogna elencare i rituali di purificazione che si sono espletati.

[860] MURRAY 1904, p. 8.
[861] MURRAY 1904, p. 8.
[862] MURRAY 1904, p. 20.
[863] VON LIEVEN 2007, pp. 168-169.
[864] HORNUNG 1997, p. 90.

Le vignette di accompagnamento (Fig. 40) raffigurano i Guardiani (*iry-ʿ3*): sullo stipite destro, Nery, il Terribile, ha testa d'avvoltoio e, diversamente dall'iconografia del *Libro dei Morti*, porge un *ʿnḫ*; sul lato opposto, Neby, il Focoso, è rappresentato con testa di coccodrillo.

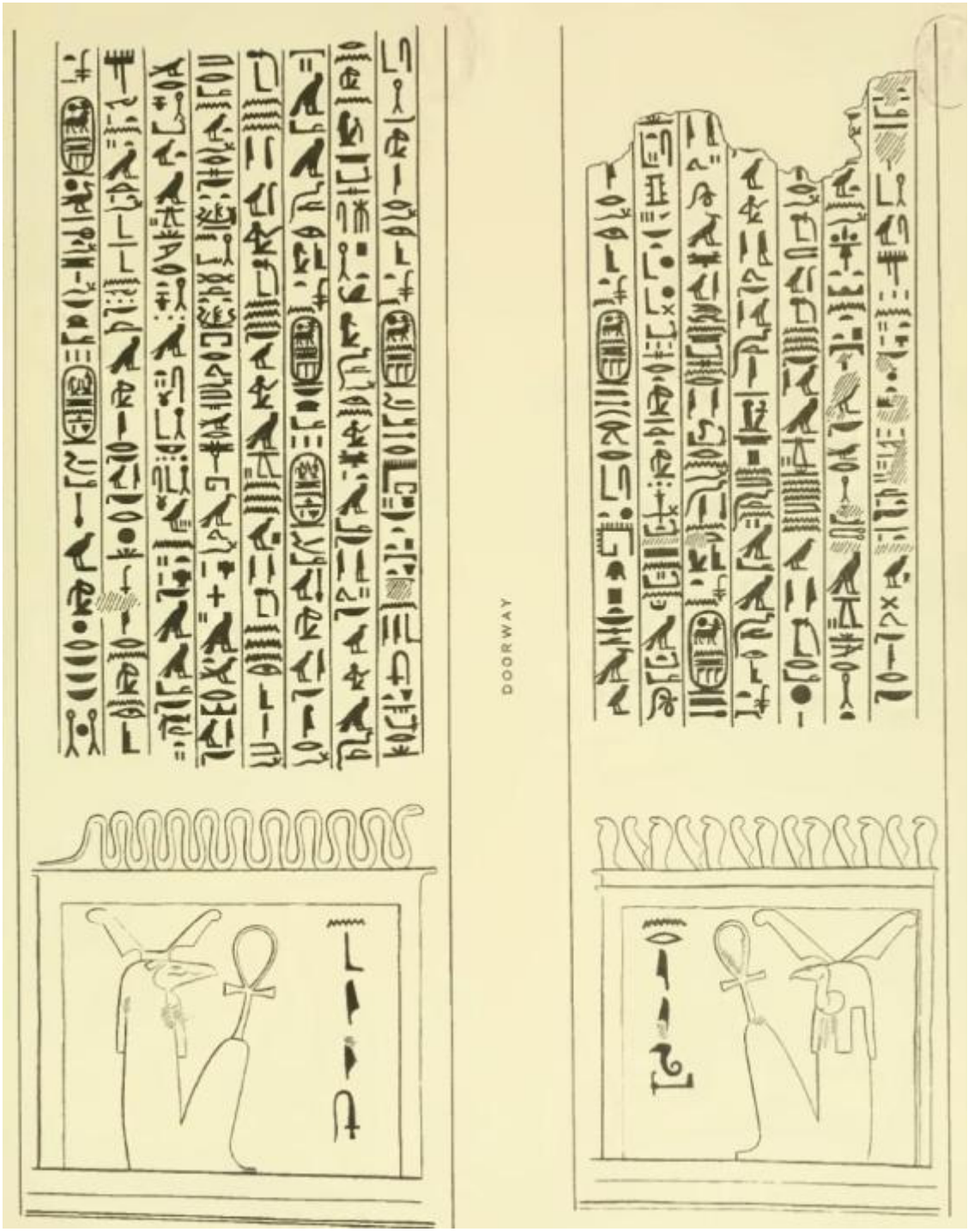


Fig. 40. Testo del Capitolo 146 del *Libro dei Morti* (da: MURRAY 1904, tav. XI).

Stipite a destra:

Traslitterazione	Traduzione
[1][*Sbḥ*] *ỉr.f Wsỉr nsw* (*bꜣ-n-Rᶜ mr*(*y*)*-nṯrw*) *mꜣᶜ-ḫrw spr r sbḫt tp*(*y*)*t nb sdꜣw*	"[Recitare ad alta voce]. L'Osiride-Re Ba di Ra, amato dagli dèi, giusto di voce, mentre si avvicina alla Prima Porta: "Signore dei tremori",
[2][…] *sbtyw nbt ḫbḫbw srt n mdwt ḫsft šny*(*t*) *nḥmt* ᶜ*wꜣ*	"[alto] sulle mura, Signora degli accessi, che profetizza parole, che respinge la tempesta, che previene il furto,"
[3][…] *ỉỉ wꜣ*(*t*) *ỉw wn.s Nry rn.f ḏd mdw ỉn Wsỉr nsw* (*bꜣ-n-Rᶜ mr*(*y*) *nṯrw*) *mꜣᶜ-ḫrw*	"[…]che viene da lontano. Il suo guardiano, Nery (il Terribile) è il suo nome. Parole dette dall'Osiride-Re Ba di Ra, amato dagli dèi, giusto di voce:"
[4][*mk*] *wỉ ỉỉ.kwỉ ḏd ỉn ỉry-ᶜꜣ pn m ḏd nm mk m ḏd Wsỉr nsw*	"[Ecco]mi, io vengo". Detto da questo guardiano, dicendo perciò: "Ecco, che cosa dice l'Osiride-Re?"
[5][*ỉw.k mꜣᶜt rf* (*?*)] *wᶜb.tw wᶜb.kwỉ m sy mw m nty wᶜb Rᶜ*	"[In verità,] essendo tu puro, io sono puro. Come? Con l'acqua con la quale Ra si purifica".
[6][…] *tw n.f ỉꜣbtt nt pt* [*ỉ*]*w.k wrḥ*(*.tw*) […]ᶜ*.t* […] *m sy mrḥt*	"[…] per lui l'Oriente del cielo. Tu sei unto. […] Come? Con l'unguento,"
[7][*ḥꜣt*]*t* ᶜ*š ḥbsw nty*(*w*) *ḥr.k ḫt mn*[…] *n*[*t*]*y m ḏrt.k nt* (*?*) […] *pw swꜣ.k ỉr.k*	"con olio di cedro di ottima qualità, le vesti che sono su di te e il bastone […] che è nella tua mano […]. Passa."

Stipite a sinistra:

Traslitterazione	Traduzione
[1]*Sbḥ ir.f Wsir nsw (bꜣ-n-Rᶜ mr(y) nṯrw) mꜣᶜ-ḫrw r sbḫt sn(t) nbt pt ḥnwt t[ꜣwy] Nby ḥnwt Tꜣ-ḏsr*	“Recitare ad alta voce. L’Osiride-Re Ba di Ra, amato dagli dèi, giusto di voce, verso la Seconda Porta: “Signora del cielo, Padrona delle Due Terre, Neby (il Focoso), Padrona della Necropoli”.
[2]*rn n wn.s Ms-Ptḥ-pḥ ḏd.f ir.n.i wꜣt mk ii.kwi m ḏd*	“Il nome del suo guardiano è Mes-Ptah-Peh. Egli dice: “Fammi strada. Ecco, io vengo dicendo:”
[3]*nm mk m ḏd Wsir nsw (bꜣ-n-Rᶜ mr(y)-nṯrw) nb ḫᶜw (Mr-n-Ptḥ ḥtp ḥr Mꜣᶜt) mꜣᶜ-ḫrw iw.k mꜣᶜ(.ti) rf (?)*	“Cosa dice l’Osiride-Re Ba di Ra, amato dagli dèi, Signore delle Apparizioni Merenptah, soddisfatto nella Maat, giusto di voce?” “In verità,”
[4]*wᶜb.tw wᶜb.kwi m sy mw pwy wᶜb Wsir im.f*	“essendo tu puro, io sono puro. Come? Con quest’acqua con cui Osiride si è purificato”
[5]*m rd.n.tw.f r sktt ḥnᶜ mᶜnḏt{t} pr.f m Tꜣ-Wr hꜣ.f ḥr imy-wrt iw.k*	“quando fu posto nella barca Sektet e insieme nella barca Mandjet. Egli uscì in Ta-Ur e scese sopra al lato occidentale”.
[6]*wrḥ.tw m sy mrḥt m sty ḥbw ḥbsw nty(w) ḥr.k m mk sšd (?)*	“Tu sei unto. Come? Con l’unguento, con il profumo delle feste e con le vesti che sono su di te. Ecco le bende (?)”.
[7]*ḫt nty m ḏrt.f bnbn.k dm ir.k iw.k rḫ.ti rn n Wsir*	“Il bastone che è nella sua mano e il tuo legno *benben*. È pronunciato per te perché tu conosci il nome dell’Osiride”
[8]*nsw (bꜣ-n-Rᶜ mr(y)-nṯrw) sꜣ Rᶜ n ḫt.f mr.f nb ḫᶜw (Mr-n-Ptḥ ḥtp ḥr Mꜣᶜt) mꜣᶜ-ḫrw ḫr nbw nḥḥ*	“Re Ba di Ra, amato dagli dèi, Figlio di Ra, del suo corpo, suo amato, Signore delle Apparizioni Merenptah, soddisfatto nella Maat, giusto di voce, presso i Signori dell’Eternità”.

I brani del *Libro dei Morti* sugli stipiti dell'anticamera *ȝḫt* dell'*Osireion* si distinguono per usare una commistione di formule sia dal Capitolo 146, sia dal Capitolo 145, di cui rappresentano una variante[865]., Molto indicativamente, il testo orientale presenta riferimenti solari (*m sy mw m nty wꜤb RꜤ*), mentre quello occidentale nomina Osiride (*m sy mw pwy wꜤb Wsir im.f*).

VI.2. I Capitoli 43 e 180 del *Libro dei Morti*

La parte meridionale dell'anticamera, sui due stipiti accanto alla porta d'accesso alla cella di fondo, era anch'essa iscritta con testi dal *Libro dei Morti*: ad est della porta, è stato possibile riconoscere stralci del Capitolo 43[866], relativo al riconoscimento della membra di Osiride; sul montante opposto, invece, si trova il Capitolo 180[867], un inno a Ra e Osiride che permette "l'uscita al giorno". Quest'ultimo, recitato o trascritto nella tomba, permette di operare su qualunque livello nell'Aldilà, di accedere ad ogni luogo velocemente e di completare tutte le trasformazioni[868].

Con il Capitolo 43 del *Libro dei Morti*, invece, il defunto si assicurava che le sue membra – soprattutto la testa – non fossero separate dal suo corpo nell'Oltretomba[869]: come lo smembramento di Osiride, la decomposizione costituiva un ostacolo alla Resurrezione; ogni anno, nella Festa di Khoiak, proprio ad Abido si celebrava una sorta di "ricomposizione" del corpo di Osiride, per scongiurare anche l'eventualità dello smembramento dei defunti[870]. È significativo che proprio questa formula compaia in questa sede, dal momento che il reliquiario della testa di Osiride era conservato ad Abido e, in particolare, forse nell'*Osireion*.

[865] BUDGE 1960, p. clxxix.
[866] MURRAY 1904, p. 9. Così anche Porter e Moss (PM VI, p. 29); Von Lieven vi riconosce, invece, una versione ridotta del Capitolo 42, affine per tema (VON LIEVEN 2007, p. 169).
[867] MURRAY 1904, p. 9.
[868] BUDGE 1960, p. cxcviii.
[869] BUDGE 1960, p. cxx.
[870] Per Assmann, questo processo è anche una sorta di ricomposizione della memoria collettiva, con il mito di Osiride come base della Storia egiziana: egli pone l'accento sul duplice significato del termine "rimembrare" e dell'operazione di raccogliere *disiecta membra* (ASSMANN 2002, pp. 64-65).

VI.3. Il Capitolo 173 del *Libro dei Morti*

La parete occidentale dell'anticamera conserva la scena più rappresentativa dell'intero programma decorativo: sul lato sinistro, Osiride assiso in trono è vivificato dal figlio; accanto è riportato il corrispondente capitolo del *Libro dei Morti*, il numero 173[871], ovvero quello dell'identificazione del defunto con Horo. Sulla metà destra, invece, Merenptah è raffigurato davanti ad una tavola colma di vivande[872], preceduto da un elenco di centocinquantatre divinità disposte su tre registri[873], che fanno parte di una variante delle litanie 141, 142 e 143 dello stesso formulario[874].

Il Capitolo 173 del *Libro dei Morti* è realizzato a rilievo inciso ed è corredato dalla scena della Vivificazione di Osiride da parte di Horo (Fig. 41). Nella formula, divisa in tre registri (Figg. 42-44), sono elencate ventidue dichiarazioni di Horo al padre, aventi tutte l'*incipit* "Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e […]".

Si tratta di una composizione in cui il defunto si identifica con Horo e si presenta al cospetto di suo padre Osiride[875]. La versione completa risale alla XVIII dinastia, redatta sul Papiro di Nebseny (BM ESA 9900)[876], e contiene quaranta invocazioni di Horo ad Osiride[877]. Il testo del capitolo in esame rappresenta una variante di una sezione del Papiro del capo-archivista Khay (BM ESA 9953B), di cui un frammento è conservato a New York (Pierpont Morgan Library, Papiro Amherst 17)[878].

La glossa, mancante nel testo di Abido, spiega che Horo va ad omaggiare Osiride quando egli esce dalla sala d'imbalsamazione (*wꜤbt*), cosicché Ra (Horo) lo vede in forma di Unnefer, ossia Osiride Signore di *Tȝ-ḏsr*; allora essi si abbracciano e il defunto/Horo può divenire *ȝḫ* nel Regno dei Morti[879].

Il testo è corredato dalla vignetta della scena della Vivificazione (Fig. 41), nella quale sono rappresentati i due dèi protagonisti della formula: Osiride in trono e Horo al suo cospetto, raffigurato nell'atto di porgergli la Vita.

---

[871] MURRAY 1904, p. 10.
[872] MURRAY 1904, pp. 19-20.
[873] MURRAY 1904, pp. 10-19.
[874] VON LIEVEN 2007, p. 169.
[875] BUDGE 1960, p. cxciv. HORNUNG 1999, p. 21.
[876] http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/religious/bdbynumber.html.
[877] BUDGE 1960, p. cxciv.
[878] http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/religious/bdbynumber.html.
[879] NAVILLE 1904, p. 352. BUDGE 1960, p. cxciv. BARGUET 1967, p. 257. ALLEN 1974, p. 181.

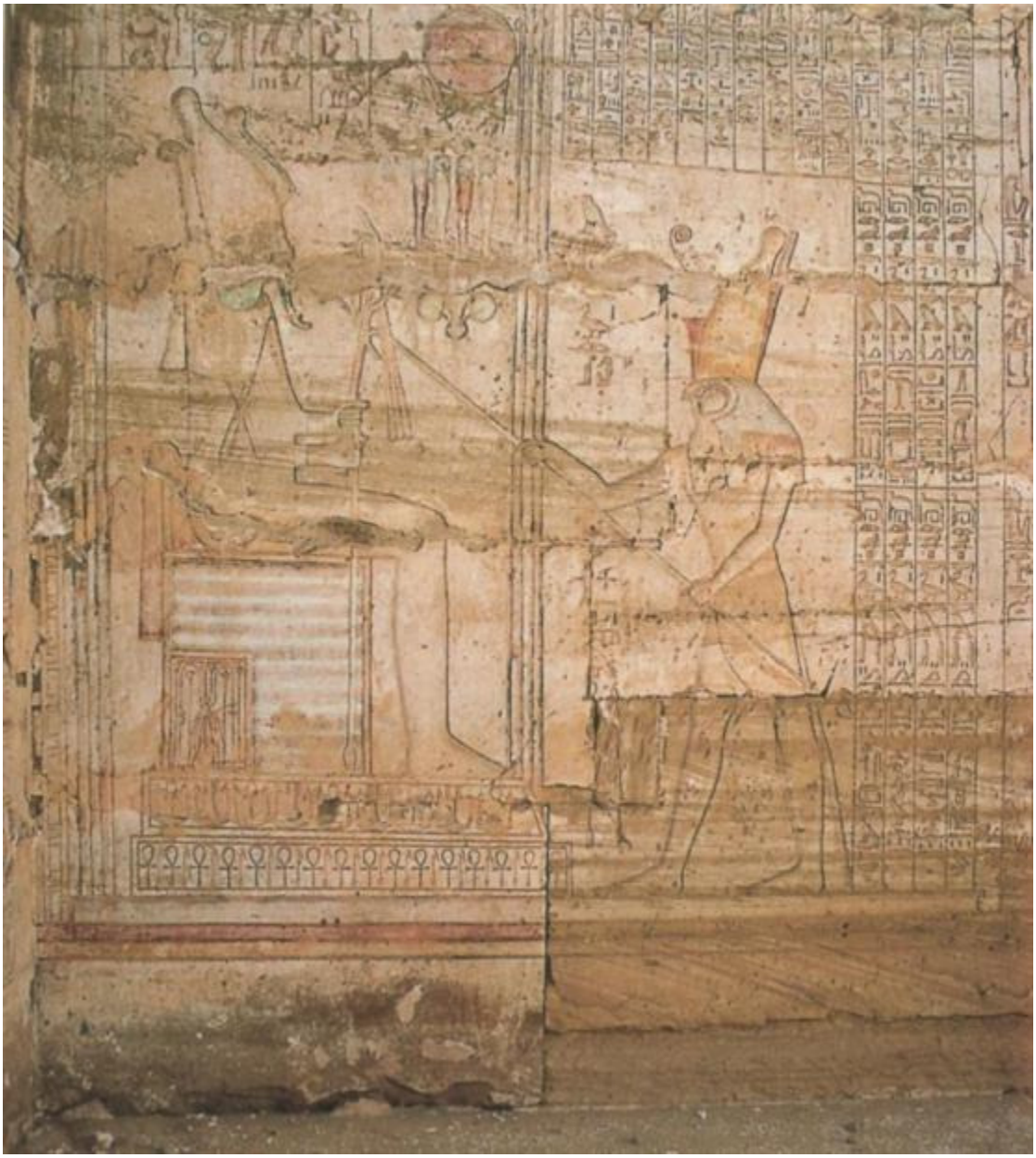


Fig. 41. Scena della Vivificazione di Osiride da parte di Horo (Capitolo 173 del *Libro dei Morti*) dalla parete occidentale dell'anticamera del corridoio d'accesso all'*Osireion* di Abido (particolare da foto di Paolo Renier).

Osiride, all'interno di una cappella, è assiso sul trono con l'usuale decorazione a bande orizzontali, sulla cui superficie, in un angolo, spicca anche un riquadro con piante acquatiche legate, a simboleggiare l'Unione di Alto e Basso Egitto[880]. La base del podio è altresì decorata con una fascia orizzontale di *ꜥnḫ*, *ḏd* e *wꜣs* alternati – con scettri *wꜣs* rivolti a incorniciare gli

[880] Come nel *smꜣ tꜣwy*, si riconoscono il papiro del Basso Egitto e il cosiddetto "Giglio del Sud" dell'Alto Egitto.

altri segni – sopra ad un fregio di geroglifici *nb*: anche con meri motivi ornamentali si ribadisce la sovranità di Osiride, "Signore della Vita, della Stabilità e del Potere Divino". In basso, il gradino che separa il sacello da terra presenta un simile tema riempitivo di *ꜥnḫ* e *wꜣs* che si avvicendano nella decorazione. Il dio impugna gli scettri della regalità *ḥḳꜣ* e *nḫḫ*, assieme al simbolo della sua natura divina *wꜣs*; si tratta degli emblemi canonici della figura di Osiride, ad Abido e non solo. Il suo volto, ora mancante, era stato probabilmente lavorato a stucco – o sull'intonaco, ormai sgretolato. È opinione di Murray che la pietra fosse probabilmente rovinata o lacunosa in quel punto al momento dell'incisione e che quindi si fosse reso necessario correggere l'imperfezione con lo stucco[881].

Di fronte ad Osiride stanno quattro piccole figure stanti, antropomorfe e mummiformi, su un fiore di loto aperto, con due foglie tonde alla base: si tratta dei quattro figli di Horo, rappresentati spesso davanti ad Osiride in trono. La scelta del loto si rifà alla tradizione cosmogonica ermolitana[882] e costituisce una chiara allusione al mito della nascita del sole[883]. Al di sopra, all'angolo del *naos*, è raffigurato un disco solare con un ureo a protezione, dal cui corpo pende un *ꜥnḫ*.

Horo, rappresentato stante al cospetto del padre, indossa la doppia corona e tiene con entrambe le mani un lungo bastone, culminante al suo apice in un segno *ꜥnḫ*, la vita, ovvero il tema centrale della scena. Egli porge questo emblema alle narici del padre, cosicché il dio defunto ne possa godere.

Nell'insieme, la composizione presenta ancora tracce di colore: giallo per la Corona del Sud, la pelle[884] e alcuni dettagli del volto di Horo; rosso per la sua Corona del Nord, per la fasciatura di due dei suoi figli e per il disco solare[885]; azzurro per il copricapo del dio falco e

[881] MURRAY 1904, p. 10. L'archeologa aggiunge: "*We found stucco used in this way in several places; and when the sculptures were in good repair and freshly painted the join would not be noticed*" (MURRAY 1904, p. 10).
[882] BARGUET 1967, p. 20.
[883] Poiché il fiore di loto di notte si chiude e si immerge nelle acque del Nilo – per poi riaffiorare e sbocciare di nuovo all'alba – era ritenuto un simbolo del sole e della Creazione. Secondo la mitologia hermopolitana, un fiore di loto di grandi dimensioni emerse dalle acque primordiali e schiudendosi fece sorgere il primo sole (WILKINSON 1994b, p. 121).
[884] Il giallo è il colore dell'oro e simbolo di ciò che è imperituro ed eterno; perciò le carni e le ossa delle divinità dovevano essere di oro puro: "*two-dimensional representations of deities are also often given yellow skin tones to reflect the mythologically golden nature of their bodies*" (WILKINSON 1994a, p. 108).
[885] Solitamente giallo, il disco solare è rappresentato di colore rosso quando si vuole sottolinearne l'aspetto fiammeggiante e potenzialmente distruttivo – come l'ureo che lo completa e protegge le figure al di sotto (WILKINSON 1994a, p. 107). È anche il suo colore notturno, così come viene raffigurato nelle tombe della Valle dei Re.

dei suoi figli, compresi altri particolari della sua faccia[886], verde per il volto di Osiride e per le foglie di loto[887]; bianco per la decorazione del trono[888].

Sopra alla testa di Horo e alle sue spalle, trovano posto i tre registri di testo con la selezione di brani dal Capitolo 173.

1. Sopra alla testa di Osiride, dentro la cappella:

Tralitterazione	Traduzione
Wsir Ḫnty-Imntiw nb Ḏdw ḥḳ3 3bḏw	"Osiride che presiede agli Occidentali, Signore di Busiris, sovrano di Abido".

2. Accanto a Horo, a sinistra:

Traslitterazione	Traduzione
Ḥr nḏ [*it*].*f s3 Wsir*	"Horo protettore di suo padre, figlio di Osiride".

3. Sopra a Horo, da sinistra (Fig. 42):

Col.	Traslitterazione	Traduzione
I	[…] *Wsir ink* [*s3.k*] *Ḥr ii.n*(*.i*) *in*(*.i*) *n.k ʿnḫ ḏd w3s n ḥr.k nfr*	"(Parole dette: o) Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ti porto vita, stabilità e potere divino per il tuo bel volto".

[886] L'azzurro e il blu lapislazzuli possono avere connotazioni solari in alcuni casi – come per la gran quantità di oggetti in faïence correlati alla sfera del sole (WILKINSON 1994a, p. 107). Nella glossa del Capitolo 173, la natura solare di Horo è sottolineata dalla sua assimilazione a Ra (NAVILLE 1904, p. 352. BUDGE 1960, p. cxciv. BARGUET 1967, p. 257. ALLEN 1974, p. 181).
[887] Verde è il colore della vegetazione, della rigenerazione e, quindi della Resurrezione (WILKINSON 1994a, p. 108). Per Osiride, è anche il colore della putrefazione, il passaggio obbligato che porta alla ricostituzione come mummia e, di conseguenza, al trionfo della vita.
[888] Bianco è il colore della purezza e della sacralità (WILKINSON 1994a, p. 109).

II	[…] [*Ws*]*ir ỉnk sꜣ.k* [*Ḥr*] *ỉỉ.n.ỉ nḏ*(*.ỉ*) *ḥr.k m nmswt nt mw*	"(Parole dette: o) Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ti rendo omaggio con vasi *nmst* di acqua".
III	[…] *ỉnk sꜣ.k* [*Ḥr ỉỉ.n*](*.ỉ*) *sḫr.n*(*.ỉ*) *ḫftỉw.k ḥr tꜣ*	"(Parole dette: o Osiride), io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho abbattuto i tuoi nemici sulla terra".
IV	[…] *h*(*ꜣ*) *Wsỉr ỉnk sꜣ.k* [*Ḥr ỉỉ.n*(*.ỉ*) *ỉr.n*(*.ỉ*) *ꜥꜣbt m spꜣwt Šmꜥw Mḥw*	"(Parole dette): o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho predisposto una pila di offerte nelle province dell'Alto e del Basso Egitto".
V	[*ḏd mdw*] *h*(*ꜣ*) *Wsỉr ỉnk sꜣ*[*.k Ḥr*] *ỉỉ.n*(*.ỉ*) *sḏfꜣ.n*(*.ỉ*) *ḫꜣt.k ḥr tꜣ*	"(Parole dette): o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho alimentato con offerte il tuo altare sulla terra".
VI	*ḏd mdw h*(*ꜣ*) *Wsỉr ỉnk sꜣ*[*.k Ḥr ỉ*]*ỉ.n*(*.ỉ*) *ỉr.n*(*.ỉ*) *dbḥ*(*t*) *ḥtp ḥr.f*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho predisposto gli alimenti necessari su di esso (l'altare sulla terra)".
VII	*ḏd mdw h*(*ꜣ*) *Wsỉr ỉnk s*[*ꜣ.k Ḥr ỉ*]*ỉ.n*(*.ỉ*) *sḫr.n*(*.ỉ*) *ḫftỉw.k m rꜣ nb*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho abbattuto i tuoi nemici in ogni ingresso".
VIII	*ḏd mdw h*(*ꜣ*) *Wsỉr ỉnk s*[*ꜣ.k Ḥr*] *ỉỉ.n*(*.ỉ*) *dr*(*.ỉ*) *ḏwt nbt ỉr*{*w*}*t.k*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e rimuovo tutto il Male che hai fatto".
IX	*ḏd mdw h*(*ꜣ*) *Wsỉr ỉnk sꜣ.k* [*Ḥr*] *ỉỉ.n*(*.ỉ*) *spḥ*(*.ỉ*) *n.k ḫftỉw.k m kꜣw*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e prendo al lazo per te i tuoi nemici come tori".
X	*ḏd mdw h*(*ꜣ*) *Wsỉr ỉnk sꜣ.k* [*Ḥr*] *ỉỉ.n*(*.ỉ*) *smꜣ.n*(*.ỉ*) *ỉr.n.k nkn.n.k*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho annientato ciò che hai fatto quando eri offeso".
XI	*ḏd mdw h*(*ꜣ*) *Wsỉr ỉnk sꜣ.k* [*Ḥr*] *ỉỉ.n*(*.ỉ*) *wdn.n*(*.ỉ*) *sbỉw ḥr.k*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho atterrato coloro che si sono ribellati contro di te".

XII	*ḏd mdw h(ꜣ) Wsir ỉnk sꜣ.k [Ḥr] ỉỉ(.ỉ) ỉn(.ỉ) n.k Šmˁw dmꜣ(.ỉ) ḏrw n.k*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io vengo e ti porto l'Alto Egitto, riunendo i confini per te".
XIII	*ḏd mdw h(ꜣ) Wsir ỉnk sꜣ[.k Ḥr] ỉỉ.n(.ỉ) ỉn(.ỉ) n.k smꜣyt Stš … r sn*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ti porto i compagni di Seth, catene su di loro".
XIV	*ḏd mdw h(ꜣ) Wsir ỉnk sꜣ.k Ḥr[w] ỉỉ.n(.ỉ) smn(.ỉ) n.k ḥtp(w) nṯr(w) nbw m Šmˁw Mḥw*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e stabilisco per te tutte le offerte divine dall'Alto e dal Basso Egitto".

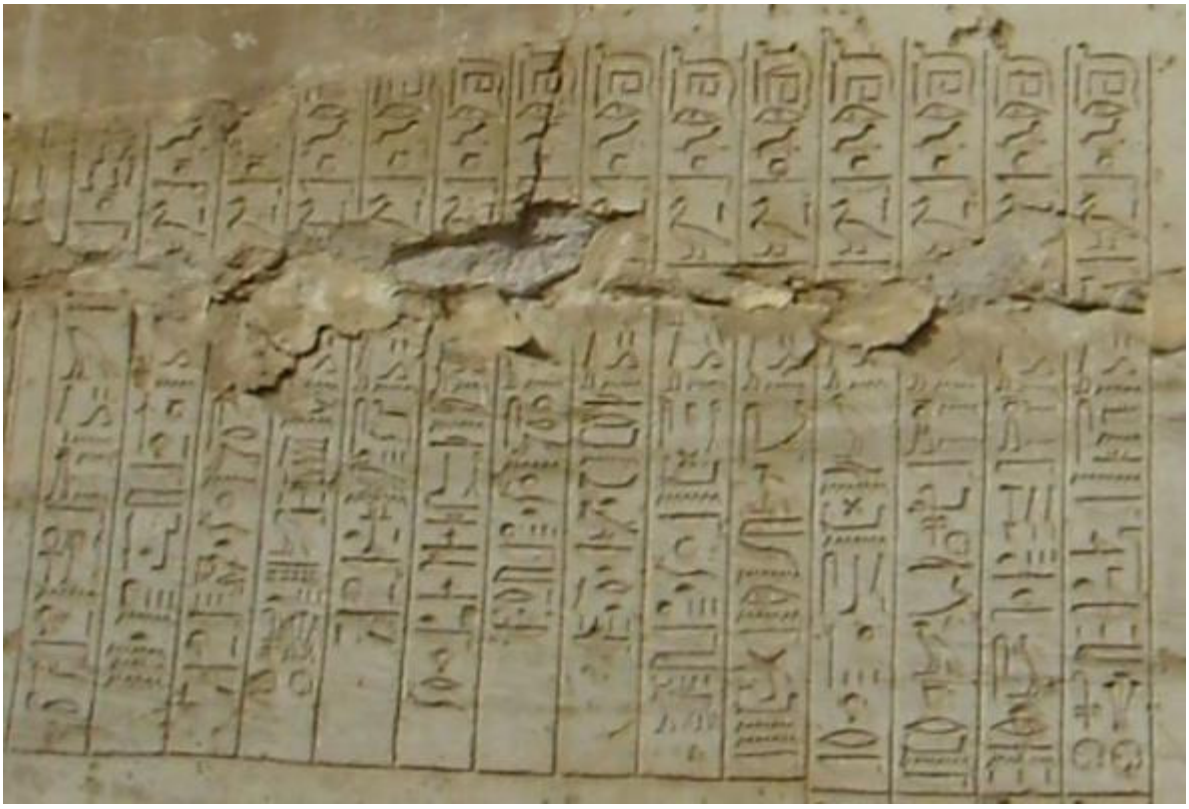


Fig. 42. Testo del Capitolo 173 del *Libro dei Morti*; sopra a Horo, da sinistra (particolare da foto dell'autrice).

4. Accanto a Horo, a seguire (Fig. 43):

Col.	Traslitterazione	Traduzione
XV	*ḏd mdw ḥ(ꜣ) Wsir ỉnk sꜣ.k Ḥr ỉỉ.n(.ỉ) sḫr.n(.ỉ) n.k sḫwt*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho coltivato per te i campi".
XVI	*ḏd mdw ḥ(ꜣ) Wsir ỉnk sꜣ.k Ḥr ỉỉ.n(.ỉ) smḥ.n(.ỉ) n.k mrw*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho riempito per te i canali".
XVII	*ḏd mdw ḥ(ꜣ) Wsir ỉnk sꜣ.k Ḥr ỉỉ.n(.ỉ) ḫws.n(.ỉ) n.k* […]	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho costruito per te [i fossi]".
XVIII	*ḏd mdw ḥ(ꜣ) Wsir ỉnk sꜣ.k Ḥr ỉỉ.n(.ỉ) ỉn(.ỉ) n.k ḳbb(w) m ꜣbw*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ti porto le acque fresche di Elefantina".

Fig. 43. Testo del Capitolo 173 del *Libro dei Morti*; accanto a Horo, a seguire (particolare da foto dell'autrice).

Fig. 44. Testo del Capitolo 173 del *Libro dei Morti*; accanto a Horo, a seguire (particolare da foto dell'autrice).

5. Accanto a Horo, a seguire (Fig. 44):

Col.	Traslitterazione	Traduzione
XIX	*ḏd mdw ḥ(ꜣ) Wsir ỉnk sꜣ.k Ḥr ỉỉ.n(.ỉ) dỉ.n.ỉ wsr.k m tꜣ*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e provvedo a che tu sia potente sulla terra".
XX	*ḏd mdw ḥ Wsir ỉnk sꜣ.k Ḥr ỉỉ.n(.ỉ)*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio

	di.n.i ȝḫ(.k)	Horo. Io sono venuto e provvedo a che tu sia glorioso".
XXI	*ḏd mdw ḥ Wsir ỉnk sȝ.k Ḥr ỉi.n(.i) di.n.i šfšft(y)*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e ho stabilito il rispetto (per il terrore di te)".
XXII	*ḏd mdw ḥ Wsir ỉnk sȝ.k Ḥr ỉi.n(.i) di.n(.i) ȝst Nbt-ḥwt smn.sn tw*	"Parole dette: o Osiride, io sono tuo figlio Horo. Io sono venuto e (ti) do Iside e Nefti che ti rendano stabile".

1. Sopra alla testa di Osiride, dentro la cappella

Wsir Ḫnty-ỉmntỉw. Come in tutte le versioni note del Capitolo 173, la formula è indirizzata ad Osiride Khentimentiu[889], un epiteto che richiama fortemente la sua sovranità nel Mondo dei Morti. Si tratta di una forma sincretica che ebbe origine proprio ad Abido e che vi si consolidò verosimilmente verso la fine dell'Antico Regno (2200 a.C. circa), quando la divinità tutelare della necropoli di Umm el-Qa'ab, un dio sciacallo "che presiede agli Occidentali", fu assimilata nella figura di Osiride, in quel periodo in via di definizione.

Nb Ḏdw. La città che più si avvicinava ad Abido per fervore del culto di Osiride era sicuramente Busiris sul Delta, chiamata in egiziano *Ḏdw*. Qui si venerava originariamente il dio locale Andjeti (*ʿnḏti*), anch'esso poi confluito nel più complesso "Osiride".

Ḥḳȝ ȝbḏw. L'Osiride di Abido è prima di tutto un re (*ḥḳȝ*) e come tale è rappresentato. La sovranità gli è conferita – anche iconograficamente – dalla corona Atef (*ȝtf*), simbolo per eccellenza della regalità oltremondana, poiché combina la corona *ḥḏt* terrena e le piume di Maat, che fanno di Osiride il Giudice dell'Aldilà; gli altri emblemi che caratterizzano il dio per il ruolo di faraone sono gli scettri *ḥḳȝ* e *nḫḫ*, ovvero rispettivamente pastorale e flagello.

[889] NAVILLE 1904, p. 353. BUDGE 1960, p. 589. BARGUET 1967, p. 257. ALLEN 1974, p. 181.

2. Accanto a Horo, a sinistra

Ḥr nḏ it.f. L'epiteto di "Harendotes" si riferisce al dio Horo che protegge e vendica il padre, un concetto già presente nei *Testi delle Piramidi*[890]. Nel *De Iside et Osiride* si dà notizia della risposta che il dio fanciullo avrebbe dato a suo padre, che lo interrogava su quale fosse la cosa più bella in assoluto: "vendicare il padre e la madre che abbiano subito del male"[891]. La prerogativa della difesa del proprio padre viene assunta anche dai sovrani di XIX dinastia, come si legge, per esempio, nella *Grande Iscrizione Dedicatoria* ramesside dal Tempio dei Milioni di Anni di Sethi ad Abido: *ḫpr swt sꜣ nḏ ḥr it.f mỉ Ḥr nḏ.f Wsir*[892]; Ramesse II si presenta qui come un figlio che protegge il padre, ma soprattutto ne preserva i monumenti.

Sꜣ Wsir. La Regalità è conferita ad Horo in quanto "figlio di Osiride". Come monumento celebrativo della Resurrezione del faraone mitico, la scelta dei testi dell'*Osireion* non poteva prescindere dal Capitolo 173 del *Libro dei Morti*, nel quale si ribadisce continuamente la necessità ideologica della relazione padre-figlio, fondamentale per la trasmissione del potere regale e dell'ordine dinastico e, insieme, per la sopravvivenza alla morte – giacché sono i figli a garantire che i padri vivano nell'Aldilà con la perpetrazione del culto funerario e dell'offerta quotidiana.

3. Sopra a Horo, da sinistra

Ḏd mdw ḥ(*ꜣ*) *Wsir ỉnk sꜣ.k Ḥr*. L'apertura della formula procede dall'indicazione canonica della recitazione (*ḏd mdw*) e passa successivamente all'invocazione rivolta al destinatario Osiride (*ḥ*(*ꜣ*) *Wsir*); segue la presentazione dell'officiante

[890] *Pyr*. 701 A.
[891] "*τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ τιμωρεῖν κακῶς παθοῦσι*" (*De Is. et Os.*, 19, 358B). Come difensore della madre, il giovane dio falco assume anche l'epiteto di *Ỉwn mwt.f* (Capitoli 137B, 142 e 172 del *Libro dei Morti*).
[892] "Now there came into being a son who championed his father, / (just) like Horus (when) he championed Osiris" ("si manifestò dunque un figlio che protegge suo padre come Horo protegge Osiride"). *KRI* II, 324.10-11. SPALINGER 2009, p. 17.

(*ink s3.k Ḥr*), che si definisce "Horo": come negli altri casi documentati[893], potrebbe essere il defunto ad assumere l'identità di Horo nella finzione rituale – qui Merenptah, il committente del testo, rappresentato davanti ad una tavola d'offerta nella porzione destra della stessa parete[894].

I. *ʿnḫ ḏd wꜣs*. Come nella vignetta, nella quale fungevano da motivi riempitivi, anche nel testo sono ripresi i simboli liturgici più pregnanti di significato. *ʿnḫ* costituisce il tema dell'intera scena, trattandosi della formula per la vivificazione di Osiride; esso poteva essere affiancato al potere vivifico delle acque e delle offerte[895], ma qui è piuttosto legato all'idea del soffio vitale, giacché è avvicinato alle narici di Osiride[896]. *Ḏd*, collegato al concetto di Resurrezione – e quindi di vita eterna – è un geroglifico che ad Abido era ampiamente usato, oltretutto per diversi momenti del cerimoniale quotidiano, della celebrazione di Osiride e del Giubileo regale[897]. Lo scettro *wꜣs*, il lungo bastone culminante in una testa animale[898] e con una biforcazione all'estremità inferiore, è il tipico attributo delle divinità: con esso si ribadisce che Osiride, oltre ad essere re, è anche e soprattutto un dio. Secondo Eaton, c'è ragione di credere che gli oggetti portati dall'officiante alla divinità fossero reali, non solamente mere rappresentazioni convenzionali[899].

[893] NAVILLE 1904, p. 353.
[894] MURRAY 1904, pp. 19-20, tav. X. Porter e Moss lo riportano erroneamente sulla parete orientale. *PM* VI, p. 29 (10).
[895] WILKINSON 1994a, pp. 159-161.
[896] Solitamente viene porto alla figura del Re – e Osiride ne viene omaggiato in quanto tale (WILKINSON 1994b, p. 177).
[897] Si pensi, ad esempio, alle raffigurazioni di pilastri *ḏd* a rilievo scolpite sulle pareti del Tempio di Sethi I, sia nella Seconda Sala Ipostila (MARIETTE 1869, tav. XVI), sia nel cosiddetto "Complesso di Osiride" (CAULFIELD 1902, tav. XII. CAPART 1912, tavv. XXIX XXX. CALVERLEY *et al.* 1938, tav. VIII). Per la discussione sulle possibili festività che prevedevano l'erezione del pilastro *ḏd*, si rimanda ad Eaton (EATON 2013, pp. 70-75). Nel Capitolo 155 del *Libro dei Morti* sembra esserci un riferimento al pilastro *ḏd* come spina dorsale di Osiride – interpretazione che concorderebbe con il significato del verbo omofono *ḏdi*, "essere stabile" (*Wb* V, pp. 628-629) – e, come tale, era rappresentato sul fondo di molti sarcofagi di Nuovo Regno, anche con caratteristiche antropomorfe (WILKINSON 1994b, p. 165). La sua maggiore potenzialità era espressa in posizione eretta, a simboleggiare l'avvenuta Resurrezione di Osiride (RUNDLE CLARK 1969, p. 128).
[898] Probabilmente una creatura favolosa (WILKINSON 1994b, p. 181).
[899] EATON 2013, p. 153. Tuttavia, spesso *regalia* e oggetti rituali sono raffigurati in scala ridotta e in posa fisicamente improbabile (EATON 2013, pp. 127-128).

II. *Nḏ*(*.i*) *ḥr.k*. L'azione del defunto comincia con il porgere i migliori auguri alla divinità (*ʿnḫ*, *ḏd*, *wꜣs*), ma anche con la formula di saluto; qui Osiride è omaggiato come dio, non come re, poiché la formula *nḏ ḥr* si riferisce al cerimoniale quotidiano nel tempio. Non solo: il verbo *nḏ* accompagna in particolare l'atto di presentare le brocche *nmswt*[900].

Nmswt nt mw. Il cerimoniale d'offerta giornaliero prevedeva l'uso di vasellame specializzato: anche se è noto il suo impiego per l'offerta di libagioni di olio, birra e latte[901], con il vaso *nmst* si celebravano in genere i rituali di lustrazione con acqua del Nilo sulla tavola votiva, legati al tema della purificazione con le acque primordiali[902]. Nel formulario canonico, l'azione di "rendere omaggio con vasi *nmst*" equivarrebbe ad una sorta di rito preliminare che precede la lustrazione vera e propria[903] ed è spesso resa iconograficamente con il Re/sacerdote che presenta il contenitore alla divinità[904]; se, invece, si vogliono rappresentare i cerimoniali di purificazione o di mescita, l'operatore cultuale è solitamente raffigurato nell'atto di versare il contenuto della *nmst*[905]. Nel Tempio dei Milioni di Anni di Sethi, però, il vasellame *nmst* è solo offerto in dono nella cerimonia del *nḏ ḥr nmswt nt mw* e mancano i paralleli dalla liturgia di Karnak, Edfu e Dendera del rituale *rꜣ n ʿbw 4 tn nmst nt mw* o *swʿb m nmst 4 nt mw*[906].

III. *Sḫr.n*(*.i*) *ḫftiw.k ḥr tꜣ*. In veste di *nḏ it.f*, qui Horo abbatte i nemici del dio e, in maniera apotropaica, sconfigge il Maligno. Questo genere di scene, generalmente di grandi dimensioni e riservato alla decorazione esterna del santuario, sembra curiosamente mancare nel Tempio dei Milioni di Anni di

[900] EATON 2013, p. 140.
[901] HANNIG 2006, *s. v.* "*nmst*", p. 438. Nella vita quotidiana si trattava di una semplice tipologia di brocche, soprattutto per versare l'acqua (*Wb* II, p. 269).
[902] EATON 2013, p. 89.
[903] EATON 2013, p. 157.
[904] DAVID 1981, pp. 42-43. EATON 2013, p. 166.
[905] EATON 2013, pp. 166-167.
[906] DAVID 1981, p. 82.

Sethi ad Abido[907]; la supremazia sugli avversari, tema usuale nei templi egiziani di tutte le epoche, più che dall'atto di difesa del luogo sacro da parte del sovrano, qui passa dalla protezione conferita dalle dichiarazioni bellicose delle divinità *all'interno* dello spazio puro[908].

IV. *ꜥ3bt m sp3wt Šmꜥw Mḥw*. Tutto l'Egitto partecipa all'offerta quotidiana, assicurando la sopravvivenza dell'apparato templare e, tramite esso, quella delle divinità e del Paese stesso. In una società costantemente assorta nel pensiero della morte e della vita ad essa seguente, i sacerdoti costituivano un tassello immancabile[909], essendo i garanti della buona riuscita del processo di resurrezione e di vita eterna, attraverso l'approvvigionamento costante di beni alimentari. Tale garanzia cominciava al momento della celebrazione del rituale d'offerta giornaliero in vece del Faraone: questo rapporto diretto con il potere centrale assumeva le forme di una stretta dipendenza, sia dal punto di vista meramente materiale (approvvigionamenti, accentramento delle risorse, redistribuzione, *etc.*), sia da quello religioso, con il sovrano venerato come benefattore insostituibile.
Il riferimento alle "province del Sud e del Nord" richiama anche una prassi amministrativa comune per i templi funerari del Nuovo Regno, di cui il complesso sacro di Sethi si avvale e di cui, anzi, dà testimonianza eccezionale: si tratta del diritto esercitato da un santuario su possedimenti anche lontani dal *νόμος* d'appartenenza. Nel caso del Tempio dei Milioni di Anni di Sethi ad Abido, l'economia dipendeva da ricche proprietà nubiane e da miniere sul Mar Rosso, come dettato dal *Decreto di Nauri*[910], località sulla Terza Cateratta lontana almeno 600 km.

V. *Sḏf3 ḫ3t.k ḥr t3*. Come il figlio con il padre, così i vivi con i defunti: tutti sono tenuti a soddisfare le necessità dei Giusti portando offerte abbondanti

[907] Sono presenti alcune scene piuttosto frammentarie delle campagne militari di Ramesse II e della dedica del bottino di guerra alle divinità del Tempio nel Primo e nel Secondo Cortile, ma non ci sono altre testimonianze dalle mura perimetrali (DAVID 1981, p. 17).
[908] Per esempio Iside, rivolta a Sethi: "Io ho reso le tue membra forti nella vittoria su ogni terra che ti attacchi" (*PM* VI, p. 9 (94). MARIETTE 1869, tav. XIIIf. CAPART 1912, tav. IX. CALVERLEY *et al.* 1959, tav. XX. DAVID 1981, pp. 36, 38).
[909] ASSMANN 2002, pp. 61-62.
[910] GRIFFITH 1927, pp. 193-208. GARDINER 1961, pp. 251-252. *KRI* I, 45-48.

(*df3*) agli altari. In particolare, le offerte solitamente rappresentate nelle vignette d'accompagnamento al brano, che si rinvengono nei papiri del *Libro dei Morti*, consistono di bestiame e selvaggina[911].

VI. *dbḥ*(*t*) *ḥtp*. L'espressione, tradotta spesso come "lista"[912], "pasto d'offerta"[913], oppure "pasto funerario"[914], significa letteralmente "richiesta offerta"[915], "alimento necessario"[916]. Sebbene il rituale sia connesso con l'ambito funerario – prova il fatto che sia citato nel *Libro dei Morti* – esso non è inteso a commemorare i defunti, ma a nutrirli costantemente e a vivificarli. Il rito era parte del cerimoniale giornaliero ed era ripetuto anche due volte[917]; alcune festività prevedevano l'offerta di alimenti speciali e diversi dalla quotidianità, come ad esempio la Grande Processione in onore di Osiride ad Abido[918].

L'offerta usuale per il rituale della revivificazione di Osiride, che aveva luogo ogni giorno nella *ḥwt nṯr*, prevedeva soprattutto pani, birra e acqua[919]: una lista molto breve rispetto ad altre cerimonie della stessa tipologia.

VII. *m r3 nb*. *R3* è probabilmente da intendersi come "porta, apertura"[920]. L'espressione *r3 nb*, però, potrebbe riferirsi anche al collettivo per "gente"[921]: in questo caso la difesa del padre, del sovrano, del defunto e del dio – tutti condensati nella figura di Osiride – ricadrebbe su tutti gli Egiziani.

Murray, in questo punto, confonde la numerazione delle colonne[922].

---

[911] NAVILLE 1904, tav. LIX. BARGUET 1967, pp. 258-259.
[912] Così Gardiner nel breve vocabolario della *Egyptian Grammar*: "full *menu* of offerings" (GARDINER 1927[3], *s. v.* "*dbḥt ḥtp*", p. 602).
[913] Così Cooney e McClain: "offering meal" (COONEY, McCLAIN 2005, p. 51).
[914] "Funerary meal" (FAULKNER 1986, *s. v.* "*dbḥt ḥtp*", p. 312).
[915] EATON 2013, p. 69.
[916] *Wb* V, *s. v.* "*dbḥt-ḥtp*", pp. 440-441. HANNIG 2006, *s. v.* "*dbḥ*(*t*) *ḥtp*", pp. 1047-1048.
[917] EATON 2013, p. 69.
[918] Come riportato dal *Calendario* di Medinet Habu (EATON 2013, p. 69).
[919] CALVERLEY *et al.* 1959, tav. L. EATON 2013, pp. 91-92.
[920] HANNIG 2006, *s. v.* "*r3*", p. 481. Così Murray (MURRAY 1904, p. 10).
[921] HANNIG 2006, s. v. "*r3* (*r*)", pp. 480-481.
[922] La colonna VII corrisponde all'ottava nella numerazione Murray (MURRAY 1904, p. 10).

VIII. *Dr*(*.i*) *ḏwt nbt ir*{*w*}*t.k*. Naville propone la traduzione "*I have destroyed all that was wrong with thee*"[923]; Murray riporta la versione "*I smite down all evil that belongs to thee*"[924]; Budge traduce "*I have done with every evil thing which belongeth unto thee*"[925]; anche Barguet ipotizza "*Je suis venu chasser tout mal attaché à toi*"[926], mentre Allen rende "*I have come to do away with all the evil that adheres to thee*"[927]. Si tratta senza dubbio di uno dei passaggi più ostici dal punto di vista del significato, poiché sembra implicare una mancanza da parte di Osiride: che ci si riferisca al concetto della negazione dell'infallibilità del dio e, quindi, del Re? Il Maligno è percepito come una minaccia costantemente all'opera, capace di rivoltare l'Ordine delle cose, interferendo con il corso notturno del sole e con la resurrezione di Osiride e minando conseguentemente la vita stessa nel mondo. Se durante il viaggio oltremondano Osiride è protetto da una schiera di creature atte a difendere la sua persona e a neutralizzare Apopi, permane nella cultura egiziana l'impressione che anche il divino sia influenzato da una non meglio definita *ḏwt*. È nota l'umanità del Re[928]; ma anche gli dèi sono descritti con simili debolezze nelle fonti letterarie: si pensi, ad esempio, alla ferocia di Sekhmet nel *Mito dell'Occhio del Sole*, o allo stratagemma di Iside nel *Racconto di Iside e Ra*, in cui la dea riesce ad imbrogliare un sole vecchio e debole per assicurare il trono al figlio, o ancora all'episodio di violenza tra Horo e Seth. Tutte queste sfaccettature "umane" del dio e del Re difficilmente raggiungono l'ambito sacro, essendo confinate a realtà auliche, ma comunque extra-templari. E se, in qualche modo, la debolezza della divinità è accennata – per esempio, per Osiride, l'essere assassinato e deturpato – ne segue necessariamente un

[923] NAVILLE 1904, p. 352.
[924] MURRAY 1904, p. 10. Anche qui l'ordine delle colonne è invertito e numerato con il progressivo "9".
[925] BUDGE 1960, p. 589.
[926] BARGUET 1967, p. 257.
[927] ALLEN 1974, p. 181.
[928] I due esempi più illuminanti sono il Papiro Westcar, in cui il Faraone Cheope è dipinto come un ignorante e un bruto quando suggerisce a Djedi di riattaccare la testa ad un prigioniero (LICHTHEIM 1976, p. 219), e l'*Insegnamento di Amenemhat per il figlio Sesostri*, nel quale il padre assassinato dichiara i suoi limiti nel non aver previsto la congiura di palazzo che ne provocò la morte (LICHTHEIM 1976, p. 137).

trionfo straordinario, che ne rovesci l'esito – così la Resurrezione di Osiride ne cancella la morte[929].

IX. *Sp<u>ḥ</u>*(*.i*) *n.k <u>ḥ</u>ftiw.k m k3w*. La formula ha ancora una volta come tema la difesa dai nemici; in questo caso, essi vengono fatti prigionieri e umiliati con il cappio al collo come bestie. Essa richiama fortemente, però, anche il rito della presa al lazo del toro, come rappresentato sulla parete settentrionale del corridoio – detto "del Toro", appunto – con la scalinata che dal Corridoio delle Liste nel Tempio di Sethi porta al deserto e all'*Osireion*[930]. Nella scena, il faraone Ramesse II e l'erede designato, il principe Amonherkhepeshef[931], sono impegnati nel rituale della cattura del toro al lazo, alla presenza di Upuaut e di un'altra divinità dal corpo mummiforme, di cui manca la parte superiore per poter procedere con un'identificazione. Il titolo della composizione è "prendere al lazo un toro dell'Alto Egitto da parte del Re"[932].
Murray confonde la numerazione delle colonne anche in questo punto[933].

X. *Sm3.n*(*.i*) *ir.n.k nkn.n.k.* Anche qui ci si rifà ad un episodio in cui Osiride avrebbe potuto essersi macchiato di qualche colpa. Proprio il concetto di "colpa" riscuote fortuna nel Nuovo Regno ed è noto, in particolare, il caso di Deir el-Medina[934]. Sebbene l'*Osireion* rimanga uno dei monumenti in cui meglio si riconoscono gli esiti della teologia osiriaca di maggiore raffinatezza, riferimenti al mondo delle credenze più personali non stonano, ben incorniciati nello schema aulico del *Libro dei Morti*, esso stesso frutto della sovrapposizione di più tradizioni e di più rielaborazioni e nato in contesto strettamente privato e, per così dire, personalizzato.

[929] EATON 2013, p. 8.
[930] *PM* VI, pp. 25-26 (237). MARIETTE 1869, tav. LIII. CAPART 1912, tav. XLVIII.
[931] Erroneamente, Wilkinson identifica i due soggetti come Sethi I e Ramesse fanciullo (WILKINSON 2000, pp. 147-148).
[932] DAVID 1981, p. 113. BASQUÉ 2002, pp. 43-51.
[933] Settima colonna per Murray (MURRAY 1904, p. 10).
[934] ROCCATI 2003, p. 57.

XI. *Wdn.n*(*.i*) *sbiw ḥr.k*. La dichiarazione di Horo si presenta come un ulteriore attacco contro i nemici di Osiride, qui chiamati *sbiw*[935]. Ancora una volta il figlio assume il ruolo di *nḏ it.f*.

XII. *ỉn*(*.i*) *n.k Šmʿw*. L'Alto Egitto è la terra più ricca di risorse del Paese e per questo un dono ambitissimo; inoltre, Osiride era originario del Sud, come conferma la corona *ḥḏt* da lui indossata in numerosissime raffigurazioni[936].

Dmꜣ(*.i*) *ḏrw n.k*. Con questa dichiarazione, il figlio vuole proseguire l'opera di sistemazione del Paese intrapresa dal padre; in chiave simbolica, il Faraone accetta il ruolo di Horo come continuatore della politica di Osiride: la Regalità non passa soltanto dalla discendenza naturale, ma anche dall'intenzione di omaggiare i predecessori con azioni degne del proprio rango. La forza con cui i confini vanno riuniti, poi, è espressa dal determinativo: 𓌳.

L'idea di "riunire", poi, si lega saldamente all'usanza tipicamente egiziana di *definire* ogni cosa: la *forma mentis* faraonica costringe tutta la Realtà all'interno di spazi fisici ben distinguibili – il cielo, la terra, la Duat, l'intero Cosmo, *etc*. – per separare il Caos dall'Ordine e, in definitiva, per far trionfare la Maat.

XIII. *ỉn*(*.i*) *n.k smꜣyt Stš*. Qui si esplica il compito primo di Harendotes, ovvero "il vendicatore di suo padre": egli si impegna a trovare e consegnare ad Osiride i congiurati, affinché egli possa emettere il suo Giudizio. In realtà, dopo la Disputa, Seth è riabilitato e reintegrato nel suo ruolo cosmico di aggressore delle minacce provenienti dal Caos.

XIV. *Smn*(*.i*) *n.k ḥtp*(*w*) *nṯr*(*w*) *nbw m Šmʿw Mḥw*. Con questo assunto, viene ribadito nuovamente il compito dei figli nei confronti dei padri, dei vivi

[935] Sinonimo di *ḫftiw*.
[936] Per Abido, vedere David (DAVID 1981, *passim*).

nei confronti dei defunti e, soprattutto, dell'umanità nei confronti degli dèi.

Capitolo VII

I TESTI DELLA CELLA MERIDIONALE

"Lode a voi, o anime, […] che distinguete la Rettitudine dal Male".

Margaret Murray, *The Osireion at Abydos*.

VII.1. Il *Libro delle Dodici Cripte*

La cella meridionale è scolpita sui lati est, sud e ovest[937] con l'intera composizione nota come il "*Libro delle Dodici Cripte*", un'opera dapprima considerata una formula del *Libro dei Morti* (168)[938] e poi riconosciuta a tutti gli effetti come un testo a se stante[939].

In esso sono descritte le dodici *ḳrrwt* della Duat e i rispettivi abitanti divini. La presenza del numero dodici è indicativa di un'affinità con il genere oltremondano, come ebbe già modo di notare Naville: "*it belongs to another book similar to the Ỉmy-dȝt, the book engraved on the walls of the royal tombs*"[940].

Il titolo originale è "Formula per permettere all'Osiride N di entrare"[941]. Nella letteratura è noto come "*Spell of the Twelve Caves*"[942] o "*The Wandering of the Soul*"[943].

La prima versione nota proviene da contesto regale e fu redatta su un papiro del corredo funebre di Amenhotep II[944]; l'unico esemplare completo è attestato, ancora una volta, solo nell'*Osireion*[945]: mancano, per le redazioni su papiro, le prime sette cripte[946], presenti, sebbene illustrate schematicamente, nel monumento abideno. Il Papiro BM 10478[947] è il più

[937] MURRAY 1904, p. 3.
[938] Nell'edizione di Naville, che, però, ammette "*Chapter 168 should not have been placed among those of the Book of the Dead*" (NAVILLE 1904, p. 341).
[939] PIANKOFF 1974, *passim*.
[940] NAVILLE 1904, p. 341.
[941] HORNUNG 1999, p. 54.
[942] HORNUNG 1999, p. 54.
[943] PIANKOFF 1974, *passim*.
[944] Il documento era nascosto all'interno di un'effigie lignea del faraone, custodita in uno dei quattro locali annessi cui si accede dalla camera sepolcrale della KV 35 (HORNUNG 2004, p. 22).
[945] È anche l'unico esempio scolpito di questo *Libro* (MURRAY 1904, p. 3).
[946] MURRAY 1904, p. 3. HORNUNG 1999, p. 54.
[947] Papiro di Bakenmut, datato alla XIX dinastia e conservato al British Museum (TAYLOR 2010, p. 310).

curato e costituisce la base per l'edizione critica[948]. Sembra che la scelta di omettere le prime cripte e di concentrare la trattazione solo sulle ultime cinque[949] fosse una tendenza delle versioni accluse al Libro *dei Morti*[950]; ciò non si verifica, dunque, nell'*Osireion*, dove il testo è riportato in maniera del tutto indipendente.

Diversamente da molte altre formule del *Libro dei Morti*, che trovano il loro nucleo compositivo già nel *corpus* dei *Testi dei Sarcofagi*, il *Libro delle Dodici Cripte* sembra essere diretta evoluzione di un'opera di XVIII dinastia, ossia *Gli dèi delle Cripte del Misterioso Aldilà*[951].

Le traduzioni disponibili sono quella di Margaret Murray[952], quella di Piankoff[953] e quella di Allen[954], che include il testo nella sua edizione del *Libro dei Morti*.

Attraverso lo studio di questo testo – e la sua apposizione nella tomba – il defunto si assicura la conoscenza della topografia oltremodana e la benevolenza delle divinità attestatevi; infatti, i luoghi ivi illustrati (*ḳrrwt m ḏ3t*)[955] sono abitati da entità divine con cui si può interagire: attraverso un'offerta effettuabile sulla terra, si potrà aver diritto a determinati benefici nell'Aldilà[956]. L'aspetto peculiare di tutta la trattazione è la totale mancanza di nemici da esorcizzare o di pene infernali da espiare[957].

Nella versione abidena, ciascuna cripta è rappresentata con un numero variabile di divinità, suddivise in gruppi di tre, generalmente mummie o esseri antropomorfi[958]. Il Re (Merenptah) è raffigurato in ginocchio di fronte a ciascun raggruppamento mentre espleta il rituale d'offerta dovuto[959]. Una colonna di testo è collocata all'inizio di ogni sezione e riporta la numerazione della cripta[960]; sopra alla figura del faraone vi è, invece, l'indicazione dell'offerta da compiere[961].

---

[948] HORNUNG 1999, pp. 54-55.
[949] Cioè dall'Ottava alla Dodicesima.
[950] ALLEN 1974, p. 3, nota 5.
[951] ALLEN 1974, p. 3.
[952] MURRAY 1904, pp. 3-8, tavv. II-V.
[953] PIANKOFF 1974, pp. 40-114.
[954] ALLEN 1974, pp. 162-175.
[955] NAVILLE 1904, p. 341.
[956] HORNUNG 1999, p. 55.
[957] HORNUNG 1999, pp. 54-55.
[958] MURRAY 1904, tavv. II-V. Si dispongono sempre in terne di due maschi e una femmina (HORNUNG 1999, p. 54).
[959] MURRAY 1904, p. 3.
[960] MURRAY 1904, p. 3.
[961] MURRAY 1904, pp. 3-8.

CONCLUSIONI

Originariamente marginale, Osiride divenne il principale dio funerario dell'antico Egitto dopo che la sua figura assimilò su di sé varie forme divine provinciali, tra cui l'abideno Khentimentiu. La vicenda mitica di cui il dio-re si rese protagonista ne fece il modello per il concetto di vita rinnovata, grazie alle sue capacità rigenerative, ma anche l'ideale capostipite di una discendenza terrena di sovrani, grazie alla nascita dell'erede Horo dal suo cadavere e, simbolicamente, grazie al passaggio del testimone della Regalità (*nsyt*) da un padre defunto ad un figlio in vita.

Il principio della *nsyt* viene rielaborato durante la XIX dinastia in chiave innovativa: non vi è più solo la trasmissione tra un passato mitico-storico e un presente attuale, ma sussiste una nuova dimensione, quella dell'erede designato e, idealmente, delle generazioni future, in un augurio di "milioni di anni" di vita terrena ed ultraterrena. Il documento più esemplificativo, in questo senso, è la *Lista dei Re* nel Tempio di Sethi I di Abido, nella quale vengono riassunte con linguaggio iconico le tre dimensioni essenziali del nuovo modo di concepire la memoria collettiva: un re orante, un giovane principe con un rotolo di papiro aperto in mano e un passato *lunghissimo*, reso con un elenco di nomi di faraoni – e, quindi, personificazioni dei faraoni stessi – che si srotola di fronte ai dinasti come il documento che l'erede sta leggendo: è la dichiarazione trasposta in immagini della legittimità di un'intera dinastia.

La stessa operazione fu intrapresa in architettura, con la progettazione del monumento ad ovest del santuario, l'*Osireion*. Si è visto che esso rappresenta la traduzione in pietra dei concetti di rigenerazione e rinascita, realizzato con questo materiale per essere imperituro. La costruzione coinvolse tre generazioni – sebbene sia incerto che Ramesse vi abbia messo mano – in uno slancio di ricerca della benevolenza del dio locale e dei suoi storici rappresentanti sulla terra. Il monumento ben si inserisce nella politica della XIX dinastia, che vede l'intera stirpe come genia del capostipite e patrono di famiglia Seth, il dio fratello di Osiride; in questo modo, l'*Osireion* può appartenere di diritto alla tradizione regale di epoca ramesside, nella quale il legame padre-figlio si inserisce in una più decisa definizione del modello dinastico.

In ossequio ad una tradizione aulica che ad Abido aveva il suo centro di spicco, l'*Osireion* fu concepito secondo lo schema della Tomba di Osiride e con le modalità proprie dell'architettura funeraria regale pre-amarniana: nel *layout* dell'ambiente centrale il riferimento sono i monumenti protodinastici abideni (Tomba di Djer); nei suoi volumi massicci si riconoscono, però, le forme delle tombe tebane scavate nella roccia (Amenhotep II, Thutmosi IV, Amenhotep III).

La decorazione presenta, invece, elementi di innovazione: contrariamente alla tendenza al recupero del passato pre-amarniano rilavabile in architettura, la scelta testuale ricade sulla letteratura del dopo Akhenaton, con preminenza di brani proposti qui per la prima volta – si potrebbe pensare, quasi, concepiti *ad hoc*.

A partire dalle pareti del corridoio, e via via fino alla celata Stanza del Sarcofago, le figure di Osiride, del Re e del dio solare trovano un posto di rilievo nel programma decorativo. Il testo in cui meglio si riconosce questa vocazione osiriaca e regale è senza dubbio il Capitolo 173 del *Libro dei Morti*, raffigurato con la relativa vignetta della Vivificazione di Osiride da parte di Horo, ossia del figlio nei confronti del padre e, parimenti, del dinasta sul trono rispetto ai predecessori defunti – e vivi in Osiride.

BIBLIOGRAFIA

ABITZ Friedrich 1995, *Pharao al Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches*, "Orbis Biblicus et Orientalis", Band 146, Göttingen.

ABT Theodor, HORNING Erik, SCHLÜCHTER Christian 2006, *Reconciliation with the Past. Proposal for a Concept for Protection, Sustainable Development and Site-Management of Abydos in Upper Egypt*, Final Report of the "Society of Friends of the Royal Tombs of Egypt", Zurich.

ADAMS Matthew 1999, *s. v.* "Abydos, North" in BARD Kathryn (a cura di) 1999, *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London, pp. 97-100.

ALLEN James P. 1988, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Connecticut.

ALLEN James P. 2000, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge.

ALLEN James P. 2005, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Leiden.

ALLEN Thomas G. 1974, *The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*, "Studies in Ancient Oriental Civilizations", vol. 37, Chicago.

AMÉLINAU Émile 1899, *Le tombeau d'Osiris. Monographie de la découverte faite en 1897-1898*, Paris.

ARNOLD Dieter 1991, *Building in Egypt. Pharaonic Stone Masonry*, Oxford.

ARNOLD Dieter 1997, *Royal Cult Complexes of the Old and Middle Kingdoms* in SHAFER Byron E. (a cura di) 1997, *Temples of Ancient Egypt*, London and New York, pp. 31-85.

ARNOLD Dieter 2003, *The Encyclopaedia of Ancient Egyptian Architecture*, London.

ASSMANN Jan 1995, *Egyptian Solar Religion. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London and New York.

ASSMANN Jan 2002, *La morte come tema culturale. Immagini e riti mortuari nell'antico Egitto*, Torino.

ASSMANN Jan 2003[2], *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Château-Gontier (France).

BADAWY Alexander 1954, *A History of Egyptian Architecture, Vol. I. From the earliest times to the end of the Old Kingdom*, Cairo.

BADAWY Alexander 1965, *Ancient Egyptian Architectural Design. A Study of the Harmonic System*, "University of California Publications. Near Eastern Studies", Volume 4, Berkeley and Los Angeles.

BADAWY Alexander 1966, *Architecture in Ancient Egypt and the Near East*, Cambridge, Massachusetts, and London, England.

BADAWY Alexander 1968, *A History of Egyptian Architecture. The Empire (the New Kingdom). From the Eighteenth Dynasty to the End of the Twentieth Dynasty. 1580-1085 B.C.*, Berkeley and Los Angeles.

BAINES John 1995, *Kingship, Definition of Culture, and Legitimation* in O' CONNOR David, SILVERMAN David P. (a cura di) 1995, *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-New York-Köln, pp. 3-48.

BAINES John, MALEK Jaromir 2000[2], *Cultural Atlas of Ancient Egypt*, Oxford.

BALDWIN SMITH E. 1938, *Egyptian Architecture as Cultural Expression*, New York-London.

BARGUET Paul 1962, *Note sur le Complexe Architectural de Séti I[er] à Abydos* in "Kêmi", Tome XVI (1962), Paris, pp. 21-27.

BARGUET Paul 1967, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris.

BARGUET Paul 1976, *Le Livre des Cavernes et la reconstitution du corps divin* in "Revue d'Égyptologie", Tome 28 (1976), Paris, pp. 25-37.

BASQUÉ Lucas 2002, *On That Day When the Long-Horned Bull Was Lassoed..." (PT [254] 286). A Scene in the "Corridor of the Bull" of the Cenotaph of Sethos I in Abydos: An Iconologic Approach* in "Studien zur Altägyptischen Kultur", Band 30 (2002), Hamburg, pp. 43-51.

BIFFI Nicola 1999, *L'Africa di Strabone. Libro XVII della* Geografia*. Introduzione, traduzione e commento*, Bari.

BILLING Nils 2002, *Nut. The Goddess of Life in Text and Iconography*, "Uppsala Studies in Egyptology 5", Uppsala.

BILLING Nils 2006, *The Secret One. An Analysis of the Core Motif in the Books of the Netherworld* in "Studien zur altägyptischen Kultur", Band 34 (2006), Hamburg, pp. 51-71.

BOHLEKE Briant 1996, *In Terms of Fate: A Survey of the Indigenous Egyptian Contribution to Ancient Astrology in Light of Papyrus CtYBR inv. 1132(B)* in "Studien zur altägyptischen Kultur", Band 23 (1996), Hamburg, pp. 11-46.

BORCHARDT Ludwig 1912, *Die diesjähringen Ausgrabungen des englischen Egypt Exploration Fund in Ägypten* in "Klio", Band 12 (1912), pp. 389-392.

BRAND Peter J. 2000, *The Monuments of Seti I. Epigraphic, Historical and Art Historical Analysis*, Leiden and Boston.

BREASTED James H. 2001, *Ancient Egyptian Records. Volume II. The Eighteenth Dynasty*, Chicago.

BROOKS James E., ISSAWY Bahay 1992, *Groundwater in Abydos Area, Egypt: The Flooding of the Osireion*.

BUDGE E. A. Wallis 1960, *The Book of the Dead. An English Translation of the Chapters, Hymns, Etc., of the Theban Recension, with Introduction, Notes, Etc.*, London.

CALVERLEY Amice M., BROOME Myrtle F., GARDINER Alan H. (a cura di) 1933-1959, *The Temple of King Sethos I at Abydos*, Voll. I-IV, London-Chicago.

CAPART Jean 1912, *Le Temple de Séti I^er^*, Bruxelles.

CAULFIELD Algernon Thomas St. G. 1902, *The Temple of the Kings at Abydos. Sety I*, London.

CHAMPDOR Albert 1963, *Le Livre de Morts. Papyrus d'Ani, de Hunefer, d'Anhaï, du British Museum*, Paris.

CIAMPINI Emanuele M. 1998, *I percorsi misteriosi di Rosetau (šmt št3t nt r3-st3w – w3wt št3t r3-st3w)* in "Vicino Oriente", vol. 11 (1998), Roma, pp. 67-102.

CIAMPINI Emanuele M. 2007, *Rigenerazione e trasmissione del potere: la statua di Khentimenti nel rituale di Khoiak e i precedenti di una tradizione dell'Egitto tardo* in "Aegyptus", vol. 87 (2007), Roma, pp. 257-287.

CIAMPINI Emanuele M. 2011, *Dinastie e trasmissione della regalità* in "Aegyptus", vol. 91 (2011), Roma, pp. 197-208.

CLAGETT Marshall 1989, *Ancient Egyptian Science. A Source Book. Volume One: Knowledge and Order*, Philadelphia.

CLAGETT Marshall 1995, *Ancient Egyptian Science. A Source Book. Volume Two: Calendars, Clocks, and Astronomy*, Philadelphia.

CLAGETT Marshall 1999, *Ancient Egyptian Science. A Source Book. Volume Three: Ancient Egyptian Mathematics*, Philadelphia, *passim*.

COCHE-ZIVIE Christiane M. 1984, *s. v.* "Ro-setau" in HELCK Wolfgang, OTTO Eberhard (a cura di), *Lexikon der Ägyptologie*, Band V, Wiesbaden 1984, coll. 303-309.

CONMAN Joanne 2003, *It's about Time: Ancient Egyptian Cosmology* in "Studien zur altägyptischen Kultur", Band 31 (2003), Hamburg, pp. 33-71.

COONEY Kathlyn M. 2000, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake: Ritual Function and the Role of the King* in "Journal of the American Research Center in Egypt", Vol. 33 (2000), Cairo, pp. 15-47.

COONEY Kathlyn M., Mc CLAIN J. Brett 2005, *The Daily Offering Meal in the Ritual of Amenhotep I. An Istance of the Local Adaptation of Cult Liturgy* in "Journal of Ancient Near Eastern Religions", vol. V, Leiden, pp. 41-79.

DAVID Rosalie 1981, *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, Warminster.

DREYER Günter 1990, *Umm el Qaab. Nachuntersuchungen im früzeitlichen Königsfriedhof. 3/4 Vorbericht* in "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo", Band 46 (1990), Kairo, pp. 53-90.

DREYER Günter 1993, *Umm el Qaab. Nachuntersuchungen im früzeitlichen Königsfriedhof. 5/6 Vorbericht* in "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo", Band 49 (1993), Kairo, pp. 23-62.

DREYER Günter 1998, *Umm el Qaab I. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, "Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Kairo 86", Kairo.

DREYER Günter 1999, *s. v.* "Abydos, Umm el-Qa'ab" in BARD Kathryn (a cura di) 1999, *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London, pp.109-114.

DREYER Günter, Von Den DRIESCH Angela, ENGEL Eva-Maria, HARTMANN Rita, HARTUNG Ulrich, HIKADE Thomas, MÜLLER Vera, PETERS Joris 2000, *Umm el Qaab. Nachuntersuchungen im früzeitlichen Königsfriedhof. 11/12 Vorbericht* in "Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo", Band 56 (2000), Kairo, pp. 43-129.

EATON Katherine J. 2006, *The Festivals of Osiris and Sokar in the Month of Khoiak: the Evidence from Nineteenth Dynasty Royal Monuments at Abydos* in "Studien zur Altägyptischen Kultur", Band 35 (2006), Hamburg, pp. 75-101.

EATON Katherine J. 2013, *Ancient Egyptian Temple Ritual. Performance, Pattern, and Practice*, New York and London.

EFFLAND Ute, EFFLAND Andreas 2013, *Abydos. Tor zur ägyptischen Unterwelt*, Darmstadt-Mainz.

EL-BANNA Essam 1989, *À propos des aspects héliopolitains d'Osiris* in "Le Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale", Tome 89 (1989), Le Caire, pp. 101-126.

ERMAN Adolf, GRAPOW Hermann (a cura di) 1935-1953, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Bände I-V, Berlin.

FAULKNER Raymond O. 1973, *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Volume I. Spells 1-354*, Warminster.

FRANKFORT Henri 1926, *Preliminary Report of the Expedition to Abydos 1925-6* in "The Journal of Egyptian Archaeology", Vol. XII (1926), London, pp. 157-165.

FRANKFORT Henri 1933, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, Voll. I-II, London.

FRANKFORT Henri, FRANKFORT Henriette A., WILSON John A., JACOBSEN Thorkild, IRWIN William A. 1946, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago.

FRANKFORT Henri, FRANKFORT Henriette A., WILSON John A., JACOBSEN Thorkild, IRWIN William A. 1963[3], *La filosofia prima dei Greci. Concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*, Torino.

GABOLDE Luc, GABOLDE Marc 1989, *Les temples "mémoriaux" de Thoutmosis II et de Toutânkhamon (un rituel destiné à des statues sur barques)* in "Le Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale", Tome 89 (1989), Le Caire, pp. 127-178.

GARDINER Alan 1927[3], *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford 1927[3].

GARDINER Alan 1961, *Egypt of the Pharaohs. An Introduction*, Oxford.

GARDINER Alan 1961a, *The Egyptian Memnon* in "The Journal of Egyptian Archaeology", Vol. XLVII, (December 1961), London, pp. 91-99.

GARSTANG John 1989[2], *El Arábah. A Cemetary of the Middle Kingdom; Survey of the Old Kingdom Temenos; Graffiti from the Temple of Sety*, "Egyptian Research Accounts 6th Memoir", London.

GILBERT Pierre 1941, *La place du panthéon d'Abydos dans l'histoire* in "Chronique d'Égypte", N° 32 (Juillet 1941), Bruxelles, pp. 178-189.

GRAPOW Hermann 1936, *Studien zu den thebanischen Königsgrabern* in "Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde", Band 72 (1936), Leipzig, pp. 12-39.

GRIFFITH Francis Ll. 1927, *The Abydos Decree of Seti I at Nauri* in "The Journal of Egyptian Archaeology", Vol. XIII, n° 3/4 (November 1927), London, pp. 193-208.

GRIFFITHS Gwyn J. 1970, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge.

GRIFFITHS Gwyn J. 1980, *The Origins of Osiris and His Cult*, "Studies in the History of Religions", Leiden.

GRIFFITHS Gwyn J. 1982, *s. v.* "Osiris" in HELCK Wolfgang, OTTO Eberhard (a cura di), *Lexikon der Ägyptologie*, Band IV, Wiesbaden 1982, coll. 623-633.

GRIMAL Nicolas 2005[6], *Storia dell'antico Egitto*, Roma-Bari.

HAENY Gerhard 1997, *New Kingdom "Mortuary Temples" and "Mansions of Millions of Years"* in SHAFER Byron E. (a cura di) 1997, *Temples of Ancient Egypt*, London and New York, pp. 86-126.

HANNIG Rainer 2006, *Großes Handwörterbuch. Ägyptisch – Deutsch (2800-950 v. Chr.)*, Mainz am Rhein 2006.

HELCK Wolfgang, OTTO Eberhard (a cura di) 1975-1986, , *Lexikon der Ägyptologie*, Bände I-VII, Wiesbaden.

HERBIN François René 1988, *Les premières pages du papyrus Salt 825* in "Le Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale", Tome 88 (1988), Le Caire, pp. 95-112.

HORNUNG Erik 1968, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, "Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse", Band 53, Heft 3, Berlin.

HORNUNG Erik 1972, *Ägyptische Unerweltsbücher*, Zurich und Munich.

HORNUNG Erik 1979-1980, *Das Buch von den Pforten des Jenseits*, "Aegyptiaca Helvetica", Bände 7-8, Genève.

HORNUNG Erik 1992, *Gli Dei dell'antico Egitto*, Roma.

HORNUNG Erik 1997, *Zum Dekorationsprogramm des Nefertari-Grabes* in *L'Impero Ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni*, Roma 1997, pp. 87-93.

HORNUNG Erik 1999, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Ithaca and London.

HORNUNG Erik 2002, *Spiritualità nell'antico Egitto*, Roma.

HORNUNG Erik 2004, *La Valle dei Re*, Torino.

HORNUNG Erik, ABT Theodor (a cura di) 2007, *The Egyptian Amduat. The Book of the Hidden Chamber*, Zurich.

HORNUNG Erik. 1987–1994, *Texte zum Amduat*, "Aegyptiaca Helvetica", Bände 13–15, Genève.

JUNKER Hermann 1928, *Von der ägyptischen Baukunst des Altes Reiches* in "Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde", Band 63 (1928), Leipzig, pp. 1-14.

KEMP Barry 1975, *s. v.* "Abydos" in HELCK Wolfgang, OTTO Eberhard (a cura di), *Lexikon der Ägyptologie*, Band I, Wiesbaden 1975, coll. 28-41.

KEMP Barry J. 1991, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London and New York.

KITCHEN Kenneth A. 1975, *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical. Volume I*, Oxford.

KITCHEN Kenneth A. 1996, *Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated. Translations, Volume II. Ramesses II, Royal Inscriptions*, Oxford.

KITCHEN Kenneth A. 1999, *Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated. Notes and Comments, Volume II. Ramesses II, Royal Inscriptions*, Oxford.

KYRIAKIDIS Evangelos 2005, *Ritual in the Bronze Age Aegean. The Minoan Peak Sanctuaries*, London.

LEAHY Anthony 1977, *The Osiris 'Bed' Reconsidered* in "Orientalia", vol. 46 (1977), Roma, pp. 424-434.

LEITZ Christian 1996, *Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten* in "Orientalia", vol. 65 (1996), Roma, pp. 381-427.

LICHTHEIM Miriam 1973, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley-Los Angeles-London.

LICHTHEIM Miriam 1976, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Volume II: The New Kingdom*, Berkeley-Los Angeles-London.

LOPRIENO Antonio (a cura di) 1996, *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leiden-New York-Köln, *passim*.

LOPRIENO Antonio 2001, *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne. Quatre séminaires à l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses 15-27 Mai 2000*, Paris.

LUCAS Alfred 1962[4], *Ancient Egyptian Materials and Industries*, London.

MACY-ROTH Ann 1993, *Fingers, Stars, and the 'Opening of the Mouth': the Nature and Function of the ntrwj-Blades* in "The Journal of Egyptian Archaeology", Vol. 79 (1993), London, pp. 57-79.

MALANDRUCCO Francesca 2005, *Riscoprire Abido* in "Archeo", n° 242 (febbraio 2005), pp. 40-51.

MARIETTE Auguste 1869, *Abydos I. Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Tome I. Catalogue général des monuments d'Abydos découverts pendant les fouilles de cette ville*, Paris.

MARIETTE Auguste 1880, *Abydos II. Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Tome II. Catalogue général des monuments d'Abydos découverts pendant les fouilles de cette ville*, Paris.

MARIETTE Auguste 1998, *Abydos. Description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville. Tome III. Catalogue général des monuments d'Abydos découverts pendant les fouilles de cette ville*, Hildesheim-Zürich-New York.

MASQUIELIER-LOORIUS Julie 2013, *Séthi I^{er} et le début de la XIX^{e} dynastie*, Paris.

MEEKS Dimitri, FAVARD-MEEKS Christine 1996, *Daily Life of the Egyptian Gods*, London.

MEINARDUS Otto F. A. 2002, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo-New York, p. 233.

MOJSOV Bojana 2001-2002, *The Ancient Egyptian Underworld in the Tomb of Sety I. Sacred Books of Eternal Life* in "The Massachusetts Review", Vol. 42 (Winter 2001-2002), Amherst, Massachusetts, pp. 489-506.

MOJSOV Bojana 2005, *Osiris. Death and Afterlife of a God*, Oxford.

MURNANE William J. 1995, *The Kingship of the Nineteenth Dynasty: A Study in the Resilience of an Institution* in O' CONNOR David, SILVERMAN David P. (a cura di) 1995, *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-New York-Köln, pp. 185-218.

MURRAY Margaret A. 1904, *The Osireion at Abydos*, London.

NAVILLE Edouard 1904, *The Egyptian Book of the Dead. Translation and Commentary*, London.

NAVILLE Edouard 1909-1910, *Excavations at Abydos* in "Egypt Exploration Fund: Archaeological Report", 1909-1910, London, pp. 1-8.

NAVILLE Edouard 1914, *Abydos* in "The Journal of Egyptian Archaeology", Vol. I, n° 1 (January 1914), London, pp. 2-8.

NAVILLE Edouard 1914a, *Excavations at Abydos. The Great Pool and the Tomb of Osiris* in "The Journal of Egyptian Archaeology", Vol. I, n° 3 (July 1914), London, pp. 159-167.

NAVILLE Edouard, PEET Eric T. 1911-1912, *Excavations at Abydos* in "Egypt Exploration Fund: Archaeological Report", 1911-1912, London, pp. 1-9.

NEUGEBAUER Otto 1942, *Egyptian Planetary Texts* in "Transactions of the American Philosophical Society, New Series", Vol. 32, n° 2 (January 1942), Philadelphia, pp. 209-250.

NEUGEBAUER Otto 1942a, *The Origin of the Egyptian Calendar* in "Journal of Near Eastern Studies", Vol. 1, n° 4 (October 1942), Chicago, pp. 396-403.

O' CONNOR David 2009, *Abydos. Egypt First Pharaohs and the Cult of Osiris*, London.

O' CONNOR David, SILVERMAN David P. (a cura di) 1995, *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-New York-Köln.

OAKES Lorna 2001, *Sacred Sites of Ancient Egypt. An Illustrated Guide to the Temples and Tombs of the Pharaohs*, London, New York, Vancouver.

PEET Eric T. 1914, *The Year's Work at Abydos* in "The Journal of Egyptian Archaeology", Vol. I, n° 1 (January 1914), London, pp. 37-39.

PETRIE William M. F. 1900, *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. 1900. Part I*, London.

PETRIE William M. F. 1901, *The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. 1901. Part II*, London.

PETRIE William M. F. 1902, *Abydos. Part I. 1902*, London.

PETRIE William M. F. 1903, *Abydos. Part II. 1903*, London.

PIANKOFF Alexandre 1934, *The Sky-Goddess Nut and the Night Journey of the Sun* in "The Journal of Egyptian Archaeology", Vol. XX, n° 1-2 (June 1934), London, pp. 57-61.

PIANKOFF Alexandre 1942, *Le livre des Quererts* in "Le Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale", Tome 41 (1942), Le Caire, pp. 1-11.

PIANKOFF Alexandre 1942a, *Le Livre du Jour et de la Nuit. Avec un chapitre sur l'écriture énigmatique par Étienne Drioton*, IFAO, Bibliothèque d'Étude, Tome XIII, Le Caire.

PIANKOFF Alexandre 1944, *Le livre des Quererts* in "Le Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale", Tome 42 (1944), Le Caire, pp. 1-62.

PIANKOFF Alexandre 1945, *Le livre des Quererts* in "Le Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale", Tome 43 (1945), Le Caire, pp. 1-50.

PIANKOFF Alexandre 1947, *Le livre des Quererts* in "Le Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale", Tome 45 (1947), Le Caire, pp. 1-42.

PIANKOFF Alexandre 1954, *The Tomb of Ramesses VI. Egyptian Religious Texts and Representations*, Voll. I-II, New York.

PIANKOFF Alexandre 1962, *Le Livre des Portes II. Texte*, Le Caire.

PIANKOFF Alexandre 1974, *The Wandering of the Soul*, Princeton.

PORTER Bertha, MOSS Rosalind R. B. 1973[2], *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. VI. Upper Egypt. Chief Temples*, Oxford.

QUIBELL James E., HAYTER Angelo G. 1927, *Teti Pyramid, North Side*, Le Caire, *passim*.

RAVEN Maarten J. 1984, *Symbols of Resurrection: Three Studies in Ancient Egyptian Iconography*, Leiden.

RAVEN Marten J. 1982, *Corn-mummies* in "Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden", vol. 63, pp. 7-38.

REDFORD Donald B. (a cura di) 2001, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Voll. I-III, Oxford.

REEVES Nicholas, WILKINSON Richard H. 2000, *The Complete Valley of the Kings. Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs*, London.

ROBERSON Joshua 2007, *An Enigmatic Wall from the Cenotaph of Seti I at Abydos* in "Journal of the American Research Center in Egypt", Vol. 43 (2007), Cairo, pp. 93-112.

ROBERSON Joshua Aaron 2013, *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky*, Göttingen.

ROCCATI Alessandro 2003, *L'ambiente culturale a Deir el-Medina* in ANDREU G., DONADONI ROVERI A. M. (a cura di) 2003, *Gli artisti del Faraone. Deir el-Medina e le Valli dei Re e delle Regine*, Milano, pp. 57-61.

ROMANOSKY Eugene 2001, *s. v.* "Ahmose" in REDFORD Donald B. (a cura di) 2001, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. Volume I*, Oxford, p. 46.

ROSTEM Osman R. 1950, *The scheme planned by the Late Abdel Salam Mohamed Huseim for the protection of the Monuments of Seti I at Abydos* in "Annales du Service des Antiquités", vol. 50 (1950), pp. 65-93.

RUNDLE CLARK Robert Thomas 1969, *Mito e Simbolo nell'antico Egitto*, Milano.

SHAFER Byron E. (a cura di) 1997, *Temples of Ancient Egypt*, London.

SHUBERT Steven B. 1999, *s. v.* "Abydos, Osiris temple of Seti I" in BARD Kathryn (a cura di) 1999, *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, London, pp. 103-104.

SILVERMAN David P. 1995, *The Nature of Egyptian Kingship* in O' CONNOR David, SILVERMAN David P. (a cura di) 1995, *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-New York-Köln, pp. 49-92.

SIMPSON William K. (a cura di) 1989, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, "Yale Egyptological Studies 3", New Haven (Connecticut).

SIMPSON William K. 1980, s. v. "Kenotaph" in HELCK Wolfgang, OTTO Eberhard (a cura di), *Lexikon der Ägyptologie*, Band III, Wiesbaden 1980, coll. 387-391.

SNAPE Steven 1993, *Seti I / Osireion Project. Report of the season January 1992*.

SNAPE Steven 2011, *Ancient Egyptian Tombs. The Culture of Life and Death*, Chichester, West Sussex, UK.

SOMERS CLARKE George, ENGELBACH Reginald 1990, *Ancient Egyptian Construction and Architecture*, New York.

SOUROUZIAN Hourig 1989, *Les monuments du roi Merenptah*, Mainz am Rhein.

SPALINGER Anthony 2009, *The Great Dedicatory Inscription of Ramesses II. A Solar-Osirian Tractate at Abydos*, Leiden-Boston.

TAYLOR John H. (a cura di) 2010, *Journey Through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*, London.

VANDIER Jacques 1955, *Manuel d'Archéologie Égyptienne. Tome II. Les Grandes Époques. L'architecture religieuse et civile*, Paris, pp. 719-741.

VON LIEVEN Alexandra 2007, *Bemerkungen zum Dekorationsprogramm des Osireion in Abydos* in HARING Ben, KLUG Andrea (a cura di) 2007, *6. Ägyptologische Tempeltagung. Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume, Leiden 4.-7. September 2002*, Wiesbaden, pp. 167-186.

WEGNER Josef W. 2001, *s. v.* "Cenotaph" in REDFORD Donald B. (a cura di) 2001, *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt. Volume I*, Oxford, pp. 244-248.

WELLS Ronald Allen 1992, *The Mythology of Nut and the Birth of Ra* in "Studien zur Altägyptischen Kultur", Band 19 (1992), Hamburg, pp. 305-321.

WENTE Edward F. 1982, *Mysticism in Pharaonic Egypt?* in "Journal of Near Eastern Studies", Vol. 41, n° 3 (July 1982), Chicago, pp. 161-179.

WERNING Daniel A. 2011, *Das Höhlenbuch. Textkritische Edition und Textgrammatik. Teil I: Überlieferungsgeschichte und Textgrammatik*, "Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten" Band 48, Wiesbaden.

WERNING Daniel A. 2011a, *Das Höhlenbuch. Textkritische Edition und Textgrammatik. Teil II: Textkritische Edition und Übersetzung*, "Göttinger Orientforschungen IV. Reihe: Ägypten" Band 48, Wiesbaden.

WERNING Daniel A. 2013, *Inner-Egyptian receptions of a theological book between reproduction, update, and creativity. The Book of Caverns from the 13th to the 4th century BCE* in attesa di pubblicazione in GILLEN Todd, POLIS Stéphane, WINAND Jean, *Proceedings of the conference '(Re)productive Traditions in Ancient Egypt, Feb. 6-8, 2013, Liège*.

WESTERMAN James 2004, *Abydos Research Project. Report of the Season, September, 2004*.

WILKINSON Richard H. 1994, *Symbolic Location and Alignment in New Kingdom Royal Tombs and their Decoration* in "Journal of the American Research Center in Egypt", Vol. 31 (1994), Cairo, pp. 79-86.

WILKINSON Richard H. 1994a, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, London.

WILKINSON Richard H. 1994b, *Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, London.

WILKINSON Richard H. 2000, *s. v.* "Abydos" in *The Complete Temples of Ancient Egypt*, London, pp. 143-148.

WILKINSON Richard H. 2003, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London.

ZANDEE Jan 1960, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden.

ZIEGLER Christiane (a cura di) 2002, *I Faraoni*, Milano.

SITOGRAFIA

http://texts.00.gs/Wandering_of_the_Soul.htm

jameswesterman.org

www.britishmuseum.org

www.dainst.org

www.louvre.fr

www.khm.at

www.thebanmappingproject.com

http://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/religious/bdbynumber.html

http://www.soane.org/

https://djedmedu.wordpress.com/2014/03/28/nuove-aperture-al-pubblico-per-il-tempio-di-abido-e-losireion/