



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Storiche

Scrittura, parola e magia nell'Egitto faraonico: il Papiro Westcar e le figure inedite di Snefru e di Khufu

Relatore: Ch.ma Prof.ssa Michela Zago

Correlatore: Prof. Emanuele Marcello Ciampini

Laureando:

Andrea D'Agnolo

Matricola: 2024542

ANNO ACCADEMICO 2023/2024

*L'ira funesta, o dea, tu canta d'Achille Pelide, che agli Achei inflisse affanni infiniti e all'Ade molte
magnanime vite d'eroi travolse, e ne fece preda in balia di cani e d'uccelli rapaci.
Del resto si compiva così il volere di Zeus dal tempo in cui un'aspra contesa aveva in prima divisi
l'Atride, condottiero di prodi, e Achille divino.
Qual dio dunque li spinse a battersi in tale contesa?*

Iliade, canto primo, vv. 1-8

INDICE

Introduzione	9
Capitolo 1	
La rilevanza della scrittura nell’Egitto dei “Signori delle Due Terre”	17
1.1 La comparsa della scrittura sulle rive del Nilo: ideogrammi e fonogrammi, determinativi e complementi fonetici	17
1.2 I geroglifici “mutilati”: una scrittura fonetica o ideografica?	21
1.3 La scrittura per immagini	27
Capitolo 2	
Le relazioni fra parola, magia e religione nel contesto nilotico-faraonico	49
2.1 Il senso e la rilevanza del concetto di “magia” nell’Egitto faraonico	49
2.2 La problematica distinzione di magia, religione e medicina nella storia degli studi	59
2.3 Magia e religione nell’Egitto faraonico: la magia come ḥkꜣ	84
Capitolo 3	
Scrittura e magia nella Ḥm.t, la “Terra Nera”	105
3.1 Scrittura, parola e magia	105
3.2 La statuaria e altre opere fra scrittura, oralità e formule magiche	113
3.3 La magia nella forma dello “sputo”, della “leccata” e della “deglutizione”	125
Capitolo 4	
Il papiro Westcar: storia, contenuto, caratteristiche e rilevanza storiografica	145
4.1 Storia del Papiro	145
4.2 Struttura e stato di conservazione del Papiro	147
4.3 La redazione e gli errori nel Papiro Westcar	149
4.4 La datazione del Papiro Westcar	153
4.5 La trama narrativa e i personaggi del Papiro Westcar	155
4.6 Il racconto della moglie infedele e la narrazione della nascita della quinta dinastia	158
4.7 Il prodigio avvenuto durante il regno di Snefru: il racconto delle rematrici	162
4.8 I prodigi avvenuti alla corte del re Cheope: il mago Djedi	172
4.9 Alcune valutazioni finali	179

Capitolo 5


La datazione e la cronologia lungo le rive del Nilo	185
5.1 Il sistema temporale nell'Egitto arcaico: la Pietra di Palermo e gli altri frammenti	185
5.2 L'interpretazione della Pietra di Palermo e degli altri frammenti	191
5.3 Il viaggio del sovrano, il censimento del bestiame ed altri avvenimenti nella Pietra di Palermo.....	194
5.4 Snefru e Khufu negli annali della Pietra di Palermo e nei frammenti del Cairo	200
5.5 Il problema della ricostruzione del quadro storico-cronologico nella cronistoria faraonica	208
Conclusioni	225
Bibliografia	233



Portico sepolcrale, regno di Unis, Saqqara



Stele – falsa porta, Saqqara

ḵw(=j) rḥ=kw sštꜣ n(y) mdw-ntr, 

«io mi sono informato del segreto dei geroglifici», St. Louvre C14.

Quale rapporto può sussistere fra la scrittura, la parola e la magia nell’Egitto faraonico?

Quali gli eventuali legami esistenti tra la scrittura, nelle sue due forme, geroglifica e ieratica, la medicina e la religione?

Che valore dare alle iscrizioni geroglifiche ed alle altre fonti documentarie, come, ad esempio, quelle papiracee?

Quale connotazione riconoscere alla magia nel contesto faraonico?

Quali considerazioni si potrebbero fare su figure, quali quelle di Snefru e di Cheope? E come poterle inquadrare, dal punto di vista cronologico, nel più ampio arco temporale della storia faraonica e delle sue trenta dinastie, sulla base delle fonti egiziane di tipo ‘annalistico’?

Queste sono alcune delle domande a cui ho cercato di dare una risposta, o meglio, su cui mi sono soffermato e su cui ho cercato di argomentare.

In primo luogo, ho tentato di evidenziare e di porre in risalto il ruolo della scrittura, nella forma assunta dagli ideogrammi e dai fonogrammi, sin dagli albori della civiltà sorta lungo le rive del Nilo, nella sua formazione, nella sua caratterizzazione e nella sua evoluzione; si sono distinte tali forme espressive, all’interno della scrittura geroglifica, da altre, quali i complementi fonetici e i determinativi, cercando di focalizzarne le differenze ed i diversi ruoli, oltre alla distinta rilevanza ascrivibile agli ideogrammi, piuttosto che ai fonogrammi.

Si è poi anche riflettuto sullo strano fenomeno della “mutilazione” dei caratteri geroglifici, sull’utilizzo peculiare, perché parziale, che è stato riservato a certi segni, in funzione di una loro supposta pericolosità o di una loro prerogativa come semoventi: geroglifici a volte sostituiti da altri segni, per indicare uno stesso nome, una stessa situazione.

Sono state poi anche accennate altre forme espressive, legate alle tavolozze, alle tavolette-etichette, al vasellame, alla statuaria e all’utilizzo dei colori, con particolare riguardo per il nero e per il rosso. Si è provato a riflettere sul significato di certe forme espressive, sul senso e sul valore di alcuni caratteri, che cominciano, in maniera comunque molto laconica, a comparire in questi oggetti, costituendo una “testimonianza di quella cultura pre-formale che accompagna lo sviluppo

dello stato faraonico fino al Medio Regno”¹.

E' stata affrontata, successivamente, la problematica definizione della magia e dei suoi confini piuttosto labili e vaghi con la medicina e, soprattutto, con la religione, nel contesto socio-culturale egiziano. Lo studio in questione è stato sviluppato anche attraverso l'analisi filologica, morfologica e sintattica di alcuni testi, quali il *Papiro Harris*, il *Papiro Ebers*, il *Libro di Apopi* ed il *Mito di Ra e della dea Iside*.

Si è tratteggiato il concetto di magia, nella sua essenza più significativa ed originale, come *ḥk3*, *ḥk3w*, *ḥk3y*, *ḥk3*, *ḥk3*, *ḥk3*, *ḥk3*, *ḥk3*, *ḥk3*, e nelle sue forme attuative e gestuali, lo “sputo”, la “leccata” e la “deglutizione”. La magia, in particolare, ha costituito oggetto di specifiche riflessioni e di analisi, soprattutto con riguardo e nei suoi rapporti con lo “scritto” e con il “parlato”. In proposito, si sono richiamati e si è fatto esplicito riferimento ad alcuni passi, tratti da composizioni letterarie importantissime, quali i *Testi delle Piramidi* e, soprattutto per quanto attiene al medio-egiziano, i *Testi dei Sarcofagi*.

La lunga digressione iniziale su magia e parola, che occupa i primi tre capitoli della presente tesi, è stata pensata e strutturata in funzione di quanto esplicitato nel quarto capitolo: l'analisi, filologica e testuale, oltre che storica, del *Papiro Westcar*, uno dei più fulgidi esempi di letteratura classica medio-egiziana, con ampi contenuti magico-ritualistici.





La trattazione dei racconti del *Papiro Westcar* ha fornito l'occasione per delineare e per descrivere, in particolar modo, le figure di due protagonisti dei racconti ivi inclusi, i due faraoni dell'Antico Regno, Snefru e Cheope. Snefru e Cheope, nel *Papiro Westcar*, vengono caratterizzati, gustosamente, in maniera abbastanza antitetica, pur essendo, il primo, l'iniziatore della IV dinastia, il secondo, il suo più immediato successore, oltreché figlio: se generosità, magnanimità, delicatezza e propensione ad accogliere i capricci anche dell'ultimo dei sudditi sono doti di Snefru, gretta crudeltà, ignorante superficialità, puerilità o assoluta insensibilità e leggerezza sono ascritte al figlio Cheope.


Del *Papiro Westcar*, poi, si sono messi a fuoco la storia, l'origine ed l'arrivo dall'Egitto in Inghilterra, per mano di Henry Westcar, con la successiva donazione, fatta probabilmente dalla nipote, Mary Westcar, a Richard Karl Lepsius ed il susseguente trasferimento in Germania. Si sono fatti dei cenni sullo stato di conservazione, sull'usura e sui tagli in esso presenti, con le conseguenti difficoltà di procedere alla sua lettura ed alla sua comprensione.

La prima pubblicazione, in ieratico, del *Papiro Westcar*, curata da Adolf Erman, ha permesso l'individuazione ed il commento di alcuni errori, commessi dallo scriba, nella fase realizzativa dello

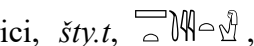

¹ CIAMPINI, *La lingua dell'antico Egitto*, p. 49.

stesso *Papiro*. E' stata in seguito esaminata la trama narrativa, con i vari personaggi che la vivacizzano e la animano, salvo poi focalizzare l'attenzione su tre novelle, la seconda, la terza e la quarta e sui due faraoni che, al loro interno, ne assumono la parte dei protagonisti: per l'appunto, Snefru e Cheope.


La prima delle tre novelle, che potrei intitolare "Il racconto della moglie infedele", narra le vicende che porteranno alla consumazione di un reiterato adulterio, da parte della moglie del sacerdote ritualista-capo Ubainer, *Wb3-jnr* , con un non ben identificato "borghese", *nds* . Il sacerdote capo, avvisato da un servo della tresca, si farà consegnare gli strumenti necessari per modellare un cocodrillo di cera che, gettato in acqua, verrà in essere e prenderà vita, afferrando l'adultero, il "borghese", *nds* , nei pressi dello stagno nel quale questi era solito bagnarsi, e trattenendolo sott'acqua, sino alla comminazione della punizione irrogata, la pena di morte, direttamente da parte del re; a pena ancor più severa, poi, sarà condannata la moglie di Ubainer, *hm.t*, , come corresponsabile della consumazione dell'adulterio.

La seconda novella, avente come protagonista il re Snefru e che, quindi, vorrei indicare come "Snefru e le rematrici", narra di una gita organizzata per il re, un po' stanco e un po' annoiato, dal suo capo ritualista e redattore di scritti Giagiaemanekh, *D3d3-m-nh*, , in un lago.

Il racconto in questione appare molto interessante proprio perché consente di connotare e di evidenziare il carattere del re come amabile, affettuoso, indulgente, generoso ed estremamente accondiscendente, in occasione di un piccolo incidente, accaduto durante la traversata.



Il *casus belli*, per così dire, sarebbe costituito dalla caduta di un ciondolo della capovoga della fila di rematrici, *šty.t*, , nelle acque del lago, durante la navigazione; l'interessata, ritenendolo oggetto di grande valore, forse anche affettivo, interromperebbe la vogata e con essa la traversata, inducendo il re ad intervenire. Snefru, a questo punto, si offre di sostituire l'ornamento, ottenendo, però, un secco rifiuto da parte della ragazza, desiderosa di poter recuperare il proprio ciondolo personale, più precisamente un *nh3w n mf3k.t* .

Questo spinge il sovrano a richiamare il suo capo ritualista e a farlo giungere nel luogo dell'incidente, per poter mettere in atto un rituale magico che consenta di ritrovare il ciondolo, in fondo al lago, e di restituirlo alla proprietaria.


In questa circostanza, Giagiaemanekh, *D3d3-m-nh*, , darà prova di tutte le sue abilità e di tutte le sue capacità.


La terza novella, che potrei indicare come "I prodigi del mago Djedi alla corte di Cheope", consente, invece, di caratterizzare, in maniera piuttosto pesante e meschina, la figura del costruttore della "grande piramide": un sovrano privo di pietà, di senso della misura e di umanità, dotato di una

crudeltà gratuita ed inaccettabile.

Il vero protagonista del racconto, però, è Djedi, *Ddj* , un anziano ma straordinario mago, dotato di grandissimi poteri, che il figlio di Cheope presenta al padre e che verrà invitato a corte, proprio per esporre e dare prova delle sue immense abilità e delle sue competenze come “stregone”, *hk3y* .

Un’abilità, in particolare, colpirebbe l’attenzione e la curiosità del sovrano: l’essere capace di “riattaccare una testa tagliata”, ovvero il riuscire a riportare in esistenza, il ridare vita ad un essere vivente ormai privo di essa.

Cheope ordinerebbe, a questo punto, che venisse condotto alla sua presenza un prigioniero, già condannato, a cui tagliare la testa, per consentire, poi, a *Ddj* , di esplicitare i suoi poteri magici. Sarebbe proprio questo l’antefatto che consentirebbe, al narratore, di mettere in luce la mancanza di sensibilità e di moralità del monarca; Djedi, dal canto suo, esprimerebbe, invece, una saggezza ed una sapienza del tutto assenti nel re, invitando il medesimo a far condurre a corte un’oca, a cui tagliare la testa, piuttosto che un essere umano. *Non a un essere umano, sovrano, mio signore! È proibito fare una cosa simile al bestiame sacro*, sosterebbe Djedi, in tal modo rimproverando l’insensibile faraone.

Altre abilità, poi, colorerebbero la figura di questo straordinario mago, , in grado, così, di mettere in ombra la sminuita, quasi insignificante, figura del re.


Infine, si è ritenuto utile e rilevante analizzare gli avvenimenti, di cui i due faraoni, Snefru e Cheope, sono stati protagonisti, considerando le fonti di tipo, per così dire, annalistico a nostra disposizione. Questa indagine ha chiamato in causa la più ampia questione della datazione e del sistema temporale in uso, lungo le rive del Nilo, così come esplicitato nella *Pietra di Palermo*, con particolare riferimento a due avvenimenti ritenuti, sin dalle origini, fondanti ed essenziali, per la cronologia faraonica: il viaggio che il monarca effettuava, con cadenza biennale, lungo tutto il paese e, soprattutto, il generale censimento, a fini fiscali, del bestiame e di tutte le ricchezze. Il criterio di inquadramento temporale sarebbe poi mutato, a cavallo tra la fine dell’Antico e l’inizio del Medio Regno, con la caduta in desuetudine dei due eventi “cardinali” sopracitati e l’affermazione del sistema, destinato a caratterizzare la civiltà faraonica sino al suo definitivo tramonto, che prevedeva la datazione di ogni singolo anno di regno, riferito allo stesso sovrano interessato.

La questione cronologica è stata quindi, pur in maniera non conclusiva, indagata alla luce e con l’ausilio di un fenomeno astronomico, la “levata eliaca di Sirio”, così come registrato in alcuni documenti, inerenti i regni di faraoni del Nuovo, oltre che del Medio Regno. I documenti in questione, riportati da Kurt Sethe, risalgono al governo di monarchi quali Senusert III, alla fine

della XII dinastia e quali Amenhotep I e Tuthmosi III, nella prima parte della XVIII dinastia.

Si è partiti dai contenuti emersi nell'attestazione di Censorino, redatta nel corso del I secolo d.C. e si è utilizzato lo sfasamento temporale fra il calendario egiziano, di soli 365 giorni ed il ciclo solare, comprendente i 365 giorni ed un quarto: è stato così possibile provare a ricostruire, in via ipotetica, un quadro temporale al cui interno poter collocare i regni dei sovrani citati e dei loro successori, evidenziando una continuità cronologica delle dinastie ricomprese nel Nuovo Regno e nel Medio Regno ed avanzando anche delle proposte per il periodo dell'Antico Regno.

Quanto al carattere "inedito" delle figure di Snefru e di Cheope, ho ritenuto che, proprio la sensibile scarsità di informazioni e di dati, inerenti i due sovrani potesse, in un certo qual modo, essere anche solo parzialmente colmata attraverso il rinvio ad una importantissima fonte annalistica delle prime cinque dinastie, la *Pietra di Palermo*.

Il documento in questione contiene, infatti, annotazioni, anche molto interessanti e registrazioni degli avvenimenti occorsi durante gli anni di regno dei primi due monarchi della IV dinastia; vi si fa anche riferimento anche al sistema di datazione degli anni e, proprio da questo, sono partito, pur abbracciando documenti e fonti diversi, per tentare di dare una collocazione temporale ai realizzatori delle piramidi, *mr* , di Maidum, della piramide "Romboidale" e di quella "Rossa", infine della "Grande Piramide".

Non sei più un bambino, non ne hai più l'età. Non sai quale fama si è conquistata fra gli uomini il divino Oreste, per aver ucciso il perfido Egisto che gli assassinò il padre glorioso? Anche tu dunque, grande come sei, e bello, mostrati audace, affinché possano dir bene di te i tuoi discendenti.

Ma è ora che io ritorni ormai alla mia nave veloce, dai compagni che mi attenderanno con ansia.

Tu segui i miei consigli e di tutto prenditi cura.

Disse allora il saggio Telemaco: Con molto affetto, ospite, mi parli, come un padre a suo figlio, non dimenticherò le tue parole.

Odissea, canto primo, vv. 295-306



Testi delle Piramidi, piramide di Teti, Saqqara





Testi delle Piramidi, piramide di Teti, Saqqara

La rilevanza della scrittura nell'Egitto dei "Signori delle Due Terre"

1.1 La comparsa della scrittura sulle rive del Nilo: ideogrammi e fonogrammi, determinativi e complementi fonetici

La scrittura², in Egitto, nasce essenzialmente come scrittura "ideografica", una scrittura, cioè, composta e formata da ideogrammi³; l'ideogramma era un segno pittografico che, pur avendo valore fonetico, serviva ad esprimere una parola, un segno indicante oggetti, persone o animali, il cui significato ed il cui valore era legato proprio a ciò che, visivamente, veniva da esso rappresentato⁴.

Più precisamente, l'ideogramma valeva per l'idea che proponeva, per ciò che graficamente indicava, a prescindere dal proprio suono, che veniva comunque conservato e che serviva ad esprimere, in origine, il suono dell'oggetto descritto, il suono con cui lo stesso oggetto veniva identificato⁵.



L'ideogramma, quindi, indicava un determinato oggetto, descritto o rappresentato pittograficamente dal segno specifico, come, ad esempio, nel caso dell'astro solare ☉, N5, indicante il "sole" ed esprimente il suono *rʕ*, o come nel caso della "collina" , N25, che esprimeva il suono *ḥ3s.t* e che indicava la medesima "collina", o come i pittogrammi della "casa" , O1, della "testa




² Sulla lingua e sulla scrittura dell'Egitto faraonico, in generale, oltre che sulla tipologia dei segni e sulla grammatica, si veda CIAMPINI, *La lingua dell'antico Egitto*, Milano, Hoepli, 2018. Sul perché delle origini della scrittura, si dovrebbe parlare di un criterio denotativo: "si comincia a scrivere per dare un nome, per identificare cioè una determinata realtà. Che si tratti di un uomo, di un luogo, di oggetti, o anche solo di un arco di tempo circoscritto come l'anno, la scrittura si afferma come strumento di ordine e di discernimento: la realtà *descrivibile* diventa quindi *scrivibile*, può cioè essere inserita in un patrimonio di codici culturali che attraverso segni convenzionali registra la lingua", *Ibi*, p. 34. Sui medesimi temi, si veda anche ROCCATI, *Introduzione allo studio dell'egiziano*, Roma, Salerno Editrice, 2008 e ALLEN, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, pp. 1-2, secondo il quale la prima apparizione in forma scritta dell'egiziano sarebbe avvenuta poco prima del 3200 a.C., più precisamente *hieroglyphic writing seems to appear in Egypt suddenly, around 3250 BC, as a complete system*.



³ Per una visione d'insieme della tematica in questione si veda GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 24-25; GARDINER, *Egyptian grammar*, pp. 6-9; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 13, 15, 29, 38, 39; GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, pp. 37-38.

⁴ Sulla data di nascita della scrittura geroglifica, si cita il IV millennio e si propone, come data, evidentemente indicativa, il 3150 a.C., BRESCIANI, *Sulle rive del Nilo*, p. 143.

⁵ In proposito CIAMPINI, *La lingua dell'antico Egitto*, p. 41, puntualizza, a proposito della tipologia di segni fonetici, differenziati in monoconsonantici, biconsonantici e triconsonantici come "Una prima distinzione dei segni può essere operata sulla base del numero di suoni che riproducono; tale distinzione si fonda sul valore ideografico del segno, cioè sulla lettura di ciò che è rappresentato".

umana” , D1 e “dell’avvoltoio” , G1⁶, che rappresentavano rispettivamente i suoni *pr*, *tp* e *z* e che designavano la “casa”, la “testa” e “l’avvoltoio”⁷.

Questi sono comunque solo alcuni degli esempi di utilizzo degli ideogrammi nella scrittura egiziana: essendo infatti il principio dell’ideografia all’origine della nascita della scrittura geroglifica, i medesimi erano potenzialmente altrettanto numerosi quanto i segni geroglifici, complessivamente considerati; ognuno di questi ultimi, conseguentemente, poteva essere impiegato come ideogramma anche indipendentemente dal suo successivo possibile utilizzo come fonogramma o come determinativo: un esempio su tutti è rappresentato dal segno N35a⁸, , costituito dai “tre rigagnoli d’acqua”, che serviva ad indicare ideograficamente il sostantivo *mw*, “acqua”, ma che poteva essere utilizzato anche come fonogramma bilittero per scrivere il termine *šmw* , “stagione della mietitura”, o che poteva, infine, trovare posto come determinativo della parola *jtrw* , “fiume”, ad indicare un vocabolo avente a che fare con l’acqua o con i liquidi.

Quando un segno veniva utilizzato come ideogramma, normalmente, recava, dopo di sé, un trattino verticale quale determinativo specifico che ne indicava l’uso ideografico; raramente, però, in luogo del trattino verticale, poteva trovare posto un determinativo specifico, identico a quelli accompagnanti un fonogramma. D’altronde, non sempre un ideogramma, accompagnato dal trattino verticale, veniva utilizzato come tale, ossia come ideogramma: a volte si trattava di un fonogramma, nel quale il segno specifico ed il trattino verticale erano divenuti un gruppo inscindibile; ne costituiscono un esempio i due ideogrammi della “testa”, vista di profilo e vista frontalmente, D1  e D2, , i cui suoni corrispondono a *tp* e a *hr*, i quali, accompagnati dal trattino verticale esprimono, come ideogrammi, rispettivamente il sostantivo “testa” ed il sostantivo “faccia”, “viso”, mentre, come fonogrammi, indicano la preposizione “su” e la preposizione “al di sopra di”, “a proposito di”⁹.

In un secondo momento, verso la fine del periodo predinastico, gli Egiziani scoprirono il principio del *rebus*¹⁰ o della *sciarada*, principio che applicarono alla scrittura e che comportava di indicare una cosa, pur volendo intenderne un’altra: il principio del *rebus* si fondava sulla necessità di interpretare una figura, al fine di trarne una parola; ciò comportò una rivoluzione nelle modalità e nei modi con i quali la scrittura veniva portata a compimento e ad esecuzione; in pratica, le

⁶ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 671-718.


⁷ Circa il problema della matrice, simbolica, erroneamente attribuita per secoli alla scrittura, si veda RIGONI - ZANCO (a cura di), ORAPOLLO, *I geroglifici*, Milano, Rizzoli, 2001.

⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 695.

⁹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 174 e 296.

¹⁰ ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, pp. 22-23; GARDINER, *Egyptian grammar*, pp. 6-7.

difficoltà incontrate nella rappresentazione ideografica di situazioni di fatto, di azioni, di sentimenti, di preposizioni, di avverbi e di specifici verbi ed aggettivi spinse gli Egiziani ad abbracciare la *sciarada*, determinando un'evoluzione della scrittura egiziana ideografica verso forme e significati fonografici: i segni pittografici, che erano stati utilizzati, sino a quel momento, come ideogrammi, cominciarono ad essere impiegati come fonogrammi, per esprimere suoni corrispondenti e descrittivi di quelle situazioni di fatto, di quelle azioni, di quei sentimenti e di quegli elementi grammaticali che non potevano essere altrimenti descritti, non facilmente suscettibili di rappresentazione pittorica, i nomi dei quali potevano avere o avevano un suono simile a quello dell'oggetto indicato nell'ideogramma¹¹; si sfruttava il segno pittografico non per l'oggetto rappresentato, ma per il suono espresso, per la sua struttura fonetica, suono con cui veniva identificata una certa cosa la quale, tuttavia, non aveva più alcuna connessione, da un punto di vista grafico-descrittivo, con l'oggetto rappresentato dall'ideogramma.

Elementi grammaticali, sostantivi, aggettivi e verbi, venivano ora espressi mediante fonogrammi, sul presupposto della comunanza dei suoni espressi con i loro antecedenti ideografici: il segno  O1¹², utilizzato ideograficamente per indicare il sostantivo “casa”, ad esempio, cominciò ad essere impiegato per connotare vocaboli dal suono simile, ma il cui significato, invece, non aveva alcun rapporto con l'oggetto “casa”; il segno O1 veniva così a ritrovarsi, come fonogramma, nel verbo “uscire”, nel nome della “stagione invernale” e nel sostantivo “seme”. I nomi propri furono probabilmente i primi a poter essere comunicati solo in questo modo.

Questa relazione fra ideogrammi e fonogrammi assume, a volte, contorni sfumati e anche molto interessanti, come nel caso dell'ideogramma D4¹³, indicante “l'occhio”, il cui suono, *jr*, serve però ad indicare un verbo piuttosto comune, “fare”¹⁴, il quale, in realtà, non parrebbe avere alcuna relazione ideografica con il relativo segno; tale legame, però, forse potrebbe anche sussistere, volendo ipotizzare che l'occhio, *jr.t*, derivi il proprio nome dal verbo *jrj* e sottintendendo che l'azione del “vedere”, compiuta dalla pupilla, corrisponda “magicamente” all'azione del “fare”: “così l'occhio, oltre ad essere indicato con vari nomi legati ai verbi del “vedere” (*gmḥ*, *mrt*), è

¹¹ ALLEN, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, pp. 9 e 29, secondo cui *the picture of a goose is in fact used to write the word “son”, but only as a phonogram (because one word for “goose” had the same sound as the word for “son”)*; altro esempio di applicazione del principio della *sciarada* era quello del fonogramma unilittero della “bocca”, D21, il cui valore fonetico, *r*, evidentemente era espressione del suono con cui indicare la “cavità orale”: *for example, the picture of a mouth was apparently chosen to represent the consonant r from the word for “mouth”, which was something like rà (the pronunciation is deduced from the Coptic word PO “mouth”)*.

¹² GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 696.

¹³ *Ibi*, p. 676.

¹⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 25-27.



definito principalmente *irt* colei che fa (in senso magico)”¹⁵.

I fonogrammi, poi, possono essere suddivisi in tre classi: quelli unilitteri, che esprimono un suono corrispondente ad una sola lettera, i bilitteri, esprimenti un suono corrispondente a due lettere ed i trilitteri, che esplicitano, infine, un suono corrispondente a tre lettere¹⁶.

Fra di essi peraltro, quelli unilitteri potevano essere impiegati anche come complementi fonetici, ossia come segni accompagnanti i fonogrammi bilitteri ed i trilitteri, allo scopo di facilitarne la lettura, fra le molteplici possibili, indicandone il relativo suono: i complementi fonetici servivano ad esprimere, in maniera ridondante, il valore fonetico dei bilitteri e dei trilitteri cui erano apposti, soprattutto quando il fonogramma bilittero o trilittero era in grado di esprimere più di un suono.

Il complemento fonetico poteva precedere o seguire o precedere e seguire, allo stesso tempo, il fonogramma, indicando uno dei due o entrambi i suoni consonantici espressi; se il complemento fonetico precedeva il bilittero, ne indicava il suono della prima consonante, se lo seguiva ne evidenziava, invece, il suono della seconda consonante. A volte poteva capitare che il segno fosse accompagnato da più complementi fonetici, posti, normalmente, dopo il medesimo, per esprimerne il suono della seconda e della terza lettera.

Infine, va sottolineato come, talvolta, fosse possibile trovare fonogrammi bilitteri e trilitteri che, pur accompagnati da uno o più complementi fonetici, fossero in grado di esprimere un unico suono; in questi casi, la presenza del complemento fonetico andava, probabilmente, spiegata con motivazioni attinenti la “quadrettatura” e la composizione armoniosa del quadro pittografico¹⁷.

I fonogrammi, però, come nella maggior parte delle scritture semitiche e pur non essendo, l’egiziano, una scrittura semitica, non indicavano suoni vocalici: indicavano, solamente, suoni consonantici e semiconsonantici, creando problemi, non solo nella lettura, ma anche nella distinzione di termini che, pur essendo scritti nello stesso modo, si caratterizzavano per un significato diverso, come nel caso della “stagione invernale”,  *prt* e del sostantivo “seme”,  *prt*; per distinguere due termini di senso differente, scritti però con gli stessi segni fonetici, gli Egizi apponevano, ai vari vocaboli, dei pittogrammi particolari, detti determinativi: si trattava di

¹⁵ Questa sarebbe l’interessante ipotesi avanzata da MODENA, *Spunti di ricerca su magia e lingua nell’antico Egitto*, p. 103.

¹⁶ Per una descrizione analitica e caratteristica dei vari pittogrammi, divisi dall’autrice in otto gruppi e a ciascuno dei quali la stessa dedica alcune colonne esplicative e descrittive di come il segno sia realizzato, dal punto di vista grafico-stilistico, con un commento dei particolari che lo corredano, il suo valore ed il suo utilizzo come ideogramma, come determinativo, il suo valore fonetico, si veda BETRÒ, *Les hiéroglyphes. 580 signes pour comprendre l’Égypte ancienne*, pp. 32-240. L’autrice distingue i pittogrammi inerenti “l’uomo”, pp. 32-64, “le divinità”, pp. 66-88, “il mondo animale”, pp. 90-130, “il mondo vegetale”, pp. 132-146, “il cielo, la terra e l’acqua”, pp. 148-164, “la casa e la vita quotidiana”, pp. 166-186, “città, palazzi e templi”, pp. 188-214, “arti e mestieri”, pp. 216-240.

¹⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 20.

segni privi di qualsiasi valore fonetico, non in grado, quindi, di esprimere alcun suono, dotati invece di un valore puramente semantico; in altre parole, i determinativi servivano a specificare visivamente il senso dei termini a cui erano associati, indicando, quindi, in modo approssimativo, la categoria semantica di appartenenza dei sostantivi, degli aggettivi e dei verbi cui venivano apposti.

In effetti, il ruolo dei determinativi è risultato essere fondamentale nel momento in cui un fonogramma, come quello della “bocca” \ominus , D21¹⁸, il cui suono è pari a *r*, stante la mancata vocalizzazione nella scrittura egiziana, poteva assumere una pluralità di suoni diversi e poteva, conseguentemente, essere usato in un gran numero di termini differenti: il fonogramma *r*, nella lingua egiziana, poteva, in effetti, esprimere un suono corrispondente a *ră, rā, rě, rē, ār, ār, ěr, ēr* o qualsiasi altra combinazione di una vocale e di *r* che la lingua medio-egiziana potesse prevedere; allo stesso modo, il fonogramma della “casa”, O1, poteva esprimere non solamente il suono *pāru*, ma anche i suoni *pēr, āpr, epr, epra* e molti altri, a seconda della diversa collocazione delle vocali nella lingua, vocalizzazione che, tuttavia, non siamo in grado di conoscere attraverso la scrittura.

In una situazione, come questa, di molteplice complementarità nell'utilizzo dei vari fonogrammi, solo l'utilizzo sistematico dei determinativi nella scrittura permetteva di superare le altrimenti inevitabili ambiguità, cui si sarebbe andati incontro nel veder impiegato un medesimo fonogramma per esprimere un verbo, un sostantivo o un aggettivo.

La distinzione fra ideogrammi, fonogrammi e determinativi, in ogni caso, non doveva essere intesa in termini di estrema rigidità; a tal proposito, si annota come “Questi tre impieghi non creano uno schema rigido, ma vanno piuttosto considerati orientamenti in un sistema scrittorio estremamente duttile, capace di sfruttare le caratteristiche di ciascuna categoria per usare al meglio le potenzialità del sistema scrittorio”¹⁹.

1.2 I geroglifici “mutilati”: una scrittura fonetica o ideografica?

Se il principio della *sciarada* può aver determinato un mutamento epocale nell'utilizzo, nell'approccio e nella caratterizzazione ideografica della lingua egiziana delle origini, convertendo quella che era una scrittura con una forte connotazione “ideografica”, in una scrittura fonografica, andrebbe però sottolineato come, pur nel trascorre dei secoli, si sia assistito al mantenimento e al rafforzamento dell'originaria valenza ideografica della scrittura, all'interno della quale i pittogrammi avrebbero conservato e consolidato il loro valore ed il loro utilizzo come ideogrammi.

Prova di questa situazione andrebbe cercata nei *Testi delle Piramidi*, un *corpus* di testi

¹⁸ *Ibi*, p. 677.

¹⁹ CIAMPINI, *La lingua dell'antico Egitto*, p. 38.

religiosi, presente nelle pareti di alcuni sepolcri regali, a partire da quelli ritrovati nella piramide di Unis²⁰, alla fine della V dinastia, sino a ricomprensivi anche quelli di altri quattro sovrani della dinastia successiva, Teti, Pepi I, Merenra e Pepi II²¹, oltre che di alcune regine, Iput, Neit²² e Ugebtet²³. Se, sulla base della loro redazione, tali *Testi* andrebbero datati alla fine dell'Antico Regno, indizi fornitici, non tanto dalla lingua, quanto dai contenuti in essi esplicitati, suggerirebbero, invece, una collocazione temporale antecedente l'epoca predinastica, addirittura fra il V ed il IV millennio a.C.²⁴.

In particolare, il riferimento a specifiche consuetudini, l'accento ad una situazione di frammentazione politica, precedente il regno di Narmer, con un Egitto ancora costituito da regni separati e da diversi centri di culto, alcuni dei quali, successivamente, avrebbero perso di importanza, l'alludere a divinità, poi scomparse, come estremamente rilevanti, proverebbero la natura poliedrica, dal punto di vista cronologico e contenutistico, di tali *Testi* e ne dimostrerebbero la risalenza nel tempo ad un'epoca ben anteriore l'Antico Regno. Anche l'analisi linguistica confermerebbe, almeno in parte, tali conclusioni²⁵.

Ora, è interessante notare come alcune di queste redazioni presentino delle specificità molto particolari: la "mutilazione", il "sezionamento" o il "taglio"²⁶ nell'esecuzione grafica, di alcuni pittogrammi, in particolare degli "esseri viventi", all'interno delle colonne verticali, sulle quali i *Testi delle Piramidi* si sviluppano nei sepolcri interessati; più precisamente, è proprio Donadoni che parla di "essere vivente", laddove sottolinea, con riguardo al corpus testuale, di come "la tecnica grafica ha particolari caratteristiche (così l'esclusione di ogni segno di essere vivente rappresentato intiero, in modo da evitare che – se per magia i segni geroglifici prendessero valore reale – essi potessero o danneggiare il morto, o anche semplicemente andarsene lasciando il testo privo dei segni necessari)"²⁷; ritengo, tuttavia, in proposito, più corretto parlare di "esseri viventi umani", piuttosto che, più semplicemente, di "esseri viventi", considerando come, almeno all'interno della

²⁰ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 73.

²¹ Per quanto attiene la cronologia faraonica, si veda SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 528.

²² Non si tratterebbe del faraone, di sesso femminile, Nitocris, con il cui regno si dovrebbe concludere la VI^a dinastia, ma della regina Neith, la cui piramide venne rinvenuta a Saqqara, intorno agli anni Trenta del secolo scorso, GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 96.




















²³ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 5; l'autrice, però, trascura o dimentica di indicare, fra quelli citati, il nome del fondatore della VI^a dinastia, Teti, menzionando, invece, il nome di un certo Ibi, un influente nomarca, GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 88; lo stesso autore conferma essere stati quattro, pur senza specificarne i rispettivi nomi, i sovrani della VI^a dinastia ad ospitare, all'interno dei propri sepolcri, i *Testi delle Piramidi*, p. 84.

²⁴ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 39; BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 5.

²⁵ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 5; Donadoni, invece, fa notare come di come sia vero che "certe differenze possono essere notate, così come alcuni usi caratteristici: ma nel complesso i tipi di lingua è piuttosto unitario, e non radicalmente altro da quello che è il normale egiziano dell'età menfita quale lo conosciamo dalle iscrizioni contemporanee. E' probabile che, anche qui, agisca su un fondo più nettamente differenziato, l'elemento livellatore della lingua del «redattore»", DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 39.

²⁶ Accenni minimi al tema si possono ritrovare anche in KAKOSY, *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, p. 24.

²⁷ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 38.

piramide di Teti, vengano largamente ed ampiamente utilizzati pittogrammi rappresentanti esseri comunque viventi, non sezionati, non mutilati, di origine animale: nel suo sepolcro, infatti, troviamo impiegati, rispettivamente, i segni geroglifici del cerbiatto , E9²⁸, della lepre , E34, del toro con le zampe legate , E176, dell'avvoltoio capovaccaio , G1, dell'albanella , G4, della civetta , G17, dell'avvoltoio , G14, dell'ibis , G26, della rondine , G36, dell'oca , G38, del codone in volo , G40, del pulcino di quaglia , G43, delle tre anatre nel bacino , G49, della vipera cornuta , I9, del cobra , I10, del cobra eretto , I12, del cobra eretto sulla cesta , I13, dello scarabeo , L1, del falco sullo stendardo , R13²⁹, tutti integralmente rappresentati.

In ogni caso, come già sottolineato da Donadoni, e fatta salva almeno l'eccezione annotata per la piramide di Teti, alcune specifiche redazioni dei *Testi delle Piramidi* presentano pittogrammi di origine animale e umana privi di alcune parti vitali o spezzati in due o, infine, colpiti e trafitti da coltelli; la ragione di tale artificio grafico, evidentemente, si spiegherebbe con il timore che detti segni potessero animarsi e prendere vita, divenendo, così, pericolosi per il re defunto: in questo modo, geroglifici di serpenti, di uccelli rapaci, di insetti o di esseri umani, venivano rappresentati senza le zampe, senza la testa, senza parte del corpo o con la testa separata dal resto del corpo³⁰.

In effetti - ma ciò non farebbe altro che confermare un utilizzo ancora ideografico dei geroglifici, in una lingua fonografica che, nonostante la svolta operata secoli prima con il principio del *rebus*, manteneva una valenza ancora fortemente ideografica - la scrittura conservava e continuava a rinnovare un legame intimo e ferreo con le idee e con le rappresentazioni grafiche da essa proposte: il segno indicante un serpente, per esempio, andava considerato come tale, andava considerato un serpente reale, stante la capacità del segno di trasformarsi e di assumere la sostanza di un rettile³¹; la stessa capacità di *se changer en objects véritables* andava riconosciuta anche ad altri pittogrammi, in quanto *l'écriture hiéroglyphique tient beaucoup plus étroitement que toute*






²⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 680, 681, 684-687, 688, 689, 701.

²⁹ Si vedano le riproduzioni fotografiche, riportate all'inizio del capitolo, relative all'ingresso della camera sepolcrale della piramide di Teti, a Saqqara.


³⁰ LEXA, *La magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte*, tomo I°, p. 77 e tomo 3°, PI LXXI; KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, pp. 230-231.

³¹ Sul valore "performativo" della parola, si veda AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, pp. 10-12; in proposito, il filosofo che, per primo, aveva affrontato la questione della valenza performativa del linguaggio, intendeva sottolineare come il medesimo, in realtà, non descriva, non abbia valore descrittivo, come erroneamente ritenuto: buona parte del nostro esercizio linguistico e comunicativo, in verità, si svolgerebbe su altri piani; un esempio, citato dall'autore, per sottolineare un linguaggio performativo, che parrebbe essere descrittivo, sarebbe quello del ragazzino che, munito di pattini da ghiaccio, si starebbe dirigendo verso il laghetto ghiacciato; il custode del parco gli rivolgerebbe le seguenti parole: "il ghiaccio dello stagno oggi è molto fine, è molto sottile". Quello che apparirebbe essere una mera descrizione dello stato della lastra di ghiaccio, in realtà, produrrebbe effetti, il linguaggio determinerebbe un condizionamento sul ragazzino il quale, avvedutosi del rischio, dovrà prendere posizione rispetto ad un effetto e ad un condizionamento, impartitogli attraverso una formulazione linguistica o comunicativa, non meramente descrittiva.

*autre écriture aux idées qu'elle designe*³². Prova di questa connotazione, ancora fortemente ideografica, della scrittura geroglifica riposerebbe proprio sul fatto che pittogrammi di leoni, di serpenti, di cocodrilli, appaiano tagliati in due o colpiti con lame e che certi uccelli siano rappresentati senza le zampe³³.

Nella piramide di Pepi I, poi, due pittogrammi in particolare apparirebbero incisi e spezzati a metà: si tratterebbe del “leone accucciato”,  E23 e della “lepre”,  E34³⁴; questo accorgimento grafico sarebbe poi proseguito, nel Medio Regno, in altri testi a carattere funerario, nei quali la “vipera cornuta”,  I9, apparirebbe senza la testa mentre “l’anatra”,  G39, presenterebbe la sola testa, . Le ragioni di queste scelte grafiche, di questi tagli, di queste incisioni sarebbero, ancora una volta, il cercare di rendere inoffensivi segni potenzialmente pericolosi³⁵; secondo la mentalità egizia, infatti, qualsiasi immagine costituirebbe *un être vivant, une réalité agissante qui jouit d'un pouvoir magique et d'une efficacité propre*; inoltre, tutti i caratteri geroglifici, rappresentando delle immagini, esprimerebbero *une valeur de son, mais comme ils conservent avec netteté leur forme précise et définie, ils gardent également leur pouvoir d'image*³⁶. Il geroglifico del “leone accucciato”, con valore fonetico *rw*, non cesserebbe, per questo, di essere un “leone”, mantenendo il relativo potere e la relativa pericolosità: fonogrammi, quindi, ma con una valenza comunque ideografica.

Tuttavia, la pericolosità di alcuni pittogrammi non aveva carattere assoluto, ma si sviluppava solamente in certi contesti, ossia in quelli funerari, quando, evidentemente, l’individuo si trovava ad occupare una posizione di particolare debolezza e necessitava di specifiche protezioni: la camera funeraria, le pareti sepolcrali ed i sarcofagi, assieme agli oggetti funerari, non dovevano presentare esseri viventi potenzialmente pericolosi o che potessero disturbare il defunto; tali segni, qualora non fossero mutilati, venivano soppressi o sostituiti con altri³⁷.

Altre volte si preferiva sostituire il segno identificante un essere vivente con “una serie di grafie puramente fonetiche che eliminano qualsiasi segno animato che potrebbe trasformarsi in un pericolo per la rigenerazione del re”³⁸: è il caso dell’ideogramma del “cane” o dello “sciacallo accucciato”, E15³⁹ , presente nel sepolcro di Unis, ma sostituito, in quelli di Teti, di Merenra e di

³² LEXA, *La magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte*, vol. I, p. 88.

³³ *Ibi*, vol. III, tav. LXXI.

³⁴ LACAU, *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*, p. 1.

³⁵ CURTO, *Magia e neomagia*, p. 19; LACAU, *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*, p. 1.

³⁶ LACAU, *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*, p. 1.

³⁷ *Ibi*, p. 2.



³⁸ CIAMPINI, *La lingua dell'antico Egitto*, p. 50.



³⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 680; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 459.

Pepi II, dai tre corrispondenti fonogrammi monoconsonantici⁴⁰, secondo una “grafia puramente fonetica”, *s*, *t* e *š*⁴¹, ad indicare *sth*⁴², ovvero il dio Seth.

In altri casi, la mutilazione poteva riguardare il determinativo, assente o, se presente, variamente mutilato, sempre “allo scopo di impedirne la mobilità e la pericolosità”⁴³: nella piramide del re Unis, la radice verbale *twr*, appare scritta con i due fonogrammi monoconsonantici, *t* e *r* e con il bilittero, *wr*, della “rondine”, G36⁴⁴, senza alcun determinativo; nei sepolcri di Teti, di Merenra e di Pepi II, invece, la stessa radice è accompagnata dal geroglifico delle “due braccia imbraccianti un bastone” ovvero dalle “braccia col bastone” e da una “testa umana”, privi del resto del corpo⁴⁵.

Anche lo stesso nome della divinità poteva essere potenzialmente pericoloso; si provvedeva, quindi, per difendersi dal potere dei segni, oltre che delle parole, a surrogare il nome della divinità interessata con un epiteto, come nel caso di *tpy dw=f*, “colui che è sulla sua montagna” e *nb t3-dsr*, “signore della Terra Sacra”, per indicare Anubi e *nb ddw*, “signore di Busiri”, per fare riferimento ad Osiride, considerando, evidentemente, l’epiteto ascritto alla divinità come avente “la stessa forza evocativa del nome, pur senza avere quei tratti ritenuti potenzialmente pericolosi”⁴⁶.

Lo stesso cartiglio, , risponderebbe ad una necessità di protezione, accogliendo al proprio interno il nome proprio del re e quello di intronizzazione; la sua origine andrebbe ricercata nel fonogramma *šn* della “cornice tonda di corda”,  V9⁴⁷, da cui deriverebbe il verbo *šnj*⁴⁸, “circondare”, “recintare”, il che ne spiegherebbe un uso “in contesti magici e funerari con carattere protettivo”⁴⁹. Peraltro, a mio parere, questa stessa funzione di protezione e di difesa del nome del re e, quindi, dello stesso monarca, veniva svolta, nel periodo protodinastico, quando ancora il cartiglio non era comparso e quando il sovrano veniva identificato, essenzialmente, attraverso il suo “nome di Horo”, mediante il *serekh*, del quale, più avanti, avremo modo di parlare.

Altra osservazione da fare circa la pericolosità dei geroglifici riguarderebbe alcuni pittogrammi, dall’apparente valenza ideografica, preminentemente e da sempre utilizzati, però, come fonogrammi: il riferimento correrebbe, in particolar modo, alla “vipera cornuta” , I9 ed al “cobra” , I10. Questi due segni troverebbero, nel medio-egiziano, un larghissimo impiego quali fonogrammi, e ciò prescindendo, del tutto, dalla loro connotazione ideografica: la cosa si

⁴⁰ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 218e, p. 125.

⁴¹ Si tratta del “tessuto piegato”, S29, del “pane”, X1 e del “bacino d’acqua”, N37, GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 703, 714, 695; GARDINER, *Egyptian grammar*, pp. 507, 531, 491.

⁴² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 254.

⁴³ CIAMPINI, *La lingua dell’antico Egitto*, p. 50.

⁴⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 686; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 471.

⁴⁵ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 127c, p. 74.

⁴⁶ CIAMPINI, *La lingua dell’antico Egitto*, p. 51.






⁴⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 710; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 522.

⁴⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 267.

⁴⁹ CIAMPINI, *La lingua dell’antico Egitto*, p. 51.

spiegherebbe con il tabù linguistico da cui “vipera” e “cobra” sarebbero colpiti. In questa circostanza, quindi, sarebbe stata adottata una specifica modalità repressiva di pittogrammi considerati pericolosi, per antonomasia, a cui avrebbe fatto seguito il “recupero di tali immagini per un uso, quello grafico, che, per definizione, prescinde da qualsiasi intenzione semantica precisa, o, meglio, ha infinite possibilità semantiche”⁵⁰. Il segno della “vipera”, in effetti, verrà usato, nella lingua medio-egiziana, come pronome suffisso soggetto o complemento oggetto di terza persona, maschile e singolare, come pronome suffisso possessivo, come pronome riflessivo di terza persona⁵¹ e questo ne comporterà un impiego quanto mai generalizzato, comune e diffuso⁵². Quanto alla sua risalenza nel tempo, potremmo forse fare riferimento alla tavoletta-etichetta in avorio del re Den, nel corso della I dinastia, all’inizio dell’epoca protodinastica, circa 2900 a.C.⁵³. Risalirebbe, poi, allo stesso periodo storico, sempre quindi all’inizio dell’epoca storica, uno dei primi usi del geroglifico del “cobra”, per indicare il nome del relativo monarca, in un pettine in avorio⁵⁴ ed in una stele funeraria⁵⁵, circa 2950 a.C.

Potremmo considerare anche il curioso caso delle *stèles à oreilles*⁵⁶, particolare tipo di stele votive, ritrovate nei santuari delle divinità locali o nei luoghi, oggetto di pellegrinaggio⁵⁷; si tratterebbe di stele nelle quali la divinità veniva effigiata affiancata da uno o più paia di orecchie, che servirebbero a garantire, magicamente, un più efficace ascolto del dio, una più consistente certezza che la supplica potesse raggiungere il suo destinatario; mi pare evidente di come, in questo specifico contesto, la rappresentazione della specifica parte anatomica della testa, avesse una funzione “performativa”, una funzione tale da configurarla in senso ideografico: ciò che si vede nella stele è, realmente, un orecchio, in grado di udire e di trasmettere, alla divinità, quello che è stato ascoltato.

In ogni caso, al di là di quello che può essere stato l’artificio grafico utilizzato nella stesura di alcuni esemplari dei *Testi delle Piramidi*, nella scrittura geroglifica medio-egiziana troveremo e continueremo a trovare comunque svariati pittogrammi, ampiamente in uso, costituiti da parti del corpo umano, da parti di mammiferi o di uccelli⁵⁸; la “testa di profilo” , D1, la “testa frontale” , D2, le “gambe avanzanti” , D54, la “gamba singola” , D58, la “parte anteriore del leone” ,

⁵⁰ MODENA, *Spunti di ricerca su magia e lingua nell’antico Egitto*, p. 107.

⁵¹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 56, 76, 163.

⁵² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 97.

⁵³ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 34.


⁵⁴ *Ibi*, p. 417.

⁵⁵ ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, p. 18.

⁵⁶ KOENIG, *Magie et magiciens dans l’Égypte ancienne*, p. 119.

⁵⁷ SILVERMAN, *Antico Egitto*, p. 162. Si veda anche la stele, in calcare, di Setiernekhekh, risalente alla XIX dinastia, in cui sono incise tre paia di orecchie, SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 424.


⁵⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 720-721.

F4, la “testa di airone” , H2, sono solamente alcuni degli esempi di fonogrammi utilizzati nella lingua medio-egiziana, retaggio, forse di quell’artificio grafico tendente a rendere inoffensivi, nei *Testi delle Piramidi*, pittogrammi altrimenti pericolosi, all’interno di una scrittura divenuta nel frattempo fonetica, ma mantenente ancora una significativa valenza ideografica; possiamo, a questo punto, parlare di “carattere magico” dei pittogrammi egiziani? Possiamo altresì definire la scrittura geroglifica, sin dalle origini dello stato faraonico, come essenzialmente fonetica?

1.3 La scrittura per immagini

Le prime manifestazioni di scrittura e di immagini, comparse lungo la Valle del Nilo, che potrebbero essere fatte risalire ad un periodo compreso fra la conclusione dell’epoca predinastica, intorno al 3150 a.C. ed il cuore della prima dinastia, verso il 2940 a.C.⁵⁹, fanno riferimento, in particolare, a specifiche tipologie di oggetti, quali le tavolozze, le etichette-tavolette ed il vasellame; si tratta di manifestazioni scritte ibride, il cui l’utilizzo, peraltro molto laconico, si accompagna all’impiego di immagini e si completa con esse.

Nelle tavolozze, in particolare, la presenza di caratteri geroglifici, è molto scarna ed è funzionale alla sola indicazione di specifici elementi, quali il nome del re o del dinasta locale, il tipo di azione compiuta o uno specifico avvenimento, documentato dalle stesse; le raffigurazioni presenti esplicitano e descrivono, in maniera più completa, gli eventi rappresentati. La scrittura, in pratica, non si è ancora diffusa con la forza e con la generalità che acquisirà, successivamente, in epoca storica.

Nella *Tavolozza delle Città*, che può essere fatta risalire alla fine del periodo predinastico, 3150 a.C.⁶⁰, ad esempio, si vedono alcune figure zoomorfe, rappresentanti, forse, dei “protosovrani” in un Egitto non ancora unificato o capi di comunità locali che, imbracciando il geroglifico della “zappa” , U6, ponendolo sopra le cinte murarie di sette città, costituite da bastioni e contrafforti, si apprestano non tanto a compiere un atto fondativo delle stesse, quanto a distruggerle; il valore, come determinativo, del segno U6, infatti, corrisponderebbe proprio all’azione del “coltivare”, dello “zappare”, dello “scavare” e, per l’appunto, del “distruggere”⁶¹. A mio parere, comunque, l’ipotesi del compimento dell’atto fondativo, piuttosto che distruttivo, non dovrebbe venir scartato a priori, considerando il valore semantico del segno U6, legato allo “scavare” e connesso, quindi, con l’azione delimitativa del solco di una possibile futura città, un valore semantico che potrebbe

⁵⁹ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, pp. 26-34.

⁶⁰ *Ibi*, p. 28.

⁶¹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 707.

prescindere da qualsiasi simbologia di carattere bellico. D'altronde, lo stesso re Scorpione⁶², vissuto in epoca predinastica e ritratto nella testa di mazza in calcare, conservata all'Ashmolean Museum di Oxford, così chiamato per il geroglifico che lo accompagna, posto proprio davanti al suo viso, impugnerebbe una zappa, identica a quella delle figure zoomorfe, nella *Tavolozza delle Città*, senza, però, alcun intento bellicoso, intento a procedere allo scavo di un canale⁶³. In proposito, proprio con riguardo a tale rappresentazione, c'è chi, riproducendone il contenuto, ne allegherebbe, a titolo di commento, le seguenti parole: "Il re Scorpione durante un rito relativo all'edificazione"⁶⁴, commentando, poi, come "I primi monumenti regali conosciuti, all'alba del III millennio, mostrano il faraone nelle sue attività di guerriero e di costruttore: con la zappa in mano, egli scava la trincea delle fondamenta o pianta le biffe che permetteranno di fissare l'orientamento del tempio in costruzione"⁶⁵.

Andrebbe poi anche considerato un altro fatto, un altro impiego della "zappa", privo però di qualsivoglia connotazione bellica e legato a come il geroglifico medesimo accompagni alcune statuette, dette "rispondenti" o *usciabty*, così largamente presenti nelle sepolture egizie, per consentir loro l'esecuzione, al posto del defunto, di quei lavori, così sgradevoli, che lo stesso defunto, nell'aldilà, sarebbe stato chiamato a svolgere, lavori quali la pulizia degli argini, la coltivazione dei campi ed il trasporto della sabbia⁶⁶; proprio le specifiche tipologie di attività da compiere farebbero riferimento e richiederebbero l'utilizzo della zappa, impugnata dalla statuetta, almeno in questo caso, senza alcun intento bellicoso.

Le figure zoomorfe presenti nella *Tavolozza* andrebbero identificate con un falco, con un leone, con uno scorpione e con due standardi, sormontati da due falchi; si tratterebbe, in tutti questi casi, di entità zoomorfe, da ricollegare all'istituto regale: il falco, infatti, identifica il dio Horo, successore di Osiride, massima e più esplicita rappresentazione della regalità; lo stesso "nome di Horo" sarebbe, all'interno della titolatura regale, il più antico fra i cinque in grado di connotare il faraone⁶⁷; lo scorpione, invece, richiamerebbe quella figura regale antecedente il regno di Narmer,

⁶² GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 365-366.

⁶³ GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, pp. 46-47.

⁶⁴ SAUNERON, *I preti dell'antico Egitto*, p. 31.

⁶⁵ *Ibi*, p. 32.

⁶⁶ *Libro dei Morti*, cap. VI, così come citato da GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 33 e riportato anche da BRESCIANI, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, p. 484 e da BARGUET, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, p. 42; si veda anche STIERLIN, *Le Opere dei Faraoni*, p. 107.

⁶⁷ L'origine del termine, "faraone", andrebbe rinvenuta nelle fonti autoctone, ove, però, originariamente, designava solamente la residenza reale: si trattava di due fonogrammi, *pr*, ossia "casa" e ʒ, ossia "grande", che venivano resi col significato generico di "Grande Casa", "Residenza reale"; tale era l'utilizzo che se ne faceva nell'Antico Regno. Con la XII^a dinastia, *pr ʒ* fa la sua comparsa in un nuovo contesto, in cui i verbi "vivere", "prosperare", "essere in salute", seguono la menzione della "Residenza": la formula, che significa "Grande Casa, possa essa vivere, prosperare, essere in salute", sembra comunque ancora alludere al Palazzo reale, piuttosto che al re. Nel corso della XVIII^a dinastia, però, sarebbero comparsi i primi esempi di uso dei due termini per indicare anche il monarca, in

di cui non si conosce il nome e che è stato identificato, sulla base del segno dello “scorpione”, come il re Scorpione⁶⁸; che si tratti, poi, di un sovrano sarebbe inequivocabilmente dimostrato dalla Corona Bianca, posta sulla testa: se Scorpione non poteva ancora fregiarsi del titolo di re delle *Due Terre*, poteva, però, almeno vantare una legittimazione sull’Alto Egitto, ossia su quella parte del paese che si riconosceva nella *Hd.t*, 𓆎 . Quanto al leone, infine, sulla sua caratterizzazione regale non possono essere avanzati dubbi, non foss’altro considerando come quest’ultima, vada associata alla forza del felino e come, ad ulteriore conferma, si possa citare un’altra *Tavolozza*, nella quale il sovrano, effigiato come leone, aggredirebbe un uomo e ne calpesterebbe altri, a loro volta assaliti da uccelli rapaci⁶⁹.

Quale significato attribuire a questo reperto? Potremmo, a mio parere, ipotizzare si tratti dell’azione di alcuni dinasti locali o di figure “protoregali”, anteriori al regno di Narmer, intente ad “abbattere”⁷⁰ o a “fondare” dei centri abitati, delle comunità o a prenderne possesso; le figure in questione, però, potrebbero anche essere identificate con delle figure divine o, forse, extra-umane, protettrici del re⁷¹.

Secondo Gardiner, si tratterebbe di “città conquistate in cui esseri simbolici si aprono il cammino per mezzo di picche”; i falchi, lo scorpione ed il leone andrebbero ricondotti ad “un unico capotribù vittorioso, ma è assai più probabile ch’essi rappresentino province diverse coalizzate in una guerra comune”⁷².

La *Tavolozza*, comunque, rifletterebbe una situazione politica che precederebbe l’unificazione dei due Regni, in Alto ed in Basso Egitto.

Altra *tavolozza*, la *Tavolozza del campo di battaglia*⁷³, che risalirebbe anch’essa alla fine del periodo predinastico, 3150 a.C., raffigura dei prigionieri, con le braccia legate dietro al corpo,

quanto tale: il primo esempio certo è rinvenibile in una lettera, rivolta ad *Amenhotep IV*, ove si parla di “Faraone, vita, prosperità, salute, il padrone”. L’aggiunta, alla formula della XII^a dinastia, del sostantivo “signore” o “padrone”, chiarisce come ora non ci si riferisca più all’edificio reale, ma al sovrano. Successivamente, l’epiteto reale inizierà ad essere accompagnato anche dal nome del singolo monarca; la testimonianza più antica, in cui è possibile ritrovare il nome proprio del re, unito al titolo *pr* 𓆎 , risalirebbe alla XXII dinastia, con riguardo ad uno dei faraoni che regnarono col nome di *Shoshenk*. A questo utilizzo, poi, si sarebbe rifatta la Bibbia, che avrebbe caratterizzato il re egiziano come *faraone*, facendo seguire tale appellativo, a volte, anche dal nome proprio del sovrano in questione, come nel secondo *Libro dei Re*, ove si parla del “faraone Neko”; da questa pratica biblica sarebbe sorta, nel linguaggio moderno, la comune considerazione del monarca egiziano come “faraone”, mentre, attraverso la mediazione della cultura greca, la quale traslitterò l’antico termine, *pr* 𓆎 , in *Pharao*, si giunse all’attuale forma verbale di “faraone”, GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 50-51; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 75; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 147.

⁶⁸ GRIMAL, *Storia dell’antico Egitto*, p. 46-47; GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 365-366.

⁶⁹ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 29.

⁷⁰ VINCI, *La nascita dello Stato nell’antico Egitto: la dinastia “zero”*, p. 95.

⁷¹ Altra interpretazione propone di leggere, nella *Tavolozza delle Città*, un’espressione di distruzione di mura e bastioni di sette insediamenti urbani, ossia di “re che hanno sottomesso poco a poco il Delta dopo Scorpione I”, ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, p. 21.

⁷² GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 357.

⁷³ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 29.

seguiti da stendardi sormontati da falchi, ad identificare, evidentemente, la regalità o una “protoregalità” che, in uno scontro cruento, ha avuto la meglio; vi sono rappresentati anche un leone, altra immagine del re, che aggredisce e ha la meglio su un individuo dalla folta capigliatura, da identificarsi, probabilmente, con uno straniero, mentre avvoltoi ed altri uccelli rapaci assaliscono altre figure umane, con identica capigliatura, annientandoli.

Le scene descritte parrebbero, quindi, esplicitare una campagna militare, conclusasi con la vittoria su genti straniere, da parte di un sovrano che verrebbe rappresentato, nella tavolozza, in una pluralità di scene e con una pluralità di immagini diverse, sempre comunque zoomorfe, mai umane, ricollegabili con il leone, con gli avvoltoi, con altri uccelli più piccoli, forse corvi; una descrizione, quindi, simbolica, ancora una volta a carattere bellico⁷⁴, nella quale, però, risulterebbe del tutto assente qualsiasi segno geroglifico.

Infine, fra le tavolozze, forse la più famosa è quella di Narmer⁷⁵, collocabile intorno all’inizio dell’epoca dinastica, 3100 a.C., nella quale, ancora una volta, ad essere proposto è un tema a carattere bellico: un re che coglie un’importante vittoria, piuttosto cruenta, testimoniata da due file di nemici, con le braccia legate e decapitati⁷⁶; a fianco un corteo regale, guidato da quattro uomini con gli stendardi, due dei quali sormontati dal falco, come nel caso della *Tavolozza delle Città*, che precedono un funzionario, il quale, a sua volta precede il re, seguito dal porta-sandali⁷⁷.

Ipotizziamo che si tratti di un “porta-sandali” sulla base dell’azione che, su entrambe le facce della tavolozza, viene compiuta dallo stesso.

Sia il porta-sandali, che il funzionario sono caratterizzati da un nome, espresso nel secondo caso dall’utilizzo di due segni geroglifici e, nel primo caso, da uno strano segno, una specie di “stella”, oltre ad altro carattere e ad un rettangolo che presenta, al proprio interno, uno strano geroglifico; anche il re reca inciso, davanti al proprio viso, il nome.

Vanno quindi sottolineate due peculiarità: per la prima volta, si assiste ad un più ampio e



⁷⁴ GRIMAL, *Storia dell’antico Egitto*, p. 45.

⁷⁵ ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, p. 20; per una trattazione dei contenuti, si veda anche GRIMAL, *Storia dell’antico Egitto*, pp. 45-49 e GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 365-367. Oltre alla tavolozza e come per il re Scorpione, anche con riguardo a Narmer disponiamo di una testa di mazza, proveniente da Ieraconpoli, SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 418.

⁷⁶ Più puntualmente, secondo Ritner, *on the Narmer palette as elsewhere, the fundamental significance of the image and rite lies not in the action of the king, but in that of the god Horus which the king evokes*, RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 131.

⁷⁷ Sulla connotazione della Tavolozza di Narmer, quale monumento celebrativo dell’unificazione del paese, guidata da un sovrano altoegiziano, in grado di sconfiggere le popolazioni del delta, Ciampini rileverebbe come la conflittualità tra le Due Terre, in realtà, riflettere e troverebbe espressione in una serie di scontri, all’interno della stessa cultura di Naqada: “Ciò che va rilevato in questo momento fondante è la diversificazione del processo di unificazione: l’espansione politica che parte da sud è successiva a un processo di unificazione culturale che porta la cultura di Naqada nel Delta ben prima che questa parte del paese venga a far parte integrante delle Due Terre. Lo stesso Mito di Horo e Seth, considerato fondamentale nell’immaginario culturale, riflettere questa situazione conflittuale che si risolve all’interno della stessa compagine meridionale di Naqada”, CIAMPINI, in ROCCATI (a cura di), *Egittologia*, pp. 199-200.

diffuso utilizzo di caratteri geroglifici i quali, accompagnati alle immagini, descriverebbero il re, ripetendone il nome per tre volte, oltre a quello del funzionario, del portasandali e del nemico, annientato, una prima volta, dallo stesso sovrano, con un colpo di mazza, trattenuto, poi, con un laccio al naso, anche da un falco, rappresentazione zoomorfa del re.

Il nome del sovrano troverebbe posto, in due circostanze, all'interno di una struttura che assomiglierebbe e ricorderebbe quello che, in epoca storica, sarebbe poi diventato il *serekh*: la struttura, osservata frontalmente, della facciata di palazzo, a nicchie e lesene, ospitante un piccolo spazio, al cui interno verrebbero iscritti i due pittogrammi del “pesce-siluro” o “pesce-gatto” , K13, che esprime un suono pari a *nʿr*, e dello “scalpello” , U23, con suono *mr*⁷⁸; del *serekh*, quale si verrà sviluppando successivamente, mancherebbero il rettangolo, identificante il cortile del palazzo reale, visto dall'alto, con il falco, posto al di sopra di esso; il falco, però compare, comunque, in altre parti della tavolozza.

Inoltre, ad essere nominato, nella *Tavolozza di Narmer*, non sarebbe solamente il sovrano: vi sarebbero anche i membri della sua corte ed il nemico annientato; fra i primi, il porta-sandali è caratterizzato dal geroglifico cui si è accennato sopra, una “stella”, che potrebbe assomigliare al geroglifico del “fiore”, M42 e dal “sigillo”, S20⁷⁹, oltre che dallo strano segno, all'interno del rettangolo, che sarebbe stato identificato con il “galleggiante di rete da pesca”, T25, con un suono pari a *dbʒ*⁸⁰; uno dei significati, connesso con *dbʒ*⁸¹, “vestire”, “rivestire”, “ornare”, avrebbe suggerito di poter identificare il “porta-sandali” con la figura del “sacerdote della vestizione”, *dbʒty*⁸², il che sembrerebbe ragionevole e compatibile con il ruolo di portatore dei sandali del sovrano. Secondo altra posizione⁸³, invece, la “stella” dovrebbe richiamare il nome della dea della scrittura e delle attività ad essa connesse, *Sšʒ.t*⁸⁴, ovvero Seshat, scritto con il segno R12⁸⁵ e potrebbe, quindi, identificare il funzionario in questione come lo “scriba”, *sš*⁸⁶.

Fra i secondi, fra i membri della corte, il funzionario che precede il re, davanti ai corpi decapitati dei nemici, è accompagnato da due fonogrammi unilitteri, *t* e *t*, *t.t*, forse una forma arcaica del più alto ed importante funzionario di corte, in epoca faraonica, il *tʒty*⁸⁷ o *visir*. Il nemico invece, verrebbe identificato con i due segni “dell'arpione”, T21 e del “bacino d'acqua”, N39, oltre

⁷⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 689 e 708.

⁷⁹ *Ibi*, pp. 692 e 703.

⁸⁰ *Ibi*, p. 706.

⁸¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 321.

⁸² MOSCHETTI – TOSI, *Amenemhat I e Senusert I*, p. 179.

⁸³ CIAMPINI, *La lingua dell'antico Egitto*, p. 49.

⁸⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 246.



⁸⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 701.

⁸⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 246.

⁸⁷ *Ibi*, p. 303.

che, in forma simbolica, soffocato dal re con le sembianze del falco, con la “testa di profilo”, D1 e con “l’isola”, N18⁸⁸: esteso e diffuso utilizzo di caratteri geroglifici, dunque.

Il *protoserekh* o prima forma arcaica del *serekh*, che peraltro troviamo, per la prima volta, nella *Tavolozza di Narmer*, ospiterà il primo e più antico fra i cinque nomi che, in epoca storica, a partire dall’inizio della IV dinastia, andranno a formare la titolatura regale: il “nome di Horo”⁸⁹.

Due ultime annotazioni: nella *Tavolozza di Narmer*, per la prima volta, un re o capo indossa entrambe le corone, sulle due facce, la *Hd.t* , la Corona Bianca e la *Dšr.t* , la Corona Rossa, identificanti le due metà del paese, l’Alto ed il Basso Egitto; Narmer, quindi, sarebbe il primo re ad essere riconosciuto come sovrano unico di tutta la Valle del Nilo. Lo stesso faraone, poi, in altra scena decritta, stavolta con le sembianze di un toro, abbatterebbe la cinta muraria di una città, calpestandone il nemico, ormai sconfitto; che il sovrano venga effigiato come un toro non sarebbe, a mio parere, casuale, laddove si rifletta sulla successiva grande diffusione di un epiteto, molto comune, con cui diversi faraoni sceglieranno di far iniziare il proprio “nome di Horo”: *k3 nh.t*, ossia “toro potente”, “toro trionfante”.

Infine, il sacrificio del prigioniero inginocchiato da parte del monarca, ritratto nella *Tavolozza*, costituirebbe un’offerta al dio, ma *not to commemorate the conquest, but to perpetuate it. Rendered tangible and permanent in stone, the image was designed not simply to reflect, but to create reality, guaranteeing by “sympathetic magic” the victory of the state and the gods*⁹⁰. Questa immagine, questo motivo, sarebbero divenuti così pregnanti, così rilevanti da divenire, in epoca storica, determinanti e caratterizzanti nella connotazione delle pareti templari esterne, come nel caso del tempio funerario di Ramesse III⁹¹, a Medinet Habu, immagini che *rapidly acquired more of a ritual*

⁸⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 675, 693, 695 e 706.



⁸⁹ Il primo e più antico nome, all’interno della titolatura regale del faraone, comparso sin dall’inizio della prima dinastia e forse già in epoca predinastica, era il “nome di Horo”, che identificava il re come reincarnazione terrena del dio-falco Horus, figlio e mitico successore del dio-sole Ra, sovrano di un Egitto in un’epoca primordiale in cui la Terra del Nilo era ancora governata dagli dei; questo nome veniva iscritto all’interno di una cornice rettangolare, sormontata dall’effigie di un falco; al di sotto della cornice trovava posto la rappresentazione di un rivestimento a pannelli e a nicchie, simile a quello che caratterizzava le facciate delle prime tombe regali e simile anche alle “false-porte”, che trovavano posto all’interno e all’esterno delle mastabe dell’Antico Regno; tale rappresentazione a pannelli e a nicchie prendeva il nome di *serekh*. Questa struttura, probabilmente, intendeva simboleggiare non tanto la tomba del re, quanto la sua residenza: il “nome di Horo”, infatti, costituì, sin dalla nascita della monarchia faraonica, il primo e il più significativo con cui identificare il re; per tutto il periodo protodinastico, in realtà, la maggior parte dei sovrani egiziani è conosciuta solo ed esclusivamente attraverso il rispettivo “nome di Horo”: risulterebbe, quindi, assai improbabile che si sia scelto un nome a carattere sepolcrale per identificare un sovrano “vivente” e attualmente “regnante”. Il “nome di Horo”, in un certo qual modo, possiamo dire indicasse il re il quale, nelle sembianze del dio-falco Horo, risiedeva all’interno del palazzo reale e indicasse anche la volontà del monarca egizio di rivendicare, per sé, un ruolo ed una dignità divini, GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 49-50; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 72; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 143 e 145.

⁹⁰ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 115.

⁹¹ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, pp. 197-198; STIERLIN, *Le Opere dei Faraoni*, pp. 173-175.

than an historical validity⁹²; le rappresentazioni poste all'ingresso del tempio indicherebbero l'azione sacrificale del re, dinanzi ad Amon con, al di sotto, alcuni simboli antropomorfi di terre straniere, schiacciate sotto i piedi del monarca e della divinità, ad imitazione di quanto rappresentato, due millenni prima, dalla *Tavolozza di Narmer*⁹³.

Altro esempio di scrittura per immagini lo possiamo ritrovare in alcune etichette-tavolette, fra le quali possiamo citare quella in avorio del re Aha, conservata al Petrie Museum di Londra⁹⁴ e scoperta nel 1897, a Nakada.

Si tratta di un reperto di difficile lettura e di altrettanto difficile interpretazione; possiamo vedere il *serekh* del re Aha, secondo sovrano della I dinastia, accostato ad una barca e vicino ad una specie di padiglione, al cui interno si leggono i pittogrammi della dea avvoltoio *Nekhbet* e della dea cobra *Wadjet*, posti sopra due ceste, ad indicare il nome *neb.ty*, , il nome delle “Due Signore”⁹⁵, con, al di sotto, la “scacchiera” , Y5, *mn*⁹⁶; il nome del re Aha, poi, è ripetuto nell'etichetta altre volte, mentre la “scacchiera”, *mn*, posta sotto ai pittogrammi delle due dee *Nekhbet* e *Wadjet*, cioè sotto al nome *neb.ty*, è stata interpretata come facente riferimento al nome delle “Due Signore” del mitico fondatore della monarchia faraonica, il *Menes* citato da Manetone, oltre che da Diodoro Siculo⁹⁷, ovvero il *Meni* della *Lista reale di Abido* e del *Papiro dei Re di Torino*.

Considerando congiuntamente i pittogrammi e le immagini riportate nella tavoletta, inizialmente si era pensato, erroneamente, di poter associare Aha con il nome indicato all'interno del padiglione e letto come *Meni* o *Menes*; in realtà, trovando posto tale nome all'interno della struttura a “capanna”, si è ritenuto più corretto supporre che l'etichetta volesse lasciare memoria di una visita, compiuta da Aha, durante il suo regno, con la sua imbarcazione, ad una località o ad un

⁹² RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 115.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, p. 22; GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 367-369; MOSCHETTI – TOSI, *Amenemhat I e Senusert I*, pp. 180-181.

⁹⁵ Nel corso della I dinastia, e forse già all'inizio di essa, dopo il “nome di Horo”, ne compare un secondo, il nome delle “Due Signore”, dalla lettura che, del geroglifico utilizzato per scrivere tale nome, si dà. Detto nome poneva il re in una speciale relazione, una relazione di protezione, con le due protodivinità principali o figure extra-umane del periodo antecedente l'inizio dell'epoca dinastica, in un'epoca in cui l'Egitto era ancora diviso in due regni autonomi: si trattava della dea avvoltoio *Nekhbet*, patrona della città meridionale di El-Kab e della dea cobra *Wadjet*, protettrice della città settentrionale di Dep; queste due città, peraltro, dovevano la loro importanza alla rispettiva posizione geografica: mentre El-Kab si trovava nei pressi di Nekhen, nota ai greci con il nome di Hieraconpolis, Dep formava, assieme a Pe, la greca Buto; Buto e Hieraconpolis, poi, costituivano le antiche capitali predinastiche ed è precipuamente alla vicinanza dei rispettivi centri di culto con tali città che le due divinità dovevano la loro rilevanza. Probabilmente fu proprio il primo sovrano egizio, il fondatore della prima dinastia, *Menes* o *Meni*, che assunse per primo tale nome, volendo con ciò simboleggiare il fatto di aver riunito i due mitici regni predinastici; ciò parrebbe attestato dalla etichetta in avorio del re Aha, scoperta a Nakada, alla fine dell'Ottocento, GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 50, 367-369; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 143; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 73; TRIGGER, *Storia sociale dell'antico Egitto*, p. 71.

⁹⁶ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 715.


⁹⁷ CORDIANO – ZORAT (a cura di), DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, p. 249.


luogo di culto comunque connesso con Meni⁹⁸. Quello che si può comunque dedurre dall'osservazione della tavoletta consentirebbe di attribuire al regno di Meni la prima adozione del nome *neb.ty*, contestualmente con il sorgere della dinastia; ciò confermerebbe come proprio tale sovrano, per primo, si sia potuto fregiare di un titolo, *neb.ty*, che lo riconosceva come unico “Signore delle Due Terre”, a capo di un regno unificato.

Più che identificare Meni con Aha, si potrebbe, allora forse, collegarlo con Narmer che, come il primo, nella omonima tavolozza, verrebbe legittimato come sovrano unico.

Questo reperto, comunque, presenterebbe pochi pittogrammi con svariate immagini, un po' confuse, che certo non ne facilitano la comprensione.

Altra etichetta-tavoletta, di più facile lettura, però, è quella in avorio, ritrovata ad Abido, del re Den⁹⁹; in essa troviamo indicati alcuni segni geroglifici, due dei quali iscritti all'interno del *serekh*, recante il nome del sovrano, collocati in maniera un po' disordinata, assieme ad un'immagine particolarmente eloquente e che presenta un illustre precedente nella tavolozza di Narmer: il sovrano, in questione, è ritratto nell'atto di colpire un nemico con una mazza, anche se, diversamente da Narmer, il movimento viene qui reso in maniera più dinamica e con un diverso modo di impugnazione della mazza; Den, infatti, solleva il tallone del piede, nel momento in cui si accinge a sferrare il colpo.

Si ripropone, così, ancora una volta, un contenuto bellico, che sarà ampiamente sfruttato durante tutta l'epoca faraonica¹⁰⁰, a rappresentare il mantenimento dell'ordine e l'allontanamento del caos, quale suprema prerogativa del re, simboleggiati dall'azione di sottomissione dello straniero e, con lui, di tutto ciò che non facendo parte del cosmo ordinato, della *Km.t* , doveva essere distrutto, colpito, eliminato.

Il medesimo re, poi, è il soggetto anche di altra etichetta-tavoletta, in legno, scoperta ad Abido ed ora conservata al Museo del Louvre¹⁰¹. Il suo contenuto, di difficile lettura, presenta alcuni pittogrammi, un po' indefiniti, oltre al *serekh* del sovrano. Fra questi pittogrammi possiamo distinguere il “ramo di palma” , M4, che con il suo valore fonetico di *rnp.t*, servirebbe ad indicare il sostantivo “anno”¹⁰². Nella tavoletta, inoltre, si vedono tre mezzelune, da un lato ed altrettante, da

⁹⁸ GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 368-369.

⁹⁹ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 34; MOSCHETTI – TOSI, *Amenemhat I e Senusert I*, p. 181.

¹⁰⁰ Si veda, ad esempio, la medesima azione, compiuta dal re Snefru, all'inizio della IV^a dinastia, così come ritratto in un rilievo, ritrovato nel Sinai, ove il re, caratterizzato da una titolatura regale più completa e da iscrizioni geroglifiche, disposte, ordinatamente, in registri orizzontali e verticali, sferra il colpo, con la mazza, contro un nemico barbuto, SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 40 e MOSCHETTI – TOSI, *Amenemhat I e Senusert I*, pp. 191-192.

¹⁰¹ ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, p. 26.

¹⁰² Per capire e comprendere il significato e l'utilizzo del termine “anno”, nella tavoletta, è necessario fare una premessa esplicativa: l'economia dello Stato egiziano, in epoca faraonica, si fondava sulla coltivazione dei campi e

altro lato; esse dovevano servire a delimitare uno spazio rituale, per una corsa simbolica che il sovrano avrebbe dovuto effettuare, dopo un certo numero di anni di regno, per rinnovare, per rinvigorire le proprie forze fisiche, ormai deperate e poter, così, continuare a regnare; si tratterebbe del “giubileo reale” o “festa Sed”, *hb Sd*¹⁰³.

Infine, altro oggetto particolarmente interessante, appartenuto ad uno dei primi sovrani della prima dinastia, che propone pochi pittogrammi, assieme a qualche scena figurata, è un pettine in avorio, conservato al Museo Egizio del Cairo¹⁰⁴.

In esso ritroviamo il *serekh* del sovrano in questione, *Djet* o *Edjo*¹⁰⁵, il cui nome viene scritto con il segno del “cobra”, I10 ed il cui valore fonetico, *d.t* suggerirebbe proprio il primo dei due nomi proposti¹⁰⁶; il *serekh*, sormontato dal falco, viene delimitato, ai suoi due lati, dal geroglifico dello *scettro W3s*, S40 e affiancato dalla “cinghia del sandalo” \ddagger , S34. Quest’ultimo segno, *nh*, “vita”¹⁰⁷, potrebbe forse essere interpretato come un generico augurio di vita al sovrano, il cui *serekh* verrebbe poi anche ad esprimere la “sovranità” ed il “dominio”, *w3s*, di cui al geroglifico S40¹⁰⁸.

Poste al di sopra del *serekh* pare di poter vedere delle ali spiegate, sormontate da un’imbarcazione con, a bordo, un falco, simbolica rappresentazione del re: un modo forse per perpetuare e rendere eterna l’azione del viaggiare del faraone, a bordo della propria barca, a sottolineare e a rimarcare la “sovranità” ed il “dominio”, *w3s*, sul proprio regno.

sull’allevamento degli animali; si trattava, quindi, essenzialmente, di un paese agricolo, che dedicava particolare attenzione alle piene del Nilo, quale momento fondamentale per lo sfruttamento della terra; particolare cura veniva poi dedicata anche al censimento del bestiame, quale evento determinante per la verifica delle risorse animali esistenti, di biennio in biennio. Questi due fattori erano così pregnanti per l’economia egiziana da scandire lo scorrere del tempo, lungo le rive del Nilo; il ciclo agricolo, infatti, essendo legato alle piene del Nilo, caratterizzava le tre stagioni nelle quali si divideva ciascun anno, mentre il censimento biennale del bestiame serviva a distinguere gli anni l’uno dall’altro. Le tre stagioni erano *zh.t*, la stagione dell’inondazione, *prt*, la stagione invernale o dell’emersione dei campi dalle acque del Nilo, *smw*, la stagione estiva o della mietitura; le tre stagioni, descritte secondo il loro ordine temporale, sono rappresentate, all’interno della mastaba di *Mereruka*, sesta dinastia, da due donne e da un uomo. La personificazione delle stagioni tiene conto e riflette il loro genere grammaticale: femminile, per le prime due, maschile per la terza; le due donne e l’uomo reggono, ciascuno, un cartiglio con all’interno quattro segni “falce di luna”, N11, *zbd*, ossia quattro mesi: *zbd*, infatti, significa “mese” e ciascuna stagione è appunto formata da quattro mesi; sotto ognuna delle stagioni si trova un geroglifico, idoneo, ritengo, ad indicarne il carattere, la peculiarità, *nfr*, ossia la “bellezza” o “l’esser bello”, per *zh.t*, *htp*, ossia “l’esser contento” o “l’esser tranquillo”, per *prt*, *nh*, ossia la “vita”, il “vivere”, per la stagione estiva. Ora, durante tutta la prima dinastia, gli anni di regno non venivano numerati, venivano, invece, distinti in base ad eventi specifici che li avevano contraddistinti, registrati su apposite tavolette eburnee; a partire dalla metà della seconda dinastia, tale particolare avvenimento verrà ad essere costituito proprio dal censimento del bestiame. Con l’inizio del Medio Regno, però, a partire dall’undicesima dinastia, il sistema cambiò e si cominciò ad indicare “l’anno di regno” con il relativo numero, corrispondente all’anno di effettivo dominio di un certo faraone, GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 66; GARDINER, *Egyptian grammar*, pp. 203-204; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 228.

¹⁰³ HORNUNG – STAEHELIN, *Studien zum Sedfest*.

¹⁰⁴ MOSCHETTI – TOSI, *Amenemhat I e Senusert I*, p. 184. e SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 417.

¹⁰⁵ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 392, che propone, come letture alternative, del nome, *Zet* e *Uadji*.

¹⁰⁶ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 688.



¹⁰⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 44.

¹⁰⁸ *Ibi*, p. 54.

Un ultimo esempio di scrittura informale, di scrittura simbolica, mi pare possa essere rinvenuta in alcuni vasi predinastici, ben presenti anche al Museo Egizio di Torino, caratterizzati da una bordatura nera e dal corpo rosso¹⁰⁹.

Forse, in un'epoca così remota, gli artigiani egizi non avevano consapevolezza del significato che, in epoca storica, sarebbe stato attribuito a questi due colori, realizzando vasi rossi e neri senza alcuna intenzione di caratterizzazione simbolica con ciò che rosso e nero sarebbero, poi, andati ad identificare e a rappresentare.

Il rosso avrà, indubbiamente e salvo alcune eccezioni, una connotazione negativa, laddove, invece, al nero possiamo attribuire una valenza positiva, “vitale”; forse questi preconcetti non si erano ancora radicati nell'immaginario egiziano dell'età predinastica, o forse anche sì.

Certo, l'osservazione del territorio, lungo le rive del Nilo, già allora, potrebbe aver suggerito, ai suoi abitanti, una simbologia di “morte” e di “non sopravvivenza”, connessa con la terra desertica, ossia con la “terra rossa”¹¹⁰ ed una simbologia di “vita”, connessa con la possibilità di coltivazione dei terreni, cosparsi di limo, cioè a dire con la “terra nera”; il contrasto fra la *dšr.t*,  e la *Km.t*, , avrebbe già potuto essere ben presente nel pensiero autoctono e avrebbe potuto spingere gli artigiani egizi a scegliere proprio tali colori per queste loro prime realizzazioni.

Altri vasi di epoca predinastica, d'altronde, registrano e potrebbero riflettere l'osservazione della natura nilotica del tempo, fatta dai suoi abitanti; al Museo Egizio di Monaco di Baviera, ad esempio, è presente un vaso, di epoca predinastica, in cui è rappresentata la fenice che si posa su di una montagnola, la quale emergerebbe dalle acque circostanti; quale significato dare a questa rappresentazione per immagini, a questa forma di scrittura per immagini? A mio parere, la si potrebbe collegare ad una delle teorie cosmogoniche egizie¹¹¹, secondo la quale la creazione

¹⁰⁹ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 15 e ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, p. 385.

¹¹⁰ Si noti la correlazione tra il termine medio-egiziano che serve ad indicare il “colore rosso”, *dšr*, ed il connesso vocabolo, con desinenza femminile, *dšr.t*, usato per identificare il “deserto”, luogo per eccellenza inospitale e non deputato ad accogliere alcun insediamento umani, FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 316.

¹¹¹ Fra le varie cosmogonie egizie, un elemento ad esse comune sarebbe rappresentato dalla *première terre émergée, première réalité géologique de l'histoire universelle* [...] *une île exceptionnelle, noyau du monde, qui s'inséra dans le Noun «quand ni le ciel, ni la terre, ni le monde inférieur n'existaient encore»*, SAUNERON – YOYOTTE, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, p. 35. Nei vari testi cosmogonici, infatti, viene ricordata la particolare stanchezza del demiurgo *à nager dans l'élément liquide, et le désir qu'il conçut d'avoir un sol où se poser et où s'arracher à la torpeur, ibidem*. Questa superficie, tanto agognata dal dio creatore, verrebbe identificata, a seconda delle teorie, in un cumulo di limo o in una pietra primordiale, essa stessa opera del demiurgo: si parlerà, così, di «*Colline de sable*», «*tertre haut*», «*émergence*» o di altri termini, essendo comunque pochi i luoghi e le città, tra quelle più significative, che non andranno a rivendicare il privilegio di aver ospitato tale “collina primordiale” e di essere stati, così, i primi ad emergere dal “Nun” *pour servir de berceau au maître universel, ibidem*. Eliopoli avrà, così, la propria “collina di sabbia”, oltre alla “pietra primordiale”, la *benben*; Ermopoli si presenterà per il suo “alto tumulo” e per la propria “isola dell'incendio”; anche Tebe vanterà una personale “collina”, emersa in origine dal Nun, mentre altre città, quali Esna, Ombos, Elefantina, Dendera, rivendicheranno, tutte, un proprio “tumulo” personale. Conseguentemente, secondo la teologia egiziana, il “Nun” avrebbe rappresentato *la forme inorganique et prétemporelle du dieu créateur et le tertre primordial fut sa première forme dynamique et constitua l'assise*

avrebbe avuto inizio ed il primo atto creativo si sarebbe compiuto proprio in concomitanza con l'appoggiarsi dell'airone, *bnw*¹¹², la fenice, al primo lembo di terra emersa da quello che era l'oceano primordiale, una massa uniforme ed immensa di acqua, il *Nun*, identificativo di una situazione di "non esistenza". Secondo una logica equipollente, peraltro, sarebbe nata la forma geometrica della piramide, della struttura sepolcrale in grado di ospitare la salma del faraone defunto¹¹³.

Non mi sentirei, quindi, di escludere necessariamente a priori la possibilità, sin dall'età

nécessaire qu'il se donna pour pouvoir prendre corps, Ibi, p. 38. Fra le varie forme che il demiurgo poteva assumere vi era quella della "fenice", le beau héron cendré qui se perche sur les émergences pendant l'inondation, et évoque le soleil planant sur les eaux, Ibi, p. 38.

¹¹² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 82.

¹¹³ La forma geometrica della piramide, come sepolcro regale, sarebbe stato il frutto di una lenta evoluzione che, iniziata con la prima dinastia, si sarebbe conclusa con l'inizio della quarta. Le ragioni di questa specifica forma andrebbero ricercate nel modo in cui gli egizi ritenevano fosse avvenuta la creazione e nel conseguente momento in cui, con l'atto creativo, il dio supremo cominciò a separare ciò che, sino ad allora, costituiva un'enorme massa indifferenziata, uniforme ed indistinta. Prima della creazione nulla esisteva: non esisteva lo spazio e non esisteva alcuna creatura vivente; la negazione della spazialità impediva, allo stesso Dio creatore, di poter disporre di un luogo sul quale stare in piedi. La concezione cosmogonica egiziana, infatti, descrive il mondo, antecedente la creazione, come un immenso ed indistinto oceano primordiale, il *Nun*, immagine della "non esistenza", nel quale era impedita la sopravvivenza di qualsiasi forma di vita. Dal *Nun*, in un secondo momento, sarebbe emerso il "colle primordiale", primo lembo di terra emersa, sul quale sarebbe apparso il Dio creatore, il che avrebbe dato l'avvio al processo creativo. Questa visione d'insieme, lungi dall'essere il mero parto della fantasia degli abitanti della Valle, rifletteva l'osservazione del mondo reale e dello sviluppo della vita; l'idea di una massa indifferenziata di acqua sarebbe stata suggerita, agli egizi, dalla visione del fenomeno naturale che, sin d'allora, interessava la valle del Nilo, permettendo il sostentamento e la sopravvivenza ai suoi abitanti: l'inondazione del Nilo. Gli egizi avrebbero così realizzato la trasposizione di una realtà effettiva, la valle del Nilo allagata, in un contesto mitico, nel quale, come il lento ritirarsi del fiume consentiva il rinnovarsi della vita, così l'emersione del colle primordiale dal *Nun* avrebbe dato l'avvio al processo creativo. La concezione cosmogonica egiziana spiegherebbe il fondamento architettonico delle prime strutture sepolcrali regali. La prima tipologia di tomba regale nota, infatti, è il tumulo, che tanto ricorda il colle primordiale sul quale si appoggiò la Divinità suprema; nella successiva evoluzione, verificatasi, intorno alla seconda dinastia, il tumulo venne regolarizzato, assumendo, così, la forma della mastaba o di un parallelepipedo. Il successivo stadio di sviluppo vide la nascita della forma piramidale, attraverso la c.d. piramide "a gradoni", formata da più mastabe poste una sull'altra; quali i motivi di questa evoluzione? Fra le varie ipotesi che sono state avanzate, la prima prospettava l'idea di configurare, nella piramide "a gradoni", l'immagine di una scala, per permettere al re defunto di ascendere al cielo e di unirsi con gli astri immortali, per vedere così realizzato un destino di tipo stellare. Altra possibile spiegazione potrebbe consistere nella volontà regia di non veder occultato il proprio monumento funerario, la mastaba, dal muro di cinta del complesso cimiteriale: la sovrapposizione di ulteriori tumuli, conseguentemente, ne avrebbe permesso la visione anche da notevoli distanze. Altro valido motivo che ben giustificerebbe il passaggio dalla mastaba unica alle mastabe sovrapposte, si sostanzierebbe nell'aspirazione regia di distinguere, anche strutturalmente e non solo nelle dimensioni, il proprio sepolcro da quello di un normale funzionario. In proposito, con specifico riferimento a quest'ultima trasformazione, si è parlato di "ristrutturazione dello Stato da feudale ad accentrato ed amministrato con un sistema abbastanza simile a quello che definiamo ministeriale", v. CURTO, *Magia e neomagia*, p. 22. L'ultimo stadio di sviluppo, all'inizio della quarta dinastia, avrebbe determinato, infine, la conversione dell'imperfetta forma piramidale a quella propriamente detta, la piramide geometrica. La trasformazione della forma della tomba regale, da parallelepipedo a piramide, andrebbe spiegata con il nascente culto del dio Sole. La piramide rappresenterebbe, nell'immaginario egiziano, l'insieme dei raggi solari, v. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 98, secondo cui, a proposito delle realizzazioni architettoniche, *dans les croyances égyptiennes, la notion de «l'art pour l'art» n'a pas sa place. Les oeuvres relèvent d'un art conçu autrement que pour une fin purement artistique [...] Accordant une valeur créatrice à l'image et au son, l'artisan crée des êtres réels en qui se logent l'énergie et la personnalité de l'être ou de l'objet représentés. L'objet, le bâtiment quel qu'il soit, n'est que la manifestation concrète de l'être ou de la chose qu'il représente. Une même chose peut être investie de plusieurs significations différentes, cioè a dire, con specifico riguardo ai sepolcri regali, la pyramide est comparée au rayon de soleil, à la butte primordiale ou encore à l'escalier qui mène au ciel.*

predinastica, di poter associare il colore nero ed il rosso con una simbologia legata alla “vita” ed alla “morte”; tale connotazione nefasta del rosso, d'altronde, è resa esplicita già nella letteratura egizia delle origini.

I *Testi delle Piramidi*, infatti, fra le varie formule funerarie, ne menzionano una che prevede il rituale della “distruzione dei vasi rossi”; in essa si può leggere: “Questo è l’occhio di Horo. Afferralo, in modo che tu sia vittorioso ed egli abbia timore di te. Spezzare i vasi rossi”¹¹⁴. Ritner, che propone, sostanzialmente, una traduzione quasi identica¹¹⁵, ritiene di poter identificare il significato di questa invocazione nella volontà di terrorizzare i nemici; in ogni caso, è a dei vasi, di color rosso, che fa riferimento questa antica formula, mentre lo “spezzare”, il “rompere”, implicherebbe un’azione di annientamento di un qualche cosa che viene avvertito e considerato come fortemente negativo, come pericoloso, come mortale.

In altra parte della letteratura magico-funeraria egiziana, poi, è possibile trovare riferimenti vari, in grado di confermare la correlazione del “rosso” con il “caos”; in un papiro, attualmente conservato al Louvre, il Papiro Jumilhac, databile alla fine dell’epoca tolemaica, inerente la storia religiosa e mitologica di uno specifico nomo o provincia, si conclude una parte sottolineando di “Conoscere il significato del cane rosso che è sacrificato nel giorno di festa di Thot: il cane rosso è Baba, e Baba è Seth”¹¹⁶; il dio Seth¹¹⁷, identificato con un cane, rosso, dovrebbe essere eliminato; una divinità che, probabilmente solo in epoca tarda avrebbe acquisito una così netta e definita connotazione malefica e malvagia, presenterebbe una colorazione rossa, e ciò quasi a confermarne la natura nociva, pericolosa e nefasta. Con specifico riguardo a Seth, poi, Sabbatucci ne evidenzerebbe l’evoluzione, nella sua considerazione, da un’originaria connotazione non proprio nefasta, né negativa, ad una successiva rilettura, effettuata da Plutarco, dopo molti secoli¹¹⁸.

¹¹⁴ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 61.

¹¹⁵ *Hail, [Osiris NN] this is the Eye of Horus. Take it so that you may be strong and that he may be terrified of you-Break the red vases*, RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 144.

¹¹⁶ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 512.

¹¹⁷ Per le prime rappresentazioni del dio Seth, si veda TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, pp. 7-12.

¹¹⁸ SABBATUCCI, *Politeismo*, pp. 344-347, infatti, sottolineerebbe come lo scontro fra Seth ed Horo, rappresentazione di una crisi della regalità, produca una menomazione, tanto ai danni di Horo, quanto a quelli di Seth: il primo perderebbe l’occhio, ossia la regalità, mentre il secondo si vedrebbe privato dei testicoli, quindi della capacità di generare e di garantire successione e stabilità all’istituto monarchico-faraonico; in ogni caso, nei *Testi delle Piramidi* verrebbero ricordati il dolore, conseguente la perdita dell’occhio e dei testicoli, piuttosto che il conflitto vero e proprio, un dolore che andrebbe a fondarsi con quello per la morte del sovrano, in questo caso Teti: “ha emesso un gemito Horo per il suo occhio, ha emesso un gemito Seth per i suoi testicoli”, DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 112. La regalità faraonica poggierebbe tanto su Horo, quanto su Seth: la perdita ed il successivo risanamento dei testicoli assurgerebbe a strumento generativo, essenziale per la successione faraonica, di padre in figlio; comunque sia, il re verrebbe rappresentato sia da Horo, che da Seth: “il lato destro di Teti, che è Horo! [...] il lato sinistro di Teti, che è Seth!”, DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 113. Altra dualità, nell’istituto faraonico, si riscontrerebbe in un altro passo dei *Testi*, riferito al faraone Pepi: “se tu vai, va Horo; se tu parli, parla Seth”, DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 130. Seth, poi, manterrebbe comunque una connotazione rassicurante verso il faraone defunto, Pepi: “il cuore di Seth è fraterno verso di te, come il Grande di Eliopoli”, DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 130. Horo e Seth, quindi, come le due parti irrinunciabili, di una comune regalità, facente capo a Unis: “ti obbediscono le regioni di Horo, ti

Sarebbe, infatti, proprio Plutarco ad evidenziare la correlazione fra il colore rosso ed il dio Seth, da lui identificato con Tifone, “perciò gli Egizi danno regolarmente a Tifone il nome di Seth”¹¹⁹. In alcuni passi dell’opera, l’autore, dopo aver sottolineato che “Tifone era rosso di pelle”¹²⁰ ovvero “credendo che Tifone nascesse rosso di pelle”¹²¹ e che “gli Egiziani, nella loro credenza che Tifone fosse rossigno, riservano a lui, nel sacrificio, buoi rossi”¹²², racconta di come “quanto a Tifone [...] essi cercano di mitigarlo e placarlo con sacrifici; ma, in altri tempi, lo umiliano ancora e lo insultano in occasione di certe feste, maltrattando uomini dai capelli rossi e gettando un asino dalla cima di un precipizio [...] per il fatto che Tifone era rossigno e aveva la pelle d’asino”¹²³.

Anche il *Libro dei Morti*¹²⁴ proporrrebbe un impiego ed un significato piuttosto negativo del colore rosso; nel capitolo 145 si invoca, come parte di un nome, una certa divinità, incaricata di compiere un’azione di distruzione dei “Rossi”, con le seguenti parole: *Maître de furie, qui danse sur le sang, pour qui on célèbre la fête-haker à l’extinction (du jour) le jour de l’audition des péchés, est ton nom*¹²⁵; ancora una volta, oggetto di interesse della formula è un qualche cosa di associato al colore rosso, il sangue, anche se, in un capitolo successivo, il 148, si cita la “ Vacca Grande d’amore, la rossa”¹²⁶, ovvero la *Vache Grande-est-son-amour, la Rousse*¹²⁷.

Altro rituale, poi, il *Libro di Apopi*¹²⁸, che si occupa di annientare, di rendere inoffensivo il

obbediscono le regioni di Seth” ovvero “le località della mia regione, della regione di Horo e della regione di Seth, e il Campo dei Giunchi ti rendono onore”, DONADONI, *Testi religiosi egizi*, pp. 45 e 95. Tutto questo, comunque, non farebbe altro che confermare l’essenziale dualità della regalità faraonica, ossia l’essere il re il “Signore delle Due Terre”, *Nb T3wy*.

¹¹⁹ CILENTO (a cura di), PLUTARCO, *Iside e Osiride e dialoghi delfici*, p. 77.

¹²⁰ *Ibi*, p. 43.

¹²¹ *Ibi*, p. 63.

¹²² *Ibi*, p. 59.

¹²³ *Ibi*, p. 57.

¹²⁴ Con il nome di *Libro dei Morti* o *Formule dell’uscire di giorno* o *Formule per uscire al giorno* si fa riferimento ad una serie di papiri che, a partire dalla XVIII^a dinastia, sono stati ritrovati nelle tombe e nei sarcofagi, accanto ai corpi dei defunti e che contengono raccolte di formule funerarie, i cui contenuti, comunque, variano, di sepolcro in sepolcro: solo a partire dalla XXVI dinastia i contenuti diverranno costanti; molte di queste formule vengono tratte dai *Testi dei Sarcofagi*, i quali, a loro volta, erano stati redatti facendo riferimento ai *Testi delle Piramidi*. In pratica, quelli che erano i testi, inizialmente iscritti nelle camere sepolcrali delle piramidi dei sovrani, alla fine dell’Antico Regno, erano stati poi trasposti lungo i fianchi dei sarcofagi dei defunti, comunemente e genericamente intesi; con il sorgere del Nuovo Regno, queste formule magiche di accompagnamento del defunto, finalizzate a consentirgli di superare le prove e ad affrontare i pericoli, susseguenti il suo decesso, verranno riportate su rotoli di papiro, depositati nello stesso sepolcro. La scrittura utilizzata per la loro realizzazione è, normalmente, il geroglifico corsivo, in linee verticali, salvo che per un gruppo di papiri, risalenti alla XXI dinastia, per i quali verrà scelto lo ieratico. Si tratterebbe, comunque, di formule funerarie risalenti a periodi diversi e con un significato ed un’origine altrettanto diversi, BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 223; DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 255; DE RACHEWILTZ, *Il Libro dei Morti degli Antichi Egizi*, p. 33.

¹²⁵ BARGUET, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, p. 196. Anche BRESCIANI, *Testi religiosi dell’antico Egitto*, p. 683, propone una traduzione, nella quale non parlerebbe di “danzare sul sangue”: “Signore di furore, che danza sul sangue, per il quale si celebra la festa-shaker al crepuscolo il giorno dell’audizione dei peccati, è il tuo nome”.

¹²⁶ BRESCIANI, *Testi religiosi dell’antico Egitto*, p. 694.

¹²⁷ BARGUET, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, p. 207.



¹²⁸ Il *Libro di Apopi* si presenta come un testo rituale, risalente all’inizio dell’epoca greca, da recitare, quotidianamente,

malvagio serpente Apopi, dalla cui traduzione apprendiamo si tratti del “Inizio del libro dell’abbattere Apopi, il nemico di Ra”, prevede che “Si reciti questo capitolo su un Apopi disegnato su un papiro nuovo con inchiostro verde. E si fa un Apopi di cera rossa, e ci si traccia sopra il suo nome con inchiostro verde, e si mette sul fuoco. Egli deve essere bruciato in cospetto di Ra quando egli si mostra al mattino, a mezzogiorno, ed egualmente la sera in cospetto di Ra”¹²⁹; oggetto della distruzione, mediante il fuoco, dovrà essere una figura di Apopi, modellata con la cera e si dovrà trattare di cera rossa. In altra parte dello stesso rituale, in maniera simile, si ordina di “Dire le parole su un Apopi fatto di cera rossa, ed egualmente disegnato su un papiro nuovo”, il quale, poi, avrebbe dovuto essere posto “sul fuoco davanti a Ra, ogni giorno”¹³⁰, per il suo successivo annientamento. Ciò che il rituale evidenzia, con forza, è l’imperativo di eliminare, con il fuoco, attraverso la sua bruciatura, la figura, realizzata in cera, rossa, di Apopi.

Lo stesso Apopi comparirebbe nei testi religiosi e magici, risalenti al Nuovo Regno, riportato con inchiostro rosso; nel corso della XXX dinastia e di seguito, il rosso verrà costantemente utilizzato per caratterizzare Apopi, i suoi epiteti, oltre a quelli di Seth e dei suoi compagni¹³¹.

Rituali di epoca tarda, fra l’altro, prevedevano anche la confezione di figurine, ritraenti Apopi e Seth, in cera, rossa, da schiacciare e da distruggere; se poi nella scrittura il serpente, identificativo di Apopi ed il canide, connotante Seth, erano fatti oggetto di azione figurata violenta, venendo trafitti da alcuni coltelli, questo dimostrerebbe di come il rosso venisse utilizzato per la sua forza distruttiva e nefasta, con riguardo a coloro che andava a marcare e quindi *dans l’écriture, comme dans les rites manuels, les deux procédés, coloration et mutilation, paraissent complémentaires*¹³².

Lo stesso Posener riferisce di come alcune statuette, di prigionieri, rechine dei testi con inchiostro rosso, in quanto elencanti entità pericolose, associate ad Apopi e rese inoffensive con l’aiuto di sortilegi.

Anche le rubriche che accompagnavano testi papiracei e che venivano realizzate con inchiostro rosso, almeno nel caso di alcuni manoscritti della XIX dinastia¹³³, presentavano i caratteri del “cobra” , I10, del “coccodrillo con la coda raccolta” , I5 e “dell’occhio truccato”

all’interno del tempio di Karnak; esso farebbe riferimento alla mitologia solare ed alla lotta fra Ra ed una entità demoniaca, normalmente indicata con un serpente, *ꜥpd*. La barca solare, sotto la sua costante minaccia, verrebbe difesa da alcune divinità, fra cui lo stesso Seth e la recitazione del suddetto rituale sarebbe dovuta servire a bloccare *ꜥpp*, a renderlo inoffensivo, garantendo, nel contempo, il mantenimento di quell’ordine cosmico che presupponeva la rinascita del sole, all’inizio di ogni giorno. Proteggere e difendere la divinità solare voleva dire difendere, altresì, il sovrano, suo legittimo successore sulla terra, DONADONI, *Testi religiosi egizi*, pp. 499-500.

¹²⁹ *Ibi*, p. 504.

¹³⁰ *Ibi*, p. 512.

¹³¹ POSENER, *Les signes noirs dans les rubriques*, p. 77.

¹³² *Ibi*, p. 78.

¹³³ Si tratterebbe dei papiri Sallier I, Sallier II e d’Orbiney, KOENIG, *Magie et magiciens dans l’Égypte ancienne*, p. 321.

☞, D6, iscritti in nero, anziché in rosso, forse per non svilupparne ed aumentarne la già esplicita pericolosità, insita nella loro caratterizzazione pittografica, per non risvegliarne l'insidiosità, la temibilità, per non farne *des signes annonciateurs de malheur à redouter de leurs modèles vivants, pour ne pas rendre hostiles ces derniers, pour ne pas les provoquer*¹³⁴.

Pure un papiro a carattere medico e religioso, in ieratico, il *Papiro Ebers*, nell'invocare alcune divinità, andrebbe ad esorcizzare la pericolosità del colore rosso, associandolo alla malattia e sottolineando, riferendosi alla dea Iside, a Ra e ad Osiride, come *Ô Isis, grande magicienne, délivre-moi, libère-moi de toute chose mauvaise, nuisible, rouge* e come *Rê parle en faveur de ton uraeus; Osiris crie en faveur de ce qui est sorti de lui. Voilà, je suis sauvé de toute chose mauvaise, nuisible, rouge, du mal causé par un dieu*¹³⁵.

Anche un testo papiraceo, conservato al British Museum, nella difesa del re, evidenzia la necessità di impedire a qualsiasi bocca di proferire parola contro di lui, menzionando la pericolosità di frasi malvagie e rosse, sottolineando come *Est scellée chaque bouche vivante qui parlerait contre pharaon en n'importe quelle parole mauvaise et rouge ou qui aurait l'intention de dire du mal contre lui, la nuit, le jour et en tout temps de chaque jour*¹³⁶.

Infine, il colore rosso, a differenza del nero, verrebbe impiegato, nelle pitture parietali, ad esempio nei sepolcri della Valle dei Re, nella preparazione delle figure e dei disegni applicati sull'intonaco; alcune tombe, scoperte nella necropoli regale del Nuovo Regno, non ancora completate, presentano, infatti, un primo tratto preparatorio della pittura da eseguire, con il successivo ritocco, definitivo e correttivo del tratto appena abbozzato. Mentre per il primo intervento, appena abbozzato, veniva scelto il color rosso, per l'intervento rifinitore, l'artista egiziano preferiva il nero, quasi a sottolineare il maggior rilievo riconosciuto al secondo, rispetto al primo; costituirebbe esempio di questa soluzione artistica la tomba di Sethi II, al cui interno si possono vedere alcune pitture, appena accennate, sotto forma di disegni preparatori, in rosso, successivamente ritoccati e ridefiniti, in nero.

Altro esempio di questa minore rilevanza, in campo artistico, del rosso, rispetto al nero, ritengo lo si possa ritrovare anche in un *ostrakon*, rinvenuto nella tomba di Senenmut, a Deir el-Bahri, nel quale viene effigiato, in nero, il volto del defunto su di una base quadrettata, la quadrettatura appunto, realizzata, però, col colore rosso; era evidentemente lo schizzo del volto di Senenmut, l'oggetto dell'esercizio stilistico, operato sul coccio dallo scriba, essendo quest'ultimo l'elemento centrale e rilevante dell'attività compiuta, mentre la quadrettatura sarebbe dovuta servire

¹³⁴ POSENER, *Les signes noirs dans les rubriques*, p. 81.


¹³⁵ KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 64; TESTA, *Il papiro Ebers*, pp. 36- 37; BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, p. 42.

¹³⁶ KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 143.

solo come cornice, solo come riferimento per il disegno da effettuare e, forse, il colore utilizzato in tale circostanza non farebbe altro che confermare il diverso peso riconosciuto al disegno ed alla base¹³⁷. Peraltro, un ulteriore esempio lo possiamo ritrovare in una lavagna da disegno, in legno, con la superficie in gesso, in cui verrebbe ritratto, in nero, il re Thutmosi III, all'interno di una griglia, in rosso¹³⁸.

Peraltro, al colore rosso andrebbe comunque associata la corona basso-egiziana, la *Dšr.t*, ossia parte della regalità monarchica, su una parte del paese; tuttavia, l'apparente contraddizione potrebbe venir spiegata, a mio parere, considerando, in certi casi, la duplicità del significato degli oggetti e delle immagini, nell'Egitto faraonico: ciò che più veniva temuto, diventava, per ciò stesso, elemento di forza e di positività, in grado di esorcizzare e di annullare il male, associato al medesimo simbolo. Potremmo pensare all'ureo, massima espressione della regalità faraonica, che sfrutterebbe proprio l'immagine di una delle creature più temute, il cobra; si potrebbe anche citare il re *Djet* o *Edjo*, che, nel corso della prima dinastia, usò il segno del cobra per la scrittura del proprio nome: "l'immagine, se così si può dire "positiva-benigna" era ritenuta indispensabile per garantire l'annientamento della sua controparte "negativa-maligna". I simili combattono i propri simili. E' questo un meccanismo magico che si riscontra spesso e non solo in Egitto"¹³⁹.

La *Dšr.t*, quindi, con il proprio colore, non ne andrebbe a contraddire la connotazione, essenzialmente negativa, anche considerando come non manchino menzioni non proprio lusinghiere della stessa *Corona*: una formula dei *Testi delle Piramidi*, riferita al re Unis, descrive come "egli ha mangiato la Rossa [...] ha nausea Onnos quando lecca le cose vomitevoli che son nella Rossa"¹⁴⁰.

Se al colore rosso sono associati questi significati, al nero vengono, invece, collegati valori ben diversi, legati alla rinascita, al ritorno alla vita, in evidente connessione con il colore del limo che il Nilo, nella stagione *ḫ.t*, , depositava sulle terre, prima di ritirarsi; questa preziosa sostanza, infatti, consentiva di fertilizzare territori, altrimenti non così feraci, aumentandone la produttività e consentendone una proficua e vitale coltivazione, per la sopravvivenza della popolazione.

Espressione di questa connotazione "vitale" del color nero si ritrova in alcune statue, come quella del faraone Mentuhotep II, esposta al Museo Egizio del Cairo, in certi utilizzi, in alcuni sarcofagi e nella determinazione dello stesso nome con cui, anticamente, veniva individuata la Valle del Nilo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, il sovrano, protagonista politico di assoluto rilievo nella

¹³⁷ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 336.

¹³⁸ SILVERMAN, *Antico Egitto*, p. 217.

¹³⁹ SIST RUSSO, *L'uso domestico della magia: alcune stele apotropaiche*, p. 208.

¹⁴⁰ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 85.

campagna di riunificazione del paese, al termine del c.d. “Primo Periodo Intermedio”, nel corso dell’undicesima dinastia, viene ritratto con la Corona Rossa, vestito con un indumento bianco, ma presenta il volto ed il corpo realizzati in nero, tanto da far ipotizzare, in origine che si potesse trattare di un faraone nubiano¹⁴¹; in realtà, il re viene rappresentato con questi connotati per auspicarne e farne emergere la “rinascita”¹⁴². In effetti, la statua di Mentuhotep II, ben lungi dal poter essere considerata un’espressione artistica, come qualsiasi altra statua egizia, altro non rappresenterebbe che lo stesso sovrano, non avendo alcuna funzione commemorativa¹⁴³; la *ratio* di questa enunciazione andrebbe fatta risalire alla “magia simpatica” ed al connesso principio per il quale il simile richiamerebbe il simile: conseguentemente *Pour l’Égyptien, la statue est réellement l’être ou la chose qu’elle représente. Le rapport entre la réalité, réelle ou supposée, et la représentation est de même nature que celui qu’entretient cette réalité avec l’écriture*. Questo principio, poi, si potrebbe estendere anche alla scrittura, che con l’arte risulterebbe strettamente correlata, in quanto *ce lien avec l’écrit est à ce point complémentaire que l’on a considéré que l’art égyptien formait avec le système de l’écriture une véritable unité*¹⁴⁴.

Il colore nero, poi, sarebbe utilizzato nella scrittura dei nomi di dei e dee, nella realizzazione di cartigli di sovrani, in vita e *post-mortem*, assieme ai relativi epiteti, nella connotazione dei titolare delle raccolte funerarie, note come *Libro dei Morti*¹⁴⁵.

Di “rinascita”, in ogni caso, è possibile parlare anche con riguardo ad alcuni sarcofagi, fra i quali possiamo annoverare anche quelli di Kha e di Merit¹⁴⁶, riportati alla luce all’inizio del secolo scorso, nel corso di una campagna di scavo con la quale venne individuata la relativa sepoltura; la medesima consentì di recuperare, fra i vari reperti, anche tre sarcofagi dello stesso Kha ed uno della moglie. In maniera molto significativa, dei tre sarcofagi, quello esterno presenta una colorazione integralmente nera, quello intermedio, antropomorfo, venne realizzato in nero di bitume, con fasce in oro, mentre quello di Merit presenta un coperchio in foglia d’oro e l’alveo con alternanza di campiture nere e dorate. Evidentemente, quale struttura, più del sarcofago, doveva servire ed era funzionale a garantire la rinascita, la sopravvivenza ed il ritorno in vita del defunto? Se questa era la funzionalità, se questa era la ragion d’essere della cassa mortuaria, il colore nero era indubbiamente il più indicato allo scopo.

¹⁴¹ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 110 e BREGA, *Egitto*, p. 26.


¹⁴² Altro esempio di utilizzo del colore della “rinascita”, con riguardo, però, ad una divinità, lo troviamo in un bassorilievo del tempio funerario di Thutmosi III, in cui il dio Amon-Min presenta il volto integralmente in nero, STIERLIN, *Le Opere dei Faraoni*, p. 92.

¹⁴³ SATZINGER, *Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell’Egitto faraonico*, p. 189.

¹⁴⁴ KOENIG, *Magie et magiciens dans l’Égypte ancienne*, p. 98.

¹⁴⁵ POSENER, *Les signes noirs dans les rubriques*, p. 79.

¹⁴⁶ L’intero corredo funerario, recuperato dalla sepoltura di Kha e di Merit, scoperta nel 1906, si trova esposto al Museo Egizio di Torino.

Per quanto riguarda la Valle del Nilo, prima di assumere l'attuale toponimo, che deriverebbe dal nome di un antico santuario menfita¹⁴⁷, il paese governato dai faraoni veniva assimilato con il colore di una sostanza, il limo che, fertilizzandone il terreno, ne aveva favorito la più ampia stanziabilità: dal sostantivo medio-egiziano “nero”, ossia *km*¹⁴⁸ si sarebbe passati ad identificare rendendola al femminile, con l'aggiunta della desinenza *t*, l'intera *Valle*, la *Km.t*¹⁴⁹, cioè la “Nera”, , la “Terra Nera”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ L'origine del toponimo “Egitto” andrebbe, infatti, ricercata nel nome di un antico tempio, dedicato ad una delle principali divinità del panteon egiziano: il dio Ptah. Si tratta di una divinità che veniva venerata in tutto il paese e, in particolare modo, a Menfi, nei pressi dell'attuale Cairo. Il nome di tale santuario, *Hutkaptah*, che letteralmente significava “tempio” o “cappella funeraria del Ka del dio Ptah”, col passare del tempo passò a designare la città nella quale era stato edificato e, successivamente, lo stesso paese sulle rive del Nilo. Il toponimo “Egitto”, dal greco *Aigiptos*, deriverebbe quindi da *Hutkaptah*, il quale sarebbe stato reso, nella lingua babilonese, col termine *Hikuptah* e, da quest'ultimo, sarebbe derivato il nome dato dai micenei di Creta agli egizi di Menfi: *Aikupitijo*; successivamente, nell'isola di Creta, i greci avrebbero assimilato questo nome e lo avrebbero ripetuto nella forma distorta dalla loro lingua: *Aigiptos*. Tale ultimo termine, infine, sarebbe stato utilizzato da Omero proprio per indicare il Nilo e poi l'Egitto; troviamo, comunque, ulteriore traccia dell'utilizzo della parola in questione anche nella vasta descrizione che Erodoto fece della Terra del Nilo, in un'epoca nella quale l'assimilazione fra la “nazione egiziana” ed il relativo sostantivo poteva, evidentemente, dirsi consolidata: nel parlare della struttura sociale, esistente nel tardo periodo, il viaggiatore greco menziona, infatti, espressamente “sette specie di egiziani”, e utilizza i termini *Aigüption eptà ghénea*. Nella sua ampia dissertazione, comunque, Erodoto menziona, a più riprese, il paese bagnato dal Nilo, utilizzando, a seconda dei casi, i termini *Aigüptoü*, *Aigüptos*, *Aigüpton* e *Aigüpto*. Il medesimo nome, poi, una volta acquisita la capacità connotativa della nazione egiziana, sarebbe passato ad identificare anche i suoi abitanti di religione cristiana, i copti, appunto e la lingua da essi parlata, il copto, GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 5; DAMIANO, *Antico Egitto*, p. 24; LLOYD (a cura di), ERODOTO, *Le storie*, p. 191.

¹⁴⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 286.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Si vedano, fra le altre, le citazioni della *Km.t*, in alcuni papiri ieratici, che raccontano di *Sinuhe*, de *l'Oasita eloquente* e di *Neferty*, GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 106, 180, 185, 268, 456, 541.

Ma adesso ricorrerò all'unica arte che conosco: le lacrime.

Questo almeno posso farlo.

E depongo il mio corpo – è proprio quello che lei ha generato per te – sulle tue ginocchia, in

segno di supplica: non uccidermi innanzi tempo!

Non costringermi a vedere le cose di sotto terra!

È bello, vedere la luce del sole.

Sono stata la prima a chiamarti padre, e la prima che tu hai chiamato figlia, per prima sono

salita sulle tue ginocchia a dare e ricevere i cari segni d'amore

Ifigenia in Aulide, vv. 1215-1222



Tomba di Ramesse IV, Valle dei Re, Luxor



Tomba di Ramesse III, Valle dei Re, Luxor

Le relazioni fra parola, magia e religione nel contesto nilotico-faraonico

2.1 Il senso e la rilevanza del concetto di “magia” nell’Egitto faraonico

Il concetto di “magia” è stato a lungo utilizzato come elemento in grado di caratterizzare e di definire, qualificandoli, l’insieme dei fenomeni ed il complesso di tutto ciò che ruotava o che faceva riferimento all’Egitto faraonico, nell’ambito sociale, politico, culturale, con riguardo agli atti di culto ed alle pratiche rituali, pur, tuttavia, senza che una definizione di “magia” fosse mai stata formulata in maniera critica e comparativa.

A suo tempo, si era pensato di poter risolvere il problema in maniera molto semplicistica, analizzando l’atteggiamento mentale del soggetto, al momento della pronuncia di una specifica formula o di un particolare incantesimo, che si poteva supporre fossero, in quel determinato contesto, espressione di magia: quest’ultima poteva facilmente essere distinta dalla religione per la sua pericolosità, per i suoi intenti intimidatori e per le finalità personali e circoscritte¹⁵¹.

¹⁵¹ In proposito, secondo James George Frazer, la magia caratterizzerebbe le pratiche in grado di produrre effetti speciali, mediante l’applicazione di due specifiche leggi, dette di *simpatia*, poggianti su due principi di pensiero: “primo, che il simile produce il simile, o che l’effetto rassomiglia alla causa; secondo, che le cose che siano state una volta a contatto, continuano ad agire l’una sull’altra, a distanza, dopo che il contatto fisico sia cessato. Il primo principio può chiamarsi legge di similarità, il secondo, legge di contatto o contagio. Dal primo di questi principi il mago deduce di poter produrre qualsiasi effetto, semplicemente con l’imitarlo. Dal secondo, a sua volta, deduce che qualunque cosa egli faccia a un oggetto materiale, influenzerà ugualmente la persona con cui l’oggetto è stato una volta in contatto, abbia o no fatto parte del suo corpo. Incantesimi basati sulla legge di similarità si possono chiamare magia omeopatica o imitativa. Incantesimi basati sulla legge di contatto o di contagio si possono chiamare magia contagiosa”, FRAZER, *Il ramo d’oro. Studio sulla magia e la religione*, p. 22. La magia, quindi, andrebbe identificata con la magia simpatica e, conseguentemente, rito magico e rito religioso si distinguerebbero, a detta di Frazer, in quanto il primo, e solamente il primo, coinciderebbe con il rito simpatico, *Ibi*, p. 65. Tuttavia, “si tratta di un criterio inadeguato. Non solo esistono riti magici che non sono riti simpatici, ma per di più, la simpatia non è una peculiarità della magia, in quanto esistono atti simpatici nella religione”, MAUSS, *Teoria generale della magia*, p. 15. Vi sarebbe, comunque, un secondo criterio, sempre enunciato da Frazer, in base al quale la religione, in quanto conciliazione delle forze sovrumane e “in quanto ammette che il mondo sia governato da agenti consci che possono con la persuasione essere devianti dai loro intenti, si trova in fondamentale antagonismo tanto con la magia quanto con la scienza, le quali considerano come dato di fatto che il corso della natura è determinato non dalle passioni o dal capriccio di esseri personali, ma dall’operare di leggi immutabili che agiscono meccanicamente [...] E’ vero che la magia opera spesso con degli spiriti, agenti personali della stessa specie di quelli ammessi dalla religione; ma, in quei casi, se mantiene la sua forma propria, li tratta esattamente nella stessa maniera con cui tratta gli agenti inanimati, ossia li costringe o li forza invece di conciliarseli o propiziarseli come farebbe la religione”, FRAZER, *Il ramo d’oro. Studio sulla magia e la religione*, p. 68. E tutto questo in quanto “se la religione implica, anzitutto, una credenza in esseri sovrumani che governano il mondo, e, poi, un tentativo di ottenere il loro favore, essa ammette chiaramente che il corso della natura sia in una certa misura elastico e variabile e che noi possiamo persuadere o indurre i potenti esseri che lo governano a piegare a nostro vantaggio la corrente degli eventi dal corso in cui

In realtà, criteri come questi, si rivelarono, in breve, inadeguati, mistificatori e fuorvianti, in quanto idonei ad identificare, allo stesso modo, anche testi a carattere cultuale, con il risultato di etichettare come magici o come religiosi i medesimi documenti, a seconda che il giudizio di valore venisse espresso da uno studioso, piuttosto che da un altro.

Si è pensato, quindi, di poter risolvere la questione prescindendo da qualsiasi pretesa definitoria di carattere magico, o parlando, molto più genericamente, di tematiche “magico-religiose”.

La prospettiva di abbandonare la tipologia “magica”, però, venne presto lasciata perdere, considerando la grande pregnanza della manifestazione lessicale di uno specifico termine, nella lingua medio-egiziana: *ḥkꜣ*, *𓆎𓆏*. Immediata fu, però, anche la tendenza ad avvicinare l’*ḥkꜣ* egiziana al correlativo termine, “magia”, formatosi nella Roma della prima età augustea e già ben sviluppato nel pensiero di Plinio il Vecchio¹⁵², concetto poi mutuato dalla cristianità romana, con una conseguente e rilevante pericolosa confusione, fra i due termini¹⁵³.

Si è quindi operato in modo diverso, focalizzando l’attenzione sulla specifica tipologia di atti, “le tecniche magiche”, poste in essere di volta in volta e considerando queste ultime connotate di magia se operanti al di fuori dei naturali principi di “causa ed effetto”. Tale criterio definitorio è stato conseguentemente applicato alle iscrizioni, presenti nei reperti archeologici e nella statuaria egizia, alle formule ed ai rituali, presenti nei papiri, alla letteratura e, particolarmente, a tutti quei vari fenomeni, indicati come espressione di “magia”, quali lo sputo, la leccata, la deglutizione, l’utilizzo e la distruzione delle immagini.

Tali “tecniche magiche” si dimostrerebbero, così, rilevanti e significative per qualsiasi pratica religiosa, al punto da presentarsi quasi come “tecniche religiose”, condotte da sacerdoti, in un contesto nel quale *Egyptian “magic” cannot be opposed to religion, and the Western dichotomy of “religion vs. magic” is thus inappropriate for describing Egyptian practice*¹⁵⁴. Non sarebbe, in

altrimenti scorrerebbe. Ora, questa implicita elasticità o variabilità della natura è direttamente contraria tanto ai principi della magia”, secondo cui “i processi della natura sono rigidi e invariabili nel loro operare e [...] non possono essere deviati dal loro corso né dalla persuasione e dalla supplica, né dalla minaccia e dalla intimidazione”, *ibidem*. Conseguentemente, la dicotomia magia-religione, ovvero “la distinzione fra le due contrastanti vedute dell’universo poggia sulla loro risposta alla domanda fondamentale: «Le forze che governano il mondo sono consce e personali o impersonali e inconscie?» La religione, in quanto conciliazione delle forze sovrumane, ammette il primo membro del dilemma”, *ibidem*. Le critiche a questo secondo criterio, avanzate da Mauss, sarebbero legate al fatto che il rito religioso “esercita anch’esso di frequente una costrizione, e il dio, nella maggior parte delle religioni antiche, non era assolutamente in grado di sottrarsi a un rito eseguito senza vizi di forma”, mentre, d’altro canto, non sarebbe esatto sostenere che “tutti i riti magici abbiano avuto una azione diretta, in quanto nella magia non solo esistono spiriti, ma vi figurano anche dei. Lo spirito, infine, sia esso dio o diavolo, non obbedisce sempre fatalmente agli ordini del mago, il quale finisce col rivolgergli delle preghiere”, MAUSS, *Teoria generale della magia*, p. 15.

¹⁵² Con riguardo, in particolare, alle indagini ed alle valutazioni effettuate da Plinio il Vecchio, GAROSI, *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, pp. 17-31

¹⁵³ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, pp. 1-2.

¹⁵⁴ *Ibi*, p. 2.

questa luce, corretto parlare, come è stato fatto, di declino religioso e di conseguente maggiore rilevanza della magia, per i periodi successivi al Nuovo Regno¹⁵⁵.

Sarebbero, infatti, mancati nel tempo comuni criteri definitivi della magia, in particolare in epoca romana e nell'ambito di una società romana ormai ampiamente cristianizzata, quando una certa pratica culturale religiosa o medica poteva essere vista come "magica", a seconda della diversa prospettiva ideologica ed intellettuale, da cui si fosse partiti per la valutazione. In questo contesto socio-politico trovarono ampia diffusione le reciproche accuse di magia, da parte di pagani e cristiani, cui, poi, avrebbero fatto seguito quelle dei protestanti, contro il cattolicesimo.

In un'evoluzione diacronica di questo tipo, l'utilizzo, in termini dispregiativi, della parola "magia" per connotare credenze e pratiche del nemico, riservando, invece, l'uso del termine "religione" alle proprie credenze e pratiche, avrebbe creato i presupposti per le successive difficoltà della distinzione fra religione e magia; in ogni caso, il termine "religione", in senso autodefinitivo, verrà prodotto dal cristianesimo, non appartenendo al mondo greco-romano, per il quale la magia andava ascritta agli stranieri, per connotare un sapere altro. Sarebbe stata poi Roma ad introdurre l'opposizione religione-magia, riferendo la prima, comunque, non sempre e non necessariamente a quella romana.

Anche le definizioni adottate nel mondo greco-romano sarebbero risultate pericolose e fuorvianti, gravide di false interpretazioni, andando ad indicare, in termini chiaramente dispregiativi, la "magia" con il vocabolo *γοητεία*, col significato di "frode", "inganno" ed il "mago" con *γόης*, nel senso di "venditore ambulante"¹⁵⁶.

L'onerosa eredità lasciataci dalla cultura romana, oltre che da quella greca, avrebbe così fondato una valutazione fortemente negativa della magia, stigmatizzata e messa da parte, impedendone un'analisi scientifica, anche nell'ambito egittologico, un'eredità che sarebbe riuscita a consolidarsi ed a rafforzarsi in maniera così significativa da precludere qualsiasi ragionevole approccio.

Sulla questione, quindi, scenderebbe una generale incertezza circa le concrete possibilità di poter tracciare confini chiari e definiti fra la magia, la religione e la medicina.

¹⁵⁵ KAKOSY, *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, pp. 53-54, parla, in realtà, non tanto di un legame fra la crisi religiosa e la conseguente importanza crescente della magia, quanto di "posto" e "funzione" della medesima, nel contesto culturale egizio, indicando come "la diffusione sempre maggiore fu favorita dalla crisi sociale ed ideologica del Nuovo Regno"; infatti, "considerato che il materiale archeologico di questi periodi antecedenti è molto ricco, non è che manchino i ritrovamenti, ma, sino all'età di Amarna, la magia non occupava neppure lontanamente, nella vita spirituale egizia, il posto tanto importante che avrebbe avuto successivamente". Conclude l'autore sottolineando come "senza che si vogliano delineare con contorni precisi, a nostro parere si possono distinguere tre grandi periodi della storia della magia egizia: il primo arriva sino al XIV secolo a.C., il secondo va dalla fine della XVIII dinastia sino al III secolo a.C. ed infine il terzo si protrae anche in età copta".

¹⁵⁶ *Ibi*, p. 9.

Potremmo citare, a titolo di esempio, il caso in cui la sola presenza di un incantesimo, in un contesto medico, venga ad essere sufficiente a stigmatizzare la ricetta, nella sua interezza, come “magica”, benché il formato accompagnante la cura non sia ben differenziabile da altri, all’interno del medesimo papiro.

Nell’ambito religioso, invece, come già sottolineato e sempre secondo una prospettiva “occidentale”, a caratterizzare un intervento religioso vi sarebbero state parole specifiche, impiegate nella recitazione, oltre ad un certo atteggiamento, da parte dell’oratore. La religione, quindi, sarebbe stata connotata da una espressione pia del praticante, dall’umile supplica delle relative preghiere e da una nobile considerazione del mondo. La magia, viceversa, presupponeva arroganza e blasfemia nei suoi devoti, mentre i relativi incantesimi si dovevano far portatori di minacce¹⁵⁷, piuttosto che di implorazioni, con obiettivi piuttosto limitati e personali¹⁵⁸.

I limiti di questo approccio divengono evidenti laddove applicati alla letteratura funeraria egiziana, in cui vanno a convivere, in una confusa commistione, lodi e minacce, educate invocazioni e sfacciate richieste, espressione, secondo il criterio cassato, le prime di religiosità, le seconde di magia.

Vi sarebbero altresì testi che, proprio a causa di queste difficoltà definitorie, potrebbero appartenere sia ad un contesto magico, che ad uno religioso.

Si è allora fatto riferimento all’antropologia sociale, considerandone l’influenza esercitata, con le sue formulazioni della teoria magica, sull’egittologia; in particolare, si è volto lo sguardo alle teorie antropologiche, sulla magia, elaborate da James George Frazer le quali, nonostante il passare degli anni e benché completamente superate per altre discipline, risulterebbero, a tutt’oggi, fondamentali per un approccio dell’egittologia al tema.

Tuttavia, anche questo apporto non è risultato utile, né determinante poiché, come già visto, le argomentazioni e gli spunti teorici di Frazer sulla dicotomia fra religione e magia, fondata sulla condotta pia o minacciosa dell’operatore, sono risultati essere inattendibili ed inapplicabili¹⁵⁹.

Allo stesso modo, la connotazione della magia, sempre secondo Frazer, come avente natura simpatica, nelle sue due forme, quella omeopatica e quella contagiosa, non riuscirebbe utile, come già spiegato, nel tentativo di separare e di porre confini definiti fra la magia e la religione¹⁶⁰.

Anche gli apporti proposti da un altro antropologo, Bronislaw Malinowski, nello sviluppo del

¹⁵⁷ Insisterebbe infatti, ad esempio, sulla rilevanza della “minaccia”, ai fini della fruttuosa conduzione dell’azione magica, il sociologo tedesco Alfred Vierkandt, il quale, nell’indicare i casi di successo di un atto magico farebbe particolare menzione alla “efficacia naturale della minaccia: il carattere di imprecazione e di minaccia che talora assumono certi riti magici, può indurre effetti reali, cioè lo spavento può paralizzare il nemico”, DE MARTINO, *Il mondo magico*, p. 216.

¹⁵⁸ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, pp. 4-5.

¹⁵⁹ FRAZER, *Il ramo d’oro. Studio sulla magia e la religione*, p. 68.

¹⁶⁰ *Ibi*, p. 65.

pensiero di Frazer, insistendo sulla distinzione della religione dalla magia, mettendo in evidenza la rilevanza dell'incantesimo pronunciato e insistendo sul fatto che l'obiettivo principale della magia sarebbe costituito dall'uomo e non dalla natura, non avrebbero fornito un rilevante aiuto.

Gli studi teorici di Edward Evan Evans-Pritchard, poi, nel sottolineare e nello stigmatizzare gli aspetti dannosi e nefasti della magia, distinta nelle due tipologie della stregoneria e della magia, non avevano fatto altro che aggravare il preconcetto dello stereotipo moderno e occidentale della magia, che all'egittologia, indubbiamente, non potrebbe essere applicato¹⁶¹.

Tuttavia, il parlare di magia in questi termini, come è stato fatto sino a questo momento, presupporrebbe, come dato scontato, che il fenomeno magico esista e che la manifestazione dei poteri magici ne sia la logica conseguenza.

A lungo, però, si è sostenuto, con forza, l'assoluta infondatezza di qualsiasi pratica magica, l'inesistenza di qualsivoglia pretesa magica.

Uno dei massimi sostenitori di questa linea di pensiero e fondatore della scuola antropologica, Edward Burnett Tylor, si è espresso in termini piuttosto rigorosi. La sua posizione, netta ed esplicita, affermerebbe come "in un gran numero di casi si è attribuita all'efficacia della magia ciò che è semplicemente l'opera della natura. In un certo numero di casi, nei quali i mezzi magici sono riusciti, è da vedere l'effetto del caso: ma la maggior parte di essi consiste in scacchi e insuccessi"¹⁶².

Tylor assumerebbe le vesti del "condottiero" in una specie di crociata contro la superstizione e la magia, mancando, invece, della necessaria serenità e del dovuto distacco, essenziali per affrontare criticamente il tema delle "manifestazioni spiritiche": effettivamente, "al suo tempo mancava, è vero, una qualsiasi dimostrazione positiva della realtà dei poteri magici: ma mancava altresì l'accertamento sistematico della loro illusorietà. Orbene, dove i documenti tacciono la passione decide, fingendo che i documenti ci siano nel senso auspicato dalla passione"¹⁶³.

Lo stesso Frazer, di cui si è già parlato, nel definire la magia omeopatica o imitativa così si esprimeva: "l'applicazione più familiare del principio che il simile produce il simile è forse il tentativo che è stato fatto in molte epoche da molti popoli di danneggiare o distruggere un nemico, danneggiando o distruggendo una sua immagine, nella credenza che l'uomo debba soffrire come soffre l'immagine e che, quando questa sia distrutta, egli debba morire"¹⁶⁴, mentre, con riguardo alla magia contagiosa, scriveva che essa: "parte dal concetto che le cose che siano state una volta in contatto debbano rimanere sempre, anche se del tutto separate l'una dall'altra, in tale relazione di

¹⁶¹ *Ibi*, pp. 10-11.

¹⁶² DE MARTINO, *Il mondo magico*, p. 173.

¹⁶³ *Ibi*, p. 175.

¹⁶⁴ FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, p. 24.

simpatia, che ciò che venga fatto all'una debba similmente agire sull'altra"¹⁶⁵. Tutto questo, come appartenente all'essenza della magia, indicherebbe la stessa come "tanto un falso sistema di leggi naturali quanto una guida fallace della condotta; tanto una falsa scienza quanto un'arte abortita"¹⁶⁶; più precisamente, "i suoi due grandi principi non sono altro che due diverse e cattive applicazioni del principio dell'associazione delle idee. La magia omeopatica è fondata sull'associazione delle idee per similarità; la magia contagiosa sull'associazione per contiguità. La magia omeopatica commette l'errore di postulare che le cose che si somigliano siano le stesse; la magia contagiosa commette l'errore di postulare che le cose che siano state una volta a contatto continuino a esserlo sempre"¹⁶⁷. Concluderebbe poi Frazer puntualizzando come "quando si suppone che il benessere della tribù dipende dall'esecuzione di certi riti magici, il mago s'innalza a una posizione di grande influenza e reputazione e può facilmente acquistare il grado e l'autorità di capo e di re"¹⁶⁸; conseguentemente, "i più intelligenti comprendono come sia facile mettere nel sacco i loro più ottusi fratelli e valersi della loro superstizione a proprio vantaggio. Non che l'incantatore sia sempre un briccone e un impostore; egli è spesso sinceramente convinto di possedere quei meravigliosi poteri chela credulità dei suoi compagni gli attribuisce. Ma più è sagace e più facilmente saprà vedere attraverso le idee fallaci che s'impongono alle menti più deboli. Così i membri più scaltri della professione tendono a divenire dei più o meno inconsapevoli impostori; e sono proprio questi uomini che per virtù della loro abilità superiore giungono generalmente sulla cima, e si acquistano le posizioni di più alta dignità, e di più autorevole comando"¹⁶⁹; tuttavia, "bisogna sempre tener a mente che ogni professione e pretesa accampata dal mago come tale è falsa; nessuno di essi si può mantenere senza inganno, consapevole o inconsapevole"¹⁷⁰.

Anche il filosofo Lucien Lévy-Bruhl, nello stigmatizzare la magia, a proposito della mentalità primitiva, dichiarerebbe essere, la stessa, "*impermeabile all'esperienza*, perché dominata dalla «categoria affettiva del soprannaturale» che le impedirebbe di vedere come stanno realmente le cose"¹⁷¹.

A fronte di questo atteggiamento mentale di chiusura, qualcuno si è posto, a suo tempo, il problema di tentare di analizzare e riflettere, questione non certo di facile soluzione, sulle modalità con cui "la magia possa sorgere e mantenersi ad onta della ovvia irrealtà delle sue pretese e ad onta

¹⁶⁵ *Ibi*, p. 52.

¹⁶⁶ *Ibi*, p. 22.

¹⁶⁷ *Ibi*, p. 23.

¹⁶⁸ *Ibi*, p. 61.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ DE MARTINO, *Il mondo magico*, p. 207.

degli inevitabili insuccessi a cui sono sottoposte le sue pratiche”¹⁷².

Verrebbero in proposito citati alcuni documenti etnologici, che raccontano di situazioni nelle quali fenomeni magici avrebbero realmente e concretamente avuto luogo.

In un’opera dell’antropologo russo Sergej Michajlovic Shirokogoroff, ad esempio, vengono descritti alcuni momenti che interesserebbero gli sciamani, capaci, raggiungendo uno stato di grande concentrazione, di entrare in comunicazione con altre persone, del tutto volontariamente, per esigenze di ordine pratico e, soprattutto, in situazioni di urgenza: “nel pratico intento di ottenere una comunicazione del genere, la persona deve pensare senza interruzione a un’altra persona, ed esprimere un desiderio [...] Ciò deve essere ripetuto finché si vede la persona chiamata o finché si apprende che la persona ha inteso il richiamo”¹⁷³. Il risultato, l’effetto di questa “comunicazione” porterebbe i “chiamati” ad abbandonare la propria residenza e a dirigersi verso il luogo ove incontrare il “chiamante”, senza peraltro riuscire ad indicare i motivi di questo loro comportamento: essi partirebbero consapevoli di doverlo fare.

Fra i casi riportati vi sarebbe quello di uno sciamano che, a fronte della malattia di un giovane, avrebbe “chiamato” altri due sciamani, residenti in luoghi piuttosto lontani ed essi sarebbero giunti entro un lasso temporale tale da escludere, tassativamente, la possibilità di essere stati in altro modo avvisati; queste popolazioni spiegherebbero il fenomeno sostenendo esservi “un elemento che si esteriorizza in forma di sostanza immateriale – l’anima -, e che comunica con le anime delle altre persone”¹⁷⁴. Sarebbe espressione di questa comunicazione fra anime l’ipotesi del verificarsi di una disgrazia, che ne provocherebbe la conoscenza a distanza, attraverso una particolare sensazione al cuore¹⁷⁵.

Un altro antropologo, Henri Trilles, nel suo studio sui Pigmei dell’Africa equatoriale, riferisce di come un autoctono, saputo del furto da lui subito, utilizzando il proprio “specchio magico” sarebbe prontamente riuscito a rintracciare il colpevole: “senza dir parola (il negrillo) andò a cercare il suo specchio magico, poi dopo qualche incantesimo mi dichiarò in modo deciso: - Vedo il tuo ladro, è il tale, - e mi designò uno dei giovani che mi avevano accompagnato. - D’altronde, guarda tu stesso – E con mio grande stupore vidi riflettersi nello specchio i tratti del mio ladro. *L’uomo, subito interrogato, confessò di essere effettivamente colpevole*”¹⁷⁶.

Trilles, poi, racconta anche di altri due casi, che avrebbero avuto come oggetto la visione,

¹⁷² *Ibi*, p. 9.

¹⁷³ *Ibi*, p. 10.

¹⁷⁴ *Ibi*, p. 11.

¹⁷⁵ L’autore narra di come “tre giorni dopo l’arrivo del nonno del mio informatore, un nipote (o fratello) si era ucciso impiccandosi. Il vecchio non riusciva a restar lontano, perché sentiva una inquietudine che lo costringeva a tornare. Egli non fu sorpreso quando apprese il suicidio. Quando qualcuno muore, i giovani del *clan* possono saperlo, e riferire ciò che è avvenuto e le circostanze della morte *ibidem*.”

¹⁷⁶ *Ibi*, p. 13.

sempre mediante lo specchio magico, delle piroghe degli uomini che lo stesso antropologo stava attendendo¹⁷⁷ e di una traversata compiuta, con anche la relativa conversazione, avuta con un compagno di viaggio; giunti al villaggio, la sera, lo stregone “ci descrisse con molta esattezza la via che avevamo percorsa, la lista del nostro pasto, e anche la conversazione tenuta [...] Ora noi parlavamo in francese, lingua di cui lo stregone non capiva una parola, e tuttavia senza muoversi dal suo villaggio, in cospetto di tutti, egli ci aveva «visto» nel suo specchio magico, e ci ripeteva quello che avevamo detto”¹⁷⁸.

Anche il potere di “signoreggiare il fuoco”, nella relazione dell’antropologo B. Thomson, rappresenterebbe un’espressione di fenomeni magici. Si tratterebbe del passaggio su di un fosso, riempito con “grandi ceppi fiammeggianti e con pietre rotonde”, tali da produrre un calore “così intenso che in confronto il sole bruciante costituiva un gradevole sollievo”¹⁷⁹.

Il rito avrebbe avuto luogo senza alcun problema ed anzi, prima dell’inizio della processione, “fu tratta dalla fornace una pietra, e un europeo che assisteva alla cerimonia vi lasciò cadere un fazzoletto, mantenendovelo per tutto il tempo compreso fra l’ingresso nel fosso del primo uomo della processione e l’uscita dell’ultimo. Il fazzoletto che era rimasto sulla pietra per quindici o venti secondi si carbonizzò in tutte le pieghe”¹⁸⁰. Alla fine della processione, ciononostante, “i piedi di quattro o cinque esecutori della cerimonia, sottoposti ad esame «erano freschi e non presentavano nessun traccia di scottature: e neppure erano bruciati gli ornamenti alle caviglie, composti di foglie secche di felce arborea»”¹⁸¹.

Qualcuno avrebbe avanzato dubbi sulla serietà del rito e dei suoi risultati, sottolineando come la “callosità delle piante dei piedi dei partecipanti” avrebbe potuto spiegare la “pretesa «immunità»”¹⁸²; in realtà, è stato replicato, «Le piante dei piedi degli indigeni erano relativamente morbide e flessibili, per nulla coriacee e insensibili»¹⁸³. Si è anche fatto appello ad una supposta «analgesia autosuggestiva sotto l’influenza dell’estasi religiosa»¹⁸⁴, argomentazione tutt’altro che accettabile. Infine, si è sollevato il dubbio secondo il quale le pietre utilizzate potrebbero conservare a lungo il calore immagazzinato, per poi irradiarlo con molta gradualità “in modo che il piede che vi cammina sopra non prova forti sensazioni di calore, ma è da osservare in primo luogo che in Asia non sono usate pietre, sibbene ceneri calde e carboni ardenti, e, in secondo luogo, che, secondo i documenti citati, le pietre erano sufficientemente calde per carbonizzare le pieghe di un fazzoletto

¹⁷⁷ *Ibi*, p. 14.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibi*, p. 16.

¹⁸⁰ *Ibi*, p. 17.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibi*, p. 38.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibi*, pp. 38-39.

in quindici o venti secondi”¹⁸⁵.

Successivi esperimenti, condotti dal *London Council for Psychological Research*, avrebbero confermato la bontà e la realtà dei poteri magici¹⁸⁶ e della “magia” si sarebbe scritto che “interviene al tempo stesso ad arrestare il caos insorgente, a riscattarlo in un ordine. La magia si fa in tal guisa [...] restauratrice di orizzonti in crisi. E con la demiurgia che le è propria, essa recupera per l’uomo il mondo che si sta perdendo”¹⁸⁷.

Per quel che riguarda, invece, la c.d. “buona fede” di maghi e sciamani, oltre che di tutti gli artifici, comunque legati all’espletamento degli atti magici, apparirebbe oramai del tutto inaccettabile l’affermazione secondo la quale “il mago non agisce in buona fede, le operazioni magiche sono volgari trucchi intenzionali, mantenuti in vita dalla abilità di uomini astuti e dalla credulità di un pubblico superstizioso e ignorante”¹⁸⁸. Tale visione “illuministica” della magia, che arriverebbe a configurare la “religione come inganno di preti”, non avrebbe più alcun fondamento, benché non si possa negare l’eventualità che, di volta in volta, il mago o lo sciamano possano scientemente cercare di raggirare il proprio pubblico. Purtroppo, “come un plagio letterario non rientra, ovviamente, nel concetto della produzione artistica, e non giustifica una teoria della poesia come inganno di uomini spregiudicati, così i trucchi del falso mago lasciano intatto il problema dell’autentica operazione magica e dei poteri reali (paranormali) che eventualmente si manifestano in essa”¹⁸⁹.

In ogni caso, andrebbe anche considerato come, nel tempo, la “forza” e la “potenza” di questi sciamani sia andata declinando, riducendosi, secondo quanto ampiamente accreditato e sulla base anche di una “tradizione culturale storicamente fondata, o che rispecchia dei tratti storici”¹⁹⁰. Tutto questo potrebbe e dovrebbe portare ad una riformulazione di qualsiasi valutazione, già effettuata, sul problema della “buona fede” e dei “trucchi” dell’operatore magico, una riformulazione nella quale “molti trucchi sono dogmaticamente supposti, ma non positivamente accertati dall’osservatore europeo”¹⁹¹, tale per cui “la sfera dei trucchi reali, deliberati, volgari, si restringe in limiti praticamente trascurabili, almeno fin quando si considerino società magiche che non palesino chiari sintomi di decadenza e di disgregazione”¹⁹².

Poi, comunque, andrebbero valutati, altresì, i contenuti delle ricerche etnologiche svolte; i risultati peccherebbero spesso di approssimazione, di occasionalità e di frammentarietà; vi sarebbe

¹⁸⁵ *Ibi*, p. 39.

¹⁸⁶ *Ibi*, p. 49.

¹⁸⁷ *Ibi*, p. 125.

¹⁸⁸ *Ibi*, pp. 144-145.

¹⁸⁹ *Ibi*, p. 145.

¹⁹⁰ *Ibi*, p. 150.

¹⁹¹ *Ibi*, p. 151.

¹⁹² *Ibidem*.

stata la tendenza, da parte di ricercatori e di etnologi, ad un'esposizione incerta e titubante, "temendo di compromettere la loro reputazione con affermazioni troppo recise"¹⁹³, ossia considerando il tutto come "inganni di maghi astuti o anche come il prodotto di illusioni e allucinazioni individuali o collettive, ovvero, più spesso, li tacquero, quasi si trattasse di cosa indegna di fermare l'attenzione"¹⁹⁴, mancando, la ricerca di qualsiasi sistematicità. Gli esempi, in questo senso, non mancherebbero¹⁹⁵.

Che si tratti di manifestazione magica o meno riterrei opportuno, a conclusione di quanto esposto, citare un fatto particolare, a rappresentare un avvenimento che parrebbe assumere caratteri sovranaturali. Nella *Poetica*, Aristotele, a proposito delle trame, discuterebbe del "meraviglioso", all'interno di eventi i quali, oltre ad essere casuali, per aumentare la loro meravigliosità, dovrebbero presentarsi anche come intenzionali: "si otterrà il meraviglioso meglio che da sé o per caso, perché anche degli eventi casuali appaiono più meravigliosi quelli che sembrano accadere secondo un'intenzione"¹⁹⁶. L'esempio, di seguito riportato da Aristotele, come espressione di "meraviglia", riguarderebbe proprio l'uccisione di un assassino, da parte dello stesso assassinato, per il tramite di una sua statua, la quale agirebbe come vendicatrice del personaggio in essa rappresentato; il protagonista sarebbe un certo Miti di Argo, per il quale un avvenimento casuale, ma nel contempo intenzionale, colpirebbe per l'impatto della sua meraviglia, venendo descritto in questi termini: "come la statua di Miti ad Argo, che uccise il colpevole della morte di Miti, piombandogli addosso durante una cerimonia. Fatti simili danno l'impressione di non accadere a caso: ne consegue necessariamente che le trame di questo genere sono migliori"¹⁹⁷.

Che valore attribuire a quanto accaduto all'assassino di Miti? Forse risulta difficile parlarne in termini magici, come anche in termini sovranaturali ma, sicuramente, l'avvenimento si presenta come caratteristico, distintivo.

Un altro filosofo, invece, nel riprendere quanto già esposto da Aristotele, parrebbe non avere dubbi: quanto accaduto a Miti costituirebbe l'esemplificazione di una "punizione divina", forse anche più giusta in quanto ritardata nella sua irrogazione. Il fatto, quindi, ben lungi dal poter essere investito di qualsiasi connotazione magica, fantastica o sovranaturale, indicherebbe solamente il corretto intervento divino, potendo così acquisire esclusivamente un carattere religioso.

Scriverebbe, infatti, Plutarco, rivolgendosi al suo interlocutore, a proposito de "Il ritardo della punizione divina" di come "non credi che le punizioni nel tempo e nel modo opportuni siano

¹⁹³ *Ibi*, p. 219.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibi*, pp. 219-222.

¹⁹⁶ PADUANO (a cura di), ARISTOTELE, *Poetica*, p. 23.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

migliori di quelle rapide e immediate?”, riportando poi, come prima esemplificazione, ciò che “accadde con Callippo: per mano dello stesso pugnale con cui, fingendosi amico, uccise Dione, fu poi ucciso dagli amici”; narrerebbe, in seguito, l’evento interessato: “la statua in bronzo innalzata nell’agorà, che rappresentava l’argivo Miti, assassinato in una ribellione, cadde durante una festa su colui che lo aveva ucciso e lo uccise a sua volta”¹⁹⁸.

2.2 *La problematica distinzione di magia, religione e medicina nella storia degli studi*

Da quanto sinora esposto risulta evidente l’importanza della magia, in senso lato, nel contesto socio-politico dello Stato faraonico, ma risulta altresì esplicita la difficoltà di addivenire ad una definizione concettuale della stessa, soprattutto in considerazione degli intrecci esistenti con la religione e con la medicina: la magia presenterebbe rilevanti legami con entrambe, in particolare con la prima e sfumati contorni, rispetto ad esse, tali da rendere, in più di qualche caso, se non sempre, estremamente problematica la qualificazione di un testo come “magico”, come “medico” o come “religioso”¹⁹⁹.

In effetti, la difficoltà insita nella definizione di ciò che andrebbe considerato come espressione di magia, piuttosto che di arte medica o di espressione religiosa, sarebbe legata al fatto che procedimenti e tecniche impiegati, nella cura di una patologia, nel compimento di un atto di culto o di un incantesimo, sarebbero gli stessi; potranno cambiare i singoli rimedi, le applicazioni, ma non i metodi, non i processi²⁰⁰.

Proviamo comunque a proporre, in via del tutto ipotetica e senza alcuna pretesa di valutazione esaustiva, alcune considerazioni che si potrebbero dedurre dalla lettura di alcuni testi.

Fra i documenti che potremmo considerare come aventi un supposto contenuto di carattere medico, magico e religioso, citerei, a titolo di esempio, il *Papiro Harris*, il *Papiro Ebers*, il *Libro di Apopi* ed il *Mito di Ra e della dea Iside*.

Il *Papiro Harris* deve il suo nome a quello dell’allora console generale inglese ad Alessandria, A. C. Harris, che lo acquistò, nel 1855, da alcune persone del luogo, a Tebe ovest²⁰¹.

Inizialmente conservato in una custodia di papiro, il documento venne dapprima esaminato da François Chabas, massimo esperto di manoscritti ieratici del periodo, il quale fu così in grado di

¹⁹⁸ LELLI – PISANI (a cura di), PLUTARCO, *Tutti i Moralia*, p. 1045.

¹⁹⁹ Sul tema religioso e su quello legato alle divinità egizie si veda, utilmente, HORNUNG, *Gli dei dell’antico Egitto*, Roma, Salerno Editrice, 1992.

²⁰⁰ KOENIG, *Magie et magiciens dans l’Égypte ancienne*, p. 82.

²⁰¹ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 5.

pubblicarne un'analisi completa ed esaustiva, corredata dalla traduzione e dalla riproduzione litografica del testo, munita di dettagliate spiegazioni, nel 1860²⁰².

Il *Papiro* in origine, quindi, si presentava in una veste assolutamente completa, sino a quando, a causa di un incidente che interessò l'abitazione del console Harris, il documento da lui detenuto, assieme alle altre sue collezioni, vennero pesantemente danneggiati; successivamente, il *Papiro*, oramai mancante di alcune sue parti, venne venduto al British Museum, ove attualmente si trova; delle originali nove pagine del fronte e delle tre del retro, ne restano, ad oggi, solamente le prime sei del fronte, metà della XI, ossia la seconda del retro e tutta la terza, la XII²⁰³.

Nel 1910 venne curata la prima trascrizione del testo ieratico, in geroglifico, ad opera di Wallis Budge, anche sfruttando la prima edizione di Chabas, mentre sei anni dopo Ernst Akmar²⁰⁴ realizzerà una seconda dettagliata trascrizione, accompagnata da una traduzione, commentata, non letterale, in francese.

La scrittura impiegata, lo ieratico, si presenta elegantemente ben definita, nelle prime pagine del *Papiro*, sul fronte, collocabile intorno alla XIX - XX dinastia, mentre la grafia impiegata nel verso si presenterebbe come sciatta, facendo ampio uso di forme corsive, sporadicamente impiegate sul fronte; parrebbe quindi esserci una mano diversa nella realizzazione scrittoria del fronte, rispetto al verso.

Le forme linguistiche utilizzate convergono verso il neo-egiziano, con un caratteristico e peculiare vasto impiego di determinativi superflui, a volte anche scorretti²⁰⁵.

Il *Papiro Harris*, nella sua raccolta di testi presenterebbe, sostanzialmente, due parti, la prima formata da alcuni inni, la seconda da varie formule; che si tratti di un papiro magico, pur nella difficoltà di arrivare ad una tale asserzione, lo potremmo sostenere, se non altro, dalla definizione come “uno dei più ampi papiri magici che ci abbia restituito l'Egitto”²⁰⁶, ovvero dal titolo di una della prime monografie, ad esso dedicata, *Der Magische Papyrus Harris*²⁰⁷ e senza considerare quello della prima edizione in assoluto, *Le Papyrus magique Harris*, curata da François Chabas²⁰⁸.

Probabilmente, anche la divisione in due parti ne avvalorerebbe una gravidanza magica, riconducibile non tanto agli inni, quanto alle formule: se i primi potrebbero anche non presentare alcun elemento, connesso con la magia, le seconde sarebbero, invece, esemplificative della stessa, in base, però, al discutibile e già censurato criterio che vorrebbe riconoscere la magia negli

²⁰² CHABAS, *Le Papyrus magique Harris*, Chalon-sur-Saône, Imprimerie de J. Dejussier, 1860.

²⁰³ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 6.

²⁰⁴ AKMAR, *Le Papyrus magique Harris*, Upsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1916.

²⁰⁵ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 7.


²⁰⁶ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 347.

²⁰⁷ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, Köbenhavn, Andr. Fre. Hoest & Soen, 1927.

²⁰⁸ CHABAS, *Le Papyrus magique Harris*, Chalon-sur-Saône, Imprimerie de J. Dejussier, 1860.

“scongiuri”, nelle “frasi esorcistiche”, nelle “maledizioni” e nel loro carattere, sempre più “diretto”²⁰⁹. Il mago, nell’esaltazione del suo immenso potere, infatti, arriverebbe a minacciare “di porre a soqquadro il cosmo se la sua volontà non sarà esaudita”²¹⁰; d’altronde, si insiste ancora una volta su come, “queste minacce fan parte del normale rituale magico”²¹¹.

L’operatore, poi, nell’esercizio delle sue funzioni, richiamerebbe e andrebbe ad identificarsi con le divinità, per cercare di acquisire potere sui coccodrilli e sui rettili, in generale, invocando Sepa²¹², un’antica divinità ctonia millepiedi di Eliopoli che, come tale, eserciterebbe la propria potestà sui rettili, in quanto anch’essi figli della terra, invocando i cinque dei primordiali di Ermopoli²¹³ che, in quanto “signori del caos liquido”²¹⁴, potrebbero assumere il controllo sui coccodrilli, che nell’acqua vivono e si muovono, invocando, infine, Amon, una delle divinità solari per eccellenza, abilitato, quindi, a contrastare gli esseri demoniaci in grado di insidiare, in generale, la navigazione.

Tutti questi inni, invocanti Sepa,  Shu²¹⁵, Amon, i Cinque di Ermopoli, complessivamente considerati, andrebbero ad aumentare la commistione fra l’elemento religioso, legato al riferimento ed alla menzione delle divinità e quello che si pretende magico, connesso con le formule recitate.

In ogni caso, Donadoni insisterebbe sul legame, esistente fra i due aspetti, sottolineando come, pur non avendo gli inni alcunché di magico, mediante la *magia simpatica* e, nello specifico, attraverso la *legge di similarità*, essi assurgerebbero ad espressione di magia, in grado di esplicitare il legame fra la religiosità nei medesimi insita e la magia delle formule pronunciate: “in quanto però il mago deve ora anch’egli operare a difesa di una barca che sulle acque terrene può essere aggredita come sulle acque celesti può essere aggredita quella del sole, così la celebrazione del difensore della navigazione celeste è, per magia simpatica, utile anche contro i coccodrilli”²¹⁶.

Concluderebbe, poi, sostenendo come “dietro queste formule, di carattere e di scopo essenzialmente pratico, non bisogna cercare naturalmente nulla che assomigli a più tarde concezioni

²⁰⁹ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 348.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² Di questa antica divinità e delle sue qualità, si conosce ben poco, *Ibi*, p. 352, nota 24.

²¹³ Ermopoli, oltre a caratterizzarsi per un collegio divino, formato da otto dei, presenterebbe anche un gruppo di soli cinque divinità, quale “presupposto dal titolo «Grande dei Cinque nella casa di Thot» che è portato dal sommo sacerdote della città”, *Ibi*, p. 352, nota 25.

²¹⁴ L’espressione viene proposta da Donadoni, volendo, con ciò, far riferimento, a mio parere, alla situazione antecedente l’origine del mondo, prima che la creazione avesse inizio, quando l’universo intero era caratterizzato e coperto da un oceano primordiale, il *Nw* o *Nwn*, simbolo del caos e dell’assenza di vita, espressione della non esistenza; in quella mitica età, evidentemente secondo la cosmogonia ermopolitana, probabilmente, l’unica o la prima forma divina sarebbe stata costituita da questo collegio di cinque divinità, i Cinque Dei di Ermopoli, *ibi*, p. 347.

²¹⁵ Il dio dell’aria, FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 263; DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 349, nota 3.

²¹⁶ *Ibi*, p. 347.

della magia come forma speciale di presa di contatto immediata con forze ignote che regolano il mondo: qui si ha solo una applicazione alla vita quotidiana di elementi di una comune e vasta esperienza religiosa”²¹⁷.

Per quanto poi attiene, nello specifico, agli inni, secondo un altro egittologo essi presenterebbero semplicemente un’origine liturgica, non avendo, quindi, nulla a che vedere con un impiego magico, in veste di incantesimi; sarebbero stati scelti per la loro santità e per la sacralità, per l’eleganza del loro stile e per l’enorme potere esercitato sugli dei, oggetto di invocazione²¹⁸.

Potremmo comunque più correttamente sostenere che, con grande ambivalenza e sfumatura di contorni, il *Papiro Harris* appartenga, nel contempo, al contesto magico ed a quello religioso. Alcuni fra gli inni in esso presentati, infatti, troverebbero posto anche fra le pareti templari di alcune strutture, come a Philae e nel tempio di Hibis e, sottratti al loro contesto, difficilmente potrebbero ancora dirsi legati agli incantesimi, alle formule del *Papiro* ed alla magia, da questi ultimi espressa; qualcuno, quindi, a fronte delle problematiche emerse, rinunciarebbe ad una distinzione formale del *Papiro Harris*, altri preferirebbero parlare di un suo contenuto “magico-religioso”²¹⁹.

Queste incertezze definitorie, unite al carattere soggettivo delle valutazioni²²⁰, avrebbero trovato un parallelo nell’analisi di altro papiro, il *Papiro Salt 825*, da parte di Birch e da parte di Derchain, ora definito come espressivo di bassa magia, *la magie la plus absurde*²²¹, ora confermato in questo poco lusinghiero giudizio, infine rivalutato a fronte della corrispondenza con i rituali contemporanei, in questi termini: *j’ai découvert tout l’intérêt de ce document qui se révélait contenir les restes d’un authentique rituel, au lieu d’être ce manuel de magie d’assez basse qualité qu’on avait vu jusqu’ici*²²².

Tornando al *Papiro Harris*, nella prima sezione troverebbero posto, fra gli altri, inni quali quelli rivolti a Shu “figlio di Ra, generato da Atum in persona, da colui che è venuto in esistenza da solo, senza che ci sia sua madre. Tu giusto, signore della giustizia; tu possente che hai potere sugli dei”, ad Amon Ra Harakhte “che venne in esistenza da solo, che fondò la terra quando cominciò, fatto dagli Otto dei del momento primigenio quando essi venerarono la Maestà di questo dio splendido, Ammone, dio primigenio delle Due Terre” e ai “cinque dei eccelsi usciti da Ermopoli,

²¹⁷ *Ibi*, p. 348.

²¹⁸ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 8.

²¹⁹ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 6.

²²⁰ In effetti, andrebbe puntualizzato come, nonostante i grandi progressi maturati nella comprensione della lingua medio-egiziana, esplicitati nella seconda edizione, curata da Philippe Derchain, nel 1965, rispetto alla prima edizione, edita da Samuel Birch, nel 1863, il contenuto, nei suoi elementi essenziali non sarebbe variato; la revisione, operata in un secondo momento da Derchain, quindi, non sarebbe il risultato di una migliore traduzione, ma piuttosto, di una diversa e cambiata prospettiva, adottata dall’editore, *ibi*, p. 7.

²²¹ *Ibi*, p. 6.

²²² *Ibi*, p. 7.

che non siete nel cielo, che non siete sulla terra, che il sole non illumina! Venite a me esaminate per me il fiume suggellate chi è in lui. Voi che siete tuffati, non uscite fuori! Suggellate le vostre bocche, chiudete le vostre bocche”²²³.

Questi inni, assieme agli altri, sono preceduti da un'introduzione, in cui si parla de “le belle formule da cantare che tengono lontano il Natante”²²⁴; il fatto che si menzionino delle “formule”, $r(3).w$, e che se ne auspichi la pronuncia potrebbe portare a riconoscerne una connotazione magica, considerando il significato del relativo vocabolo, $r(3)$ ²²⁵, che compare come \overline{i} o come \ominus_1 , da tradurre con “formula (magica)” ed i suoi numerosi impieghi, resi sempre con il termine “formula”, nei *Testi dei Sarcofagi*.

Vorrei vedere ora alcune di queste citazioni nelle quali, all'interno dei *Testi dei Sarcofagi*, $r(3)$ è giustappunto impiegata con il precipuo significato di “formula” o “formula magica”; un primo esempio lo possiamo ritrovare nella formula: $r(3) n(y) tm rd(w) hms jb n(y) s r=f$ ²²⁶, che possiamo tradurre con: *formula per non fare in modo che il cuore di un uomo testimoni contro di lui*²²⁷. Dal punto di vista sintattico il sostantivo $r(3)$, accompagnato dal nome di relazione, $n(y)$ ²²⁸, introduce un infinito negativo, $tm rd(w)$ ²²⁹, di un verbo operatore che regge, come complemento oggetto, un prospettivo completivo²³⁰, $hms jb$.

Un altro esempio è rinvenibile nella formula: $r(3) n(y) tm wnm(w) hsw m jmn.t$ ²³¹, che presenta una struttura sintattica simile alla precedente e che possiamo rendere in questi termini: *formula per non mangiare escrementi/o nell'Occidente*²³². In questo caso verremmo ad avere un infinito negativo, $tm wnm(w)$ ²³³, seguito dai complementi, hs ²³⁴, “escremento” e $jmn.t$ ²³⁵, “Occidente”.

In un altro frammento, poi, si leggerebbe: $dd s r(3) pn hr=f$ ²³⁶, ossia *possa un uomo/che un uomo dica/reciti questa formula/orazione su di lui*²³⁷. Fra i vocaboli utilizzati vi sarebbe il verbo

²²³ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, pp. 350, 352-353.

²²⁴ *Ibi*, p. 348.

²²⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 769. Altri significati del termine li possiamo ritrovare in FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 145, “discorso”, “orazione”, “espressione”.

²²⁶ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, II, p. 126.

²²⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 278.

²²⁸ *Ibi*, p. 100.

²²⁹ *Ibi*, p. 277.

²³⁰ *Ibi*, p. 244.

²³¹ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, III, p. 99.

²³² GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 107.

²³³ *Ibi*, p. 277.

²³⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 177.

²³⁵ *Ibi*, p. 21.

²³⁶ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, V, p. 33.

²³⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 305.

*dd*²³⁸, “dire”, “recitare” ed il sostantivo *s*²³⁹, “uomo”, all’interno di una costruzione sintattica corrispondente ad un prospettivo autonomo²⁴⁰.

r(3) sarebbe presente anche in un quarto frammento: *r(3) n(y) rd.t jry š3bty.w k3.t n nb=f m hr(y.t)-ntr*²⁴¹, che si renderebbe con: *formula per fare in modo che gli usciabti facciano il lavoro del/per il loro padrone nella necropoli*²⁴². In questo caso, ai soliti due termini *r(3) n(y)* farebbe seguito un infinito di verbo operatore, *rdj*²⁴³, che reggerebbe un prospettivo completivo, con i relativi complementi. *Š3bty*²⁴⁴, *k3.t*²⁴⁵, “lavoro”, “attività”, *nb*²⁴⁶, “signore”, “padrone” e *hr(y.t)-ntr*²⁴⁷, “necropoli”, completerebbero il periodo.

Infine, le ultime due formule; la prima: *r(3) n(y) tm m(w)t(w) m whm ‘ m hr(y.t)-ntr*²⁴⁸, da trasporre così: *formula per non morire di nuovo nella necropoli*²⁴⁹, si caratterizza, dal punto di vista sintattico, dopo i soliti due termini, per un infinito negativo e per i lemmi *m(w)t*²⁵⁰, “morire”, *m whm*²⁵¹, “di nuovo”, “ancora”; la seconda, *dd s r(3) pn m tr n(y) h3w*²⁵², ovvero *possa un uomo recitare/dire questa formula al momento della sera*²⁵³, con l’impiego di *tr*²⁵⁴, “ora”, “momento”, all’interno di una sintassi formata da un prospettivo autonomo.

La seconda parte del *Papiro* racchiuderebbe una serie di formule, indirizzate, essenzialmente, contro i coccodrilli, con l’obiettivo di tenerli lontano, di impedir loro di emergere dall’acqua e di renderli inoffensivi, formule che si potrebbe tentare di definire magiche, secondo il criterio per cui magico sarebbe qualsiasi atto operante al di fuori dei naturali principi di “causa ed effetto”; tali formule seguivano le precedenti citazioni alle varie divinità, contemplandone comunque, al loro interno, molteplici riferimenti ad esse. In questi incantesimi e nelle precedenti invocazioni ad alcune divinità è, quindi, possibile evidenziare, a mio parere, una commistione di elementi, nel contempo, religiosi e ipoteticamente magici.

Di tali formule se ne raccomandava la recitazione, ai fini della loro efficacia contro il temibile predatore, sostenendo come “si reciti questa formula sopra un uovo di creta posto nella mano di una

²³⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 325.

²³⁹ *Ibi*, p. 205.

²⁴⁰ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 253.

²⁴¹ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, VI, p. 1.

²⁴² GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 246.

²⁴³ *Ibi*, pp. 243, 249.

²⁴⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 261, 263.

²⁴⁵ *Ibi*, p. 283.

²⁴⁶ *Ibi*, p. 128.

²⁴⁷ *Ibi*, p. 204.

²⁴⁸ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, VI, p. 144.

²⁴⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 278.

²⁵⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 120.

²⁵¹ *Ibi*, p. 67.

²⁵² DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, VI, p. 372.

²⁵³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 256.

²⁵⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 300.

persona a prua della barca. Se esce quegli che sta nell'acqua, lo si getti dentro l'acqua"²⁵⁵; si noti come solo la pronuncia della formula in questione, evidentemente, avrebbe consentito di respingere l'aggressione del coccodrillo, impedendogli di emergere dalle acque. Anche altri incantesimi, poi, insistevano sull'efficacia della parola, prescrivendo come "«o anima, o anima! Io sono Anubi Sopdu figlio di Nefti». Recitare quattro volte" e come "«destra, destra, sinistra, sinistra! Io sono Anubi Sopdu figlio di Ra». Recitare quattro volte"²⁵⁶.

Altri periodi, sempre all'interno del *Papiro Harris*, si ripropongono per una loro pregnanza religiosa, attraverso l'invocazione e l'identificazione dell'operatore con una divinità, protettrice e bellicosa, andando ad esorcizzare il possibile attacco dei coccodrilli: si fa appello ad una forma di Horo, "non avvicinarti, poiché io sono S'edu. I sommersi, possono essi non avanzare; quelli che avanzano, possono essi non essere sommersi. Essi son gettati, navigando secondo corrente sulla corrente, come morti sul flutto. Son suggellate le loro bocche" e a quella dell'Occhio di Horo, oltre che di Osiride, "o voi che siete entro il santuario settentrionale, nell'ipostila in cui si giudica, voi signori del santuario meridionale e del santuario settentrionale, levate il vostro viso contro Chi è nell'acqua! Osiri è sull'acqua, e l'Occhio di Horo è con lui"²⁵⁷.

Possiamo, con riguardo ad esse, parlare anche di gravidanza magica? Escludendo che la pericolosità e l'intimidazione, insiti nell'incantesimo, assieme alle minacce, possano formalizzare un contenuto magico, parrebbe proprio di no. Forse si potrebbe fare leva sull'enfasi e sulla rilevanza data all'oralità della recitazione.

Infine, sempre sollecitando l'aiuto di Horo, nel *Papiro Harris* troviamo altra formula rivolta contro altri animali, comunque pericolosi e anche contro esseri umani, evidentemente considerati tali: "o Horo, non farci entrare nessuno! Io son provvisto del bel libro che Ra ha posto in mia mano e che scaccia i leoni e fa arretrare gli uomini, che scaccia gli uomini e fa arretrare i leoni! Chiudi la bocca dei leoni e delle iene e dei lupi e del meglio degli animali dalla coda alta, che mangiano carne, che bevono sangue!"²⁵⁸.

E' difficile poter vedere e riconoscere, a fronte di tutte queste indicazioni, un contenuto unilateralmente definito come religioso, piuttosto che come magico, a tale papiro: questi si presenterebbe, piuttosto, volendone adottare una definizione, magari discutibile, come magico-religioso, frammisto e connotato sia ad un aspetto che all'altro, contribuendo a rendere difficile la distinzione dell'uno dall'altro.

Elementi di larvata magia, comunque, emergerebbero dall'analisi di alcune parti del testo:

²⁵⁵ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 357.





²⁵⁶ *Ibi*, p. 358.


²⁵⁷ *Ibi*, pp. 360-361.

²⁵⁸ *Ibi*, p. 363.

frasi equivoche, termini ambivalenti, pittogrammi che si presterebbero a molteplici interpretazioni, potrebbero anche suggerire contenuti o riferimenti magici, a partire proprio dall'introduzione, in cui si parla di *r3.w nfr.w n ḥs nty šhr p3 mh*²⁵⁹, ossia *belle formule magiche/belle orazioni per/adatte per cantare che spingono lontano questo che nuota/il nuotatore*.

Fra i vocaboli ivi impiegati evidenzierei, in primo luogo, il sostantivo *r3*²⁶⁰, che, difatti, si presta ad assumere svariati significati, fra cui “formula (magica)”, “orazione”, “discorso”; il suo impiego, peraltro all'inizio del testo, alluderebbe, per forza di cose, ad una certa caratterizzazione magica dello stesso. Gli altri termini usati sarebbero *nfr*²⁶¹, “bello”, *ḥsj*²⁶², “cantare”, *šhrj*²⁶³, “spingere lontano”, *mh*²⁶⁴, “nuotare”.

Vorrei evidenziare, a livello sintattico, l'utilizzo dell'infinito del verbo *ḥsj*, retto dalla preposizione *n* e quello che mi pare debba essere un participio imperfettivo attivo, del verbo *mh*, lessicalizzato e reso come sostantivo²⁶⁵, preceduto quindi dall'aggettivo dimostrativo  o , *p3*²⁶⁶, in veste di articolo determinativo, secondo la sintassi neo-egiziana²⁶⁷. Il neo-egiziano emergerebbe, con prepotenza anche, a mio parere, nell'impiego dei tre trattini della pluralità, *Z2*  e della spirale, *Z7* , ad accompagnare rispettivamente i verbi *ḥsj* e *šhrj*, impiego che risulterebbe ridondante²⁶⁸. Chiaramente influenzata dalla sintassi neo-egiziana sarebbe, poi, anche la collocazione di alcuni determinativi, fuori luogo²⁶⁹.

Il *Papiro*, poi, dopo gli inni, enuncerebbe una serie di formule o incantesimi, facendoli però sempre precedere dal composto *ky r3*²⁷⁰, , “altra formula (magica)”, “altra orazione”, ventilando in questo modo la possibilità che, nelle intenzioni del redattore, tali brani, in numero piuttosto cospicuo, dovessero o potessero essere considerati come connotati di “magia”, quanto meno sulla scorta della legittima traduzione letterale del sostantivo *r3*.

In proposito, uno di questi brani così esordirebbe: *ky r3 jnk stp n ḥḥ.w pr m dw3.t nn rḥ tw rn=f*²⁷¹, da rendere, in traduzione letterale, come: *un'altra formula magica/orazione, io sono colui che è scelto di (fra) milioni che vengono fuori dal mondo inferiore, senza che si conosca/e non si*

²⁵⁹ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 12.

²⁶⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 145; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 278, 107, 305, 246, 256, 425, 769.

²⁶¹ *Ibi*, p. 131.

²⁶² *Ibi*, p. 177.

²⁶³ *Ibi*, p. 238.

²⁶⁴ *Ibi*, p. 114.

²⁶⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 453.

²⁶⁶ *Ibi*, p. 132.

²⁶⁷ NEVEU, *La langue des Ramsès*, pp. 4-6.

²⁶⁸ CAVILLIER, *Corso di Neoegiziano*, p. 21.

²⁶⁹ *Ibi*, p. 21.

²⁷⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 285.

²⁷¹ Per la trascrizione del testo geroglifico, v. LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 57.

conoscerà il suo nome.

I vocaboli impiegati, oltre a quelli già visti, *ky r3*, sono costituiti da *stp*²⁷², “scegliere”, “selezionare”, *ḥḥ*²⁷³, “milione”, *prj*²⁷⁴, “venir fuori”, *dw3.t*²⁷⁵, “mondo inferiore”, *rh*²⁷⁶, “conoscere”, “sapere”, *rn*²⁷⁷, “nome”.

L’analisi sintattica rivelerebbe una proposizione a predicato nominale, formata dal pronome indipendente, *jnk*, in tematizzazione e dal predicato, costituito da un participio imperfettivo passivo²⁷⁸, cui seguirebbe un altro participio imperfettivo passivo e una negazione del prospettivo, con agente pronominale indefinito *tw*²⁷⁹, in posizione sequenziale²⁸⁰.

Altro brano, iniziante sempre con il solito composto, *ky r3*, $\overline{\text{𓂏𓂏𓂏}}$, andrebbe letto: *ky r3 j b3 2 sp jnk Jnpw-Spd s3 Nb.t-ḥw.t*²⁸¹, letteralmente tradotto con: *un'altra formula magica, oh Ba/Anima, oh Ba/Anima, io sono Anubis-Soped, figlio di Nephthys*.

I lemmi utilizzati, oltre a quelli già incontrati, sarebbero *j*²⁸², “oh”, *b3*²⁸³, “anima” (termine comunque non sempre traducibile), *s3*²⁸⁴, “figlio” e i nomi propri delle divinità citate, *Jnpw*²⁸⁵, “Anubis”, *Spd*²⁸⁶, “Soped” e *Nb.t-ḥw.t*²⁸⁷, “Nephthys”.

In questo passo troveremmo un “vocativo”, *oh*, ripetuto due volte²⁸⁸, cui seguirebbe una proposizione a predicato nominale, formata dal pronome indipendente, *jnk* $\overline{\text{𓂏𓂏𓂏}}$ in tematizzazione e dal predicato, costituito da un nome proprio e da un “genitivo diretto”²⁸⁹.

Due successivi frammenti, infine, parrebbero veramente molto interessanti, in quanto ritenuti essere portatori di “parole magiche” o “nomi barbari”, atti ad impressionare le potenze nemiche con il loro suono, strano e mitico²⁹⁰. In effetti, si tratterebbe di termini che sembrerebbero estranei alla lingua medio-egiziana, definiti, con riguardo al primo frammento, *magischen-mystischen*²⁹¹.

²⁷² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 254.

²⁷³ *Ibi*, p. 176.

²⁷⁴ *Ibi*, p. 90.

²⁷⁵ *Ibi*, p. 310.

²⁷⁶ *Ibi*, p. 151.

²⁷⁷ *Ibi*, p. 150.

²⁷⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 313.

²⁷⁹ *Ibi*, p. 209.

²⁸⁰ *Ibi*, p. 219.

²⁸¹ Per la trascrizione del testo geroglifico, v. LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 61.

²⁸² GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 126.

²⁸³ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 77.

²⁸⁴ *Ibi*, p. 207.

²⁸⁵ *Ibi*, p. 23.

²⁸⁶ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 80.

²⁸⁷ *Ibi*, p. 129.

²⁸⁸ *Ibi*, p. 155.

²⁸⁹ *Ibi*, p. 107.

²⁹⁰ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 10.

²⁹¹ *Ibi*, p. 65.

Il primo brano esordirebbe con questi termini: *ky r3 p'p'rwk3 p'p'r3k3 p'p'rwr3*²⁹², cioè, in base ad una semplice traduzione letterale: *un'altra formula magica, paparuka, paparaka, paparura*. Si tratterebbe di tre termini senza alcun significato etimologico, impieganti, tutti, come parte iniziale del lemma, il fonogramma unilittero dello “sgabello”, Q3²⁹³ □, con lettura *p* ed il fonogramma del “braccio teso”, D36²⁹⁴ 𐀀, con suono *a*, entrambi ripetuti due volte.

Gli altri pittogrammi alternativamente utilizzati sarebbero il fonogramma bilittero del “leone”, E23²⁹⁵ 𐀁, esprime un suono pari a *rw*, i fonogrammi, tutti monolitteri, della “bocca”, D21²⁹⁶ 𐀂, *r*, del “cestino con manico”, V31²⁹⁷ 𐀃, *k* e “de ‘l'avvoltoio”, G1²⁹⁸ 𐀄, *a*.

Andrebbe sottolineato, e questo mi pare essere un dato rilevante, di come tutti i pittogrammi utilizzati, per comporre queste tre strane parole, siano costituiti, salvo il caso del “leone”, E23, da fonogrammi unilitteri, esprimenti un suono corrispondente ad una sola lettera; inoltre, le tre “parole magiche” alternerebbero, due a due, i tre termini, *rw*, nella prima e nella terza “parola magica”, *k3*, nella prima e nella seconda, *r3*, nella seconda e nella terza, quasi una specie di peculiare combinazione d'insieme.

Il secondo brano, invece, che possiamo leggere, in particolar modo con riguardo al verso 28, riporterebbe questa bizzarra espressione, divisa in due termini: *š3tjbwtj '3r3tjbwh3j*²⁹⁹. La divisione, proposta dall'autore, poggerebbe, mi pare di poter dire correttamente, probabilmente, sulla presenza dei tre trattini della pluralità, a dividere i due termini, *š3tjbwtj* e *'3r3tjbwh3j*, fra il segno F27³⁰⁰, “pelle di bovino”, qui usato in veste di determinativo ed il fonogramma bilittero della “colonna in legno”, O29³⁰¹. Il geroglifico F27, poi, ad ulteriore conferma di quanto appena sostenuto, concluderebbe comunque anche il secondo termine, alla fine del verso 28.

In ogni caso, si tratterebbe di due parole dal significato sconosciuto, totalmente oscuro.

In questo secondo caso, a differenza del primo, dovremmo fare i conti con un impiego di svariati fonogrammi, sia monolitteri, sia bilitteri.

L'ultima parte del *Papiro Harris*³⁰², poi, si concluderebbe con alcuni insoliti ed inconsueti versi, assolutamente incomprensibili, che si è ritenuto potessero fare riferimento ad una lingua

²⁹² Si veda la trascrizione del testo geroglifico, LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 65.

²⁹³ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 500; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 699.

²⁹⁴ *Ibi*, p. 454; *ibi*, p. 677.

²⁹⁵ *Ibi*, p. 460; *ibi*, p. 681.

²⁹⁶ *Ibi*, p. 452; *ibi*, p. 677.

²⁹⁷ *Ibi*, p. 525; *ibi*, p. 711.

²⁹⁸ *Ibi*, p. 467; *ibi*, p. 684.

²⁹⁹ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 93.

³⁰⁰ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 464; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 683.

³⁰¹ *Ibi*, p. 496; *ibi*, p. 697.

³⁰² LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 98.

straniera³⁰³, forse anche considerando i rapporti diplomatici, nel frattempo sviluppatasi e che si è tentato di trascrivere³⁰⁴.

Un'ultima annotazione sul *Papiro*: è interessante notare come la difesa della quotidiana navigazione, lungo il Nilo, contro il coccodrillo, presenti un significativo parallelo mitico nella stessa navigazione, notturna, della divinità solare, contro il terribile serpente Apopi.

Il *Papiro Ebers*, invece, a differenza del precedente, mi pare possa proporre, oltre agli espliciti contenuti medici, indicazioni di carattere magico e religioso, estendendo, così, la commistione della magia, oltre che alla religione, anche alla medicina.

Il *Papiro*, realizzato in scrittura ieratica, durante il regno di Amenhotep I, all'inizio del Nuovo Regno, è lungo 18,63 metri ed è alto 30 centimetri; deve il suo nome all'egittologo tedesco Georg Ebers, che, nel 1869, lo acquistò³⁰⁵.

Il documento propone, in ciascuno dei suoi 48 fogli di papiro e 109 pagine, molteplici rimedi che, pur facendo talvolta riferimento al contesto magico, presenterebbero carattere medico, necessari per la cura di svariate patologie, provenienti dagli dei o che, comunque, alle divinità farebbero riferimento e ad esse andrebbero ascritti: protezione divina e protezione magica darebbero insieme inizio al *Papiro*; si è parlato, in proposito, di un vero e proprio *prologue magique*, posto al *début du papyrus Ebers*, il quale conterrebbe *trois textes particuliers destinés à la protection du médecin utilisateur du papyrus médical. Les deux premiers veulent protéger le médecin qui pénètre dans l'ambiance dangereuse entourant le malade et qui touche le corps ou, pire, les sécrétions pathologiques de ce dernier. Le dernier a un but différent: il concerne les soins au médecin malade, toujours susceptible d'être victime d'une vengeance des démons qu'il combat quotidiennement*³⁰⁶.

Nel primo testo possiamo leggere: *je suis sorti de Saïs, en compagnie de la Mère des dieux. Ils m'ont donné leurs moyens de protection. (Ainsi), je possède les paroles que créa le Maître universel pour chasser l'activité d'un dieu, d'une déesse, d'un mort, d'une morte, et ainsi de suite, qui se manifeste dans cette mienne tête, dans ce mien cou*³⁰⁷; in pratica, una protezione divina, patrocinata e trasmessa dalle principali divinità, con l'ausilio di supposte ed ipotetiche formule di carattere divino, ma con un'efficacia esplicitamente medica. In tutti questi rimedi possiamo osservare il tentativo di cura della malattia, attraverso l'intervento divino, con la mediazione del mago: *il n'y a aucune différences quant au fond et même à la forme entre la démarche du magicien*

³⁰³ *Ibi*, p. 10.

³⁰⁴ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 364, il quale parla di "lingua sconosciuta".

³⁰⁵ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 45.

³⁰⁶ BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, p. 39.

³⁰⁷ *Ibidem*; v. anche TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 35, il quale riporta la seguente traduzione: io sono uscito da Sais insieme alla madre degli dei, che mi hanno dato la loro protezione. Sono per me le formule magiche che ha creato il Signore del Tutto, per debellare i dolori (causati) da un dio o da una dea, da un morto o da una morta, e così via, che sono in questa mia testa, in queste mie vertebre".

*et celle du médecin*³⁰⁸.

In realtà, dalla lettura della trascrizione, in geroglifico, di questa parte iniziale del testo, non si notano riferimenti espliciti alla “magia”, nonostante Bardinet parli di *prologue magique*, fatta salva la menzione ad un *colpo di un'essenza maligna*, che potrebbe far pensare, in via analogica, ad una grave patologia, potenzialmente, quindi, ed in funzione della sua pericolosità, connessa con la magia e che in essa potrebbe trovare la possibile ultima ed unica cura. Il carattere quasi malefico del male, *s.t-^c*, potrebbe presupporre, per la sua terapia, un rimedio di carattere medico, ma forse anche magico e con la mediazione divina.

La trascrizione interessata così si esprimerebbe: *pr~n=j m Szw hn^c mw.t ntr.w rd~n=sn n=j mk.t=sn jw ts.w n=j jr~n Nb-r-dr r dr s.t-^c ntr ntr.t mt mt.t hm.t r(3) nty m tp=j pn m nhb.t=j jptn*³⁰⁹ da tradurre, in maniera letterale, come: *è da Sais insieme con/in compagnia delle madri degli dei che io sono uscito (ed) essi mi hanno dato la loro protezione. A me appartengono i discorsi che sono stati preparati dal Signore del Tutto, per espellere/eliminare il colpo di un'essenza maligna del dio, della dea, dell'uomo morto, della donna morta e così via, che sono in questa mia testa, in questi miei colli.*

A seguire, i vocaboli impiegati nel passo appena citato: *prj*³¹⁰, “uscire”, “venire fuori”, *Szw*³¹¹, “Sais”, *hn*³¹², “insieme con”, “in compagnia di”, *mw.t*³¹³, “madre”, che nel testo, comunque, è reso al plurale, con i tre trattini, *ntr.w*, “dei”, *rdj*³¹⁴, “dare”, *mk.t*³¹⁵, “protezione”, *ts.w*³¹⁶, “discorsi”, “orazione”, “discorso”, *jrj*³¹⁷, “preparare”, *Nb-r-dr*³¹⁸, “Signore del Tutto”, *dr*³¹⁹, “eliminare”, “espellere”, *s.t-^c*³²⁰, “colpo di un'essenza maligna”, *ntr*³²¹, “dio”, *ntr.t*³²², “dea”, *mt*³²³, “uomo morto”, *mt.t*³²⁴, “donna morta”, *hm.t r(3)*³²⁵, “e così via”, “eccetera”, ovvero “formula magica”,

³⁰⁸ KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 63.

³⁰⁹ Per la trascrizione del testo geroglifico, compreso fra le righe 1.2 e 1.4, v. TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 475.

³¹⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 90; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 760.

³¹¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 209.

³¹² *Ibi*, p. 172; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 49.

³¹³ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 106.

³¹⁴ *Ibi*, pp. 154-156.

³¹⁵ *Ibi*, p. 119.

³¹⁶ *Ibi*, p. 308; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 566.

³¹⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 26.

³¹⁸ *Ibi*, p. 129.

³¹⁹ *Ibi*, p. 315.

³²⁰ *Ibi*, p. 206.

³²¹ *Ibi*, p. 142.

³²² *Ibidem*.

³²³ *Ibi*, p. 120.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 170; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 156;

“incantesimo magico”, *tp*³²⁶, “testa”, *nḥb.t*³²⁷, “collo”.

Un dato piuttosto interessante, peraltro, ritengo debba comunque essere sottolineato: pur non essendovi, in questo estratto, una chiara menzione della “magia”, il composto *ḥm.t r(3)*, andrebbe e potrebbe anche venir tradotto, non solo e non necessariamente con *eccetera*, ma anche con *incantesimo magico, formula magica*, a dire che un concreto cenno o rimando alla “magia”, quindi, in realtà, comparirebbe anche qui. In realtà, lo stesso Faulkner, nell’indicare due diverse etimologie del termine in questione, porrebbe al primo posto *formula magica*, al secondo, *eccetera*, benché poi puntualizzi la correttezza della traduzione che impone il secondo vocabolo e non il primo.

L’analisi sintattica, piuttosto complicata, sarebbe così formata da una forma nominale perfettiva, *pr~n=f*³²⁸, che assume la struttura di una proposizione a predicato avverbiale argomentativa, da una proposizione compiuta agenziale, sequenziale³²⁹, da una proposizione senza lessema verbale, non sequenziale, introdotta dall’indicatore d’enunciato, *jw*³³⁰ ed esprimente l’attribuzione³³¹, da una forma sequenziale dell’allattivo, *r wnm*³³² ed, infine da un sintagma relativo, introdotto da *nty*³³³, cui seguirebbe una proposizione senza lessema verbale e con soggetto non espresso³³⁴.

Il patrocinio divino, unito all’efficacia della parola scritta, nella consistenza di una formula, viene confermata, sempre nel primo testo, ove, con riguardo al medico, si dice: *c’est moi qui le protégerai de ses ennemis. Thot est son guide, lui qui a fait que parle l’écrit, qui a fait les compilations médicales, et qui a donné le pouvoir aux savants et aux médecins qui sont dans sa suite de délivrer (les malades). Celui qui est aimé du dieu, il (le dieu) le garde en vie. Je suis celui qui est aimé du dieu, il me gardera en vie*³³⁵; spicca, in questo frammento, la figura di Thot, indicato come “guida” del medico, a cui spetterebbe di accompagnarlo nella corretta interpretazione degli “scritti”, ossia nella più ortodossa applicazione delle indicazioni terapeutiche, riportate nei libri, medico che possiamo considerare un sapiente, in quanto depositario di una conoscenza divina, a suo tempo ricevuta dagli stessi dei. Assistiamo quindi all’intervento del dio della scrittura, in ambito terapeutico, per dare la vita alle persone da lui amate, in una connessione di religiosità, medicina e

³²⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 296.

³²⁷ *Ibi*, p. 136.

³²⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 574.

³²⁹ *Ibi*, p. 372.

³³⁰ *Ibi*, p. 45.

³³¹ *Ibi*, p. 80.

³³² *Ibi*, p. 410.

³³³ *Ibi*, p. 434.

³³⁴ *Ibi*, p. 436.

³³⁵ BARDINET, *Les papyrus médicaux de l’Égypte pharaonique*, p. 40; v. anche altra traduzione alternativa, secondo la quale “sono io che lo proteggerò dai suoi nemici! E’ Thoth che sarà la sua guida, lui che ha stabilito la parola scritta, che crea la compilazione (delle formule), e dà l’abilità ai sapienti e ai medici, a quelli che sono al suo seguito, per guarire colui che il dio desidera far vivere”, TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 36.

forza della scrittura.

Parte del testo interessato, nella sua trascrizione geroglifica, così andrebbe letto: *jw=f d=f md.t drf jr=f dmd.t d=f 3h n rh.w h.t n swnw jmy-ht=f*³³⁶, che potremmo rendere, in una traduzione letterale, in questi termini: *egli (Thot) dà le parole/la parola della scrittura (e) prepara la raccolta di ricette (e) dà la fama della conoscenza delle cose ai medici che sono al suo seguito/del suo seguito, ovvero ... dà la fama degli uomini colti ai medici, ovvero, infine, dà la fama agli uomini colti e ai medici.*

I relativi vocaboli, inerenti la traduzione, sono: *rdj*³³⁷, “dare”, “donare”, *md.t*³³⁸, “parole”, “parola”, “discorso”, “orazione”, *drf*³³⁹, “scrittura”, “grafia”, “lo scritto”, *jrj*³⁴⁰, “preparare”, *dmd.t*³⁴¹, “raccolta”, “collezione” di ricette, *3h*³⁴², “fama”, “celebrità”, *rh*³⁴³, “conoscenza”, *h.t*³⁴⁴, “cose”, *rh h.t*³⁴⁵, “uomo colto”, “uomo dotto”, *swnw*³⁴⁶, “medico”, “dottore”, *jmy-ht*³⁴⁷, “il seguito”, “posterì”, “(quelli) che sono al servizio di”.

Le costruzioni sintattiche del presente periodo, a mio parere, sarebbero costituite da una proposizione a predicato avverbiale, senza lessema verbale, introdotta dall’indicatore d’enunciato, *jw*, cui seguirebbero due proposizioni aoriste, sequenziali³⁴⁸, con i soggetti pronominali suffissi e l’indicatore d’enunciato in elissi.

All’inizio del secondo foglio, nel terzo testo, si esplicita, mi pare di poter dire, per la prima volta l’efficacia della magia nella cura delle patologie, in uno stretto legame sinallagmatico fra la medicina e la stessa magia, sempre, comunque, con l’ausilio dell’intercessione degli dèi: *viens remède, viens et chasse donc les choses qui se trouvent dans mon intérieur-ib, et dans ces miens endroits du corps et que soit forte la formule magique sur le remède et vice versa. Te souviens-tu que furent amenés Horus et Seth devant le Grand Tribunal d’Héliopolis au sujet de la question des testicules de Seth avec Horus et qu’il fut trouvé intègre*³⁴⁹; in questo frammento, la cura medica si materializza, potremmo forse dire “magicamente”, ossia attraverso il carattere performativo delle

³³⁶ Per la mera trascrizione del testo geroglifico, alle righe 1.8-1.9, v. TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 475.

³³⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 154-156.

³³⁸ *Ibi*, p. 122.

³³⁹ *Ibi*, p. 315.

³⁴⁰ *Ibi*, pp. 25-26.

³⁴¹ *Ibi*, p. 313.

³⁴² *Ibi*, p. 4.

³⁴³ *Ibi*, p. 151.

³⁴⁴ *Ibi*, p. 182.

³⁴⁵ *Ibi*, p. 151.

³⁴⁶ *Ibi*, p. 217.

³⁴⁷ *Ibi*, p. 19; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 408.

³⁴⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 189, 215.

³⁴⁹ BARDINET, *Les papyrus médicaux de l’Égypte pharaonique*, p. 46; v. anche TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 38 “vieni prescrizione! Vieni e debella le cose in questo mio cuore e in queste mie membra! Potenti sono le formule magiche sul rimedio, e viceversa. Devo ricordarti che Horus fu tradotto insieme a Seth al grande palazzo di Heliopolis per essere interrogato riguardo i testicoli di Seth, e Horus sarà prospero”.

parole contenute nelle formule, assume una propria soggettività ed interviene, efficacemente, ma alle sue spalle vigila e compare sempre la legittimante figura del dio, in questo caso di due divinità, che del pantheon egiziano sono le colonne portanti. Si potrebbe assistere, a mio parere, in questo caso, alla esplicitazione di un “nodo gordiano”³⁵⁰ di reciprocità, fra la magia, il ricordo, quindi la reiterazione dell’evento mitico e la cura terapeutica del rimedio, con l’invocazione ad Horo ed a Seth.

Perché potremmo parlare di una “materializzazione della magia” e di un suo legame con la medicina? Ritengo si possa ragionare in questi termini sulla base del contenuto testuale del *Papiro*, il cui testo ieratico, trascritto in geroglifico, così si esprimerebbe, esplicitando tale legame: *jj phr.t jj dr r h.t m jb=j pn m ʿwt=j jptn nh.t hk3.w hr phr.t ts-phr*³⁵¹ ossia, secondo una traduzione letterale che mi sento di poter ipotizzare: *vieni rimedio, vieni e scaccia/elimina riguardo le cose in questo mio cuore (e) in queste mie membra (poiché/dal momento che) sono diventate forti le formule magiche sul/a causa del rimedio.*

La traduzione, proposta in questi termini poggerbbe sui seguenti vocaboli: *jj*³⁵², “venire”, *phr.t*³⁵³, “ricetta”, “rimedio”, “prescrizione”, *dr*³⁵⁴, “scacciare”, “eliminare”, *r*³⁵⁵, “riguardo a”, *h.t*³⁵⁶, “cose”, *m*³⁵⁷, “in”, *jb*³⁵⁸, “cuore”, *pn*³⁵⁹, “questo”, *ʿwt*³⁶⁰, “arto”, “membro”, *nh.t*³⁶¹, “essere/diventare forte”, *hk3.w*³⁶², “formule magiche”, “magia”, “incantesimo”, *hr*³⁶³, “su”, “sopra”, “a causa di”, *ts-phr*³⁶⁴, “viceversa”.

Le costruzioni sintattiche impiegate, a mio giudizio, andrebbero individuate, essenzialmente, in tre imperativi, consecutivi, seguiti da alcuni complementi e da una proposizione circostanziale temporale, con accezione causale, in protasi³⁶⁵, con la relativa congiunzione in ellissi. In particolare, l’utilizzo della preposizione *hr*, “su”, “sopra”, permetterebbe di evidenziare uno specifico legame di supremazia delle “formule magiche” sul “rimedio”, ovvero *hr*, nel senso di “a causa di”, indicherebbe una relazione ancor più stretta fra quest’ultimo e le prime: la maggior forza, acquisita

³⁵⁰ BREGLIA – GUIZZI – RAVIOLA, *Storia greca*, p. 419.

³⁵¹ Per la sola trascrizione del testo geroglifico, alle righe 2.1-2.3, v. TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 476.

³⁵² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 10.

³⁵³ *Ibi*, p. 94.

³⁵⁴ *Ibi*, pp. 314-315.

³⁵⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 49.

³⁵⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 182.

³⁵⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 49.

³⁵⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 14.

³⁵⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 92-94.

³⁶⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 36.

³⁶¹ *Ibi*, p. 138.

³⁶² *Ibi*, p. 179.

³⁶³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 49.

³⁶⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 94; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 155.

³⁶⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 405, 419.

dall'incantesimo, troverebbe la sua fonte nella prescrizione, instaurando con essa un significativo legame.

Sarebbe quindi il testo, nei suoi contenuti letterali, così esposti, a confermare il vincolo fra la magia e la medicina, magia di cui i presenti contenuti terapeutici sarebbero pervasi.

Tutte queste formule, poi, per produrre i propri risultati, andavano recitate, anche più volte, come nel caso dello “scongiuro per le sofferenze”, indicato nella formula 131, ventottesimo foglio, per la quale era previsto: *paroles à dire quatre fois, (puis) cracher sur la partie abîmée du malade. Vraiment efficace, un million de fois*³⁶⁶ o come per la *formule pour boire un remède*, per la quale era stabilito: *paroles à réciter au moment de prendre le remède. Véritablement efficace, un million de fois*³⁶⁷ ovvero come per la *formule concernant le mise en place de remèdes sur tout endroit du corps d'un homme*, con riguardo alle quali era imposto: *paroles à réciter au moment de placer une médication sur tout endroit souffrant du corps d'un homme. Véritablement efficace, un million de fois*³⁶⁸. Si noti come, a volte, il rimedio medico prescrivesse, oltre alla recitazione della formula, l'azione dello sputo sulla parte malata del paziente: si tratterebbe di un atto aggressivo del medico, potendo, la saliva, guarire il paziente, attaccando e distruggendo gli elementi patogeni ivi presenti.

I tre passi appena menzionati, peraltro, verrebbero tutti introdotti con la formula *dd-mdw*³⁶⁹, la cui traduzione letterale può essere resa con *dire/recitare le parole/un'orazione*, ma può anche essere ben diversamente resa con *pronunciare/dire una formula magica/un incantesimo*³⁷⁰, nel qual caso, laddove a *mdw* venga legittimamente attribuito il significato di *formula magica*, potremmo prospettare l'esistenza, quanto meno sulla base di tale traduzione letterale, di un rapporto, almeno in questo contesto, fra la magia, la medicina e l'oralità della formula scritta che veniva fatta oggetto di recitazione. In pratica, sulla base della mera lettura del testo, trascritto in geroglifico, una relazione, o meglio, una menzione di “magia”, da connettere con il contesto medico del *Papiro Ebers*, nella forma di *mdw*, secondo quanto riportato da Faulkner, potrebbe quanto meno, a mio giudizio, venir supposta.

Veniamo, quindi, all'analisi del primo fra i tre brevi passi citati, la cui trascrizione geroglifica così si leggerebbe: *dd mdw sp fdw psg hr mn.t n s sšrw m3' ḥḥ n sp*³⁷¹ ovvero, tradotto letteralmente: *pronunciare una formula magica/ dire le parole quattro volte, sputare sulla malattia dell'uomo/di qualcuno, un metodo di successo un milione di volte.*

³⁶⁶ BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, p. 50; v. altresì TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 99, “parole da dirsi 4 volte, sputando sulla parte dolente di una persona. Veramente efficace un milione di volte!”.

³⁶⁷ *Ibi*, p. 46; *ibi*, p. 38.

³⁶⁸ *Ibi*, pp. 39-40; *ibi*, p. 36.

³⁶⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 387.

³⁷⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 122.

³⁷¹ Per la trascrizione del testo geroglifico, alla riga 28.17, v. TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 522.

I termini che compaiono in questo primo e nel secondo passo sarebbero: *dd*³⁷², “dire”, “recitare”, *mdw*³⁷³, “orazione”, “parola”, *dd-mdw*³⁷⁴, “pronunciare una formula magica”, *sp*³⁷⁵, “volta”, *psg*³⁷⁶, “sputare”, *mn.t*³⁷⁷, “malattia”, “sofferenza”, *s*³⁷⁸, “uomo”, “qualcuno”, *sšrw m3*³⁷⁹, “un metodo riuscito”, “un sistema di successo”, *hh*³⁸⁰, “milione”, “un gran numero”.

La struttura sintattica sarebbe così composta da un “enunciato-titolo” *dd-mdw*, nella forma di un imperativo, con un complemento, da un secondo imperativo e da altri complementi

Il secondo passo, non molto dissimile dal primo, reciterebbe: *dd mdw hft swr phr.t sšrw m3 hh n sp*³⁸¹, cioè *pronunciare una formula magica quando il rimedio/prescrizione è bevuto, un metodo di successo un milione di volte*.

Gli unici vocaboli, ivi presenti, non citati nel primo brano, sarebbero *hft*³⁸², “quando”, *swr*³⁸³, “bere”, *phr.t*³⁸⁴, “rimedio”, “ricetta”, “prescrizione”. L’unica costruzione sintattica peculiare, invece, che caratterizza questo secondo breve frammento, è una proposizione circostanziale temporale³⁸⁵, introdotta dalla congiunzione *hft* e costituita da una forma nominale imperfettiva, *mrr=f*³⁸⁶.

In certi casi, poi, l’operatore medico verrebbe ad identificarsi, contemporaneamente, con il mago e con la stessa divinità, realizzando così un perfetto connubio di medicina e religione: in un passo del *Papiro Edwin Smith*, infatti, viene descritto un rimedio, si parla di *une formules* contro la peste, facendosi cenno anche ad alcune divinità, quali Sekhmet, Bastet, Ouadjet e lo stesso Horo, delle quali si auspica l’aiuto e l’intervento o la cui presenza viene sollecitata: *une formules pour purifier toutes choses durant la peste. Puissent tes émissaires être brûlés, Sekhmet! Fais que tes meutriers se retirent, Bastet! Aucun demon de l’année ne circule pour exprimer sa rage contre ma face! Ta brise ne m’atteindra pas! [...] Je suis ton Horus, Sekhmet. Je suis ton unique, Ouadjet! Je ne mourrai pas à cause de toi [...] Un homme récitera cette formule [...] Un moyen pour effaroucher la peste*³⁸⁷. Anche questo rimedio andava recitato a voce affinché le entità demoniache, le forze malvagie, associate alla malattia, potessero venir annientate e bruciate, in ogni caso tenute

³⁷² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 325.

³⁷³ *Ibi*, p. 122.

³⁷⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 387.

³⁷⁵ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 221.

³⁷⁶ *Ibi*, p. 95.

³⁷⁷ *Ibi*, p. 107.

³⁷⁸ *Ibi*, p. 205.

³⁷⁹ *Ibi*, p. 248.

³⁸⁰ *Ibi*, p. 176.

³⁸¹ Per la trascrizione del testo geroglifico, alla riga 2.6, v. TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 476.

³⁸² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 190.

³⁸³ *Ibi*, p. 217.

³⁸⁴ *Ibi*, p. 94.

³⁸⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 398.

³⁸⁶ *Ibi*, p. 397.

³⁸⁷ KOENIG, *Magie et magiciens dans l’Égypte ancienne*, p. 65.

lontano dall'individuo.

Il *Papiro Edwin Smith* conterrebbe 48 casi terapeutici, collegati a lesioni di varia natura, a partire da quelli interessanti la testa, tutti poi divisi in gruppi, afferenti ad una specifica parte del corpo, sino allo sterno, alle spalle ed alla colonna vertebrale, con la quale la disamina si concluderebbe; i 48 casi verrebbero ripartiti in 17 colonne, formate complessivamente da 377 righe³⁸⁸.

Il documento, scritto in ieratico, che risalirebbe alla XVIII dinastia, prende il nome dal suo acquirente, l'americano Edwin Smith; si presenta come un trattato incompleto, benché il suo autore descriva, con grande precisione, vari lesioni del corpo umano³⁸⁹.

Altro caso analogo di commistione di medicina e religione, di trattamento terapeutico, unito all'identificazione dell'operatore con Horo, con anche un lieve accenno alla "magia", nei termini di una "protezione" di Iside, assumente la forma di "formule magiche", lo riscontriamo nel *Papiro Hearst*³⁹⁰, ove un incantesimo contro le malattie della pelle prevedeva: *écoule-toi! Ressors! Toi qui n'auras pas de fruits, éloigne-toi, toi qui n'auras pas de bras en ta possession, tiens-toi donc (aussi) éloignée de moi! Je suis Horus. Recule donc, (car) je suis le fils d'Osiris et les formules magiques de ma mère sont la protection de mes différents endroits du corps. (Aussi) aucune chose maligne ne se développera dans ma chair superficielle, aucune substance-mechepent ne sera dans mes différents endroits du corps*³⁹¹.

Il *Libro di Apopi* conservato nel *Papyrus Bremner-Rhind*³⁹², a differenza del precedente documento, presenta un contenuto rituale, con ipotetici accenni di religiosità connessi con le divinità menzionate, legato all'annientamento di Apopi, malefica creatura che, con la forma di un serpente, minacciava la navigazione, nel corso della notte, della barca solare, difesa, a volte, dallo stesso dio Seth³⁹³.

Il *Libro di Apopi*, quindi, espliciterebbe, con riferimento ad un'antica mitologia solare, indicante la lotta fra la divinità solare, normalmente rappresentata da Ra, contro il proprio nemico, usualmente identificato con un serpente, la riproposizione di tale scontro³⁹⁴.

Si assisterebbe, con questo testo, ad una reiterazione mitico-rituale o riproduzione, sotto

³⁸⁸ BREASTED, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, p. 33.

³⁸⁹ BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, p. 234.

³⁹⁰ Si tratterebbe di un testo ieratico, composto da un medico, per proprio uso personale, attraverso la copiatura di alcune ricette, essenzialmente tratte dal *papiro Ebers* e che, difatti, si presentano come identiche, con la presenza di pochi rimedi originali. Tale papiro dovrebbe provenire da Deir el-Ballas e andrebbe datato alla XVIII^a dinastia, BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, p. 198; TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 8.

³⁹¹ BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, p. 51.

³⁹² DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 499, nota 1.

³⁹³ Si veda, in proposito, TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, pp. 99-108.

³⁹⁴ *Ibi*, p. 499.

forma di rito, di uno scontro mitico fra due figure, Ra ed il suo mortale avversario, normalmente indicato con il nome di Apopi, a ricordare il conflitto, comunque più drammatico e più pregnante nella coscienza religiosa egiziana, fra Horo e Seth. In proposito, il filosofo Ernst Cassirer avrebbe tentato di “dedurre la imitazione magica [o magia imitativa] dai caratteri fondamentali del mito come forma del pensiero dotata di una sua propria legalità plasmatrice: «Dove noi scorgiamo una mera analogia, cioè un mero rapporto, il mito ha da fare con la realtà nella sua concretezza e immediatezza, ha da fare con la immediata presenza», e pertanto nella magia imitativa non ha luogo una rappresentazione simbolica del divenire esterno, ma qui divenire cosmico e operare umano «si intrecciano direttamente»”³⁹⁵.

La protezione di Ra, in questo rituale, passa attraverso il compimento di molteplici atti, con una forte simbologia, legati alla *legge di simpatia*, più precisamente alla *legge di similarità*, tale per cui il simile produrrebbe il simile, nei quali, molto spesso, lo sputo, contro Apopi, risulterebbe essere la modalità di esecuzione più comune; si parla di “abbattere Apopi, il nemico di Ra”, di fare “a pezzi il Malvagio”, di “cancellare Apopi col piede sinistro”, di “afferrare la lancia per percuotere Apopi”, di “incatenare Apopi”, di “afferrare il coltello per colpire Apopi”, di “mettere fuoco ad Apopi”, di “mettere in fuga Apopi”³⁹⁶; un incantesimo, poi, prevedeva che si dovessero pronunciare specifiche parole nella forma di una “formula magica”, al momento di collocare Apopi sul fuoco, per sancirne il solenne e definitivo annientamento, statuendo che “Io invero ti ho bruciato, io invero ti ho distrutto, io ti ho giustiziato come un malvagio che non deve esistere. Tu non esisti! Perisci! Non esistere! Tu non sei, o inesistente!”³⁹⁷.

Abbattere Apopi, schiacciarlo, colpirlo, bruciarlo, incatenarlo, simbolicamente e sulla base della *legge di similarità*, dovrebbero provocare, sul nemico, gli stessi effetti.

Volendo quindi leggere il compimento di questi rituali secondo una *legge di simpatia*, si arriverebbe a riconoscere loro una pregnanza magica, come, infatti, da qualcuno chiaramente espresso, laddove, nel parlare della presente copia del *Libro di Apopi*, questi puntualizzerebbe come esso debba “essere quotidianamente recitato nel tempio di Ammone a Karnak. La recitazione, accompagnata dagli opportuni gesti che sono indicati, deve servire *magicamente* ad annientare la potenza del mostro” e ugualmente “come è distrutto *magicamente* Apopi, così sono *magicamente* distrutti anche i nemici e i ribelli”³⁹⁸.

In realtà, ragionare in questi termini non sarebbe corretto considerando come esistano riti

³⁹⁵ DE MARTINO, *Il mondo magico*, p. 112; tale interpretazione è stata, però, bocciata, in quanto ritenuta inadeguata rispetto alla realtà storica della magia imitativa: così facendo si trascurerebbe il carattere finalistico dell’imitazione magica, il suo essere azione diretta ad un fine.

³⁹⁶ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, pp. 500-503, 511.

³⁹⁷ *Ibi*, p. 503.

³⁹⁸ *Ibi*, pp. 499-500.

magici che non sono riti simpatici, essendovi, invece, anche atti simpatici nell'ambito religioso.

Inoltre, la costrizione, che dovrebbe caratterizzare l'atto magico, in realtà potrebbe altresì connotare quello religioso; anche altri elementi, quali la pericolosità, le finalità intimidatorie e i contenuti minacciosi, accompagnati da arroganza e da minacce, non necessariamente andrebbero a qualificare una condotta come magica, piuttosto che come religiosa. A volte, un atteggiamento umile e pio, ben potrebbe contrassegnare l'azione di un mago o di un operatore, in senso lato; l'adorazione, il tendere alla conciliazione, non costituirebbero patrimonio esclusivo della religione, mentre ad essa potrebbero essere anche ascritte finalità circoscritte e personali.

Possiamo quindi più propriamente parlare, con riguardo al *Libro di Apopi*, della ripetizione di un antecedente mitico-rituale, avente luogo, quotidianamente, all'interno del tempio di Amon, a Karnak, con lo scopo di garantire il mantenimento dell'equilibrio cosmico e, con esso, la quotidiana rinascita del sole e della vita³⁹⁹ e, sempre secondo la *legge di similarità*, a cui però non dovrebbe essere attribuita valenza magica, di difendere, in terra, il rappresentante della divinità suprema, ossia il monarca: la distruzione, simbolicamente interpretata in conformità alla prima delle due *leggi di simpatia*⁴⁰⁰, comporterebbe che così come si procederebbe alla eliminazione rituale di Apopi, allo stesso modo verrebbero cancellati anche i nemici del re ed i ribelli in generale.

Attribuire una connotazione magica a questi atti, su queste premesse teoriche, come già detto, non sarebbe corretto.

La ripetizione del rito dovrebbe avere luogo a Karnak: ciò verrebbe evidenziato dal fatto di connotare il *Libro di Apopi*, all'inizio, come un qualcosa di "fatto per la Casa di Amon-Ra, signore del Trono delle Due Terre, che presiede a Ipet-sut, quotidianamente"⁴⁰¹.

Tutti questi atti, comunque, prevedevano la pronuncia di specifici termini; all'inizio di ogni parte o capitolo, infatti, si precisava l'obbligo di "dire le parole" ovvero il fatto che "si dicono le parole" o che "si reciti questo capitolo su un Apopi disegnato su un papiro nuovo" oppure ancora "da dire come formula magica mentre si mette Apopi sul fuoco"⁴⁰²; emergerebbe, in queste indicazioni, la rilevanza ed il valore performativo della "parola", come già sottolineato da un certo

³⁹⁹ *Ibi*, p. 499.

⁴⁰⁰ Le due *leggi di simpatia*, nell'analisi compiuta da Frazer, sarebbero rappresentate dalla *legge di similarità*, espressione della *magia omeopatica* la quale, in ossequio al principio secondo cui il simile produce il simile e l'effetto rassomiglia alla causa, il mago ritiene di poter conseguire qualsiasi effetto con la sua semplice imitazione; vi sarebbe poi la *legge di contatto*, enucleazione della *magia contagiosa*, in base alla quale le cose, a suo tempo a contatto, continuerebbero ad esercitare una reciproca influenza, anche una volta che l'unione fosse venuta meno, tale per cui il mago potrebbe agire su un oggetto materiale, producendo effetti sull'individuo che con quella stessa cosa era stata a suo tempo a contatto, facesse parte o meno del suo corpo, FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, pp. 22-24, 52.

⁴⁰¹ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 500.

⁴⁰² *Ibi*, pp. 500, 503-504; v. anche BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, pp. 40, 46.

studio di linguistica⁴⁰³, il carattere vivifico e vivificante della stessa: pronunciare una certa cosa equivaleva a portarla ad esistenza, portarla in essere, farla vivere e darle vita.

Più precisamente, nel contesto egiziano-faraonico, la “parola” sarebbe divenuta “qualcosa di reale e assoluto, che vive ed ha la stessa concretezza dell’oggetto cui si riferisce. La sua forza evocativa è anzi tale che più che riflettere la realtà, è in grado di crearla. Non a caso nel lessico i concetti astratti sono embrionali: ogni cosa ha un nome ed ogni nome deve corrispondere a una cosa”; conseguentemente, si pensi anche solamente alle tavolozze di epoca predinastica ed ai nomi protodinastici dei sovrani, in esse citati, “Le prime parole ad essere scritte furono i nomi di persona, per conferire loro una durata eterna”⁴⁰⁴: *Scorpione, Narmer, Meni, Aha, Den* sarebbero, infatti, i “nomi di Horo” di monarchi predinastici o appartenenti alla prima dinastia.

Scrivere⁴⁰⁵, quindi, significherebbe “ – soprattutto per il sistema geroglifico – creare la realtà evocata dal testo: i segni, fortemente caratterizzati da una componente iconica, si fanno entità autonome, che possono integrarsi con il contenuto del testo [...]; in altre parole, il segno si fa parte del messaggio, ma nello stesso tempo si individua come attore – anche divino – nel testo”⁴⁰⁶. Sin dalle origini della civiltà faraonica “le rappresentazioni che si specializzano nell’uso della notazione saranno considerate non solo uno strumento grafico, ma anche una potenza attiva che trasforma un testo in una realtà a tutti gli effetti, capace di intervenire nel mondo con una propria energia”⁴⁰⁷; d’altronde, la forza del segno grafico “risiede nel suo essere assimilato al concetto di rappresentazione: l’immagine, soprattutto quella umana, viene trattata come un sostituto effettivo del soggetto rappresentato, e in questo modo anche la sua produzione viene equiparata alla nascita, come dimostra l’uso della radice *msi* «mettere al mondo», per descrivere la preparazione di una statua”⁴⁰⁸; il passo cui l’autore farebbe riferimento è rinvenibile nella *Pietra di Palermo*, da cui la traslitterazione della relativa iscrizione: *ms(t) nbw hr nb m3˙t ndr ntr:w*⁴⁰⁹, con la conseguente traduzione: «*Mettere al mondo (la statua d’)oro di Horo: Nebmaat; incidere i suoi dei*»⁴¹⁰: la statua del re Snefru, identificato attraverso il proprio “nome di Horo”, verrebbe “messa al mondo”, “con un procedimento che tecnicamente è identico a quello di una nascita umana”⁴¹¹. In un passo successivo della *Pietra di Palermo*, questa volta con riguardo al figlio e successore di Snefru,

⁴⁰³ AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, Bologna, Marietti, 2023.

⁴⁰⁴ ROCCATI, *Magia e scienza nell’Egitto antico*, pp. 111-112.

⁴⁰⁵ Sulla portata della comunicazione scritta, si veda anche il rituale di offerta, inciso lungo le pareti del tempio di Edfu, così come riportato in CIAMPINI, *La lingua dell’antico Egitto*, p. 57.

⁴⁰⁶ *Ibi*, p. 22.

⁴⁰⁷ *Ibi*, p. 58.

⁴⁰⁸ *Ibidem*.

⁴⁰⁹ SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 237.

⁴¹⁰ CIAMPINI, *La lingua dell’antico Egitto*, p. 58.

⁴¹¹ *Ibidem*.

Cheope, si troverebbe un'ulteriore conferma del valore creativo dei geroglifici: *ms(t) hr hnm [...]* *wp(t) r3 ntr:w*⁴¹², ovvero, secondo la traduzione proposta dallo stesso Ciampini, «*Mettere al mondo (la statua di) Horo: Khnum*⁴¹³ [...] *Aprire*⁴¹⁴ *la bocca*⁴¹⁵ *degli dei [...]*»⁴¹⁶: verrebbero qui citate le divinità, ossia “gli stessi dei, cioè i segni delle iscrizioni sulla statua, sono qui rivitalizzati con l’Apertura della Bocca, cerimonia finalizzata alla reintegrazione delle funzioni vitali delle immagini (=segni), rendendole capaci di agire nel reale”⁴¹⁷. Infine, nei rilievi della tomba, a Meidum, del figlio di Snefru, Nefermaat, ancora una volta si ritornerebbe sulla rilevanza creativa della scrittura, in un contesto divino, puntualizzando come *swt jrr ntr:w=f m sš*⁴¹⁸, ossia, sempre in conformità alla traduzione prospettata, «*È lui quello che ha fatto i suoi dei, secondo lo scritto*»⁴¹⁹: nel corso dell’Antico Regno, quindi, “il segno ha ancora ben chiara la sua connotazione di potenza divina, affine alle effigi che risiedono nel tempio. Se i segni sono divinità, essi vengono resi effettivi con operazioni che corrispondono perfettamente a quelle che consacrano le effigi divine o regali; questo carattere particolare del segno coinvolge anche il senso dello scrivere: il testo del figlio di Snofru descrive la loro realizzazione in termini fattuali, senza alcun rapporto con il concetto di «scrivere»”⁴²⁰. Per quanto concerne la traduzione, il verbo *jry*⁴²¹, “fare”, verrebbe qui reso come participio imperfettivo passivo, *jrr*, piuttosto che come participio perfettivo, *jr*, conseguentemente si potrebbe anche tradurre con *che fa*, anziché con *che ha fatto*; inoltre, *sš*⁴²², “lo scritto”, “la scrittura”, ovvero “scrivere”, “mettere per iscritto”, sarebbe suscettibile, a mio parere, di essere trasposto con *per mezzo della scrittura/con la scrittura*, ma anche, in forma verbale, come proposizione a predicato avverbiale progressiva interna sequenziale⁴²³, *scrivendo/mettendo per iscritto*.

Con riguardo, invece, all’analisi linguistica sul “valore performativo della parola”, andrebbe puntualizzato come, per troppo tempo, si sia tenacemente sostenuto che “il compito di una «asserzione» possa essere solo quello di «descrivere» un certo stato di cose, o di «esporre un qualche fatto», cosa che deve fare in modo vero o falso”⁴²⁴. In realtà, vi sarebbero degli enunciati che, anziché descrivere, riportare o constatare fatti o eventi di qualsiasi genere, andrebbero, al

⁴¹² SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 238.

⁴¹³ Il nome della divinità è qui reso attraverso il segno del “ariete”, E10, in funzione di determinativo, in grado di connotare l’antroponimo divino, GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 680, GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 459.

⁴¹⁴ Il relativo verbo è *wpj*, FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 59.

⁴¹⁵ Il sostantivo interessato è *r(3)*, FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 145.

⁴¹⁶ CIAMPINI, *La lingua dell’antico Egitto*, p. 58.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 7.

⁴¹⁹ CIAMPINI, *La lingua dell’antico Egitto*, p. 58.

⁴²⁰ *Ibidem*.

⁴²¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 25.

⁴²² *Ibi*, p. 246.

⁴²³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 178.

⁴²⁴ AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, p. 7.

momento dell'enunciazione, a sostanziare l'esecuzione di un'azione, locuzioni per le quali "l'atto di enunciare la frase costituisce l'esecuzione, o è parte dell'esecuzione, di un'azione che peraltro non verrebbe *normalmente* descritta come, o come «soltanto» dire qualcosa"⁴²⁵.

Alcuni illuminanti esempi riportati parlerebbero di una cerimonia nuziale o del battesimo di un'imbarcazione, in questi termini: "« Sì (prendo questa donna come mia legittima sposa) » - pronunciato nel corso di una cerimonia nuziale" e "« battezzo questa nave *Queen Elisabeth* » - pronunciato quando si rompe la bottiglia contro la prua"⁴²⁶, sottolineando come, in essi, "risulta chiaro che enunciare la frase (ovviamente in circostanze appropriate) non è *descrivere* il mio fare ciò che si direbbe io stia facendo mentre la enuncio o asserire che lo sto facendo: è farlo"⁴²⁷.

Potrebbe anche essere che l'enunciato serva a fornire un'informazione, "ma questa è una cosa abbastanza diversa"⁴²⁸, ossia, per ritornare ai due esempi, il "battezzare la nave è dire (in circostanze appropriate) le parole « io battezzo etc. »"⁴²⁹, mentre, con ancor più forza pregnante, "quando, davanti all'ufficiale di stato civile o davanti all'altare, etc., dico « sì », non sto riferendo di un matrimonio: mi ci sto coinvolgendo"⁴³⁰.

Questo tipo di costrutto verrebbe definito, dall'autore, *performativo*, dal verbo *to perform*, "eseguire", in quanto "esso indica che il proferimento dell'enunciato costituisce l'esecuzione di una azione – non viene normalmente concepito come semplicemente dire qualcosa"⁴³¹.

Per concludere, in tutte le citazioni già riportate del *Libro di Apopi*, il rituale, con una chiara valenza simbolica, assume i connotati di una vicenda mitico-religiosa e la rinnova, in relazione ai protagonisti della vicenda, di una difesa della suprema divinità contro la malvagità, in senso lato: magia simpatica e religione verrebbero ad unirsi.

Il *Mito di Ra e della dea Iside*⁴³², infine, presenta contenuti religiosi, quanto meno nella presenza, come protagonisti del mito, di Ra e di Iside, uniti a tematiche vagamente e ipoteticamente magiche, quanto meno per l'intervento, come artefice del raggirio contro la divinità solare, di Iside, maga per definizione; a tutto ciò, poi, andrebbero aggiunte tematiche di tipo medico-terapeutico, essendo, il racconto, riportato su di un papiro, finalizzato a neutralizzare il veleno del serpente: la conclusione del testo, infatti, ne evidenzia gli scopi e gli obiettivi, con queste parole "scritto da

⁴²⁵ *Ibi*, p. 9.

⁴²⁶ *Ibi*, p. 10.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ *Ibidem*.

⁴³¹ *Ibi*, pp. 11-12.

⁴³² Si tratterebbe di un testo, riportato su un papiro, ieratico, conservato al Museo Egizio di Torino, n. 1993, v. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, pp. 239-242; BRESCIANI, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, pp. 66-69.

mettere in [una soluzione], (per essere) inghiottita dalla persona. Lo si fa similmente su un pezzo di vero lino messo al suo collo. E' un rimedio efficace: si fa una pozione con della birra o del vino (che deve esser) bevuta dalla persona che [possiede] il male. E' la distruzione del veleno, completamente e per sempre"⁴³³.

I contenuti "magici", in ambito curativo, comunque, verrebbero ipotizzati dalla stessa autrice, che sottolineerebbe come "della novella mitologica originaria, il testo mantiene la forma letteraria, narrativa, ma il mito è qui utilizzato a scopo di magia: scritto sopra un papiro, messo in una soluzione e poi bevuto, il racconto ha il potere di neutralizzare il veleno di serpente"⁴³⁴.

Forse, però, sarebbe più esatto parlare, anche in questo caso, di un racconto mitologico, sfruttato per combattere e per esorcizzare il tanto temuto pericolo dei serpenti, quale antidoto al loro veleno; le minacce e le intimidazioni proferite dalla dea, finalizzate a condurre una costrizione, per finalità indubbiamente personali non ne provrebbero, necessariamente, il carattere magico.

Il papiro racconta del diabolico stratagemma, architettato dalla dea Iside, per carpire la forza della divinità solare, ottenendo la conoscenza del suo nome segreto; sfruttando l'età avanzata di Ra, Iside avrebbe atteso il passaggio del corteo regale per plasmare un serpente, in grado di mordere il dio supremo, procurandogli dolori lancinanti: "il dio era invecchiato, la bocca gli gocciolava, la saliva gli colava verso la terra e ciò che sbavava cadeva sul suolo. Isi impastò ciò nella sua mano; con della terra e ciò che vi era sopra, formò un serpente sacro, ed essa lo fece in forma di dardo [...] lei lo lasciò steso sulla strada per la quale passava il grande dio sul suo doppio reame [...] Il serpente sacro lo morse"⁴³⁵; dopo la diffusione del veleno nel corpo di Ra, la dea avrebbe accettato di liberare il dio, incapace di resistere a tanto male, a patto, però, di poter conoscere il suo nome: "qualcosa di doloroso mi ha trafitto e il mio cuore l'ha sentito, ma i miei occhi non l'hanno visto, la mia mano non l'ha causato. Non ho mai sentito dolore come questo: non c'è male che lo superi"⁴³⁶; Iside, quindi, rivolgendosi a Ra, avrebbe proferito le seguenti parole: "oh, dimmi il tuo nome, padre divino! Vivrà colui che sarà liberato dal suo nome>"; dopo un inutile tentativo di resistere del dio, Iside avrebbe insistito, sfruttando il progressivo peggioramento delle condizioni di salute di Ra, "ma il veleno non era scacciato, progrediva invece e il grande dio non camminava più. Isi disse a Ra: «Non è il tuo nome l'enumerazione che mi hai fatto. Oh, dimmelo, e il veleno uscirà. Vivrà colui il cui nome sarà rivelato"⁴³⁷. Alla fine *le grand dieu a révélé son nom. Rê vivra, dès que le poison est*

⁴³³ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 242.

⁴³⁴ *Ibi*, p. 239.

⁴³⁵ *Ibi*, p. 240.

⁴³⁶ *Ibidem*.

⁴³⁷ *Ibi*, p. 241; KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 161, con riguardo allo stesso passo, preferisce usare il verbo "recitare" e "pronunciare" il nome, in luogo di "liberare" e "rivelare": *un homme vit lorsque l'on récite son nom e un homme vit lorsque son nom est prononcé*.

*mort. Un tel, né d'une telle, vit dès que le poison est mort. Ainsi dit Isis la grande, la dame des dieux qui connaît Rê par son propre nom*⁴³⁸.

Assieme alla tematica mitologica, con contenuti medico-terapeutici, questo documento affronta la rilevanza del nome, come fondamentale attributo della divinità, come espressione della sua essenza, come chiave di accesso che permette di acquisire e di assorbire potere dalla medesima; si evidenzia, infatti, come *le véritable nom du dieu est secret, car manifestation de la personne, il permet d'avoir pouvoir sur celle-ci*⁴³⁹; la divinità, per difendersi e per difendere il proprio nome, cercherebbe di spaventare chiunque tentasse di carpire tale sua identità, andando a configurarla come una lista infinita, formata da una pluralità di nomi, impossibile da ricordare e da pronunciare; la rubrica, posta all'inizio del testo, infatti, nell'indicare le peculiarità di Ra e le sue prerogative lo descriverebbe come colui "che è venuto da solo in esistenza, creatore del cielo e della terra, dell'aria vitale e del fuoco, degli dei e degli uomini, degli animali selvatici e del bestiame, dei rettili, degli uccelli e dei pesci, il re degli uomini e dei re egualmente, di cui i secoli sono anni, dai nomi numerosi che non sono conosciuti e che gli dei ignorano"⁴⁴⁰.

In pratica, il nome giocherebbe un *rôle très important dans la magie égyptienne*⁴⁴¹ e, nelle illuminanti parole di Pascal Vernus, riportateci da Koenig, «*La nomination ne se dissocie pas de la création, et le démiurge est qualifié de celui-qui-crée-les-noms [...] le nom d'un homme participe de son être, et en constitue une manifestation, parallèlement à son corps, à la manière du ka avec lequel il s'identifie parfois. C'est pourquoi l'homme – ou la divinité – est particulièrement vulnérable par son nom. La pratique magique repose en grande partie sur l'utilisation du nom dont la connaissance est le réquisit premier dans toute entreprise menée contre une personne*»⁴⁴².

La delicatezza del nome e la sua rilevanza, ai fini della stessa sopravvivenza del dio, riposano nelle stesse parole, pronunciate da Ra: "mio padre ha meditato il mio nome [...] il mio nome è stato detto da mio padre e da mia madre, poi è stato nascosto nel mio petto da chi mi ha generato, allo scopo di non lasciar esistere l'incantatore che mi potesse incantare"⁴⁴³.

Il nome, poi, sarebbe uno strumento essenziale anche per colpire il nemico: *lorsque l'on veut préciser la nature de l'ennemi, il est nécessaire d'écrire son nom pour mieux le détruire par la suite. Cela fait partie des rites manuels utilisés pour détruire Seth, Apopis, les morts dangereux, les princes étrangers et les différentes catégories de la population égyptienne comme dans les rituels*

⁴³⁸ KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 80.

⁴³⁹ *Ibi*, p. 158.

⁴⁴⁰ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 239.

⁴⁴¹ KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 156.

⁴⁴² *Ibidem*.



⁴⁴³ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 240.



du Moyen Empire⁴⁴⁴.

Il Mito di Ra e della dea Iside, quindi, nel raccontare questa leggenda, porrebbe in evidenza il nome come espressione di quella che è l'essenza stessa della divinità, in un contesto mitico rievocato, a fini medico-curativi, in una possibile ottica di magia; tale mito vedrebbe, comunque, come protagonisti, sia dal lato attivo, che da quello passivo, due massime divinità, in un contesto che, conseguentemente, a mio parere, potrebbe definirsi religioso.

2.3 Magia e religione nell'Egitto faraonico: la magia come *ḥkꜣ*

L'analisi dei testi, il *Papiro Harris*, il *Papiro Ebers*, il *Libro di Apopi* ed il *Mito di Ra e della dea Iside*, avrebbe evidenziato, pur all'interno di contorni piuttosto incerti ed indefiniti, almeno in certi casi, un legame fra la magia e la religione, oltre che con la medicina.

Tuttavia, da quando e con riguardo a che cosa, nella cultura faraonica, si può cominciare a parlare di “magia”? Il primo riferimento, la prima menzione, *ḥkꜣ*⁴⁴⁵, risalirebbe alla V^a dinastia e ne rappresenterebbe una “divina personificazione”⁴⁴⁶, un prendere “forma umana”, ma con una “sostanza divina”; la magia, quindi, assumerebbe, originariamente, una “natura divina”, nella forma di un dio, il dio *Hkꜣ*,  o .

Ma quale potrebbe essere, nella lingua medio-egiziana, il significato di , *ḥkꜣ*? Fra i vari termini proposti, vi sarebbe  *ḥkꜣw*⁴⁴⁷, “magia”, “incantesimo”, “formule magiche”, “incantesimi magici”, che verrebbe scritto con i fonogrammi unilittero dello “stoppino per lampada intrecciato”, V28⁴⁴⁸, *ḥ*, con il bilittero delle “due braccia alzate”, D28⁴⁴⁹, *kꜣ*, con il complemento fonetico “dell'avvoltoio”, G1⁴⁵⁰, *ꜣ*, con l'unilittero della “spirale”, Z7⁴⁵¹, *w*, con il determinativo o unilittero dei “tre trattini della pluralità”, Z3⁴⁵², *w* ed, infine, con il determinativo “dell'uomo seduto con la mano in bocca”, A2⁴⁵³, che indicherebbe l'azione del “parlare”, “riferire”, “narrare”, “pensare”, “sentire”.

⁴⁴⁴ KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 156.

⁴⁴⁵ Secondo Sauneron, *héka* potrebbe essere definita *ce que nous appellierons maintenant l'énergie active de l'univers [...] c'est une part du pouvoir créateur du démiurge [...] c'est un pouvoir fondé essentiellement sur la vertu du verb; toute la magie égyptienne n'est que question de mots*, SAUNERON, *Le monde du magicien égyptien*, p. 32.

⁴⁴⁶ Si parla di *divine “personification”*, come *lexical ancestor* del corrispondente termine copto, RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 15.

⁴⁴⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 179.

⁴⁴⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 711; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 525.

⁴⁴⁹ *Ibi*, p. 677; *ibi*, p. 453.

⁴⁵⁰ *Ibi*, p. 648; *ibi*, p. 467.

⁴⁵¹ *Ibi*, p. 716; *ibi*, p. 537.

⁴⁵² *Ibi*, p. 715; *ibi*, p. 536.

⁴⁵³ *Ibi*, p. 671; *ibi*, p. 442.

Altro termine, $\text{𓂏𓂏𓂏𓂏} hkzy^{454}$, identificherebbe il “mago”, lo “stregone” ed userebbe, per la sua scrittura, oltre a quelli già visti dello “stoppino” e delle “braccia alzate”, il fonogramma unilittero della “canna da fiore”, M17⁴⁵⁵, y e i due determinativi del “rotolo di papiro sigillato”, Y1⁴⁵⁶, connotante “l’astrazione” e “dell’uomo barbuto seduto”, A40⁴⁵⁷, indicante il “dio”, la “divinità”, il “re” e la “regalità”.

Ultimo termine, indicato da Faulkner, $\text{𓂏𓂏𓂏} Hkzw^{458}$, andrebbe riferito al nome proprio del “dio della magia” e verrebbe composto con pittogrammi già incontrati, ossia lo “stoppino”, le “braccia alzate”, i determinativi del “rotolo di papiro”, i “tre trattini” e “l’uomo seduto con barba”.

Nei testi letterari, poi, troveremmo delle varianti di tali vocaboli, con anche piccole sfumature nel significato e nei pittogrammi impiegati per la scrittura: $Hkzy^{459}$, ad esempio, comparirebbe in un passo dei *Testi dei Sarcofagi*⁴⁶⁰, ad indicare il nome proprio di una divinità, *Hekay*, all’interno di una proposizione a predicato nominale, con tematizzazione pronominale indipendente, preceduta da una proposizione a predicato nominale interrogativo⁴⁶¹, formata dal predicato, pronomi interrogativo, dalla particella rafforzativa, *tr*, fusasi col pronome e dall’esplicitazione del soggetto rimpiazzato con il pronome suffisso, *k*. La relativa traslitterazione del testo andrebbe letta in questi termini: $jmjrty=k jnk Hkzy^{462}$, e così tradotta: *chi sei tu dunque? Io sono Hekay*.

In altro passo dei *Testi dei Sarcofagi*, poi, si potrebbe leggere un’altra variante del nome della divinità, sempre connesso con la “magia”: Hkz^{463} ; verrebbe scritto con i due fonogrammi dello “stoppino”, h , e delle “braccia alzate”, kz e i due determinativi della “astrazione” e della “divinità”: si tratterebbe del nome di un “genio che personifica il potere magico del Creatore”⁴⁶⁴.

Il relativo passo così verrebbe traslitterato: $n hf^c b3=j jn zkr:w n zmm b3=j jn Hkz^{465}$ e tradotto con: *il mio ba non sarà afferrato dagli Akeru, il mio ba non sarà agguantato da Heka*. La struttura sintattica coinciderebbe con una doppia “negazione del prospettivo passivo”, $n wnmm=f^{466}$.

Altro lemma, $hkzw$, col significato di “magia”, “potere magico”, lo ritroviamo in quattro diversi passi dei *Testi dei Sarcofagi*, sempre con la medesima accezione e scritto, salvo che nel

⁴⁵⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 179.

⁴⁵⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 691; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 481.

⁴⁵⁶ *Ibi*, p. 714; *ibi*, p. 533.

⁴⁵⁷ *Ibi*, p. 673; *ibi*, p. 446.

⁴⁵⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 179.

⁴⁵⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 625.

⁴⁶⁰ Per una visione testuale d’insieme delle varie iscrizioni raccolte, v. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, voll. I-VII, Chicago, University of Chicago Press, 1935-1961.

⁴⁶¹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 620.

⁴⁶² *Ibi*, p. 625.

⁴⁶³ *Ibi*, p. 211.

⁴⁶⁴ GRANDET – MATHIEU, *Corso di Egiziano geroglifico*, p. 181.

⁴⁶⁵ *Ibi*, p. 211.

⁴⁶⁶ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 211.

quarto brano, nello stesso modo, ossia con i due fonogrammi dello “stoppino”, *h*, e delle “braccia alzate”, *k3* e i due determinativi della “astrazione”, il “rotolo di papiro”, e della “pluralità”, i tre trattini. Nel quarto passo dei *Testi*, *hk3w* perderebbe la *w* e comparirebbe connotato dai due soliti fonogrammi e dal solo determinativo del “rotolo”. A seguire i quattro esempi.

Nel primo brano, una negazione dell’oristo, *n wnm~n b3k*⁴⁶⁷, così traslitterato: *n s3~n sw hk3w tp t3 d.t*⁴⁶⁸, è possibile leggere *hk3w* nella seguente traduzione: *la magia non può trattenerlo (prigioniero) sulla terra, per sempre*.

Nel secondo brano, formato da tre negazioni sequenziali dell’oristo, *hk3w*, collocato nella prima di esse così si leggerebbe: *n sdm~n=j n hk3w*⁴⁶⁹ e così si esprimerebbe: *io non saprei ubbidire alla magia*.

Nel terzo frammento, in un altro esempio di negazione dell’oristo, con soggetto agente pronominale indefinito *tw*, ridotto a *t*, con complemento oggetto nominale e con un complemento d’agente introdotto dalla preposizione *jn*, che esplicita il pronome indefinito *tw*⁴⁷⁰, la traslitterazione *n s3w~n=t(w) b3=f jn hk3w šnw.t R*⁴⁷¹ indicherebbe la seguente trasposizione: *il suo ba non può essere trattenuto dalla magia della corte di Ra*, da rendere letteralmente con: *non si può trattenere il suo ba da parte della magia della corte di Ra*.

Il quarto brano, all’interno di una proposizione a predicato avverbiale, argomentativa⁴⁷², introdotta da una proposizione con complemento d’agente, vede l’impiego di *hk3*, priva dei trattini, sempre con il significato di “magia”, la cui traslitterazione così si analizzerebbe: *hf~n=j 3hw=sn jst j~n=j wnm=j hk3=sn*⁴⁷³, e la cui trasposizione è possibile rendere in questi termini: *io ho afferrato la loro potenza allorché è volendo/desiderando mangiare la loro magia che io ero venuto/che io venni*.

Questo tipo di costruzione sintattica, oltre a prevedere un periodo iniziale, con il complemento d’agente, esprime una proposizione argomentativa, preceduta da un ausiliario d’enunciato specifico, *js*⁴⁷⁴, da tradurre con “essendo”, “allorché”, “mentre”, “quando”, “intanto che”, che ne sottolinea il valore circostanziale, come sequenziale; il soggetto di questa enunciazione argomentativa sarebbe rappresentato da una forma nominale perfettiva di un verbo intransitivo⁴⁷⁵, *pr~n=f* e dal predicato,

⁴⁶⁷ *Ibi*, p. 198.

⁴⁶⁸ *Ibi*, p. 200.

⁴⁶⁹ *Ibi*, p. 219.

⁴⁷⁰ *Ibi*, p. 201.

⁴⁷¹ *Ibi*, p. 499.

⁴⁷² *Ibi*, p. 576.

⁴⁷³ *Ibi*, p. 578.

⁴⁷⁴ *Ibi*, p. 377.

⁴⁷⁵ *Ibi*, p. 575.

espresso da un prospettivo consecutivo⁴⁷⁶ $wnm=f$ che sarebbe indicato tradurre, come circostanziale finale, con un infinito, preceduto da “volendo”, “augurando”, “desiderando”.

Il senso generale, che mi sentirei di poter dedurre dalle iscrizioni appena analizzate, un senso generale in grado di accomunare e di collegare tutti i suddetti brani, dovrebbe essere visto, a mio parere, nella descrizione di uno scontro, nell’indicazione di un conflitto fra l’individuo in quanto tale ed un elemento della sua personalità, una sua componente vitale, il suo $\text{𓂏} b_3$ ⁴⁷⁷, da una parte, e la “magia”, il “potere magico”, in senso lato, dall’altra; si leggerebbe, in questi frammenti, la dichiarazione, pronunciata dall’individuo, di come la magia non possa né agguantare, né trattenere il suo b_3 , 𓂏 , ossia la sua forza spirituale, una componente forse in grado di esprimere il movimento che lo anima; si leggerebbe anche di come la magia non possa e non riesca a tener prigioniero lo stesso individuo, di come questi non possa, non debba e non ubbidisca alla magia; infine, si coglierebbe il desiderio della persona di voler “mangiare” la magia, come atto strumentale all’acquisizione di forza e di potenza, a suo favore.

In una iscrizione rupestre ad Hatnub, invece, sarebbe possibile trovare, ancora una volta citato il lemma hk_3w , preceduto, in questo caso, dall’epiteto $(j)m(y)-r(3)$ ⁴⁷⁸, abbreviato in mr , 𓂏 ovvero $\text{𓂏} \overline{1}$, direttore o sovrintendente dei maghi. Il testo andrebbe così traslitterato: $jnk (j)m(y)-r(3) w^b.w Shm.t (j)m(y)-r(3) hk_3w wr swnw n(y) n(y)-sw.t$ ⁴⁷⁹ ed allo stesso modo tradotto come: *io sono il sovrintendente dei sacerdoti uab di Sekhmet, il sovrintendente dei maghi e grande dei medici del re.*

Per quanto concerne poi la prima e più antica testimonianza del termine hk_3 , in senso lato, dovremmo fare riferimento, all’inizio della V^a dinastia, ad Hk_3 , quale divinità conducente una serie di altre personificazioni di dèi dei nòmi, o province, lungo la parete del tempio funerario del re Sahura, a Saqqara⁴⁸⁰.

Risalirebbero, invece, alla fine della medesima dinastia alcune stele di medici, che verrebbero qualificati sia come $swnw$ ⁴⁸¹, ossia quali “dottore”, “guaritore”, “medico”, sia come $hm-ntr Hk_3$ ⁴⁸², cioè “prete”, “sacerdote”, “persona del dio”, di Hk_3 , ovvero “profeta”; i nomi di alcuni di questi $hm-$

⁴⁷⁶ *Ibi*, p. 591.

⁴⁷⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 77; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 563; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 85.

⁴⁷⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 103; FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 18; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 553.

⁴⁷⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 540.

⁴⁸⁰ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 15.

⁴⁸¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 217.

⁴⁸² GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 149. Preferisce, invece, parlare di “profeta”, termine che, secondo GRANDET-MATHIEU sarebbe stato adottato dai Greci, FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 169.

ntr Hk3 sarebbero *Jpy*, seppellito a Saqqara, *Ny-ḥ-Rʿ*, la cui tomba si trova a Giza e *Rʿ-ḥw=f*⁴⁸³.

Nel periodo compreso fra la fine della V e l'inizio della VI dinastia, *Hk3* comparirebbe, poi, come nome divino, assieme a quello di alcuni sovrani in carica, nel medesimo periodo, nella formazione dello specifico appellativo di determinati complessi funerari: *Mr-Hk3-Jssi-ḥ*, riferito al re Isesi, penultimo sovrano della V dinastia, per il quale Ritner propone, quale resa del nome *Heka desires that Izezi live*⁴⁸⁴, *Shṭp-Hk3-Wnis*, che, con riguardo all'ultimo monarca della V dinastia, significherebbe *Heka satisfies Unis*⁴⁸⁵, *Shṭp-Hk3-Tti*, ossia *Heka satisfies Teti*⁴⁸⁶, primo sovrano della VI dinastia, infine *Hw.t-Mr-Hk3-Tti-ḥ*, tradotto sempre a beneficio del re Teti come *The mansion called Heka desires that Teti live*⁴⁸⁷.

Volendo fare qualche breve considerazione sui quattro nomi dei complessi sepolcrali regali, con riguardo al primo di essi, *Mr-Hk3-Jssi-ḥ* ed alla sua traduzione, personalmente proporrei, in alternativa, “possa Heka volere/desiderare che Isesi viva”, usando il “prospettivo autonomo” di un verbo operatore reggente come complemento oggetto, un prospettivo completivo, con anteposizione onorifica del nome proprio del sovrano, rispetto al verbo⁴⁸⁸.

Vorrei però, con specifico riferimento a questo epiteto, sottolineare un fatto che mi pare essere strano: se *Jssi*, il nome del monarca, viene correttamente posto davanti al verbo, in anteposizione onorifica⁴⁸⁹, la stessa cosa non verrebbe fatta per *Hk3*, che vorrebbe e dovrebbe venir trattato allo stesso modo, almeno a considerarlo, anch'esso, nome divino, nome connotante una divinità; invece, *Hk3*, seguirebbe il verbo operatore *mrj*⁴⁹⁰, “desiderare che”, “volere che”, “amare” di fare qualcosa. Forse, una natura così esplicitamente divina, *Hk3* non doveva averla o non si avvertiva doverla avere, quanto meno nella coscienza generale della società egiziana.

Per quanto riguarda il secondo ed il terzo nome, *Shṭp-Hk3-Wnis* e *Shṭp-Hk3-Tti*, considerando il verbo *shṭp*, che è “causativo”⁴⁹¹ ed i cui significati possono essere “propiziare”, “far piacere a”, “pacificare”, “calmare”, oltre che “soddisfare”⁴⁹² e valutando il tipo di costruzione, *sdm=f*, a mio parere i due composti si potrebbero anche rendere, tramite un prospettivo autonomo, con “possa Heka pacificare/soddisfare Unis/Teti”.

Infine, del quarto nome citato, *Hw.t-Mr-Hk3-Tti-ḥ*, non capisco il senso della traduzione:

⁴⁸³ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 15, nota 62.

⁴⁸⁴ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 15.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 15.

⁴⁸⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 257.

⁴⁸⁹ *Ibi*, p. 257.

⁴⁹⁰ *Ibi*, p. 249.

⁴⁹¹ *Ibi*, pp. 167-168.

⁴⁹² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 239.

sulla base dei termini presenti, *Hw.t*⁴⁹³, “tempio”, “cappella funeraria”, “distretto amministrativo”, “proprietà”, *mrj*⁴⁹⁴, “amare”, “volere (che)”, “desiderare (che/di)”, oppure, a voler considerare *mr* come l’abbreviazione di *(j)m(y)-r(3)*, “sovrintendente”, infine *nh*⁴⁹⁵, “vivere”, “vita”, potremmo rendere l’epiteto con *la Proprietà/distretto amministrativo desidera che Teti-Heka viva* ovvero *la Proprietà desidera che viva Teti di Heka*.

Nel primo caso, si auspicherebbe lunga vita, non tanto al re Teti, quanto ad una forma sincretica del monarca con la divinità Heka, Teti-Heka; nella seconda ipotesi di traduzione, invece, si augurerebbe che il sovrano possa ben vivere, a lungo, grazie ad Heka, che possa vivere di Heka.

Se poi volessimo accogliere la lettura di Ritner, *la Proprietà chiamata Heka*, più precisamente, *la Proprietà di Heka desidera che Teti viva*, non riuscirei a capire la collocazione del verbo, *mrj*, fra il sostantivo, *Hw.t* ed *Hk3*, all’interno del “genitivo diretto”, anziché dopo lo stesso; in ogni caso, costituirebbe una grande e scorretta forzatura esplicitare *Hw.t Hk3*, con *la Proprietà/il palazzo chiamato Heka*.

Alcuni di questi nomi-composti presenterebbero anche una valenza topografica, mentre per altri si dovrebbe parlare di una semplice specificazione di culto locale del dio.

Che significato poter quindi provare ad attribuire ad *hk3*? Eccone alcuni: *magia, incantesimo, potere magico, formule magiche, mago, stregone, dio della magia, divinità* comunque connessa con la *magia, incantesimi magici*. Ci rendiamo quindi ben conto di quanto problematico ed aleatorio possa essere anche solo il tentativo di dare una definizione, pur accennata, del concetto egiziano di “magia”.

La prima supposta connotazione teologica di *Hk3* ovvero *hk3*, Ritner parlerebbe di “prima testimonianza teologica di *Hk3/hk3*”, verrebbe fornita da un *corpus* testuale, dai contenuti e dai contorni abbastanza sfumati ed indeterminati, che potrebbero presentare elementi teologici, ma anche religiosi, cenni ad alcune divinità e menzioni di *hk3*, i *Testi delle Piramidi*.

La formula 472, piuttosto oscura nel suo significato potrebbe essere letta, sotto certi aspetti, come un’invocazione benefica e rassicurante, in grado di dare stabilità al mondo, un mondo, in precedenza, sull’orlo di una catastrofica fine, sempre sospeso fra la più precaria e la più incerta sopravvivenza ed il più spaventoso degli incubi, quello della scomparsa, dell’annientamento, del passaggio alla sfera della “non esistenza”. La formula però potrebbe anche essere letta a mio parere, come una minaccia, concreta, dell’uso della forza della magia e del mago⁴⁹⁶, sul mondo intero e rappresenterebbe la prima attestazione di una valenza teologica di *Hk3* e di tutta la magia: *the sky*

⁴⁹³ *Ibi*, p. 165.

⁴⁹⁴ *Ibi*, p. 111.

⁴⁹⁵ *Ibi*, pp. 44-45.

⁴⁹⁶ KOENIG, *Magie et magiciens dans l’Égypte ancienne*, pp. 69-72.

*trembles, the earth quakes before NN. The magician is NN. NN possesses magic*⁴⁹⁷.

Faulkner, invece, sostenendo essere regolare, nei *ferryman texts* il pronome personale alla prima persona singolare, lo sostituirebbe al *Nomen nescio*⁴⁹⁸ (*NN*): *the sky quivers, the earth quakes before me, for I am a magician, I possess magic*⁴⁹⁹.

In pratica, mi pare di poter interpretare la formula come descrittiva dell'intervento del mago che, in quanto investito di magia, stabilizzerebbe il mondo, farebbe cessare i terremoti, le calamità e qualsiasi altro cataclisma, nel cielo e nella terra, metterebbe fine a qualsiasi sinistra e minacciosa sciagura attraverso il suo smisurato potere, un potere che potrebbe, però, anche essere usato con finalità distruttive e nefaste.

Metafora di questo *status* di cose risiederebbe nell'ambivalenza, presente in certi oggetti, cose o esseri viventi, presente in ciò che è “bene” ma che può anche essere “male”, come nel caso dell'ureo: spaventosamente distruttivo, pericoloso, temutissimo ma, forse proprio per questo, anche emblema, per la potenza posseduta, di forza creatrice, di energia vitalizzante, benefica, restauratrice dell'ordine, simbolo, per eccellenza, della regalità.

Per quanto riguarda, poi, la valenza della formula, si è parlato di *first theological evidence*⁵⁰⁰, forse in ragione del fatto che, in questo passo, *Hk3* verrebbe indicata come divinità, con la *H* iniziale maiuscola⁵⁰¹, piuttosto che con *h* minuscola, come in *hk3*, semplice sostantivo; la questione si presenta comunque come piuttosto ambigua, anche considerando come nella scrittura geroglifica, impiegata nei *Testi delle Piramidi*, i pittogrammi non si presentino mai come “maiuscoli” o “minuscoli”, non evidenzino, in alcun caso, un formato in qualche modo diverso, tale da poter suggerire si tratti, a seconda dei casi, di *Hk3*, piuttosto che di *hk3*. A volte, ove presente nella sua forma appropriata, l'uso del determinativo consentirebbe di dissipare i dubbi e di superare le incertezze.

Andrebbe poi comunque chiarito se, in questo come in altri contesti, si debba realmente parlare di “magia”, *hk3*, in senso lato, o della relativa “divinità”, *Hk3*, anche considerando le perplessità dell'autore, che annoterebbe come *for the ambiguity in writings of Hk3 as opposed to hk3, see below*⁵⁰²; inoltre la stessa traduzione, *magician*, “mago”, incrementerebbe le perplessità sul fatto che *Hk3* debba venir interpretato in senso “divino”.

La stessa lingua medio-egiziana non conosceva, peraltro, gli articoli determinativi ed indeterminativi; conseguentemente, un sostantivo, investito però di una connotazione divina, come

⁴⁹⁷ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 16.

⁴⁹⁸ Dal latino “non conosco/ignoro il nome”, *nescio, is, ivi, itum, ire e nomen, inis*.

⁴⁹⁹ FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 160.

⁵⁰⁰ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, pp. 15-16.

⁵⁰¹ *Ibi*, p. 16, nota 65.

⁵⁰² *Ibidem*.

Hk3, “Mago”, poteva essere reso con “il Mago” o con “un Mago”⁵⁰³.

La formula 539, poi, sarebbe ancor più esplicita della precedente, laddove configurerebbe delle vere e proprie minacce, rivolte da *Hk3* contro gli stessi dei, in difesa del re Pepi: sarebbe fatto obbligo, a tutte le divinità, di costruire una rampa, evidentemente per l’ascesa verso il cielo del re, per garantire al medesimo un destino di tipo astrale, evidentemente in correlazione con il significato simbolico-religioso del complesso funerario di Djoser, realizzato all’inizio della III^a dinastia; in difetto, le sanzioni che colpirebbero gli dei trasgressori sarebbero pesantissime e consisterebbero nel venir meno delle offerte funerarie, oltre che di un parasole o luogo di refrigerio. Peraltro, si specifica che a proferire queste parole, nel contempo ingiuriose e minacciose, non sarebbe il re, ma la stessa “Magia”, assumente la forma di *Hk3*: *every god who will not build the staircase of this mery-Re for him ... will have no offering bread, will have no sunshade ... it is not Pepi who says this against you, O gods; it is Magic who says this against you, O gods*⁵⁰⁴.

Con qualche lieve e diversa sfumatura, indicando, tra l’altro, il monarca con il suo nome proprio, piuttosto che con il prenome o nome di intronizzazione, Donadoni propone invece “ogni dio che non batterà una rampa per questo Pepi quando egli esce, quando egli si innalza al cielo non esisterà la sua focaccia, non esiterà il suo luogo di refrigerio, non si laverà nel bacino, non gusterà la coscia, non porterà alla bocca la polpa della gamba, non sarà zappata per lui la terra, non sarà percossa per lui l’offerta, quando egli esce, quando questo Pepi si innalza al cielo. Non è certo questo Pepi che dice queste cose a voi, o dei! E’ Magia, che dice queste cose a voi, o dei!”⁵⁰⁵.

Nella citazione riportata da Ritner, però, a differenza di quanto esplicitato da Donadoni, verrebbe menzionata la “collinetta” o “tumulo”, probabile riferimento, a mio parere, al “tumulo primordiale”, al quale il sovrano sarebbe “legato”, “vincolato”, “fissato”, il tumulo della “magia”, il tumulo contenente la stessa, espressione di essa, *this Mery-Re is bound for the mound containing Magic*⁵⁰⁶. Un auspicio, mi pare di poter dire, per un ritorno, probabile, del re alle origini ed alla formazione del mondo, alla sua forza primordiale, alla magia, quindi, che nel tumulo troverebbe espressione e rappresentazione, in vista di una rigenerazione del monarca, oltre la morte e *post mortem*.

Donadoni, da parte sua, si limiterebbe ad accennare al fatto che “Pepi è il sostegno (??) che sta sotto Magia quando egli esce, quando egli si innalza al cielo”⁵⁰⁷.

⁵⁰³ *Ibidem*, ove l’autore ricorda come *both Faulkner and Gardiner translate “a magician” rather than “the Magician”* e, da parte sua, preferisce, fra le due, la seconda alla prima traduzione.

⁵⁰⁴ *Ibi*, p. 16.

⁵⁰⁵ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 165; si veda anche la traduzione presentata da FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 208, che sostituisce, al nome del sovrano, il pronome personale singolare, in prima persona.

⁵⁰⁶ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 16.

⁵⁰⁷ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 165.

Ciò che, comunque, caratterizzerebbe complessivamente questi *Testi* ed i brani in essi citati, come già sottolineato a proposito dell'ambiguità di senso di *Hk3/hk3* e della relativa difficoltà di diversificazione, sarebbero proprio l'incoerenza e l'equivocità nella scelta degli specifici determinativi, inerenti la divinità, nell'ortografia del termine *Hk3*, per la distinzione della "divinità-Mago", dal più generico termine "mago" o dal concetto di "magia".

Molteplici sarebbero gli esempi nei quali *Hk3* comparirebbe accompagnata dai più vari e diversi determinativi, formati anche da bizzarre combinazioni⁵⁰⁸.

Appartiene, invece, ad una formula dei *Testi dei Sarcofagi*⁵⁰⁹, la 261⁵¹⁰, una delle più lunghe ed esaurienti esplicitazioni teologiche della "magia" e di *Hk3* stessa, pur sempre considerando le sue difficoltà definitorie, le problematicità di poterla indicare quale "divinità", o quale "personificazione della magia", quale "magia", "quale mago", "quale formula magica" o quale "potere magico".

La formula verrebbe pronunciata dalla medesima divinità, che così si presenta agli altri dèi: *o you nobles who are in the presence of the Lord of All, behold, I have come to you; respect me in proportion to what you know. I am he whom the Sole Lord made before there came into being the two meals on earth*⁵¹¹. Le parole utilizzate ed il tono delle affermazioni proferite farebbero pensare

⁵⁰⁸ Si veda RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 16, note 67 e 68.

⁵⁰⁹ Si tratterebbe di formule funerarie, scritte in geroglifico corsivo, all'interno delle pareti lignee dei sarcofagi, nell'arco temporale compreso fra il c.d. "Primo Periodo Intermedio", fra la VIII e la X dinastia, e la fine del Medio Regno, XII dinastia. Lo sviluppo di questi *Testi*, a partire proprio dal "Primo Periodo Intermedio", che segnerebbe infatti la prima crisi dell'autorità monarchica e la sua frantumazione in una serie di centri di potere periferici - si è parlato di *età feudale* - si fonderebbe sull'estensione a soggetti diversi dal solo sovrano, com'era avvenuto con i *Testi delle Piramidi*, delle relative pratiche funerarie; non sarebbe più solamente il re a beneficiarne ma, nell'ottica di un rapporto di crescente indipendenza rispetto alla Corte, inni, preghiere e rituali verrebbero previsti anche per i nobili, per i governatori di province, i "nomarchi", per funzionari politici di primo livello, per poi estendersi a tutti i sudditi. I *Testi dei Sarcofagi* ricomprendono rituali, inni, preghiere, formule magiche, derivati dai precedenti *Testi delle Piramidi*, a ciascuno dei quali, però, viene premesso un titolo, DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 195 e BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, pp. 59-60, la quale, tuttavia, farebbe iniziare il "Primo Periodo Intermedio" con la VII, piuttosto che con la VIII dinastia, VII dinastia che, in realtà, pare essere assolutamente spuria; così difatti la descrive Manetone, nelle due versioni proposte da Giorgio Sincello, secondo quanto riportato dai due cronografi cristiani, Sesto Giulio Africano ed Eusebio di Cesarea e nella versione armena dello stesso Eusebio: *the Seventh Dynasty consisted of seventy kings of Memphis, who reigned for 70 days*, (from Syncellus) According to Africanus, ovvero *the Seventh Dynasty consisted of five kings of Memphis, who reigned for 75 days*, (from Syncellus) According to Eusebius, ovvero, infine, *the Seventh Dynasty consisted of five kings of Memphis, who held sway for 75 years*, Armenian Version of Eusebius; è chiaro che quanto descritto parrebbe essere un modo delicato ed eufemistico per descrivere un periodo che, anche qualora accettato storicamente, farebbe piuttosto riferimento ad un *mere interregnum, or period of confusion until one king gained supreme power*, WADDELL (a cura di), MANETONE, *Manetho*, pp. 57 e 59. Sulla base di tutte queste considerazioni, a mio parere, sarebbe quindi più corretto far decorrere il "Primo Periodo Intermedio" con la VIII, piuttosto che con la VII dinastia. Si veda comunque anche GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 398.

⁵¹⁰ Per la lettura integrale dell'iscrizione, v. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, III, p. 382-389.

⁵¹¹ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 1: Spells 1-354*, p. 199. Appena diversa è la citazione, fatta da Ritner, con riguardo alla medesima formula funeraria, nella quale l'autore menzionerebbe la "dualità", piuttosto che i "due pasti": *o noble ones who are before the Lord of the universe, behold, I have come before you. Respect me in accordance with what you know. I am he whom the Unique Lord made before two things ("duality") had yet come into being in this land*, RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 17. Risulta invece essere

ed ipotizzare che a pronunciarle fosse *Hk3* quale “personificazione in veste divina della magia”; anche le dichiarazioni successive, il fatto di asserire di aver visto la luce prima di qualsiasi altra entità divina e di pretendere da esse il massimo rispetto, di aver dato vita all’Enneade, parrebbero confermare si tratti di una divinità, la dea della magia, dotata di conoscenze smisurate e di poteri immensi.

Hk3 pretende, in questo rituale, prima di tutto, rispetto e, forse, anche venerazione da tutte le divinità, dichiarando di essere venuta ad esistenza prima di tutti loro e prima degli stessi *two meals*, riferimento, a mio parere, alle “Due Terre”, all’Egitto intero e, conseguentemente, al carattere duale della stessa istituzione monarchica, posta al governo del Paese; *Hk3* accennerebbe anche ad una serie di conoscenze, necessariamente in possesso degli altri dei e che spiegherebbero e legittimerebbero il rispetto da questi dovute.

Nella seconda parte dell’inno *Hk3* insisterebbe sul suo diritto alla primogenitura e sulle sue conseguenti prerogative, rispetto a qualsiasi altra divinità, dichiarando *I am indeed the son of Her who bore Atum, I am the protection of what the Sole Lord commanded, I am he who caused the Ennead to live [...] I have seated myself <in the presence of> the Bulls of the sky, in this my dignity of 'Greatest of the owners of doubles', the heir of Atum*⁵¹². La sua forza e i suoi poteri riposerebbero sul fatto di essere stata partorita dalla divinità primordiale, di essere, nella sola traduzione proposta da Ritner⁵¹³, nata ancor prima della sua stessa madre, di essere stata investita dal medesimo padre di una quanto mai ampia e generica *protection* ed, in particolar modo, di aver dato vita all’Enneade, gruppo di Nove Divinità primigenie⁵¹⁴. Inoltre, la grandezza di *Hk3* verrebbe resa ancor più esplicita dall’affermazione secondo la quale “si siederebbe da sola”, ossia troverebbe un posto fisico nel quale appoggiarsi e farebbe tutto ciò con le sole proprie forze, con le sole proprie attitudini, con i soli propri poteri; la valenza e la forza demiurgica, fondativa di tale affermazione, riposerebbe sulle concezioni cosmogoniche egiziane, di cui si è già parlato, secondo le quali, in origine, prima che il mondo venisse in essere, esisteva solamente una grande distesa di acqua, l’oceano primordiale, non essendo, quindi, presente alcun luogo fisico ove potersi appoggiare: la comparsa del primo lembo di terra, avrebbe indicato proprio l’inizio di quel processo creativo, che, evidentemente, rientrerebbe

un po’ differente la versione di BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 66: “o venerandi, precursori del signore universale: vedete come io sono venuto a voi, temetemi a causa di ciò che vi deve essere noto. Io sono quello che il signore unico creò prima che esistessero le cose su questa terra”.

⁵¹² FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 1: Spells 1-354*, p. 200.

⁵¹³ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 17.

⁵¹⁴ Si veda anche BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 66, che riporta una traduzione piuttosto diversa, nei contenuti e nella forma: “io sono il figlio del creatore di tutte le cose, sono il protettore di tutto ciò che ordina il signore unico. Sono l’amato dell’Enneade”. In questo caso non si parlerebbe di “creazione” dell’Enneade, da parte di *Hk3* ma, più semplicemente, di “amore” e non si citerebbe alcuna “madre”; la “protezione”, invece, verrebbe dall’autrice forse un po’ meglio definita.

nella paternità di chi poteva affermare *I have seated myself*.

Infine, l'inno si concluderebbe con l'ennesima affermazione di superiorità e di supremazia di *Hk3*, giunta per ricevere quella dignità e quella carica onorifica, quel ruolo, identificato nel "trono" o nel "posto ove sedersi", sopracitato che, di diritto, le sono dovuti per anzianità; in realtà, tutto l'universo le spetta mentre l'invito a "scendere", rivolto ad altra entità, parrebbe avere il sapore di un invito alla subordinazione, alla riverenza, a compiere un atto di ossequio: la "Magia" come un'essenza suprema e superiore a tutto, superiore a qualsiasi divinità. Dopo Ra-Atum, il dio creatore per eccellenza, sarebbe venuto in essere *Hk3*, il quale, con la forza della sua "vitalità magica", avrebbe creato il cosmo, popolandolo con tutti gli altri esseri divini; lo stesso *Šw* sarebbe giunto ad esistenza in un momento successivo⁵¹⁵ ed occuperebbe, quindi, una posizione inferiore. Si sostiene, infatti, che *I have come that I may take possession of my throne and that I may receive my dignity, for to me belonged all before you had come into being, you gods; go down and come upon the hinder parts, for I am a magician*⁵¹⁶.

Qualche cenno al contenuto testuale ed, in primo luogo, alla parte iniziale, in cui si enuncia la prospettiva di assumere le sembianze di *Hk3*, con tutte le relative prerogative: *hpr m hk3*⁵¹⁷, ossia *trasformarsi in Heka*, da intendere, lo stesso, come rappresentazione della divinità della magia⁵¹⁸, benché il nome venga scritto senza i "tre trattini della pluralità"⁵¹⁹, *w* e senza la "doppia canna in fiore"⁵²⁰, *y. Hpr m*⁵²¹, poi, identificherebbe il verbo "trasformarsi in", "venire in essere come", "venire in esistenza".

Altra iscrizione, relativa alla filiazione di *Hk3* dal "Signore Unico" o *Lord of All*, così reciterebbe: *jnk jr~n Nb W*⁵²², da trasporre come: *io sono colui che è stato generato dal Signore Unico*, volendo intendere quest'ultima divinità come un'entità suprema. *Nb W*⁵²³ costituirebbe una specifica divinità, già comunque menzionata nei *Testi delle Piramidi*, all'interno della formula 276. Il verbo *jrj*⁵²⁴ significherebbe "generare", "procreare", mentre, per quanto riguarda la sintassi, il

⁵¹⁵ Va tuttavia sottolineato di come, in un passo dei *Testi dei Sarcofagi*, lo stesso *Šw*, forse spaventato dalla potenza di *Hk3* e della sua "magia", dichiara di esserne esente e di esserne immune: *I do not obey Magic for I came into being before him*, RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 22.

⁵¹⁶ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. I: Spells 1-354*, p. 200. Propone invece altra e differente traduzione BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 66, "io sono giunto per prendere il mio posto e assumere la mia dignità. Mi appartiene tutto ciò che sta davanti a voi, o dei, e voi siete trattati come ultimi arrivati. Io sono il mago".

⁵¹⁷ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, III, p. 382.

⁵¹⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 179; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 181, 211.

⁵¹⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 715.

⁵²⁰ *Ibi*, p. 691.

⁵²¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 188.

⁵²² DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, III, p. 382.

⁵²³ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 56.

⁵²⁴ *Ibi*, p. 25.

presente periodo costituirebbe una proposizione a predicato nominale, secondo la costruzione *nft, b3k Ø*, con tematizzazione pronominale indipendente⁵²⁵ e predicato formato da un participio perfettivo passivo, con agente⁵²⁶.

La filiazione di *Hk3* dal “Signore Unico” verrebbe confermata anche in altra iscrizione, nella quale, poi, si esalterebbe il ruolo creativo, in chiave cosmogonica, della medesima *Hk3*, capace, in prima persona, di “dare la vita”, “proteggere” e “preservare” la stessa Enneade: *mw=j m s3 wd.wt Nb Wc, jnk s'nh psd.t*⁵²⁷, da rendere in questi termini: *io sono come/nello stato della protezione/amuleto che è ordinata dal Signore Unico, io sono colui che fa vivere l'Enneade*. I termini che troviamo in questo periodo sono: *s3*⁵²⁸, “protezione”, “amuleto”, *wd*⁵²⁹, “ordinare”, “comandare”, *s'nh*⁵³⁰, “far vivere”, “proteggere”, “preservare”, *psd.t*⁵³¹. Dal punto di vista morfologico annotiamo come il vocabolo *s3* venga scritto con il fonogramma bilittero V17⁵³², “riparo di pastore”, mentre per *psd.t* si impieghi il fonogramma trilatero *psd*, del “disco lunare”, N9⁵³³. Anche in questa iscrizione, come nella precedente, troviamo una proposizione a predicato nominale, *nft, b3k Ø*, accompagnata da un participio, preceduta da una proposizione senza lessema verbale.

Anche il frammento successivo insisterebbe sul legame genetico e sull'amore, nutrito dal “padre degli dèi”, nei confronti di *Hk3*: *wnk mrr=f jrr=f jt ntr.w*⁵³⁴, ovvero *io sono colui che egli ama/che è amato da lui e che egli genera/che è generato da lui, il padre degli dei*. La costruzione sintattica, abbastanza comune, propone, come sopra, una proposizione a predicato nominale, con tematizzazione costituita da un pronome indipendente, secondo la costruzione *nft, b3k Ø*⁵³⁵, seguita, al predicato, da due participi imperfettivi passivi con agente⁵³⁶ e da un sintagma nominale come “genitivo diretto”⁵³⁷. Fra i vocaboli impiegati vi è *jt*⁵³⁸, scritto però con i soli due pittogrammi della forma di “pane”, *t*, X1⁵³⁹ e della “vipera cornuta”, *jt*, I9⁵⁴⁰, accompagnato dal determinativo della “divinità”, A40⁵⁴¹, rappresentativo de “l'uomo con la barba seduto”.

Infine, a conclusione della formula, il defunto proclamerebbe la propria “essenza divina”, il

⁵²⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 313.

⁵²⁶ *Ibi*, p. 464.

⁵²⁷ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, III, p. 385.

⁵²⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 207.

⁵²⁹ *Ibi*, p. 73.

⁵³⁰ *Ibi*, p. 214.

⁵³¹ *Ibi*, p. 95; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 230.

⁵³² GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 710.

⁵³³ *Ibi*, p. 693.

⁵³⁴ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, III, p. 386.

⁵³⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 313.

⁵³⁶ *Ibi*, p. 464.

⁵³⁷ *Ibi*, p. 107.

⁵³⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 32.

⁵³⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 714.

⁵⁴⁰ *Ibi*, p. 688.

⁵⁴¹ *Ibi*, p. 673.

proprio identificarsi con *Hk3*, con il “dio della magia”: *jnk hk3*⁵⁴², ossia *io sono Heka*. Che si tratti proprio di figura divina, piuttosto che di “mago” o “stregone”, sarebbe provato, a mio parere, dal determinativo, A40⁵⁴³, accompagnante i pittogrammi impiegati e dal fatto che anche in altra iscrizione, nei *Testi dei Sarcofagi*⁵⁴⁴ questa figura divina venga così connotata.

Figlia del dio creatore, *Hk3* sarebbe comunque venuta in essere da sola, rappresentandone infatti l’ipostasi, l’essenza stessa del suo potere creativo e primordiale, in grado di consentirle di compiere, in prima persona, in quanto *Hk3*, l’atto creativo e costitutivo di tutto ciò che esiste. Questo suo aspetto generante è ben esplicitato in una formula dei *Testi*, nella quale si può leggere *his power put fear into the gods who come into being after him, his myriad of spirits is within his mouth. It was magic which came into being of itself, at seeing which the gods rejoiced, and through the sweet savor of which the gods live; who created the mountains and knit the firmament together*⁵⁴⁵. I suoi poteri sono così rilevanti da incutere timore e paura agli altri dèi, i quali gioiranno della forza creatrice di *Hk3*, una forza creatrice che non si esaurirà nel compimento di un unico atto, ma che andrà a ripetersi e a rinnovarsi quotidianamente, di giorno in giorno, con il sorgere del sole.

Hk3, poi, sempre sfruttando la propria forza creativa e la propria vitalità, assumerà anche il ruolo, notturno, di difensore della barca solare⁵⁴⁶, per consentire, a Ra, di ultimare la propria navigazione, che andrà a ripetere, ciclicamente, ogni notte, allontanando e respingendo le insidie e gli attacchi, reiterati, di Apopi; in pratica, la ripetizione, diurna, dell’atto creativo verrà replicata, di notte, come azione di protezione e di difesa di Ra, così come pare alludere un testo, l’*Amduat*⁵⁴⁷ che, con riferimento alla “settima ora”, descrive di come “giunge in pace questo dio grande nella grotta di Osiri. Comanda parole la Maestà di questo dio grande a questa grotta e a questi dei che sono al seguito di questo dio. Egli prende un aspetto diverso in questa grotta per sviare Apopi con le formule magiche di Isi e le formule magiche del Primogenito”⁵⁴⁸. Il passo appena riportato, dopo aver menzionato la pericolosità di Apopi, andrebbe ad indicare, nelle formule magiche, lo strumento

⁵⁴² DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, III, p. 389.

⁵⁴³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 673.

⁵⁴⁴ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, I, p. 398.

⁵⁴⁵ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 2: Spells 355-787*, p. 223.

⁵⁴⁶ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 18; si vedano, in particolare, i riferimenti indicati nella nota 74.

⁵⁴⁷ Il *Libro di chi è nella Duat* o *Amduat* descrive il viaggio del Sole, dal momento del tramonto, sino al suo risorgere, all’alba del giorno successivo, in un mondo fatto di oscurità e di pericoli, il regno dei defunti; questa attraversata viene divisa in dodici ore, ciascuna delle quali descritta con dovizia di particolari. Del *Libro* si conoscono due diverse versioni, la prima, completata con didascalie, riportata sulle pareti di alcune tombe regali o anche su alcuni sarcofagi; la seconda versione, invece, un po’ più breve e priva di vignette, si ritrova nei papiri, collocati in alcune tombe private, DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 329.

⁵⁴⁸ *Ibi*, p. 333.

ideale e più efficace per neutralizzarlo, formule magiche⁵⁴⁹ che verrebbero attribuite e riconosciute come competenza di Iside, maga per antonomasia, oltre che del “Primogenito”, il dio primordiale, Ra ovvero Ra-Atum, con la sua ipostasi, *Hk3*. Difatti, con riguardo al passo già citato da Donadoni, Ritner parla di *Isis and the "Elder Magician"*, ossia *Hk3 smsw*⁵⁵⁰, il “Mago primogenito, il più vecchio, il più anziano”⁵⁵¹, specificando, altresì, di come *the qualification of Heka as "elder" should be seen as a reference to his primordial status as first-born son of Re-Atum*⁵⁵².

La settima ora dell’*Amduat*, quindi, parrebbe proprio voler fare riferimento alla “potenza della Magia”, ad *Hk3*, alla sua sostanza o essenza che prenderebbe forma in Ra-Atum; si parlerebbe di *Hk3 smsw* proprio per poterla differenziare da altre figure divine, espressione di attitudini magiche, prima fra tutte Iside, la quale affonderebbe comunque le radici dei suoi poteri in *Hk3* stessa.

Di “magia”, in senso lato, ma con una connotazione puramente difensiva, si parla anche in un testo, risalente alla X dinastia, l’*Insegnamento per Merikara*.

Merikara⁵⁵³, sovrano della X dinastia, succeduto al padre, Kheti, nel corso del “Primo Periodo Intermedio”, avrebbe da lui ricevuto queste “istruzioni” come una sorta di “testamento politico” e “morale”, in un momento storico di evidente debolezza del potere monarchico; il padre suggerisce al figlio, suo successore, una serie di consigli su come governare, sull’adempimento dei propri doveri verso il popolo, su come guadagnare ed ottenere la legittimazione per l’esercizio della sovranità, insegnamenti utili per evitare di commettere gravi errori, nell’esercizio della regalità.

L’*Insegnamento*, che esordisce con le seguenti parole: “inizio dell’insegnamento che ha fatto il re dell’Alto e del Basso Egitto Kheti per suo figlio Merikara”, è conosciuto attraverso tre copie, risalenti alla XVIII dinastia, benché i fatti narrati debbano essere collocati in un periodo anteriore, la X dinastia appunto⁵⁵⁴.

Verso la conclusione del testo, con riguardo alla molteplice attività creatrice della divinità suprema, si può leggere di come essa abbia, a vantaggio degli uomini, “creato a loro intenzione il cielo e la terra [...] ha creato l’aria affinché vivessero i loro nasi [...] Egli sorge nel cielo a loro intenzione; ha cercato per loro le piante, il bestiame, i pesci che li nutrono. Uccise il suo nemico e

⁵⁴⁹ Mi pare opportuno ed utile sottolineare come il termine “formula magica” possa essere espresso anche attraverso il fonogramma unilittero della “bocca”, D21, *r*, *r(3)*, GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 677; FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 145.

⁵⁵⁰ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 18.

⁵⁵¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 229.

⁵⁵² RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, pp. 18-19.

⁵⁵³ GRIMAL, *Storia dell’antico Egitto*, p. 598; GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 401. Con riguardo alla X dinastia, Manetone è quanto mai vago e, sia nelle due versioni proposte da Giorgio Sincello, secondo quanto questi avrebbe letto da Africano e da Eusebio di Cesarea, sia nella versione armena dello stesso Eusebio, afferma, con gli stessi termini, quanto segue: *the Tenth Dynasty consisted of nineteen kings of Heracleopolis, who reigned for 185 years*, WADDELL (a cura di), MANETONE, *Manetho*, p. 63.

⁵⁵⁴ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, pp. 90-91.

annientò i di lui figli [...] Ha creato la luce a loro intenzione [...] Ha creato per loro chi è sovrano (già) nell'uovo, come sostenitore per sostenere la schiena del debole” ed, infine, di come “ha creato per loro la magia, come arma per respingere i colpi dei casi avversi”⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ *Ibi*, p. 100.

Non sei davvero mio padre, e colei che ciancia di avermi partorito e che dicono mia madre non è stata lei a farmi nascere: mi ha messo al mondo una serva e di nascosto qualcuno mi ha avvicinato al seno della tua donna.

Alla prova dei fatti, ti sei rivelato per quello che sei, e io non credo proprio di essere tuo figlio.

Spicchi tra tutti per la tua codardia, tu che sei così avanti negli anni e sei giunto alla fine della vita, ma non hai accettato né hai avuto il coraggio di morire per tuo figlio.

Avete consentito che lo facesse una donna che non discende dalla mia stirpe, ma è la sola persona che giustamente potrei chiamare madre e padre

Alceste, vv. 635-648



Tempio di Karnak, Luxor



Tempio di Karnak, Luxor



Statua di Ramesse II, cortile di Karnak, Luxor



Viale di sfingi, tempio di Karnak, Luxor

3.1 Scrittura, parola e magia

Abbiamo già accennato al valore “performativo” della parola, all’efficacia e all’essenzialità della recitazione, alla forza della scrittura e dei caratteri geroglifici, ideogrammi o fonogrammi che siano⁵⁵⁶.

In effetti, la recitazione delle formule, degli inni, la pronuncia degli incantesimi e di quanto iscritto nelle stele false-porte, nelle statue, nelle pareti sepolcrali, produceva un effetto “performativo”, che sarebbe possibile cogliere nel significato e nel valore attribuiti, dalla cultura faraonica, a tali formule e a tali inni.

C’è chi, in proposito, ha puntualizzato come per gli Egizi “la parola non è un semplice mezzo sociale che facilita i rapporti umani, essa è l’espressione udibile dell’essenza intima delle cose; essa rimane quel che fu all’origine del mondo, l’atto divino che suscitò la materia; nell’articolazione delle sillabe risiede il segreto dell’esistenza delle cose evocate: pronunciare una parola, un nome, non è soltanto una tecnica che permette di far nascere nello spirito dell’ascoltatore l’immagine che occupa quello dell’oratore, è ripetere l’atto iniziale del creatore”⁵⁵⁷.

Quando si sottolinea la pregnanza della parola e del recitare quanto scritto in un papiro, come il *Papiro Harris*, si andrebbe ad evidenziare anche la massima rilevanza della scrittura.

In questo testo, composito, ad esempio, vi sono citazioni in cui verrebbe sottolineata l’eterno conflitto divino fra Horo e Seth, all’interno di un contesto mitico, in cui si accennerebbe, ma solo nella traduzione proposta da Donadoni, anche alle “formule magiche”: “come fu suggellata la bocca della vagina di Anta e di Astarte le due grandi dee che concepirono, ma non partorirono. Esse furono suggellate da Horo, esse furono aperte da Seth. Sono quelli che stanno in cielo che fanno le

⁵⁵⁶ Secondo Sauneron, nel contesto nilotico, la pronuncia di una formula andava inquadrata in un processo di infallibile efficacia, secondo cui, per gli egizi diveniva realtà incontestabile il credere *à la vertu créatrice du verbe, et à la correspondance inévitable entre le sons qui définissent une réalité et la naissance de cette réalité même*. D’altronde, *le magicien, maître du héka, ne peut proférer que es propos créateurs d’être*, SAUNERON, *Le monde du magicien égyptien*, p. 42.

⁵⁵⁷ SAUNERON, *I preti dell’antico Egitto*, pp. 122-123.

formule magiche vostre”⁵⁵⁸. Nella traduzione e nella trascrizione di Lange, invece, si parlerebbe di “come era chiusa la bocca del grembo di Antit e Astarte, le due grandi dee, che concepirono ma non partorirono. Sono stati chiusi da Horus e aperti da Seth. Quelli in paradiso ti forniranno protezione”⁵⁵⁹; non viene qui menzionata alcuna “formula magica”, ma, più correttamente, così come indicato nella trascrizione geroglifica⁵⁶⁰, l’espressione utilizzata è “vostra protezione”, *sz tn*⁵⁶¹.

In un passo successivo, poi, si sottolinea, questa volta in maniera esplicita, la rilevanza della magia, che viene citata in un’ottica difensiva, laddove, con riferimento al dio Amon, si dice che: “le sue formule magiche sono possenti per domare i suoi nemici”⁵⁶². La traduzione di Lange, in misura quasi equipollente a quella di Donadoni, così si esprimerebbe: “i suoi mezzi magici sono potenti per distruggere il suo nemico”⁵⁶³. Anche la trascrizione geroglifica, proposta da Lange, confermerebbe come, in questo inno, si possa e si debba parlare di “magia”: *hk3w=f shm=wt hr dr hft(y).w=f*⁵⁶⁴, impiegando, all’uopo, i seguenti vocaboli: *hk3w*⁵⁶⁵, “magia”, “incantesimo”, “formule magiche”, *shm*⁵⁶⁶, “(essere/diventare) possente”, “(essere) forte”, *dr*⁵⁶⁷, “distruggere”, “sterminare”, “sottomettere”, *hft*⁵⁶⁸, “nemico”, “avversario”.

La traduzione, un po’ differente che, sulla base dell’analisi sintattica e dei termini impiegati, andrebbe a mio parere suggerita, corrisponderebbe a: *la sua magia è (divenuta) possente distruggendo i suoi nemici/il suo nemico*, mentre l’analisi sintattica includerebbe una proposizione a predicato avverbiale compiuta intransitiva, *jw b3k nfr(=w)*⁵⁶⁹ ed una proposizione progressiva, sequenziale⁵⁷⁰, resa con un gerundio⁵⁷¹. Differenze a parte, però, questo frammento menzionerebbe, in maniera esplicita, la “magia”, nella forma di *hk3w*.

Si impone, poi, in un passo successivo, e si noti il peso riconosciuto alla recitazione, di “dire le parole su una immagine di Ammone con quattro facce su un solo collo”⁵⁷². La forza ed il valore performativo della parola, oltre che dello scritto, coniugati con la “magia”, di cui al frammento precedente e con il riferimento ad una delle più importanti e significative divinità, farebbe di questa

⁵⁵⁸ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 352.

⁵⁵⁹ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 30.

⁵⁶⁰ *Ibi*, pp. 28-30.

⁵⁶¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 207; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 710.

⁵⁶² DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 355.

⁵⁶³ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 42.

⁵⁶⁴ *Ibi*, p. 40.

⁵⁶⁵ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p.179.

⁵⁶⁶ *Ibi*, p. 241.

⁵⁶⁷ *Ibi*, pp. 314-315.

⁵⁶⁸ *Ibi*, p. 190.


⁵⁶⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 347.

⁵⁷⁰ *Ibi*, p. 161.

⁵⁷¹ *Ibi*, p. 216.

⁵⁷² DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 356.

formula contro i *leoni sul deserto* e i *cocodrilli nel fiume* l'esempio di una commistione di magia e di religione, in una espressione dai contorni rituali, ove la parola performativa ben si sposerebbe con la magia. Il frammento interessato così si esprimerebbe: *hsf=k n=j m3j.w hr mrw msh.w hr jtrw*⁵⁷³ e si potrebbe rendere, letteralmente, con: *possa tu allontanare/soffocare per me i leoni nel deserto (e) i cocodrilli nel fiume*. I vocaboli, complessivamente impiegati, sarebbero *hsf*⁵⁷⁴, “allontanare”, “soffocare”, “reprimere”, *m3j*⁵⁷⁵, “leone”, *mrw*⁵⁷⁶, “deserto”, *msh*⁵⁷⁷, “cocodrillo”, *jtrw*⁵⁷⁸, “fiume”. La costruzione sintattica, ivi impiegata, prevederebbe, a mio giudizio, non tanto un imperativo (allontana da me), ma un prospettivo autonomo⁵⁷⁹ (possa tu allontanare), seguito da due complementi.

Ancora, sulla forza performativa della parola, il *Papiro Harris* prevede di “recitare quattro volte su una *ug'at* in cui sia una figura di Onuri disegnata sulla mano della persona”⁵⁸⁰; la traduzione e la trascrizione del testo in geroglifico chiarirebbero il significato, piuttosto oscuro, di questo passaggio, in particolar modo ove viene menzionata *ug'at*: “da recitare quattro volte sopra un occhio *wd3.t*, in cui è un'immagine dell'Onuris, disegnata nella mano di una persona”⁵⁸¹. Il riferimento cadrebbe, quindi, sull'Occhio Udjat , l'occhio risanato di Horo che Seth⁵⁸², nel corso dello scontro, raccontato nel mito, per la conquista della regalità faraonica, gli avrebbe strappato e che, poi, sarebbe stato risanato e ricostituito⁵⁸³. Nel testo, trascritto in geroglifico, compare il segno D10, “Occhio Udjat”⁵⁸⁴, ossia un “occhio umano con i segni dell'occhio di un falco”, il cui valore fonografico, *wd3.t*, ne confermerebbe forma e sostanza; come determinativo, poi, il segno D10 richiamerebbe un “Occhio (divino)” o “occhio Udjat”. La formula in oggetto pare di poter dire che richiami il mito di Horo e di Seth, il loro scontro e la ritualità della ricostruzione dell'occhio ferito,

⁵⁷³ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 50.

⁵⁷⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 197.

⁵⁷⁵ *Ibi*, p. 101.

⁵⁷⁶ *Ibi*, p. 112.

⁵⁷⁷ *Ibi*, p. 117.

⁵⁷⁸ *Ibi*, p. 33.

⁵⁷⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 253.

⁵⁸⁰ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 357.

⁵⁸¹ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 58.

⁵⁸² L'occhio *wd3.t*, peraltro, nelle sue varie parti, smembrate dopo lo scontro con Seth, rappresenterebbe anche il sistema pittografico con il quale la scrittura geroglifica, utilizzando i fonogrammi da D10, per indicare l'unità, a D16, per configurare, invece, la frazione più piccola, 1/64, con il sistema detto “dell'occhio di Horus”, riprodurrebbe una serie di altre frazioni: 1/2, 1/4, 1/8, 1/16, e 1/32, GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 286-287. Per quanto concerne i singoli pittogrammi, l'occhio *wd3.t* integro, D10, indicherebbe l'unità, il “bianco dell'occhio *wd3.t* parte sinistra”, D11, raffigurerebbe 1/2, la “pupilla dell'occhio *wd3.t*”, D12, riprodurrebbe 1/4, il “sopracciglio dell'occhio *wd3.t*”, D13, darebbe forma a 1/8, il “bianco dell'occhio *wd3.t* parte destra”, D14, descriverebbe 1/16, la “parte dell'occhio *wd3.t*”, D15, delineerebbe 1/32, infine, altra “parte dell'occhio *wd3.t*”, D16, varrebbe per 1/64, GARDINER, *Egyptian grammar*, pp. 450-451; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 676. Si veda anche FERRERO, *Simboli e metafore nel mito egizio di Ra e di Iside*, p. 275.

⁵⁸³ Si veda, in proposito, TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, pp. 46-52.

⁵⁸⁴ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 451; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 676.

nella forma di una reiterazione rituale dell'evento mitico, unita al valore performativo delle parole pronunciate⁵⁸⁵.

In altra formula, citando Iside, in un incantesimo di protezione dai coccodrilli, è alla stessa dea che si ascrive, direttamente, l'azione della lettura, contro i temibili predatori, ancora una volta in un contesto di performatività della parola: «è Isi che legge: “Non ci sono coccodrilli” e che fa (il rito). Protezione magica, viene la protezione magica»⁵⁸⁶; nella traduzione e nella trascrizione di Lange, in realtà, non si parlerebbe in alcun modo, di “magia” o di “protezione magica” ma, solamente, di “protezione”: il testo geroglifico, infatti, riporta, nell'ultima riga⁵⁸⁷, per ben due volte, il sostantivo *s3*⁵⁸⁸, “protezione”, formato dal fonogramma V17⁵⁸⁹, “riparo di papiro arrotolato per il mandriano”, dai pittogrammi Z1⁵⁹⁰ e Z3⁵⁹¹, rispettivamente il “trattino singolo” e i “tre trattini”, infine dal “rotolo di papiro sigillato”, Y1. La traduzione, in effetti, così si esprimerebbe: «E' Isi che lo recita: “Non c'è coccodrillo” e che provvede (la protezione). Protezione! La protezione sta arrivando!»⁵⁹². Tale termine, *s3*, non andrebbe confuso con un altro vocabolo, “amuleto”⁵⁹³, scritto in maniera quasi equipollente, con il segno V17 e con il “trattino”, Z1, ma senza i “tre trattini”, Z3 e senza il “rotolo di papiro sigillato”, Y1. Sarebbe comunque importante distinguere i due vocaboli, da una parte “protezione”, dall'altra “amuleto”.

Ciò che, non di meno, a mio parere, ben evidenzerebbe il presente passo sarebbe legato al valore performativo delle parole ritualmente recitate; un dato, in proposito, mi pare interessante: nelle ultime tre righe, di non facile traduzione, del testo, compaiono, strettamente legate, per due volte, le espressioni *j*⁵⁹⁴, indicante il verbo “dire”, il sostantivo “espressione”, “parlata” o l'interiezione “oh”⁵⁹⁵ e *jr.t*, forse forma sostantivata del verbo *jrj*⁵⁹⁶, “fare”, “creare”, “generare”, da rendere, ipotizzo, con il significato di “il fare”, “creare”, ma in ogni caso connessa con questo verbo. Ora, il fatto interessante è legato all'accostamento del verbo “dire” o del termine “parlata” con una forma, *jr.t*, legata al “fare”, quasi a sottolineare il valore costruttivo, realizzativo, performativo del

⁵⁸⁵ John Austin annota comunque alcune condizioni, necessarie per la felice riuscita del performativo: in primo luogo, l'esistenza di una certa “procedura convenzionale accettata avente un certo effetto convenzionale, procedura che deve includere l'atto di pronunciare certe parole da parte di certe persone in certe circostanze”; in secondo luogo, “le particolari persone e circostanze in un dato caso devono essere appropriate per il richiamarsi alla particolare procedura cui ci si richiama”; poi “la procedura deve essere eseguita da tutti i partecipanti sia correttamente che completamente”, AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, p. 17.

⁵⁸⁶ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 359.

⁵⁸⁷ LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, pp. 61-62.

⁵⁸⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 207.

⁵⁸⁹ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 523; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 710.

⁵⁹⁰ *Ibi*, pp. 534-535; *ibi*, p. 715.

⁵⁹¹ *Ibi*, pp. 535-536; *ibidem*.

⁵⁹² LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 63.

⁵⁹³ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 207.

⁵⁹⁴ *Ibi*, p. 7.

⁵⁹⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 126.

⁵⁹⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 25-27.

“recitare”, della “lettura”, della parola “pronunciata”, “espressa”, in ogni caso della “parola”. Nella terzultima riga del testo, poi, verrebbero iscritti, uno di seguito all’altro, dopo il nome della dea Iside, *j, jr.t* e *šdw*, derivato, quest’ultimo dal verbo *šdj*⁵⁹⁷, “leggere”, “recitare”, ancora una volta ad evidenziare il legame della “recitazione”, della “parola proferita” con la concettualizzazione astratta del “fare” e del “creare”⁵⁹⁸.

Scrittura e parola, recitazione performativa “a voce” e geroglifici compaiono poi chiaramente connessi in altra formula nella quale, in un contorno di religiosità, dopo aver menzionato Osiride e l’Occhio di Horo, ma con riferimento alle divinità residenti “entro il santuario settentrionale”, si statuisce che “quando mi scriveste ci si mise a sedere nel Muro Bianco dicendo: ‘Fa’ che mi si faccia un tabernacolo di mezzo cubito’. Si dice a te”⁵⁹⁹.

Infine, l’efficacia del linguaggio verbale troverebbe espressione, ancora una volta, all’interno del *Papiro*, in un’altra formula per la protezione dai coccodrilli, in cui, però, le specifiche parole verrebbero pronunciate da una strana entità, forse una divinità, figlia di Seth, forse un dio-coccodrillo, almeno a giudicare dal determinativo, I3⁶⁰⁰, che caratterizzerebbe il suo inedito nome, *M’gzy*, in questi termini: “non sono io che lo dico, non sono io che lo ripeto: Maga il figlio di Seth è quegli che lo dice e che lo ripete». Recitare le parole su un disegno di due coccodrilli”⁶⁰¹. La traduzione, riportata da Lange, similmente, viene resa con: “non sono io a dirlo, non sono io a ripeterlo; E’ Maga, il figlio di Seth, a dirlo e a ripeterlo. Da recitare sopra due coccodrilli”⁶⁰².

Il nome in questione, nella trascrizione geroglifica del *Papiro*, verrebbe scritto con cinque fonogrammi unilitteri, costituiti dal geroglifico della “civetta”, G17⁶⁰³, con valore fonetico corrispondente a *m*, dal segno del “braccio teso con il palmo della mano verso l’alto, D36⁶⁰⁴, con valore *ç*, dal carattere del “supporto per vaso in ceramica, W11⁶⁰⁵, il cui suono coincide con *g*, dal geroglifico de “l’avvoltoio”, G1⁶⁰⁶, con suono pari a *ç*, infine con il segno della “doppia canna da

⁵⁹⁷ *Ibi*, p. 273.

⁵⁹⁸ Sempre con riguardo alle condizioni per la buona riuscita dell’effetto performativo della parola, Austin puntualizza anche come, in particolari circostanze, un enunciato performativo potrà rivelarsi nullo se pronunciato da un attore, all’interno di un teatro, su un palcoscenico; in tal caso, il linguaggio verrebbe utilizzato con particolari modalità, tali da escluderne l’efficacia performativa, come nell’ipotesi in cui la dichiarazione, contenente una promessa, non sia stata udita da alcuno e, in particolare, dal destinatario, ovvero non sia stata compresa come tale dal promissario. A volte, poi, nel dichiarare l’esecuzione di un’azione, non essendo il dichiarante la persona giusta o non avendo la capacità e la legittimazione ad eseguirla, ciò pregiudicherebbe qualsiasi risultato performativo, AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, pp. 21-23.

⁵⁹⁹ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 361; si veda anche la trascrizione, in geroglifico e la traduzione, in LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, pp. 79-81.

⁶⁰⁰ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 688; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 475.

⁶⁰¹ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 361.

⁶⁰² LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, p. 81.

⁶⁰³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 685; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 469.

⁶⁰⁴ *Ibi*, p. 677; *ibi*, p. 454.

⁶⁰⁵ *Ibi*, p. 712; *ibi*, p. 529.

⁶⁰⁶ *Ibi*, p. 684; *ibi*, p. 467.

fiore”, M17⁶⁰⁷, che ne completerebbe la costruzione, con il suono *y*, cui, poi, comunque, seguirebbe il determinativo, I3. Questo strano nome, quindi, nonostante l’affinità fonetica con il termine “magia”, in senso lato, nulla avrebbe a che spartire con essa. Lo specifico determinativo, posto dopo i cinque pittogrammi mi farebbe pensare ad un essere, in qualsivoglia modo lo si voglia identificare, di natura aggressiva e vorace, pericoloso e, in quanto figlio di Seth, con connotazioni divine.

In effetti, uno dei termini grammaticali più significativi, più pregnanti, in questo contesto di linguaggio performativo⁶⁰⁸, sarebbe costituito proprio dal verbo “dire”, “parlare”, “recitare”⁶⁰⁹, *dd*, che costituirebbe l’oggetto di una importantissima formula, molto diffusa, la formula $\text{𓄀} \text{𓄁} \text{ } \underline{dd}\text{-}mdw$ ⁶¹⁰.

Si tratterebbe di un enunciato-titolo⁶¹¹, ossia da parole o da un gruppo di parole, sfruttate come titolo o come legenda di un testo, di una rappresentazione, formanti con esso un tutto indissolubile; questa formula era costituita, invariabilmente, dal verbo, $\text{𓄀} \text{ } \underline{dd}$, all’infinito e dal relativo sostantivo, $\text{𓄁} \text{ } mdw$, “parole”⁶¹², il tutto reso come “parole dette”; l’infinito, *dd*, tuttavia, avrebbe anche potuto assumere il valore di un imperativo, venendo così tradotto con “dire le parole”, “recitare”⁶¹³.

La formula *dd-mdw* accompagnava spesso svariate scene nelle quali il monarca veniva ritratto nell’atto di celebrare un rito, dinnanzi ad una divinità, sulle pareti dei templi e delle tombe, essendo poi utilizzata, tale espressione, per introdurre le parole pronunciate dal dio o dalla dea, oggetto del rito ed il cui nome sarebbe, quindi, di seguito, indicato ed introdotto dalla preposizione $\text{𓄀} \text{ } jn$, come nella Cappella Bianca di Senusert I, a Karnak⁶¹⁴. La traduzione veniva resa, in questo caso, in questi termini: “parole dette”.

L’enunciato-titolo *dd-mdw*, poi, poteva essere utilizzato anche per introdurre il titolo di una formula o di una cura medica, all’interno di un papiro magico-medicale o all’interno di altro testo; in questa ipotesi andrebbe tradotto, opportunamente, con “parole da recitare”⁶¹⁵.

In entrambi i casi, la formula *dd-mdw* trovava impiego per accompagnare e per porre in

⁶⁰⁷ *Ibi*, p. 691; *ibi*, p. 481.

⁶⁰⁸ L’enunciato performativo viene definito come “un enunciato che non dice, o non solo dice, qualcosa, ma fa qualcosa e che non è un resoconto vero o falso di qualcosa”, AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, p. 24.

⁶⁰⁹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 325.

⁶¹⁰ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 387; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 230.

⁶¹¹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 383.

⁶¹² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 122.

⁶¹³ Uno fra i tanti esempi di impiego della formula *dd-mdw* lo ritroviamo anche all’interno del *Papiro Harris*, frammento V. IX, 5-13, alla fine del relativo incantesimo, LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, pp. 79-80.

⁶¹⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 387; il testo in questione reciterebbe *dd-mdw jn jmn-R^c hnt(y) Jp.t-s.wt: «jnk jt=k, S-n(y)-Wsr.t, d-n(=j) n=k Gb jw^c.t=f»*, che andrebbe tradotto così: “parole dette da Amon-Ra che presiede ad Ipet-sut: «Io sono tuo padre, Sesostri, ed io ti ho dato Geb (più precisamente) la sua eredità”. Si veda anche GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 230.

⁶¹⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 387; RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 41.

evidenza le specifiche parole proferite dalla divinità, nel corso di un rito che prevedeva la medesima come protagonista e destinataria dello stesso rito; in pratica, in un contesto rituale, ci si serviva della scrittura e dell'oralità delle parole da pronunciare e da recitare, per dare vitalità e vigore al loro contenuto, per dare loro sostanza performativa⁶¹⁶.

D'altronde, a volte, *dd-mdw* non essendo seguita dal discorso diretto, come usualmente avveniva, serviva, solamente, ad identificare la specifica divinità rappresentata, all'inizio di ciascuna colonna ed all'interno di un testo iscritto in colonne verticali, come su molte bare del Medio Regno; in questo caso, la traduzione dell'espressione *dd-mdw* veniva fatta una sola volta, alla sua prima comparsa, venendo utilizzata in maniera simile alle nostre virgolette⁶¹⁷.

Infine, nessun termine più del verbo *dd* espliciterebbe la connotazione "vocale", "orale" della magia, in pratica lo stretto legame tra la parola performativa e la magia: *of the various terms which display the vocal nature of magic, none is perhaps so telling as the common verb mdw, "to speak", which as mdw r, "to speak against", may mean "to curse" and which becomes a standard Coptic word for "enchanter" in the compound PEYMOYTE ("a man who speaks")*⁶¹⁸. In proposito, si richiamerebbe quanto riportato in un papiro, ove si legge *"It is Re who shuts for him (the king) every mouth which speaks against Pharaoh with every evil word"*⁶¹⁹.

Altro termine grammaticale, significativo nel contesto orale e scritto, è il verbo *wšb*, "rispondere", "replicare"⁶²⁰.

Si tratterebbe di una voce verbale, alla base della realizzazione di specifiche statue, le c.d. statuette rispondenti o *usciabty*⁶²¹, che proprio da tale radice verbale pare derivino il proprio nome e che svolgevano, come già si è visto sopra, una rilevante funzione nel contesto funerario. Il contenuto tipico della formula, a carattere performativo, normalmente riportato su ciascuna di esse e che possiamo leggere nel VI capitolo del *Libro dei Morti*, esplicita, chiaramente, quale fosse la loro funzione: «formula per fare che un *usciabti* esegua i lavori per qualcuno nella necropoli. "O questo *usciabti*, se sarò convocato per eseguire tutti i lavori che vengono fatti là nella necropoli – anche se sia frammesso ostacolo – da uomo che deve compiere il suo dovere "Eccomi" dirai; se sarai convocato in qualsiasi momento per fare quello che viene fatto là, governare i campi, irrigare le rive,

⁶¹⁶ Altri esempi di enunciato performativo, che vengono prospettati e presentati da John Austin, sono quelli che riguardano l'ambito testamentario: «"Lascio il mio orologio in eredità a mio fratello" - quando ricorre in un testamento» e l'ambito aleatorio: «"Scommetto mezzo scellino che domani ploverà"», AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, p. 10.

⁶¹⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 387; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 230.

⁶¹⁸ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 49.

⁶¹⁹ *Ibi*, p. 49, nota 237.

⁶²⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 70.

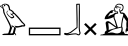
⁶²¹ Per alcuni esempi di *usciabty*, dei re Thutmosi IV e Psusenne I, ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, pp. 73, 484 e 491.

trasportare sabbia da occidente a oriente, "Eccomi" tu dirai"»⁶²².

Altra traduzione, proposta in termini più concisi, riporta quanto segue: “Oh *ushabti*, se io sarò chiamato, se sarò incaricato dei lavori che si fanno nella città dei morti... come anche là è obbligo dell'uomo, cioè coltivare i campi, far scorrere l'acqua dagli argini, trasportare la sabbia da oriente a occidente, allora di' tu: Eccomi qui”⁶²³.

Il significato di queste statuette era, quindi, abbastanza chiaro: esse avrebbero dovuto animarsi, prendere vita ed assumere sostanza umana, andando ad eseguire, al posto del defunto, particolari e gravose incombenze, cui il medesimo sarebbe stato comunque chiamato ad adempiere, anche *post mortem*; il dato più interessante sarebbe rappresentato dal fatto che anche sovrani e regine, primo fra tutti parrebbe essere stato Thutmosi IV⁶²⁴, nel corso della XVIII^a dinastia, avevano provveduto a far adornare le proprie sepolture con gli *usciabty*, quasi temessero di poter essere comunque chiamati, in prima persona e nonostante il rango rivestito, a compiere tali umilianti lavori. In alcune tombe sono state rinvenute sino a 365 statuine, o più, a disposizione del defunto, una per ciascun giorno dell'anno.

La sostituzione di un oggetto inanimato, in pietra, in *faïence*, in bronzo, in legno o in altro materiale, con il defunto non deve essere mal interpretato della popolazione nilotica. La statua in senso lato infatti, nell'Egitto faraonico, non veniva percepita come elemento decorativo, come espressione creativa o evocativa del soggetto rappresentato; non aveva nemmeno alcuna funzione politico-propagandistica, ma trovava impiego, prettamente, in due contesti: quello templare e quello sepolcrale, sempre e comunque come sostituto della divinità o del defunto, sua espressione vivente e plastica.

Il fatto, poi, che venissero indicate con il nome di *usciabty* sarebbe perfettamente coerente con quella che era la loro funzione: dal relativo verbo,  *wšb*, esse sarebbero state realizzate proprio per “rispondere” alla chiamata per l'esecuzione di specifiche *corvées*. Le *usciabty* potrebbero, quindi, in questo senso, essere considerate espressione di ritualità invocatoria, di manifestazione e di intervento divino, quasi a ricordare le peculiarità dell'evento già menzionato da Aristotele⁶²⁵ e da Plutarco⁶²⁶, con riguardo alla statua dell'argivo Miti, uniti alla “testualità” ed al

⁶²² BRESCIANI, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, p. 484. Si veda anche BARGUET, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, p. 42: *Formule pour faire qu'un chaouabti exécute les travaux pour quelqu'un dans l'empire des morts. Paroles dites par N. Qu'il dise: « O ce chaouabti de N., si je suis appelé, si je suis désigné pour faire tous travaux qui sont faits habituellement dans l'empire des morts, eh bien! L'embarras t'(en) sera infligé là-bas, comme quelqu'un à sa tâche. Engage toi à ma place à tout moment pour cultiver les champs, pour irriguer les rives, et pour transporter le sable de l'Orient vers l'Occident. «Me voici! », diras-tu. »*

⁶²³ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 33.

⁶²⁴ ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, p. 484.

⁶²⁵ PADUANO (a cura di), ARISTOTELE, *Poetica*, p. 23.

⁶²⁶ LELLI – PISANI (a cura di), PLUTARCO, *Tutti i Moralia*, p. 1045.

contenuto geroglifico di quanto in esse iscritto. La loro ricca presenza in svariate sepolture si spiegherebbe con la grande rilevanza che l'agricoltura e le relative attività, ad essa connesse, ricoprivano in quella che era l'economia della società faraonica: basti anche solo pensare alla divisione dell'anno solare che lo Stato egiziano aveva adottato, divisione che rifletteva, nelle sue tre stagioni, il progredire e lo sviluppo del ciclo agricolo.

3.2 *La statuaria e altre opere fra scrittura, oralità e formule magiche*

In piena coerenza con le funzioni e con il significato che alle statue, “individui sintetici”⁶²⁷, venivano riconosciuti, la statuaria egizia poteva essere considerata lo strumento per la creazione di un alter ego del personaggio ivi ritratto. Alla statua ci si poteva rivolgere, facendone la destinataria di offerte, di preghiere e di invocazioni.

All'interno di un tempio, ad esempio, la statua sostituiva il soggetto, in modo da consentirgli di rimanere a contatto con la divinità e nei pressi dei luoghi ove venivano celebrati i riti per il suo culto; così facendo, la persona, o meglio, la sua rappresentazione in pietra, poteva continuare nell'adorazione del dio, ricevendone la relativa grazia.

In questo senso, con riferimento al Nuovo Regno, si è parlato di “statue mediatrici”⁶²⁸, ossia di simulacri di alti ufficiali, di eminenti dignitari, di funzionari esercenti attività filoregali, i quali, posizionati nel cortile del tempio, attraverso il contenuto testuale delle iscrizioni riportate, offrivano la propria attività di intercessione, mettendo a disposizione dei visitatori della struttura o dei soggetti comunque bisognosi, la possibilità di instaurare un rapporto diretto con la divinità, finalizzato alla presentazione di richieste, di istanze, di invocazioni, con contenuti fra i più vari. Nelle iscrizioni presenti nella scultura, poi, si chiedeva, in cambio, un'offerta votiva simbolica, che sarebbe stata rivolta, per il tramite dell'opera scultorea, al suo titolare.

In questo caso, l'iscrizione incisa sulla statua andava letta, in modo tale da darle vita e poterne risvegliare il carattere vitale, in relazione al valore performativo della parola e della recitazione rituale di quanto iscritto; così facendo, si riusciva ad ottenere l'intercessione, ovvero il contatto del postulante con la divinità, per il tramite del simulacro: “scrittura”, “oralità” e “magia” o, quanto meno, il valore vivificante e realizzativo della parola performativa, che potremmo anche forse accostare ad un vago concetto di “magia”, ritenendola espressione della stessa, trovavano così espressione e sintesi nell'opera scultorea⁶²⁹.

⁶²⁷ SATZINGER, *Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico*, p. 189.

⁶²⁸ *Ibidem*.

⁶²⁹ Sul valore, sulla forza e sull'efficacia della parola, un intervento oratorio di rara lucidità e di una non comune forza

La statua di Amenhotep, figlio di Hapu, riporta, in proposito, questo testo: “Gente dell’Alto e del Basso Egitto! Ogni occhio che vede il disco solare! Voi, che venite a Tebe dal Sud e dal Nord per supplicare il signore degli dei, venite da me affinché riferisca quello che viene detto a me ad Amon in Karnak! Fatemi un’offerta rituale ed una libagione di quello che avete portato. Io sono l’araldo, che è installato dal re per sentire le parole del gregario e per sollevare le domande delle Due Rive”⁶³⁰. In questa invocazione, Amenhotep, mediante la propria rappresentazione scultorea e anche attraverso il testo inciso, che in questo modo prenderebbero vita, si rivolgeva direttamente alle persone viventi, proponendosi come intermediario fra le medesime e gli dei.

La forza e l’efficacia della scrittura era ben presente nella forma delle minacce che il mago o il defunto rivolgevano contro gli autori di azioni sacrileghe.

In quest’ultimo caso, però, le minacce trovavano la loro fonte, non tanto nelle parole del mago, presente nella sua fisicità, come persona umana, ma nelle iscrizioni poste davanti all’ingresso del sepolcro, risalente all’Antico Regno; la scrittura assumeva forza vivente, riuscendo a garantire un’effettiva protezione del luogo sacro: *L’aîné du domaine Méni dit: que le crocodile soit contre lui dans l’eau, que le serpent soit contre lui sur terre, (à savoir) celui qui fera quelque chose contre ce (tombeau), et contre lequel je n’ai jamais rien fait. C’est dieu qui va juger*⁶³¹. Questo perché, come già sottolineato, la scrittura manteneva e preservava una forte correlazione con gli esseri viventi, con gli oggetti e con le più varie rappresentazioni grafiche, da essa identificate, quasi che il segno potesse trasformarsi ed assumerne le relative sembianze: la scrittura geroglifica sarebbe, secondo Lexa⁶³², molto più strettamente legata, rispetto a qualsiasi altra forma scrittoria, alle idee che

dialettica lo potremmo cogliere all’interno del *Corpus Hermeticum*, nella parte dedicata alle «Definizioni», di *Asclepio al re Ammone* (CH XVI), attraverso l’invito dello stesso Asclepio al re a non consentire la traduzione, in greco, di un suo discorso, né di alcun suo testo, inviatogli per l’occasione, un discorso che costituisce “il coronamento di tutti gli altri e un loro promemoria, non composto secondo l’opinione della maggioranza, ma dotato anzi di molte confutazioni di simili opinioni”, poiché ciò costituirebbe “un gravissimo stravolgimento del testo e una completa oscurità”; il discorso andrebbe quindi mantenuto nella sua lingua originale, in modo da preservarne la chiarezza del valore espositivo, in quanto, “se espresso nella lingua originale, questo discorso presenta ben chiaro il significato delle parole. E infatti, le qualità stesse del suono e l’intonazione delle parole degli Egizi mantengono in sé la valenza delle cose dette”. A differenza dei Greci, che userebbero parole vuote e discorsi finalizzati a produrre dimostrazioni, essendo questa la loro filosofia, in pratica “un rumore di parole”, gli Egizi, sottolinea Asclepio, “noi, invece, non usiamo semplici parole, ma suoni pieni di efficacia”. Conseguentemente, conclude l’autore, “per quanto ti è possibile, dunque, o re – e tu puoi tutto -, conserva non tradotto questo discorso, perché misteri così grandi non abbiano a giungere tra i Greci, né il superbo idioma dei Greci, dissoluto com’è e, per così dire, abbellito con cosmetici, non vanifichi la maestà, la solidità e la valenza semantica dei nomi della nostra lingua”, RAMELLI (a cura di), *Corpus Hermeticum*, p. 429; verrebbe qui affermata, quindi, una radicale incompatibilità fra la lingua egiziana e la filosofia greca, priva, quest’ultima, di qualsiasi valore performativo, BROZE, *La réinterprétation du modèle hiéroglyphique chez les philosophes de langue grecque*, pp. 35-36, 40-41; PIANTELLI, *Note sulla storia di Iside e Ra*, p. 293.

⁶³⁰ SATZINGER, *Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell’Egitto faraonico*, p. 189.

⁶³¹ ROCCATI, *La littérature historique sous l’ancien empire égyptien*, p. 152.

⁶³² LEXA, *La magie dans l’Égypte antique de l’ancien empire jusqu’à l’époque copte*, vol. I, p. 88.

esprime, mentre Lacau⁶³³ ritiene che qualsiasi carattere geroglifico identifichi un essere vivente ed una realtà attiva, investita di un proprio potere magico e di una propria efficacia.

Con riguardo al testo appena riportato, andrebbe annotato come le minacce assumano, in questo caso, un'interessante sfumatura bilaterale e si identifichino nelle due creature, due rettili, fra i più temuti, se non i più temuti, in grado di colpire il trasgressore ovunque questi si trovi, su terra o in acqua che sia, ovvero in qualsiasi contesto naturale il reo possa mettere piede, quasi a sottolineare l'implacabilità della punizione, una punizione che forse potremmo, come nel caso dell'uccisore di Miti, ricondurre ad una matrice divina: è la divinità che interverrà, sanzionando quanto necessario. In effetti, la conclusione dell'iscrizione puntualizzerebbe, in maniera esplicita, di come sia la divinità a giudicare e ad irrogare le relative punizioni.

Il giudizio punitivo resterebbe quindi una prerogativa esclusiva del dio: verrebbero così a riunirsi scrittura, oralità e forza performativa della parola, l'iscrizione andrebbe infatti vista e letta, in un ambito di religiosità.

In questa situazione mancherebbe l'aspetto legato alla statuaria, ma vi sarebbe altra realizzazione identificativa del defunto, ossia la sua dimora eterna, che ne rappresenterebbe la personalità, l'essenza e la vivida fisicità. Il defunto, infine, andrebbe a professare la propria assenza di colpa, quasi a voler ancor più legittimare la fondatezza e l'equità della maledizione, sottolineando di non aver compiuto alcuna azione disdicevole.

Altra iscrizione geroglifica, presente all'ingresso della cappella della mastaba di Ankhmâhor, a Saqqara, nei pressi della piramide di Teti, più prolissa, più articolata e con contenuti di sciagure, di mali, di castighi e di flagelli differenti, si ritrova nelle parole dello stesso Ankhmâhor il quale, dopo aver enunciato i propri titoli, ossia Direttore di tutti i lavori reali, subordinato al solo re, Direttore della Corte di giustizia, scriba, così si esprimeva: *[Le directeur de] tout travail du roi dans tout le pays, subordonné du roi, directeur de cour de justice, maître royal, scribe, Ankhmâhor, dont le beau nom est Zézi, dit: [que le bien-être soit pour vous,] ô mes successeurs! que le bien-être soit pour vous, ô mes ancêtres! Quant à toute chose que vous puissiez faire contre cette mienne tombe de la nécropole, [le même traitement] sera infligé à votre propriété, car moi je suis un prêtre-lecteur capable, auquel absolument aucune magie ne reste secrète. [Quant à quiconque] entrera dans cette mienne tombe en état d'impureté, après avoir mangé le dégoût qui dégoûte un esprit capable, sans se purifier pour moi comme il faut se purifier pour un esprit capable, qui faisait ce qui plaît à son seigneur, [je vais le] saisir comme un oiseau, je vais répandre en lui la terreur que j'inspire de sorte que les esprits et ceux qui sont sur terre voient, et qu'ils soient effrayés à cause d'un esprit capable*

⁶³³ LACAU, *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*, p. 1.

[et je vais être jugé] avec lui dans ce tribunal auguste du dieu grand. Mais quant à quiconque entrera [dans cette mienne tombe] en état de pureté, de sorte que je sois satisfait de lui, je serai son secours dans la nécropole et dans le tribunal du grand dieu⁶³⁴.

In questa citazione è lo stesso Ankhmâhor, nella difesa del proprio sepolcro, a minacciare flagelli e disgrazie contro chiunque dovesse macchiarsi di condotte poco ortodosse, venendo queste ultime genericamente identificate con qualsiasi atto, comunque contrario e non rispettoso del luogo in questione; Ankhmâhor, poi, secondo un principio di reciprocità, andrebbe a redarguire i colpevoli sul fatto che, quanto da lui patito, sarebbe stato, in egual misura, corrisposto contro i trasgressori.

Sarebbe lo stesso Ankhmâhor, attraverso le sue capacità, la lettura, essendo egli un sacerdote-lettore, e le sue competenze, conoscendo perfettamente qualsiasi pratica magica, ad irrogare i castighi e le punizioni dovute. L'intervento doveva quindi avere luogo mediante l'oralità e la magia, cui lo stesso Ankhmâhor accenna, sottolineandone la piena conoscenza e l'assenza di qualsiasi segreto che ne possa ostacolare l'efficacia applicativa.

Effettivamente, l'iscrizione geroglifica⁶³⁵, all'ingresso della mastaba parla, esplicitamente, di *ḥkꜣ*, con chiaro riferimento a *ḥkꜣw* e *ḥkꜣy*⁶³⁶, i quali, accompagnati con vari determinativi, indicano “magia”, “incantesimo”, “formule magiche”, “mago”, “stregone”, “dio della magia”. La peculiarità del termine in questione mi pare debba essere vista nella particolare modalità con cui viene composto nell'iscrizione: i pittogrammi impiegati sono lo “stendardo”, R12⁶³⁷, accompagnato da uno strano segno che dovrebbe, a mio giudizio, corrispondere al “bruciaprofumi per incenso”, R7⁶³⁸ o alla “coppa usata come lampada”, Aa4⁶³⁹, le “due braccia alzate”, D28⁶⁴⁰, lo “stoppino di lampada intrecciato”, V28⁶⁴¹, il “rotolo di papiro sigillato”, Y2⁶⁴². Il fonogramma delle “braccia alzate”, però, poggerebbe sullo “stendardo”, con il “bruciaprofumi” o con la “coppa”, non quindi secondo la grafia del segno D29 e verrebbe anche attraversato, quasi tagliato a metà dallo “stoppino”; il “rotolo di papiro”, infine, ne costituirebbe il determinativo. A prescindere dell'inedita composizione grafica, mi sembra che fonogrammi complessivamente utilizzati indichino comunque un vocabolo corrispondente ad *ḥkꜣ*, ossia a “magia”, in senso lato.

Indicherei un'ultima particolarità rinvenibile nel testo: il soprannome del defunto, riportato in traduzione come *Zézy*, dovrebbe essere più correttamente reso con *Sésy*, stante l'impiego, nella

⁶³⁴ ROCCATI, *La littérature historique sous l'ancien empire égyptien*, p. 153.

⁶³⁵ SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 202.

⁶³⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 179.

⁶³⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 701; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 502.

⁶³⁸ *Ibi*, p. 700; *ibi*, p. 501.

⁶³⁹ *Ibi*, p. 716; *ibi*, p. 540.

⁶⁴⁰ *Ibi*, p. 677; *ibi*, p. 453.

⁶⁴¹ *Ibi*, p. 711; *ibi*, p. 525.

⁶⁴² *Ibi*, p. 714; *ibi*, p. 533.

iscrizione⁶⁴³, di due fonogrammi 034⁶⁴⁴, il “chiavistello”, il cui suono fonetico è pari a *s* e non a *z*, fonema, quest’ultimo, che peraltro nemmeno esisterebbe nella lingua medio-egiziana.

Altre sanzioni, poi, sarebbero state previste a carico di chi fosse entrato nel sepolcro in stato di impurità o di chi non si fosse adeguatamente purificato, secondo ciò che il costume prevedeva ed imponeva. Il defunto assumendo la forma di un uccello⁶⁴⁵, avrebbe agito sul colpevole, terrorizzandolo e andando poi comunque a risponderne, dinanzi al tribunale divino. Minacce sostanzialmente simili a quelle appena descritte si ritroverebbero nella mastaba del funzionario Mereruka, a Saqqara⁶⁴⁶.

Nel corso del Nuovo Regno, anche alcuni decreti reali sarebbero stati accompagnati da testi intrisi di minacce pesanti e concrete, quali quelle legate, ad esempio, all’annientamento del nome. In un decreto relativo alla gestione dei beni, nel tempio funerario di Sethi I, presso Abido, il decreto di *Nauri*, le minacce trovano la loro fonte direttamente in Osiride: «*Osiris Khentymentet (qui préside à la nécropole), le maître des hommes, le maître des choses, le poursuivra, ainsi que sa femme et ses enfants pour détruire son nom, pour annihiler son ba, pour empêcher que son cadavre ne repose dans la nécropole*»⁶⁴⁷. Oltre al nome, fra le altre punizioni, si parla di colpire il *ba* e, soprattutto, di impedire il felice, perpetuo e duraturo riposo del cadavere, nel sepolcro.

Minacce analoghe, anche se dai contorni un po’ diversi, comparirebbero in un gruppo di stele, le stele di donazione, risalenti al periodo compreso fra la XVII e la XXVI dinastia. In una di esse, relativa alla donazione di un fondo a beneficio di una divinità, si citano flagelli perpetrati da Amon-Ra, da Sekhmet e da Osiride, oltre a quelli, pesantemente nefasti, di carattere sessuale, estesi a tutta la famiglia: «*Quant à celui qui transgressera cela, il tombera sous le couteau d’Amon-Rê, il tombera sous le souffle de Sekhmet, il deviendra un ennemi d’Osiris, seigneur d’Abydos, ainsi que les enfants de ses enfants, pour toujours et à jamais. Un âne copulera avec lui, un âne copulera avec sa femme, sa femme copulera avec son enfant*»⁶⁴⁸. Ancora una volta, scrittura ed oralità sono, in questa stele, elementi caratterizzanti della forza e costitutivi dell’efficacia delle minacce e delle punizioni divine, che verrebbero irrogate in caso di condotta “non ortodossa”, efficacia e forza riposanti sulla performatività della parola e sul potere vitale dei pittogrammi egiziani.

Esistono poi anche delle statue e delle stele⁶⁴⁹, che comparirebbero poco prima dell’inizio del

⁶⁴³ SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 201.

⁶⁴⁴ GRANDÉT – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 697; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 496.

⁶⁴⁵ Il riferimento all’uccello potrebbe, a mio parere, essere ascritto ad una delle componenti vitali del defunto, il *b3*, impropriamente definito “anima”, più correttamente connotato come “manifestazione animata e personale del morto”, BONGIOANNI – TOSI, *Spiritualità dell’antico Egitto. I concetti di Akh, Ba e Ka*, pp. 10 e 37-62.

⁶⁴⁶ KOENIG, *Magie et magiciens dans l’Égypte ancienne*, p. 73.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

⁶⁴⁸ *Ibi*, p. 74.

⁶⁴⁹ SATZINGER, *Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell’Egitto faraonico*, pp. 190,

periodo tolemaico⁶⁵⁰, 306-305/304 - 30 a.C., dette guaritrici, ricche di testi e di raffigurazioni a carattere magico, caratterizzate dalla presenza di Horo, fanciullo, ritratto in posizione frontale e posizionato sopra due coccodrilli, con, fra le mani, scorpioni, serpenti e leoni, quasi a voler rappresentare, in maniera ideografica, la supremazia e la vittoria del re sugli esseri, fra i più temuti, identificativi del caos e del disordine, esseri che verrebbero schiacciati ed afferrati per le mani, in modo da renderli inoffensivi.

Fra gli esempi di questa tipologia di stele potremmo menzionare la *Stele di Metternich*, attualmente conservata al Metropolitan Museum di New York e risalente al regno di Nectanebo II⁶⁵¹, ultimo sovrano della XXX^a dinastia.

Il testo in essa riportato è sostanzialmente identico a quello rinvenibile in molte altre stele, dello stesso tipo; il suo contenuto potremmo ipotizzare abbia una connotazione magica, almeno a giudicare dai molteplici richiami alla “magia”, agli “incantesimi” ed agli “scongiuri” ed una connotazione curativa, nella difesa, fra le altre cose, dagli essere ritenuti più pericolosi, quali serpenti e coccodrilli, quindi anche nella cura contro il veleno dei primi; menziona alcune fra le più significative divinità del pantheon egizio, quali Ra, Osiride, Iside, Horo, Geb, Nut, Thot, chiamate ad intervenire; ha, altresì, la forza performativa della scrittura e dell’oralità, nel testo che presenta: “Salute a te, dio, figlio di un dio; Salute a te, erede, figlio di un erede; Salute a te, toro, figlio di un toro, che è nato da una vacca divina; Salute a te Horo, che è uscito da Osiri, che è stato partorito da Iside; ho recitato con la tua magia; ho parlato con i tuoi incantesimi; ho scongiurato con i tuoi scongiuri, che ha ideato il tuo cuore: sono le tue magie, che sono uscite dalla tua bocca; che tuo padre Geb ha consegnato a te; che tua madre Nut ti ha dato; che ti ha insegnato la maestà del primo di Letopoli per garantire la tua protezione, per rinnovare la tua opera di salvazione, per chiudere la bocca di ogni serpente, che è nel cielo, che è in terra, che è nell’acqua, per far vivere gli uomini, per riconciliare gli dei, per glorificare Ra con i tuoi inni. Vieni oggi presto da me, come ha fatto colui che sta al timone della barca divina (=Thot). Allontana da me tutti i leoni del deserto, tutti i coccodrilli nel fiume, tutti i serpenti nelle caverne che mordono; concedi che essi siano per me come i ciottoli del deserto, come i cocci dei vasi sparsi lungo la via; esorcizza il veleno pulsante, che è in tutte le membra di quest’uomo sofferente [...] Ho creato venerazione per te e per la tua magia. Sei stato elevato per i tuoi incantesimi, per far vivere quelli che soffrono per la gola oppressa.

193, 195; SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 437.

⁶⁵⁰ LEFÈVRE, *Storia del mondo greco antico*, p. 315; BREGLIA – GUIZZI – RAVIOLA, *Storia greca*, pp. 431 e 434; MARRONE – VIO – CALVELLI, *Roma antica*, p. 213; GERACI – MARCONE, *Storia romana*, p. 169.

⁶⁵¹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 498. Lo stesso re Nectanebo II avrebbe goduto, nella *Vita di Alessandro*, di fama di grande mago, ben spesa nella difesa del suo regno, oltre che di seduttore della regina Olimpia e vero padre di Alessandro Magno: DE SALVIA, *La figura del mago egizio nella tradizione letteraria greco-romana*, pp. 355-358.

Ti è data lode dall'umanità. La probità è adorata nella tua apparizione. Tutti gli dei sono invocati nella tua immagine. Vedi, il tuo nome è oggi invocato: Io sono Horo il salvatore, che assicura la tua protezione”⁶⁵².

L'analisi del testo geroglifico, però, farebbe emergere alcune differenze nei termini utilizzati, all'interno della traduzione proposta.

In corrispondenza della riga 107 dell'iscrizione⁶⁵³, ove, in traduzione, si parla di “magia”, l'equivalente termine è *ḥkꜣw* che, quindi, correttamente, si può rendere con “magia”; in questo caso, la trasposizione è assolutamente fedele, anche se il vocabolo in questione viene scritto in maniera non usuale: oltre allo “stoppino di lampada intrecciato”, V28⁶⁵⁴, al segno delle “due braccia alzate”, D29⁶⁵⁵, al determinativo del “uomo seduto con mano alla bocca”, A2⁶⁵⁶ ed ai “tre tratti”, Z2⁶⁵⁷, determinativo della pluralità, troviamo l'inedito segno del “pezzo di carne”, F51b⁶⁵⁸, un carattere geroglifico il cui valore fonetico, *jwf*, *ḥ* o *kns*, coesiste con quello di determinativo, “carne umana/animale”, “parte del corpo”. Ritengo, comunque, che il valore semantico del termine in questione non possa essere messo in dubbio. Quanto alla traslitterazione del relativo periodo, essa andrebbe letta in questi termini: *šd~n=j m ḥkꜣw=k* ovvero *è stato recitato da me/io ho recitato con la tua magia/il tuo incantesimo/i*; dal punto di vista sintattico si tratterebbe di una proposizione a predicato avverbiale compiuta, con complemento d'agente⁶⁵⁹, impiegante il verbo *šdj*, “recitare”⁶⁶⁰.

In corrispondenza della riga sottostante, invece, si tratta sempre della 107⁶⁶¹, la traduzione del termine “incantesimi”, dovrebbe destare, a mio parere, più di qualche perplessità, essendo scritto con il geroglifico G26a⁶⁶², indicante un “ibis”, con valore fonetico *ꜣḥ*, seguito dal complemento fonetico *ḥ*, Aa1⁶⁶³, la “placenta”, dai tre tratti della pluralità, Z2 e preceduto, piuttosto che seguito, in maniera inusuale, da un altro segno, *t*, X1⁶⁶⁴, il segno del “pane”. Il vocabolo potrebbe significare, come *ꜣḥ*, “fama”, “celebrità”, come *ꜣḥ.t* “ciò che è buono, utile” e come *ꜣḥ.w* “potere del dio”⁶⁶⁵, accezioni queste non proprio coincidenti con quella di “incantesimo”. Non mostrerebbe invece

⁶⁵² SATZINGER, *Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico*, pp. 192, 198; Borghouts, *Ancient egyptian magical texts*, pp. 83-84; KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, pp. 105-106.

⁶⁵³ SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, p. 51.

⁶⁵⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 711; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 525.

⁶⁵⁵ *Ibi*, p. 677; *ibi*, p. 453.

⁶⁵⁶ *Ibi*, p. 671; *ibi*, p. 442.

⁶⁵⁷ *Ibi*, p. 715; *ibi*, p. 535.

⁶⁵⁸ *Ibi*, p. 684; *ibi*, p. 467.

⁶⁵⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 339.

⁶⁶⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 273.

⁶⁶¹ SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, p. 51.

⁶⁶² GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 686; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 470.

⁶⁶³ *Ibi*, p. 716; *ibi*, p. 539.

⁶⁶⁴ *Ibi*, p. 714; *ibi*, p. 531.

⁶⁶⁵ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 4.

molti dubbi Ritner⁶⁶⁶, secondo il quale, sulla base della sopravvivenza del termine *ʒh.w* nella scrittura e nella lingua copta, così come riportato da un testo tolemaico, proveniente da Dendera e reso come *spells*, “incantesimi”, “formule magiche”, il valore semantico di *ʒh.w* andrebbe necessariamente ricondotto a questi termini. Per quello che riguarda la traslitterazione della seconda parte della riga 107, essa così si presenterebbe: *ḏḏ~n=j m ʒh.t* ovvero *è stato detto da me/io ho detto/parlato con i tuoi poteri/la tua fama/i tuoi incantesimi*; rimarrebbe, con queste ipotetiche traduzioni del sostantivo *ʒh.t* come “poteri”, “fama”, “incantesimi”, il problema di capire il senso della presenza del fonogramma *t*, posto comunque davanti agli altri due caratteri, anziché dopo gli stessi. Infine, l’analisi sintattica coinciderebbe con quella della riga precedente, con l’utilizzo del verbo *ḏḏ*, “dire”, “parlare”, “recitare”⁶⁶⁷.

La successiva riga 108⁶⁶⁸, in cui si citerebbero gli “scongiuri”, può essere così traslitterata: *šn~n=j m md.wt* e così tradotta *è stato esorcizzato da me/io ho esorcizzato con le tue parole/discorsi*. Fermo restando l’equipollenza dell’analisi sintattica, identica a quella dei due precedenti periodi, i vocaboli ivi utilizzati sarebbero il verbo *šnj*, “esorcizzare”⁶⁶⁹, scritto con il fonogramma bilittero, *šn*, V7⁶⁷⁰, il “ricciolo di corda”, seguito dalla preposizione *n*, la “corona del basso Egitto”, S3⁶⁷¹, che regge il complemento d’agente, dalla preposizione *m*, Aa15⁶⁷², la “costola d’animale”, “con”, ed infine da *md.t*, “parola”, “discorso”, “orazione”⁶⁷³, scritto con il fonogramma bilittero *md*, il “bastone da passeggio”, S43⁶⁷⁴, con un complemento fonetico, con il fonogramma unilittero *t*, X2, con il determinativo A2 del “uomo con la mano alla bocca” ed, infine, con i tre tratti, determinativo della pluralità, ma anche fonogramma, *w*, della pluralità. Quest’ultimo termine, quindi, andrebbe letto come sostantivo femminile plurale, “parole”, “discorsi”. Più che tradurre “scongiuri”, dovremmo perciò parlare di “discorsi”, “orazioni”, “parole”, comunque investiti di forza e valore performativi.

La riga 109 in cui, in traduzione, si menzionerebbe, ancora una volta, la “magia”, presenterebbe il termine *ḥm(.t)-r*, “formula magica”, “incantesimo magico”⁶⁷⁵, annotato con il fonogramma bilittero *ḥm*, composto dal “trapano”, U24⁶⁷⁶, da un complemento fonetico, *m*, e dal

⁶⁶⁶ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 30.

⁶⁶⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 325.

⁶⁶⁸ SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, p. 51.

⁶⁶⁹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 268.

⁶⁷⁰ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 710; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 522.

⁶⁷¹ *Ibi*, p. 702; *ibi*, p. 504.

⁶⁷² *Ibi*, p. 716; *ibi*, p. 542.

⁶⁷³ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 122.

⁶⁷⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 704; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 510.

⁶⁷⁵ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 170.

⁶⁷⁶ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 708; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 518.

fonogramma unilittero, *r*, la “bocca”, D21⁶⁷⁷, accompagnato dal determinativo del “rotolo di papiro sigillato”, Y1 e dai “tre tratti” della pluralità, Z2. In questa costruzione morfologica mancherebbe, quindi, il fonogramma *t*, che forse, a mio parere, potrebbe anche essere stato omissso; tuttavia, la resa come “magia” sarebbe sostanzialmente corretta.

Proporrei, infine, la traslitterazione dell’intera riga 109: *qm3~n jb=k hm(.t)-r nb pw pr m r3=k*, con la relativa trasposizione: *che è stato suscitato/provocato dal tuo cuore, sono tutte le formule magiche/incantesimi magici che sono usciti dalla tua bocca*. Oltre ai termini già visti, comparirebbero, in questa iscrizione, fra gli altri, *qm3*, “suscitare”, “provocare”⁶⁷⁸, scritto con il fonogramma unilittero del “fianco di collina”, N29⁶⁷⁹, *q* e con il bilittero *m3*, costituito dal “falcetto”, U2⁶⁸⁰, oltre alla “bocca”, D21, col significato di “bocca”, “formula magica”, “espressione”⁶⁸¹.

Non risulterebbe, invece, corretta la traduzione, ove si parla di “sono le tue magie”; in realtà, al sostantivo “magia” o “formula magica”, *hm(.t)-r*, non seguirebbe il pronome suffisso possessivo “tua”, *k*, costituito dalla “cesta con manico”, V31⁶⁸², ma, piuttosto, troviamo il fonogramma bilittero *nb*, l’espressione “del distributivo”⁶⁸³, identificato con la “cesta”, senza manico, V30⁶⁸⁴.

Quanto all’analisi sintattica, ad un participio perfettivo passivo⁶⁸⁵, seguito dal complemento d’agente, seguirebbe una proposizione a predicato nominale⁶⁸⁶, la cui esplicitazione del soggetto assumerebbe la forma di un altro participio perfettivo attivo.

Nella riga 122 infine con riguardo alla trasposizione dei due termini, “magia” e “incantesimi”, l’iscrizione riporta, rispettivamente, la “testa d’ariete”, F8⁶⁸⁷ e la “testa di spatola”, H3⁶⁸⁸ o “testa d’airone”, H2, in ogni caso nulla che possa anche solo lontanamente fare riferimento ai termini riportati nella traduzione.

Qualche altra considerazione, ritengo, si imponga, a fronte di una citazione così ricca di spunti. In primo luogo, annoterei il legame fra la magia, il potere e la fama, le formule magiche, le orazioni e le parole e l’oralità, nella forma della “bocca”, da cui la magia uscirebbe, e che in essa troverebbe la sua fonte.

⁶⁷⁷ *Ibi*, p. 677; *ibi*, p. 452.

⁶⁷⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 278.

⁶⁷⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 707; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 516.

⁶⁸⁰ *Ibi*, p. 694; *ibi*, p. 489.

⁶⁸¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 145.

⁶⁸² GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 711; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 525.

⁶⁸³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 89.

⁶⁸⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 711; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 525.

⁶⁸⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 465.

⁶⁸⁶ *Ibi*, p. 295.

⁶⁸⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 682; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 462.

⁶⁸⁸ *Ibi*, p. 688; *ibi*, p. 474.

In secondo luogo, sottolineerei la particolare invocazione riportata nella stele la quale, secondo un'ottica salvifica, vorrebbe arrivare ad ottenere la chiusura della bocca di ogni serpente per, evidentemente, impedirne qualsiasi azione nociva con il proprio veleno. Questo per consentire, la sopravvivenza, la vita, la glorificazione e l'affermazione degli dei.

La stele, poi, volendo assicurare e garantire una protezione universale e completa all'individuo o al beneficiario della stessa, andrebbe a menzionare i serpenti, facendo ad essi riferimento ovunque questi potessero trovarsi, ossia in terra, in acqua, ma anche in cielo.

In terzo luogo, sarebbe interessante evidenziare come la tanto temuta pericolosità di leoni, serpenti e coccodrilli, solleciterebbe un auspicio per il quale essi andrebbero e dovrebbero essere tramutati in ciottoli del deserto o in cocci di vaso, ossia in oggetti inanimati, ed anzi resi ancor più inoffensivi mediante la loro frantumazione; i cocci di vaso, in particolare, richiamerebbero il già citato rituale della “distruzione dei vasi rossi”, quale menzionato nei *Testi delle Piramidi*.

Per quello che riguarda il formulario dell'Egitto faraonico, in un contesto di scrittura e di oralità, si troverebbe, riportata su innumerevoli opere a carattere funerario, una formula, molto comune, denominata $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆐} d n(y)\text{-sw.t htp}$ ovvero, con i termini usati da Alan Gardiner, *Formula of Offering employed in the Funerary Cult*⁶⁸⁹, ossia “formula di offerta ai defunti”.

Si tratterebbe di una formula rinvenibile sulle pareti sepolcrali, sulle stele, su svariati elementi architettonici, quali le stele-false porte, su oggetti che corredano il mobilio funebre, formula che era destinata ad essere recitata dalle persone, in visita presso il relativo sepolcro, per garantire al defunto il necessario approvvigionamento alimentare.

La formula era composta da alcune parti; la prima, $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆐} d n(y)\text{-sw.t htp}$, si potrebbe tradurre con “possa il re fare in modo che si calmi...”, “faccia il re che si placino (gli stimoli della fame di...)”, in cui si utilizzerebbe il verbo *rdj*⁶⁹⁰, “fare che” e, come soggetto agente, *n(y)-sw.t*⁶⁹¹, “re” seguito, come complemento oggetto, dal verbo *htp*⁶⁹², “calmare”, “pacificare”, “essere tranquillo”, “diventare calmo”.

Altra ipotesi, autorevolmente proposta, nella traduzione della prima parte della formula, traslitterata come *htp di nsw*, si renderebbe con *a boon which the king gives*⁶⁹³; essa, comunque, presenterebbe un'origine piuttosto antica: la si ritroverebbe, infatti, anche nelle offerte di cibo, fatte dal sovrano vivente, all'interno del tempio connesso con la piramide, al suo predecessore, defunto,

⁶⁸⁹ *Ibi*, pp. 388-390; *ibi*, pp. 170-173.

⁶⁹⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 154-156.

⁶⁹¹ *Ibi*, p. 139.

⁶⁹² *Ibi*, pp. 179-180.

⁶⁹³ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 170.

come *ḥtp nsw, a boon of king*⁶⁹⁴. In effetti, parrebbe che qualsiasi privilegio funerario dovesse essere considerato come prodotto dal re, benché alcune divinità, in particolare Osiride, Anubi e Geb venissero comunque considerati quali essenziali dispensatori di tali benefici.

Questo spiegherebbe il fatto che, a questa parte, seguissero, poi, nome ed epiteti delle divinità a cui l'invito a “calmarsi”, a “pacificarsi” veniva indirizzato, Osiride ed Anubi, appunto. In pratica, tale formula, nella sua interezza, suggerirebbe, secondo altri autori, la concezione in base alla quale il monarca, nell'Egitto faraonico, fosse *le seul acteur du culte divin, c'est-à-dire le seul être humain habilité à consacrer des offrandes aux dieux – notamment à Osiris en Abydos -, ces dieux étant censés, après en avoir consommé une partie, en distribuer le surplus aux défunts, dont les sépultures ou les chapelles entouraient leurs temples*⁶⁹⁵.

La seconda parte era costituita da *d=f*, *d=s* o *d=sn*, che si rendeva con “di modo che possa/possano egli/ella/essi dare”, “di modo che egli/ella/essi dia/diano...” e che faceva uso, come nella prima parte della formula, del verbo *rdj*; a questa costruzione faceva seguito un beneficio, auspicato per il defunto, normalmente consistente in una $\overline{\text{pr}}(\text{t})\text{-ḥrw}$ ⁶⁹⁶, “offerta invocatoria”, un “uscire con la voce”⁶⁹⁷, che veniva completata, poi, dalla preposizione *m*, “consistente in”, a volte in ellissi, a cui seguiva l'elenco delle offerte funerarie.

Con riguardo alla $\overline{\text{pr}}(\text{t})\text{-ḥrw}$, è stato opportunamente puntualizzato come *on suppose que l'expression pr(t)-ḥrw est à comprendre, littéralement, un sortir à la voix. Elle désignait la récitation, en faveur du défunt, d'une formule souhaitant que lui soient consacrés un certain nombre de produits nécessaires à sa survie, récitation qui remplaçait magiquement la fourniture matérielle de ces produits*⁶⁹⁸. In essa e in questo tipo di formula ritroveremo, quindi, scrittura, oralità e recitazione performante del relativo testo, il tutto riportato in una stele o, anche, in una statua. Grandet e Mathieu parlano, a questo proposito, di “rimpiazzo magico”, laddove, forse, si sarebbe potuto parlare di “rimpiazzo simbolico”.

L'elenco delle offerte funerarie era formato, usualmente, da sei tipologie di prodotti, scritti attraverso gli opportuni ideogrammi: $\triangle t$ ⁶⁹⁹ per “pane/i”, $\text{ḥ}(n)q.t$ ⁷⁰⁰ per “birra”, $\text{ḥ} jḥ$ ⁷⁰¹ per “toro”,

⁶⁹⁴ *Ibi*, p. 171.

⁶⁹⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 389.

⁶⁹⁶ *Ibi*, pp. 80 e 388.

⁶⁹⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 90, 196. Secondo GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 172, la difficile espressione si dovrebbe rendere con *the voice goes forth*.

⁶⁹⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 80, nota n. 2.

⁶⁹⁹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 292.

⁷⁰⁰ *Ibi*, p. 173.

⁷⁰¹ *Ibi*, p. 28. Darebbero, invece, per lo stesso termine, il significato di “bovino/i”, GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 389.

𓆎 *zpd*⁷⁰² per “uccello”, 𓆏 *šs*⁷⁰³ per “(vasi d’) alabastro” ed, infine, 𓆑 *mnh(.t)*⁷⁰⁴ per “(tipo di) stoffa/tessuto”, “vestiario”; ciascuno di questi prodotti⁷⁰⁵ veniva preceduto da 𓆒 *h3*⁷⁰⁶ *m*, “un migliaio di”, “un migliaio come”. Infine, l’elenco dei prodotti poteva perfezionarsi con l’indicazione 𓆓 *h.t nb.t nfr(.t) w‘b(.t)*, “e ogni sorta di cose buone e pure”⁷⁰⁷. In origine, invece, così come annotato nella *Pietra di Palermo* e come avremo occasione di vedere, l’offerta funeraria, in maniera molto più contenuta, prevedeva, essenzialmente, *t*, “pane”, *h(n)q.t*, “birra” e *p3.t*, “torta”.

La terza parte dell’offerta, che andava a concluderla, era formata da 𓆔 *n o*, più frequentemente, da 𓆕 *n k3 n(y)*⁷⁰⁸, “al ka di”, “per il ka di”, cui facevano seguito titoli e nome del beneficiario. Per ciò che concerne il significato del termine *k3*, *in this context the word k3, if translated at all, is best translated ‘spirit’. The term appears to embrace the entire ‘self’ of a person regarded as an entity to some extent separable from that person*⁷⁰⁹.

La formula, così come è stata sin qui esposta, si presenterebbe nella sua forma più completa; tuttavia, in diverse occasioni, essa verrebbe esposta in forma ellittica, ossia presentando l’omissione di svariate sue parti⁷¹⁰.

L’espressione 𓆖 *d n(y)-sw.t htp* comportava, quindi, la presentazione di offerte di cibo, reale o fittizia, in una struttura templare o in un sepolcro, nella quale l’efficacia dell’atto prescindeva dal fatto che le offerte avessero consistenza reale o solo immaginata⁷¹¹.

Altra formula, molto significativa, nel contesto della scrittura, dell’oralità e della forza performativa della parola, è quella de *L’appello ai viventi*⁷¹², la quale, in maniera simile alla precedente, la *d n(y)-sw.t htp*, prometteva vari benefici a tutti coloro che, trovandosi nei paraggi del sepolcro, provvedessero alla sua lettura.

Anche in questo caso, la forza dell’oralità e della recitazione assumevano una connotazione performativa, finalizzata a far conseguire al defunto gli effetti salvifici che derivavano dalla lettura dei relativi testi iscritti.

L’appello ai viventi era frequentemente iscritto sulle pareti dei sepolcri o sulle stele funerarie

⁷⁰² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 3.

⁷⁰³ *Ibi*, p. 270.

⁷⁰⁴ *Ibi*, p. 110.

⁷⁰⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 389.

⁷⁰⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 183 e GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 234.

⁷⁰⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 389.

⁷⁰⁸ *Ibi*, p. 388.

⁷⁰⁹ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 172.

⁷¹⁰ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 390.


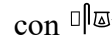
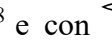
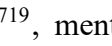
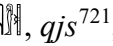
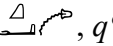

⁷¹¹ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 170.

⁷¹² GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 489.

e presentava una struttura divisa in tre parti. Ne diamo, qui di seguito, un esempio, tratto dai “Testi delle tombe di Asyut e di Deir Rifa”⁷¹³, nel medio Egitto: “oh viventi, oh (voi) che siete sulla terra (...), che navigherete a valle o a monte, che verrete al seguito di Upuaut signore di Asyut, che passerete su questo altopiano desertico, che entrerete in questa tomba e vedrete ciò che vi si trova; com’è vero che vivono per voi Upuaut, signore di Asyut, e Anubi, signore di Ra-Qereret, voi pregherete il dio per un’offerta invocatoria in favore del governatore Tefib”⁷¹⁴.

3.3 La magia nella forma dello “sputo”, della “leccata” e della “deglutizione”

Il carattere orale e la rilevanza scritta della magia, nell’Egitto faraonico, ben oltre la semplice lettura testuale delle iscrizioni e delle formule e la loro recitazione, al di là della *oral dimension of Egyptian magic*⁷¹⁵, comprendeva anche il compimento di atti rituali, quali lo “sputo”, la “leccata” e la “deglutizione”.

Dei tre, lo “sputo” sarebbe, nel contesto magico, il più conosciuto ed il più diffuso, sia nella sua valenza annientatrice, che in quella creativa, anche considerandone il gran numero di termini, presenti nella lingua egiziana⁷¹⁶. Basti riflettere sul fatto che lo “sputo”, in medio egiziano, poteva essere espresso con , *bšw*⁷¹⁷, con , *psg*⁷¹⁸ e con , *mwj.t*⁷¹⁹, mentre , *bšj*⁷²⁰ serviva ad indicare il verbo “sputare”; anche il termine “vomito”, espressione comunque di fuoriuscita di sostanze dal corpo umano, in termini equivalenti allo sputo, poteva essere indicato sia con , *qjs*⁷²¹, che con , *q*⁷²² e con , *q3*⁷²³.

Nel già citato *Libro di Apopi*, nella sua connotazione distruttrice, lo sputo assumerebbe il significato e la sostanza dell’azione condotta per neutralizzare e per bloccare la temibile creatura demoniaca, così temuta da Ra; all’inizio del *rituale*, infatti, si trova il “capitolo dello sputare su Apopi”⁷²⁴, mentre, successivamente, con riferimento alla figura del pericoloso antagonista di Ra, da disegnare su un papiro, si statuisce di “metter Apopi sul fuoco, sputarci molto molto [...] Dopo la

⁷¹³ GRANDET – MATHIEU, *Corso di Egiziano geroglifico*, p. XXIII.

⁷¹⁴ *Ibi*, p. 489.

⁷¹⁵ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 74.

⁷¹⁶ Si vedano i numerosi esempi, offerti da RITNER, in *ibi*, p. 74.

⁷¹⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 85.

⁷¹⁸ *Ibi*, p. 95.

⁷¹⁹ *Ibi*, p. 105.

⁷²⁰ *Ibi*, p. 85.

⁷²¹ *Ibi*, p. 276.

⁷²² *Ibidem*.

⁷²³ *Ibidem*.

⁷²⁴ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 500.

sesta ora del giorno, tu porrai Apopi sul fuoco. Sputagli sopra”⁷²⁵; all’azione distruttiva del fuoco, quindi, doveva seguire quella, altrettanto annientatrice, dello sputo.

In altra parte del *Libro*, le indicazioni fornite all’esecutore del rituale, prescrivevano quanto segue: “Preparati ogni nemico di Ra, ogni nemico del faraone sia in morte che in vita, con ogni macchinazione che sia nel loro cuore, con il nome del loro padre e della loro madre e dei loro figli in ogni immagine, scritti con inchiostro verde su un papiro nuovo. Iscrivi i loro nomi sui loro corpi fatti di cera [...] Sputaci sopra”⁷²⁶. A dover essere annientato, in questo caso, non era tanto Apopi, quanto, in senso lato, qualsiasi nemico, ovunque e comunque esistente, di Ra e del sovrano.

Nel citare il momento della mattinata, poi, il *Libro*, disponeva la pronuncia delle seguenti parole “Su di te si sputa, o Apopi, nemico di Ra [...] Cadi sulla tua faccia! Si sputa sulla tua faccia”⁷²⁷, insistendo sulla sua distruzione, sulla sua non esistenza, e nel nome, e nel suo ricordo, e nella sua ombra: “non esiste la tua ombra, o Apopi, nemico di Ra. Su di te si sputa, o nemico. Non esiste il tuo nome, non sei ricordato da chi ti afferra. Si sputa sulla tua faccia, ogni volta che sei ricordato [...] Apopi, nemico di Ra, su di te si sputa”⁷²⁸.

Lo sputo, in questo caso, poteva forse avere anche una valenza simbolicamente protettiva, curativa, poiché impedire al nemico di avanzare, voleva dire compiere un’azione equipollente a quella portata a termine per ostacolare, in senso lato, il progredire di una malattia, l’avanzare di una infezione: la difesa di Ra contro Apopi poteva essere accostata, similmente, a quella del corpo contro un virus.

L’efficacia creativa dello sputo, invece, è rinvenibile, oltre che nello stesso Libro di Apopi, anche nel *Mito di Ra e della dea Iside*.

In quest’ultimo testo, come già ricordato, la dea, per tendere un agguato a Ra, realizzerebbe un serpente sfruttando, all’uopo, la saliva che, dalla bocca dell’anziano dio, cadeva per terra, in occasione del passaggio del corteo regale; la rilevanza “creativa” della saliva, in questo racconto, si fonderebbe sul fatto che Iside andrebbe a modellare *a serpent from clay and animates it by means of spittle which drooled from the senile sun god’s slackening mouth*⁷²⁹.

Il *Libro di Apopi*, viceversa, ascriverebbe al dio primordiale, Ra, quale supremo creatore, il primo utilizzo dello sputo, con finalità generative. Quando ancora nulla esisteva, non essendosi “manifestato il cielo, non si era manifestata la terra, non erano ancora creati i vermi ed i serpenti”, egli, in prima persona, avrebbe dichiarato “io mi levai fra loro nel Nun [...] creai ogni essenza,

⁷²⁵ *Ibi*, p. 504.

⁷²⁶ *Ibi*, p. 510.

⁷²⁷ *Ibi*, p. 511.

⁷²⁸ *Ibi*, p. 512.

⁷²⁹ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 76.

essendo solo, quando ancora non avevo sputato come S' u, quando ancora non avevo sputato come Tefnut", ripetendo, poi, quanto appena detto "io ho sputato come S' u, io ho sputato come Tefnut"⁷³⁰.

Lo sputo, quindi, nella sua doppia valenza, distruttrice e creatrice.

Menzioni in linea con la sua seconda funzione si ritroverebbero anche nei *Testi delle Piramidi* e nei *Testi dei Sarcofagi*.

Nei primi, possiamo leggere di come, con riguardo a Seth, *O you whom the Pregnant One spat forth*⁷³¹ e, con riferimento ad Atum-Khepri, *you rose up as the bbn-stone in the Mansion of the 'Phoenix' in Ōn, you spat out Shu, you expectorated Tefnut*⁷³². All'azione dello sputo, in queste due formule dei *Testi*, viene espressamente attribuita una valenza generante, in grado di "dare la vita", in grado di "far venire in essere", lo sputo come espressione di paternità divina.

Altra formula, nella piramide di Pepi, recita, menzionando Horo e Seth, "la saliva uscita dalla bocca di Horo, la bava uscita dalla bocca di Seth, è purificato con essa Horo. E' sciolto a terra per suo mezzo ogni male che lo riguarda e che ha fatto a lui Seth. E' purificato con essa Seth. E' sciolto a terra per suo mezzo ogni male che lo riguarda e che ha fatto a lui Horo"⁷³³. I torti, rispettivamente subiti da Horo e da Seth, e non solo quelli patiti dal primo, verrebbero sanati, non letteralmente dallo sputo, ma da ciò che in esso sarebbe contenuto, la "saliva", *jš*⁷³⁴ e la "bava"; in questo incantesimo, oltre alla guarigione ed alla purificazione, la saliva permetterebbe di allontanare il male, corruttore del corpo, lavandolo e facendolo colare a terra⁷³⁵. Dopo lo scontro, una funzione terapeutica verrebbe portata a compimento mediante questi due elementi, in un contesto di pacificazione divina.

Nella trascrizione geroglifica possiamo leggere: *psd.t wr.t ḥms m3=tn w'b pn n jt Wsjr Ppy pn bd m smn m m bd jšš pr m r Hr jsd pr m r Stš w'b Hr jm=f*⁷³⁶, ovvero *grande Enneade, sedetevi e possiate voi vedere questa purificazione del padre, il suddetto Osiride-Pepi, con natron, con smn, con natron, la saliva che è venuta fuori dalla bocca di Horo, il (jsd) che è uscito dalla bocca di Seth, essendo stato purificato Horo in lui/con lui*. I vocaboli sfruttati in questa trasposizione sarebbero:

⁷³⁰ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 513.

⁷³¹ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 75, il quale, nella traduzione, menziona *nšnš*, che, tuttavia, significherebbe "strappare", FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 141; FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 50, riporta, invece, nella trasposizione, il verbo *ejected*: *O you whom the Pregnant One ejected*.

⁷³² FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 246.

⁷³³ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 138.

⁷³⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 31.

⁷³⁵ La formula 455, in FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 151, è indicata in questi termini: *you Great Ennead, sit down and see the purification of my father this king as one purified with zmn and with natron, the saliva which issued from the mouth of Horus, the spittle which issued from the mouth of Seth, wherewith Horus is purified, wherewith the evil was on him, which Seth did against him, is cast out on the ground; wherewith Seth is purified, and the evil which was on him, which Horus did against him, is cast out on the ground*.

⁷³⁶ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 849a-850b, pp. 472-473.

*psd.t*⁷³⁷, “Enneade”, *wr*⁷³⁸, “grande”, *hmsj*⁷³⁹, “sedersi”, “mettersi a sedere”, *m33*⁷⁴⁰, “vedere”, *wb*⁷⁴¹, “purificazione”, *jt*⁷⁴², “padre”, *Wsjr*⁷⁴³, “Osiride”, *pn*⁷⁴⁴, “questo”, “suddetto”, *bd*⁷⁴⁵, “natron”, *jš*⁷⁴⁶, “saliva”, *prj*⁷⁴⁷, “venir fuori”, con *m*, “da”, *r*⁷⁴⁸, “bocca”, *Hr*⁷⁴⁹, “Horo”, *Stš*⁷⁵⁰, “Seth”, *wb*⁷⁵¹, “purificare”, “depurare”. Alcune particolarità morfologiche, oggetto del presente passo andrebbero, a mio parere, sottolineate: il termine *psd.t*, che impiega il geroglifico R8, ossia il “bastone avvolto in un tessuto”⁷⁵², viene ripetuto, nell’iscrizione, per ben nove volte, proprio per evidenziare, ideograficamente, il concetto delle Nove divinità; il verbo *m33*, che si scrive utilizzando in combinazione i due pittogrammi, U1 e D4⁷⁵³, il “falchetto” e “l’occhio”; il vocabolo *wb*, usato sia come sostantivo, che come verbo, composto attraverso il fonogramma trilittero del “vaso da cui cola dell’acqua”, W54⁷⁵⁴; il nome del dio Osiride, scritto con i due fonogrammi bilitteri del “trono”, Q1⁷⁵⁵, *ws* e de “l’occhio”, D4⁷⁵⁶, *jr*; il sostantivo “saliva”, iscritto *jšš*, piuttosto che *jš*, con una *š*, N37⁷⁵⁷, il “bacino d’acqua”, in più; infine le tre preposizioni *m*, “con” identificate con il segno della “civetta”, G17⁷⁵⁸, le prime due delle quali, però, precedono il relativo sostantivo, *bd* e *smn*, anziché seguirlo. L’analisi sintattica presenterebbe un “vocativo”, non preceduto da un’interiezione e costituito da un sintagma nominale⁷⁵⁹, cui seguirebbero un imperativo⁷⁶⁰ ed un prospettivo autonomo⁷⁶¹, con i relativi complementi e con due participi perfettivi attivi⁷⁶².

Tre formule presenti nei *Testi dei Sarcofagi* sottolineerebbero e confermerebbero la forza generativa dello sputo divino, prodotto da Atum e da Ra, nella messa al mondo della prima coppia

⁷³⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 95; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 68.

⁷³⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 63.

⁷³⁹ *Ibi*, p. 170.

⁷⁴⁰ *Ibi*, p. 100.

⁷⁴¹ *Ibi*, p. 57.

⁷⁴² *Ibi*, p. 32.

⁷⁴³ *Ibi*, p. 68.

⁷⁴⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 92-93.

⁷⁴⁵ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 86.

⁷⁴⁶ *Ibi*, p. 31.

⁷⁴⁷ *Ibi*, pp. 90-91.

⁷⁴⁸ *Ibi*, p. 145.

⁷⁴⁹ *Ibi*, p. 173.

⁷⁵⁰ *Ibi*, p. 254.

⁷⁵¹ *Ibi*, p. 57.

⁷⁵² GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 701.

⁷⁵³ *Ibi*, p. 707.

⁷⁵⁴ *Ibi*, p. 713.

⁷⁵⁵ *Ibi*, p. 699.

⁷⁵⁶ *Ibi*, p. 676.

⁷⁵⁷ *Ibi*, p. 695.

⁷⁵⁸ *Ibi*, p. 685.

⁷⁵⁹ *Ibi*, p. 126.

⁷⁶⁰ *Ibi*, p. 265.

⁷⁶¹ *Ibi*, p. 253.

⁷⁶² *Ibi*, p. 455.

divina, Shu e Tefnut, come anche già indicato nei *Testi delle Piramidi* e nel generare il “giorno”, in quanto tale: *I was not conceived, but Atum spat me out in the spittle of his mouth together with my sister Tefēnet. She went up after me*⁷⁶³ *and raise yourself Rē’; raise yourself, you who are in your shrine; may you snuff the air; swallow the backbones, spit out the day*⁷⁶⁴. Garantire la ciclica ripetizione delle giornate, garantire il venire in essere del “giorno”, significherebbe, in ultima analisi, consentire la sussistenza della vita, dal punto di vista cosmico.

Anche dal punto di vista della sopravvivenza, tuttavia, lo sputo ricoprirebbe un ruolo vitale: all’azione dello sputare, infatti, verrebbe ascritta la paternità generativa e procreativa dell’elemento fondante la sussistenza lungo le rive del Nilo, l’inondazione del fiume, ovvero la sua stessa creazione: *his name is ‘One who spits out the Nile’, who gives himself*⁷⁶⁵.

Connessa con questa funzione creativa e procreatrice, allo sputo, divino, veniva riconosciuto anche un ruolo purificatorio e curativo: *my purification is the purification of the spittle which issued from the mouth of Rē’ -Atum. I am pure, for my purification is the purification of Horus*⁷⁶⁶, si legge nei *Testi dei Sarcofagi*, mentre nel sepolcro di Unis, ultimo monarca della V^a dinastia, di Atum, dio primordiale, si legge, dopo lo scontro avuto con Seth, “sputa sulla faccia di Horo, per lui, e allontana il danno di lui”⁷⁶⁷.

Sempre in un contesto terapeutico, i *Testi dei Sarcofagi* dichiarano, nella persona del defunto, che *I have come that I may spit on the head and arm, cool the scalp and ease the leg of the ailing great god*⁷⁶⁸. In questa e nelle due formule seguenti è lo stesso titolare del sepolcro ad intervenire, con il proprio sputo, ad alleviare le sofferenze delle divinità, a curare le stesse intervenendo su alcune loro parti anatomiche, quali la testa, le vertebre, il collo, le spalle, a contrastare i nemici di Ra, sanando le ferite cagionategli da Apopi: *I make firm the heads, vertebrae, and necks of the gods, I spit on their shoulders*⁷⁶⁹ e *I am one whom Apep detests, since I know how to spit on your wounds; I see, for I am one who spits on wounds which will heal*⁷⁷⁰.

Il legame fra la magia e lo sputo verrebbe esplicitamente dichiarato in un passo dei *Testi delle Piramidi*, presente nel sepolcro di Teti, in cui rivolgendosi ad una creatura celeste, si prescrive la pronuncia di specifiche parole, finalizzate anche a sanzionare il nome del re, utilizzando, a fini

⁷⁶³ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 1: Spells 1-354*, pp. 77-78.

⁷⁶⁴ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 3: Spells 788-1185*, p. 127.

⁷⁶⁵ *Ibi*, p. 146.

⁷⁶⁶ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 3: Spells 355-787*, p. 152.

⁷⁶⁷ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 47. In RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 79, invece, in termini un po’ più prolissi, troviamo *may you spit on the face of Horus for him so that you may remove the injury which is upon him*.


⁷⁶⁸ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 1: Spells 1-354*, p. 142.

⁷⁶⁹ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 3: Spells 788-1185*, p. 9.

⁷⁷⁰ *Ibi*, p. 162.

curativi, contestualmente, la saliva e la magia: enunciazione del testo scritto, portata ad esecuzione attraverso la saliva: “dire le parole: Salve, o portinaio di Horo, che sta al portale di Osiri. Di per piacere il nome di Teti (...) a Horo. Egli è venuto con la saliva della tempia per questa sua tempia che è malata il giorno della luna nuova, che si fa calva il giorno del mezzo mese. «Sai tu darle refrigerio con la magia (che tu hai fatto per il Grande) fra gli dei, nella sua condizione originaria in cui era?»”⁷⁷¹. La trascrizione del testo geroglifico, in proposito, convaliderebbe, senza alcun dubbio, la correttezza della menzione del termine “magia”: *sqbb=k sw m hk3*⁷⁷², da tradurre con: *possa tu rinfrescarlo/renderlo fresco con/grazie alla magia*. Unica nota da sottolineare sarebbe legata al fatto che il vocabolo più significativo, “magia”, in questo frammento verrebbe composto con l’impiego di due soli pittogrammi: il fonogramma unilittero dello “stoppino”, V28 e quello bilittero delle “due braccia alzate”, D28, senza il determinativo del “rotolo di papiro”, Y1 e senza quello della pluralità; ciò, comunque, ritengo, non andrebbe ad inficiare il fatto che si possa e debba parlare, con riguardo ai due pittogrammi, di “magia”. La sintassi prevede, in questo caso, un “prospettivo autonomo”⁷⁷³, con la presenza, fra gli altri, del verbo *sqbb*⁷⁷⁴, “rinfrescare”, “rendere fresco”.

Anche il più importante fra i testi medici, il *Papiro Ebers*, prevedeva, quale “Scongioro per le sofferenze”, l’obbligo di recitare il relativo testo, unendo all’enunciazione delle parole, lo sputo sulla parte malata, “parole da dirsi 4 volte, sputando sulla parte dolente di una persona”⁷⁷⁵.

La magia può assumere, però, anche se più raramente, la forma della “leccata” o dell’azione del “leccare”,  *nsb*⁷⁷⁶, sia in un contesto curativo, protettivo, che in uno nefasto.

Nella sua natura benefica, la leccata, nel tempio funerario di Hatshepsut, a Deir el-Bahari, viene elargita dalla dea Hathor, la quale *licks Horus whom she has borne*⁷⁷⁷.

Assumerebbe, invece, connotazione negativa la leccata, descritta nei *Testi delle Piramidi*, quando, riferendosi al re Unis, si prescriverebbe che “Onnos si nutre di polmoni, che son sapienti, ed è pago di vivere di cuori, così come delle loro magie. Ha nausea Onnos quando lecca le cose vomitevoli che son nella Rossa, ma si rallegra quando la loro magia è nel suo corpo”⁷⁷⁸.

⁷⁷¹ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 104. Si veda, con riguardo allo stesso passo, anche RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 80, che annota come “*May you cool him with magic (hk3)*”. Anche FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 103, insiste, nel medesimo passo, nella menzione della “magia”, indicando come: *may you heal him with magic [...] who is among the gods, into his pristine state*.

⁷⁷² SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 521c, p. 266.

⁷⁷³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 253.

⁷⁷⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 249.

⁷⁷⁵ TESTA, *Il papiro Ebers*, p. 99.

⁷⁷⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 139.

⁷⁷⁷ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 93.

⁷⁷⁸ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 85; si veda anche FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 82, che conferma i riferimenti alla magia: *the king feeds on the lungs of the Wise Ones, and is satisfied with living on hearts and their magic; the king revolts against licking the sbšw which are in the Red Crown. He enjoys himself when their magic is in his belly*.

E' corretto parlare, con riguardo a questa formula, di "magia"? Dalla trascrizione del testo geroglifico⁷⁷⁹ non possono, a mio parere, essere avanzati dubbi, potendo rendere la traslitterazione dei due frammenti in questi termini: (f) *hṭp=f m 'nh m ḥ3ty.w ḥk3.w=sn*, ovvero: *egli è soddisfatto vivendo grazie ai cuori/pensieri (e) alla loro magia*. I termini utilizzati sarebbero: *hṭp*⁷⁸⁰, "essere soddisfatto", "contento", "felice", *'nh*⁷⁸¹, "vivere", *ḥ3ty.w*⁷⁸², "cuore", "pensieri", *ḥk3.w*⁷⁸³, "magia", "incantesimo", "formule magiche". L'analisi sintattica è formata da una proposizione a predicato avverbiale aoristo, con soggetto pronominale suffisso in ellisse⁷⁸⁴ e da una proposizione progressiva interna⁷⁸⁵ sequenziale.

La traslitterazione del secondo frammento, invece, si presenterebbe così: *jw=f w3ḥ=f jw ḥk3(.w)=sn m ḥ.t=f*, ossia: *egli è contento essendo la loro magia nel suo ventre/corpo*. I vocaboli impiegati sono: *w3ḥ*⁷⁸⁶, "essere contento", *ḥk3(.w)*⁷⁸⁷, "magia", *ḥ.t*⁷⁸⁸, "ventre", "corpo", "pancia", mentre la sintassi è costituita dal gruppo *jw=f*, composto prendendo in prestito la grafia del termine *jwf*⁷⁸⁹, "carne", che introduce una proposizione a predicato avverbiale aoristo⁷⁹⁰, seguita da un'altra proposizione senza lessema verbale, sequenziale, con valore circostanziale⁷⁹¹.

Anche il verbo "leccare", *nsb*⁷⁹², sarebbe esplicitamente indicato⁷⁹³: *nsb=f sbšw jm(y).w dšr.t*, così trasposto: *egli lecca/non lecca ciò che fa vomitare/le cose vomitevoli che sono nella Corona Rossa*. I fonemi presenti sono, oltre al verbo *nsb*, *sbšw*, che dovrebbe derivare, a mio parere, dal verbo *sbšj*⁷⁹⁴, "far vomitare", *jm(y).w*⁷⁹⁵, "che è in", "nome di relazione" al plurale, *dšr.t*⁷⁹⁶, "Corona Rossa".

Unis, in questo che è stato indicato come "l'inno cannibale", a fronte del fatto che il re si ciberebbe di varie parti vitali del corpo umano, oltre che degli stessi esseri umani e delle divinità, si nutrirebbe, però, prima di tutto, della loro magia, menzionata per ben due volte, pur provando disgusto per certe cose ripugnanti, che verrebbero identificate e connesse con la corona del Basso

⁷⁷⁹ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 410c e § 411b, pp. 214-215.

⁷⁸⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 179.

⁷⁸¹ *Ibi*, p. 43.

⁷⁸² *Ibi*, p. 162.

⁷⁸³ *Ibi*, p. 179.

⁷⁸⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 190.

⁷⁸⁵ *Ibi*, p. 177.

⁷⁸⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 54.

⁷⁸⁷ *Ibi*, p. 179.

⁷⁸⁸ *Ibi*, p. 200.

⁷⁸⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 57.

⁷⁹⁰ *Ibi*, p. 189.

⁷⁹¹ *Ibi*, p. 139.

⁷⁹² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 139.

⁷⁹³ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 411a, p. 214.

⁷⁹⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 220.

⁷⁹⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 99-100.

⁷⁹⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 316.

Egitto, la Corona Rossa⁷⁹⁷; nella medesima formula, poi, si insisterebbe sul nutrimento che il re riceverebbe dalla “magia”: “Onnos è colui che mangia le loro magie e ingoia i loro spiriti”⁷⁹⁸ e “Onnos è il toro del cielo, che fu privo e si pose in cuore di vivere dell’essenza di ogni dio, che mangiò i loro visceri quando essi vennero, con il ventre pieno di magia”⁷⁹⁹.

Nella prima delle due citazioni⁸⁰⁰, ove correttamente si parla di magia, possiamo leggere: *Wnjs p(w)j wnm hk3=sn*, da rendere con: *è Unis che mangia la loro magia/questo Unis, colui che mangia la loro magia*. I pochi vocaboli qui impiegati sono: *pj*⁸⁰¹, “questo”, forma arcaica dell’aggettivo dimostrativo medio-egiziano *pw*, *wnm*⁸⁰², “mangiare”, scritto con il doppio fonogramma unilittero *q*, costituito dal “fianco di collina”, N29⁸⁰³ e con il trilittero *wnm*, identificato con il “fiore”, M42⁸⁰⁴, infine il solito *hk3*, “magia”, composto con lo “stoppino”, con le “due braccia alzate” e con il determinativo del “rotolo di papiro sigillato”. La struttura sintattica, piuttosto problematica, potrebbe essere formata da una proposizione a predicato nominale⁸⁰⁵, nella quale l’esplicitazione del soggetto assume la forma di un participio imperfettivo attivo; in ogni caso, pur volendo ipotizzare una seconda costruzione, sarebbe presente un participio attivo.

Anche nella seconda citazione si menziona la magia⁸⁰⁶: *Wnjs p(w)j k3 p.t [...] nḥ m ḥpr(w) n ntr nb [...] jww šd ḥ.t=sn m hk3.w*, da trasporre in questi termini: *è Unis il toro del cielo [...] che vive del modo di essere di ogni dio [...] che viene e che ha depredato/saccheggiato il loro corpo(i) di magia/che viene e che ha sottratto il loro corpo(i) grazie alla magia*. I vocaboli che possiamo osservare sono: *k3*⁸⁰⁷, “toro”, *p.t*⁸⁰⁸, “cielo”, *nḥ m*⁸⁰⁹, “vivere di”, “nutrirsi di”, *ḥpr.w*⁸¹⁰, “modi di essere”, *jww*⁸¹¹, “venire”, *šdj m*⁸¹², “depredare”, “saccheggiare di”, “togliere”, “sottrarre” “grazie a”, *hk3.w*, “magia”. Le costruzioni sintattiche presenti sarebbero costituite, mi pare di poter dire, da una

⁷⁹⁷ In proposito, RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 96, riportando la relativa traslitterazione, evidenzerebbe di come il re fosse *disgusted when he licks the emetics which are in the Red Crown*.

⁷⁹⁸ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 84; anche FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 81, riporta, in piena conformità, come: *it is the King who eats their magic and gulps down their spirits*.

⁷⁹⁹ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 83; in una traduzione, solo formalmente, un po’ diversa, si può leggere che: *the King is in the Bull of the sky, who conquers at will, who lives on the being of every god, who eats their entrails, even of those who come with their bodies full of magic*, *ibi*, FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 80.

⁸⁰⁰ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 403c, p. 211.

⁸⁰¹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 134.

⁸⁰² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 62, 281.

⁸⁰³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 694; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 489.

⁸⁰⁴ *Ibi*, p. 692; *ibi*, p. 484.

⁸⁰⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 295.

⁸⁰⁶ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 397a-b, p. 207.

⁸⁰⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 283.

⁸⁰⁸ *Ibi*, p. 87.

⁸⁰⁹ *Ibi*, p. 43.

⁸¹⁰ *Ibi*, p. 189.

⁸¹¹ *Ibi*, p. 11.

⁸¹² *Ibi*, p. 273.

proposizione a predicato nominale⁸¹³, formata dal predicato, rappresentato dal nome proprio del re, dal soggetto *pw*, che assume, come sopra, la forma *pj* e dall'esplicitazione del soggetto, formata da un sintagma nominale, *b3k n(y) nb*, detto “genitivo diretto”⁸¹⁴; nel secondo frammento vi sarebbe un participio imperfettivo attivo, seguito dai complementi, infine troveremmo due participi attivi, il primo imperfettivo⁸¹⁵, il secondo perfettivo⁸¹⁶, con i relativi complementi.

Infine, peculiarità di questa formula, si dichiarerebbe che “E’ Onnos colui che mangia uomini e vive di dei”⁸¹⁷: *Wnjs p(w)j wnm rmt̄ ‘nh̄ m ntr:w*⁸¹⁸, ossia è *Unis che mangia/si nutre del genere umano (e) che si nutre degli dei*. Fra i termini presenti nella formula, oltre a quelli già incontrati, vi è *rmt̄*⁸¹⁹, “umanità”, “genere umano”, mentre, dal punto di vista sintattico, ritroviamo la medesima costruzione, la proposizione nominale, accompagnata da due participi imperfettivi attivi e dai rispettivi complementi.

In un'altra formula, indicata come scongiuro contro i rettili, dal significato piuttosto oscuro, si può leggere che “una faccia è caduta contro una faccia. Una faccia ha guardato una faccia. Allora uscì un coltello variopinto, nero e verde, contro di questo, e si ingoiò quel che aveva leccato”⁸²⁰.

Secondo Ritner, lo scongiuro parlerebbe di “leccare” per indicare il modo con cui il rettile emetterebbe il proprio veleno, sostanza che poi, esso stesso, sarebbe costretto ad ingoiare; la finalità ultima di tale recitazione riposerebbe proprio sul fatto di riversare contro il serpente ciò che questi avrebbe prodotto, in modo da eliminarne la pericolosità: il “leccare”, in questo caso, rivestirebbe una funzione protettiva e preventiva. La leccata indicherebbe, in questo passo, l'azione della messa in opera del veleno, ma anche quella del suo coattivo assorbimento: *it would seem that the term licking is used here to describe the method by which a serpent emits its venom mentre the intent of the recitation is to make the venom recoil upon the snake itself, so that the hostile reptile is forced to “swallow for itself” the poison that it has ejected by licking*⁸²¹. La forza performativa dell'oralità, nella recitazione e della scrittura troverebbero espressione in questo incantesimo.

Acquisisce un significato minaccioso, in un contesto di marcata ambiguità, la menzione del *lick* nei *Testi dei Sarcofagi: as for any god, goddess, spirit, dead man, or dead woman, who shall*

⁸¹³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 296.

⁸¹⁴ *Ibi*, p. 107.

⁸¹⁵ *Ibi*, p. 456.

⁸¹⁶ *Ibi*, p. 455.

⁸¹⁷ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 84; FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 81, riporta la seguente trasposizione: *the King is one who eats men and lives on the gods*.

⁸¹⁸ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 400a, p. 209.

⁸¹⁹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 149.

⁸²⁰ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 54; v. anche FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 54, secondo il quale: *one face falls on another; one face beholds another; the particoloured knife, black and green, has gone forth thereat and it has swallowed for itself that which it has licked*.

⁸²¹ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 97.

*lick off his spell against me today, he shall fall to the execution blocks, to the magic that is in my body, the terrible flames that are in my mouth*⁸²². Si parlerebbe, in un ambito di ostilità e di pericolosità, con riferimento a dei, a spiriti e a defunti, di “leccare i propri incantesimi” e di “cadere di fronte alla magia”, insita nel corpo del titolare dei *Testi*, oltre che di caduta a causa delle “terribili fiamme”, provenienti dalla sua bocca.

Con riferimento alla stessa formula, tuttavia, Faulkner, in modo un po’ difforme, preferisce parlare, più genericamente, di *open his mouth*, piuttosto che di *lick off his spell: as for any god, any goddess, any spirit, or any dead, male or female, who shall open his mouth against me this day, he shall fall to the execution blocks, to the magic which is in my body, the sore flames which are on my mouth*⁸²³.

Dall’analisi testuale dell’iscrizione, alquanto problematica e suscettibile a mio parere di essere integrata e rettificata, si leggerebbe: *jr ntr nb jr ntr.t nb jr 3h nb jr mt nb mt.t nb ns(b).wt r=f hft N pn m hrw pn hr=f n nm.wt (n) hk3 jm n h.t tn n(y).t N pn*⁸²⁴, ovvero *quanto ad ogni dio, quanto ad ogni dea, quanto ad ogni spirito, quanto ad ogni uomo morto (e) ogni donna morta che lecca la sua formula magica/bocca contro il suddetto N (nome proprio del defunto) in questo giorno, possa egli cadere verso i mattatoi per colpa della magia che è in quel corpo del suddetto N (nome proprio del defunto)*. Fra i vocaboli più significativi che possiamo ritrovare in questa iscrizione vi sarebbero: *3h*⁸²⁵, “spirito”, *mt*⁸²⁶, “uomo morto”, *mt.t*⁸²⁷, “donna morta”, *nsb*⁸²⁸, “leccare”, che, tuttavia, in questo contesto, compare senza il fonogramma *b*, D58⁸²⁹, della “gamba”, ma con l’appropriato determinativo A2⁸³⁰, de “l’uomo seduto con mano alla bocca”; il fatto che il geroglifico, *ns*, così composto, possa alludere ad altro sostantivo, *ns*, che si scriverebbe allo stesso modo e che indicherebbe la “lingua”, potrebbe, ragionevolmente, a mio parere, far pensare ad un errore omissivo dello scriba, con riguardo alla *b*, del verbo “leccare”. Ad esso seguirebbe il fonogramma *r*⁸³¹, D21⁸³², significante “bocca” o “formula magica”, *hft*⁸³³, “contro” ed *hk3*⁸³⁴, “magia”.

Anche il *Libro dei Morti* ripropone il motivo del “leccare l’incantesimo”, in presenza del defunto, sempre con una connotazione negativa e minacciosa nei suoi confronti: *as for any god or*

⁸²² *Ibi*, p. 98.

⁸²³ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 1: Spells 1-354*, p. 208.

⁸²⁴ DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts*, IV, p. 19.

⁸²⁵ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 4.

⁸²⁶ *Ibi*, p. 120.

⁸²⁷ *Ibidem*.

⁸²⁸ *Ibi*, p. 139.

⁸²⁹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 679.

⁸³⁰ *Ibi*, p. 671.

⁸³¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 145.

⁸³² GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 677.

⁸³³ *Ibi*, p. 488.

⁸³⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 179.

*dead man who shall lick off his spell in my presence on this day, he shall fall to the depths*⁸³⁵.

Un'altra formula, contro i coccodrilli, tra i più temuti predatori, invece, dichiara: *back, O (crocodile) who is in the West, for there is a n'w-serpent in this my belly. I shall not be given to you; you shall not lick off my spell*⁸³⁶. In questa circostanza, a non dover essere leccato, per la stessa sopravvivenza del defunto, è il suo stesso incantesimo, non quello altrui, in una situazione che continua a connotare la “leccata” come espressione di avversione e di insidiosità.

Una trasposizione alternativa del medesimo passo, però, non menziona il verbo *lick* e diverge dalla precedente per altre piccole sfumature: *back, crocodile of the West, for there is a n'w-snake in my belly. I do not give myself to thee; this flame (prevails) not against N*⁸³⁷.

Anche altre traduzioni di questa stessa formula pare non citino, in alcun modo, il “leccare”. Nella prima si può leggere: “Indietro coccodrillo che è a occidente. Un serpente è nel mio corpo, non mi si consegnerà a te, la tua fiamma non prevarrà su di me”⁸³⁸. Nella seconda, è riportato: *Arrière, crocodile qui est à l'Ouest! Un serpent est dans mon sein. On ne me livrera pas à toi, ta flamme ne prévaudra pas contre moi!*⁸³⁹. Piuttosto che menzionare il “leccare”, si preferisce esorcizzare il pericolo della fiamma, auspicandone la lontananza oltre a, tramite la scrittura, oggetto di recitazione orale, imporre l'arretramento del coccodrillo, ancora una volta annotata come la più pericolosa delle creature. Per la sua neutralizzazione si andrebbe a sfruttare un altro rettile temutissimo e, forse per questo, ritenuto il più idoneo a paralizzare e a precludere qualsiasi azione nociva del primo: il serpente, ossia, secondo un'interpretazione che potremmo provare a dare, neutralizzare il male con altro e più grande male, secondo il principio per il quale la forza di una “essenza” ostile conterrebbe in se anche le risorse ed i benefici per poterla sfruttare e piegare a proprio vantaggio, secondo una modalità utilitaristica, per il sovrano e per il defunto.

La leccata, quindi, altro non sarebbe che un “dispositivo rituale” efficace, alternativo allo sputo, quale sua variante, in veste di modalità di trasferimento della saliva, che assumerebbe, a seconda dei casi, una valenza terapeutica, ovvero il significato di un'azione benefica o malefica.

La leccata, poi, è strettamente connessa all'ultima forma con cui la magia potrebbe essere messa in opera, la “deglutizione”; potrebbe, nello specifico, connotarsi come una modalità di ingerire e di assorbire forze divine, acquisendone i relativi benefici e le caratteristiche ovvero una tecnica per divorare entità ostili.

Con riguardo al primo caso, l'assimilazione delle forze divine, risulterebbe illuminante, nello

⁸³⁵ ALLEN, *The Book of Dead or Going Forth by Day*, p. 143.

⁸³⁶ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 98.

⁸³⁷ ALLEN, *The Book of Dead or Going Forth by Day*, p. 43.

⁸³⁸ BRESCIANI, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, p. 534.

⁸³⁹ BARGUET, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, p. 77.

specifico, la particolare formula dei *Testi delle Piramidi*, già citata, nella quale il sovrano, Unis, dichiarerebbe di voler “vivere dell’essenza di ogni dio”⁸⁴⁰ e di mangiarne i visceri, potendo, in tal modo, acquisirne la relativa “magia”, “mangiare” uomini e “vivere” di dei; con peculiare riferimento alle divinità, Unis ne divorerebbe anche “magie” e “spiriti”, “i loro grandi sono per il suo pasto mattutino, i loro medi sono per il suo pasto serale, i loro piccoli sono per il suo pasto notturno”⁸⁴¹, si sazierebbe in quanto “ha preso i cuori degli dei” e “quegli che egli trova sulla sua via, egli se lo mangia pezzo a pezzo”⁸⁴².

La trascrizione del secondo frammento si leggerebbe: *jw wr.w=sn n jš.t=f dw3.yt, jw hr(y).w-jb=sn n mšrw.t=f, jw šrr.w=sn n jš.t=f h3w.y*⁸⁴³ e così potrebbe essere tradotto: *i loro Grandi sono destinati a/sono per/appartengono al suo pasto del mattino, i loro Medi/Coloro che stanno nel mezzo sono per/appartengono al suo pasto serale/cena, i loro Piccoli sono per il suo pasto della notte*. I vocaboli ivi impiegati sarebbero: *wr*⁸⁴⁴, “grande”, “magnate”, *n*⁸⁴⁵, “a”, “per”, “destinato a”, “appartenere a”, *jš.t*⁸⁴⁶, “pasto” (mattutino), *dw3.yt*⁸⁴⁷, “mattino”, *hr(y)-jb*⁸⁴⁸, “mezzo”, “centro”, “che è nel mezzo”, *hr(y).w-jb=sn*⁸⁴⁹, “i loro medi”, *mšrw.t*⁸⁵⁰, “pasto serale”, “cena”, *šrr*⁸⁵¹, “il piccolo”, *h3w.y*⁸⁵², “notte”. L’analisi sintattica rivelerebbe tre proposizioni a predicato avverbiale, senza lessema verbale⁸⁵³, contenenti tutte la preposizione *n* indicante “l’attribuzione”⁸⁵⁴. Infine, alcune brevi annotazioni morfologiche sui termini riportati nell’iscrizione: il vocabolo *wr*, viene espresso al plurale, *wr.w*⁸⁵⁵, e quindi accompagnato dalla desinenza del plurale e determinativo della pluralità N33⁸⁵⁶, *w*, “tre piccoli cerchi”; il sostantivo *dw3.yt*, è composto, oltre che con due fonogrammi monolitteri ed uno bilittero, con il segno della “stella”, N14⁸⁵⁷, *dw3*, completato dai “due tratti obliqui”, Z4⁸⁵⁸, con valore fonetico *y*; per ultimo, il vocabolo *h3w.y*, impiegherebbe, per

⁸⁴⁰ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 83.

⁸⁴¹ *Ibi*, p. 84. Si veda altresì FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, p. 81.

⁸⁴² *Ibi*, p. 85. Si veda anche BRESCIANI, *Testi religiosi dell’antico Egitto*, pp. 173-174, RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 103 e FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, pp. 80-84.

⁸⁴³ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 404a-c, p. 211.

⁸⁴⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 64.

⁸⁴⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 49.

⁸⁴⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 31.

⁸⁴⁷ *Ibi*, p. 310.

⁸⁴⁸ *Ibi*, p. 174.

⁸⁴⁹ *Ibidem*.

⁸⁵⁰ *Ibi*, p. 119.

⁸⁵¹ *Ibi*, p. 270.

⁸⁵² *Ibi*, p. 184.

⁸⁵³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 43.

⁸⁵⁴ *Ibi*, pp. 79-80.

⁸⁵⁵ *Ibi*, p. 67, con riferimento alla formazione del plurale.

⁸⁵⁶ *Ibi*, p. 715.

⁸⁵⁷ *Ibi*, p. 693.

⁸⁵⁸ *Ibi*, p. 715; GARDINER, *Egyptian grammar*, pp. 536-537.

la sua scrittura, il fonogramma $h(z)w.(y)$ della “sala a colonne”, O27⁸⁵⁹, accompagnato dal determinativo N2⁸⁶⁰, il “cielo da cui pende un puntello spezzato”, indicante la “notte”.

La trascrizione del terzo frammento, invece, si leggerebbe: $gmy=fm w3.t=f wnm=fn=fs w$ ⁸⁶¹, da tradurre: *ciò che sarà trovato da lui, egli lo mangerà per sé*. I vocaboli presenti sarebbero: gmj ⁸⁶², “trovare”, $w3.t$ ⁸⁶³, “strada”, “via”, wnm ⁸⁶⁴, “mangiare”, mentre la struttura sintattica evidenzerebbe un participio prospettivo passivo, con agente, munito di desinenza y ⁸⁶⁵, seguito dal complemento e da una proposizione a predicato avverbiale aoristo⁸⁶⁶, rafforzato dall’attribuzione, $n=f$ ⁸⁶⁷ e da un complemento oggetto pronominale dipendente, sw ⁸⁶⁸.

Nei *Testi dei Sarcofagi*, il valore della deglutizione nella sua attitudine a consentire di ingerire ed assorbire forze divine troverebbe ulteriore conferma: la formula 612 dichiarerebbe *I have swallowed the seven uraei*⁸⁶⁹, ossia sette manifestazioni massime della più esplicita forma di regalità divina, l’ureo.

Nella formula 341, invece, ad dover essere oggetto di deglutizione, sarebbero sette “occhi sacri”, “consacrati”, riferentesi, evidentemente, all’Occhio di Horo, altra massima espressione della regalità monarchica e faraonica, con la propria indissolubile connotazione divina; peraltro, in questa invocazione, verrebbero richiamati e prescritti, a livello rituale, sia l’oralità della recitazione, *be spoken*, sia la sua valenza scrittoria, *in writing: this spell should be spoken over seven sacred eyes in writing: to be washed in beer and natron and to be drunk by a man*⁸⁷⁰. Inoltre, menzionerebbe la sostanza purificatrice del “natron”, *bd*, per ben due volte, la formula 455 dei *Testi delle Piramidi*, già citata.

In proposito, con riguardo al “natron” ed alla sua valenza purificatrice, con cui il sacerdote ritualista lavava la bocca, prima della recitazione della formula, alcuni passi del *Libro della Vacca Celeste*⁸⁷¹, iscritti all’interno dei sepolcri reali di Sethi I e del Ramesse III, nella Valle dei Re, ne sottolineerebbero la rilevanza, in questi termini: *Si un homme prononce cette formule à son propre*

⁸⁵⁹ *Ibi*, p. 697; *ibi*, p. 495.

⁸⁶⁰ *Ibi*, p. 692; *ibi*, p. 485.

⁸⁶¹ SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, § 407c, p. 213.

⁸⁶² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 289.

⁸⁶³ *Ibi*, p. 52.

⁸⁶⁴ *Ibi*, p. 62.

⁸⁶⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 452, 457, 490.

⁸⁶⁶ *Ibi*, p. 189.

⁸⁶⁷ *Ibi*, p. 79.

⁸⁶⁸ *Ibi*, p. 124.

⁸⁶⁹ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 2: Spells 355-787*, p. 199.

⁸⁷⁰ FAULKNER, *The Ancient Egyptian coffin texts. 1: Spells 1-354*, p. 276. Ritner, invece, citando il medesimo incantesimo, ne offrirebbe una traduzione leggermente diversa, in cui parlerebbe di occhi “sani”: *this spell is to be spoken over seven sketched Sound Eyes, dissolved in beer and natron and drunk by a man*, RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 104.

⁸⁷¹ MAYSTRE, *Le livre de la Vache di Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois*, pp. 53-55, 98-99.

*usage, il doit être enduit d'huile et d'onguents, l'encensoir empli d'encens étant dans sa main; il doit avoir du natron d'une certaine qualité derrière ses oreilles, une qualité différente de natron étant dans sa bouche; il doit être vêtu de deux pièces de vêtements neuves, après s'être lavé dans l'eau de la crue, avoir chaussé des sandales blanches, et avoir peint l'image de la déesse Ma'at à l'encre fraîche, sur sa langue*⁸⁷².

Risulterebbe, quindi, di grandissima importanza il fatto di sciacquarsi la bocca con il natron, di una tipologia, però, differente rispetto a quello da porre dietro alle orecchie, in modo da evitare il rischio che le formule, da recitare, potessero perdere anche solo parte della loro efficacia, a causa delle impurità dell'organo, la bocca, che ne permetterebbe la pronuncia. A tal proposito, una statua di Ramesse III, riporterebbe la seguente formula, contro le vipere: *Formules pour conjurer la vipère à cornes. Thot, sorti d'Hermopolis, rassemblait les dieux. Je rinçai ma bouche, j'avalai le natron, je me mêlai à l'Ennéade des dieux. Je me couchai dans le sein d'Horus le soir et j'entendis tout ce qu'il disait en serrant dans sa main une vipère à cornes d'une coudée, de la méchanceté d'une vipère de douze coudées. Ainsi je fus instruit de paroles (en usage) depuis toujours, du temps où Osiris était encore en vie. Voici que j'abats une vipère à cornes d'une coudée, en qualité d'Horus instruit des paroles*⁸⁷³.

Infine, la formula 588, menzionando sette Occhi di Horo e prevedendo, comunque, la deglutizione, statuirebbe *que l'homme dise cette (formule) sur sept yeux oudjats dessinés; laver avec de la bière et du natron, et boire, par l'homme*⁸⁷⁴.

La deglutizione, poi, era presente e trovava espressione anche in alcune stele o statue, dette “curative”⁸⁷⁵, nelle quali ad essere rilevante non era tanto la lettura delle iscrizioni riportate, quanto l'azione dell'ingerire l'acqua, che veniva versata su di esse. In questo modo l'acqua, dopo aver assorbito l'efficacia degli incantesimi e delle immagini, presenti nella stele o nella statua, veniva bevuta, andando così a trasmettere le benefiche proprietà, in tal modo acquisite, al soggetto interessato⁸⁷⁶.

⁸⁷² SAUNERON, *Le monde du magicien égyptien*, p. 35.

⁸⁷³ DRIOTON, *Une statue prophylactique de Ramsès III*, p. 71.

⁸⁷⁴ KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, p. 114.

⁸⁷⁵ RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 107.

⁸⁷⁶ Esempio di questa pratica sarebbe rinvenibile, tra l'altro, nelle c.d. “statue-cubo”, presenti nell'Egitto faraonico sin dal Medio Regno. L'origine di questa tipologia statuaria andrebbe ricercata e spiegata in relazione ai numerosi vantaggi da essa offerti; in primo luogo, le “statue-cubo”, occupando uno spazio inferiore a quello normalmente richiesto, ne consentivano un più ampio collocamento, nel loro numero, all'interno del sepolcro. In secondo luogo, la loro forma, compatta, ne facilitava la lavorazione e le proteggeva da possibili rotture o danneggiamenti. Infine, probabilmente, il loro costo doveva essere inferiore, KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, pp. 109-110, SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, pp. 128, 141, 158.

«Amici e compagni di battaglia, questi sono gli dei patrii che noi stimiamo giusto venerare per averli ricevuti dai nostri più antichi antenati, mentre chi guida lo schieramento contro di noi, rinnegando le tradizioni avite, ha scelto la dottrina dell'empietà e tenendo, a torto, nella più alta considerazione il culto di un dio straniero che non so neppure da dove venga, disonora il suo esercito con una turpe insegna. Confidando in esso avanza levando le armi non tanto contro di noi, quanto piuttosto contro quegli dei che ha offeso. Questo momento cruciale rivelerà chi si trova in errore riguardo alla dottrina e sancirà la supremazia degli dei venerati da noi o di quelli della controparte. Infatti o ci proclamerà vincitori e mostrerà senza alcuna incertezza i nostri dei quali autentici salvatori e soccorritori, oppure se questo Dio di Costantino [...] avrà ragione delle nostre divinità, che sono moltissime e che sono superiori finora anche nel numero, in tal caso nessuno abbia più dubbi su quale Dio occorra venerare»

*Eusebio di Cesarea
da Vita di Costantino, libro II, V, 2*



Piramide a gradoni di Djeser, Saqqara



Piramide di Snefru, Meidum



Piramide romboidale di Snefru, Dahshur



Piramide rossa di Snefru, Dahshur



Piramide di Cheope, Giza

*Il papiro Westcar: storia, contenuto, caratteristiche e rilevanza storiografica**4.1 Storia del Papiro*

Discutendo del rapporto esistente fra la scrittura, l'oralità della parola e la magia, sono stati presi in considerazione e menzionati diversi documenti, fra i quali i *Testi delle Piramidi*, i *Testi dei Sarcofagi*, il *Libro dei Morti* o *Formule dell'uscire di giorno*, il *Papiro Harris*, il *Libro di Apopi*, il *Mito di Ra e della dea Iside*. Fra gli altri numerosi documenti papiracei che trattano ed affrontano la questione, un posto di rilievo, però, potrebbe forse essere riservato al *Papiro Westcar*.

Il manoscritto, noto come *Berlin Pap. 3033* o *Papyrus Westcar*, venne acquistato, dopo essere stato riscoperto nella soffitta della sua abitazione nel 1885⁸⁷⁷, dal lascito del grande egittologo tedesco Richard Karl Lepsius, venuto a mancare l'anno prima⁸⁷⁸. Lo studioso, in una sua nota, avrebbe fatto cenno alla possibile datazione del *Papiro* all'Antico Regno o, più propriamente, al periodo Hyksos e, nei suoi contenuti originali, alla XII dinastia o poco prima⁸⁷⁹; sarebbe stato, per anni, conservato presso la Bodleian Library, ad Oxford, appartenente, il *Papiro*, alla signorina Westcar che, dallo zio, Henry Westcar⁸⁸⁰, lo aveva ricevuto, in occasione del viaggio compiuto, in Egitto ed in Nubia, fra il 1823-24. Questo viaggio, documentato in un diario⁸⁸¹, tenuto dallo stesso Henry, menziona, con riguardo ad una sua visita a Gurna, l'ingresso in alcune tombe, nelle cui stanze erano stipate moltissime mummie; erano presenti anche sarcofagi ed altri oggetti, in vendita. Il viaggiatore inglese avrebbe fatto qualche acquisto, in particolar modo per premiare la gentilezza e la cortesia dei suoi accompagnatori; sarebbe quindi ipotizzabile che l'acquisizione del *Papiro* possa essere avvenuto in questa circostanza, anche perché l'acquisizione di altri oggetti, come ad esempio

⁸⁷⁷ LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 16.

⁸⁷⁸ Richard Karl Lepsius (1810-1884) riuscì, assieme a Samuel Birch (1813-1885) a completare e a definire il sistema di decifrazione dei geroglifici egiziani, messo a punto, qualche anno prima, da Champollion; con la pubblicazione, nel 1837, della *Lettre à M. le Professeur Rosellini sur l'Alphabet Hiéroglyphique*, Lepsius arrivò a superare molti difetti dello studio, effettuato da Champollion sul sistema fonetico, sviluppato da Thomas Young. La sua trattazione complessiva, per il rigore scientifico con cui venne portata avanti, consentì di accantonare, definitivamente, qualsiasi critica, WALLIS BUDGE, *An egyptian hieroglyphic dictionary*, p. XIV.

⁸⁷⁹ LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 70; BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 182.

⁸⁸⁰ Henry Westcar sarebbe vissuto fra il 1798 ed il 1868, mentre la nipote, Mary, nata nel 1781, sarebbe deceduta nel 1844, LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 15, note 38 e 39.

⁸⁸¹ *Ibi*, p. 15.

mummie, venne fatta oggetto di più specifiche annotazioni nel diario. E' anche possibile che non tutte le acquisizioni siano state necessariamente registrate e che il *Papiro* in questione non sia finito nel diario. Altre indicazioni, contenute nell'agenda, fanno comunque riferimento a vari oggetti comprati, compiuti un po' ovunque, ma sempre in un contesto sepolcrale; si potrebbe quindi ragionevolmente ipotizzare che il *Papiro Westcar* possa provenire dalla necropoli di Gurna⁸⁸².

Il *Papiro*, successivamente, avrebbe preso il nome da Mary Westcar, la quale, allo stesso Lepsius, nel 1839, lo avrebbe donato⁸⁸³.

Lo studioso, in effetti, avrebbe compiuto un viaggio in Inghilterra, fra il 1838 e il 1839⁸⁸⁴; in quella circostanza, la passione da lui dimostrata nel perfezionamento e nel portare a compimento il sistema di decifrazione che, solamente nel 1822, Jean François Champollion aveva condotto a termine, unita allo zelo con cui avrebbe studiato le collezioni private inglesi, da lui visitate, dovrebbe aver colpito la signorina Westcar, convintasi che il manoscritto, nelle mani dello stesso Lepsius, avrebbe potuto essere molto più valorizzato e avrebbe potuto acquisire ed esprimere un valore scientifico che, viceversa, rimanendo nella collezione privata della famiglia Westcar, gli sarebbe stato precluso.

La signorina Westcar, d'altronde, avida collezionista di oggetti antichi, almeno in quella occasione, deve aver messo da parte la propria passione, conquistata dalla competenza dell'egittologo tedesco e dalle prospettive scientifiche che, una tale donazione allo stesso, avrebbe potuto sviluppare.

Non sarà però Lepsius a pubblicare il *Papiro Westcar*, forse poiché impegnato in altre attività assegnategli dalla spedizione prussiana o in quanto impossibilitato ad una comprensione integrale di un testo che, solo in parte, riusciva a leggere ed a traslitterare. Pensando di potersene occupare in un secondo momento, rinverrà tale compito al futuro, non trovando però più, in seguito, il tempo necessario per il suo completamento⁸⁸⁵.

In un'annotazione cronologica, pubblicata nel 1849⁸⁸⁶, Lepsius dichiarerà, in prima persona, di aver ricevuto tale manoscritto, da tempo in deposito presso la biblioteca Bodleiana di Oxford, quale prezioso dono della signora Westcar.

Stando alle parole di Lepsius, il *Papiro* conteneva nove pagine, le prime delle quali, però, andate perdute, le altre, comunque difficilmente traducibili. Parrebbe, a parere dello studioso tedesco, uno scritto di carattere poetico, rivolto ad un sovrano, il cui nome, però, risulterebbe

⁸⁸² *Ibidem*.

⁸⁸³ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 1. Per una diversa prospettiva, si veda BIERBRIER M., *Who Was Who in Egyptology*, pp. 573-574.

⁸⁸⁴ LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 70.

⁸⁸⁵ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, pp. 1-2.

⁸⁸⁶ *Ibi*, p. 2, nota 1.

perduto; gli altri nomi rinvenuti, tutti riferiti a sovrani già scomparsi, in quanto appartenenti ad un medesimo periodo storico, l'Antico Regno, farebbero ipotizzare di non poter collocare il documento, dal punto di vista cronologico, in un'epoca di molto successiva: Lepsius concluderebbe, quindi, supponendo che il *Papiro Westcar* possa risalire allo stesso Antico Regno.

4.2 Struttura e stato di conservazione del Papiro

Il *Papiro*, che presenta una colorazione piuttosto scura, manca, nel proprio stato di conservazione, della parte iniziale; misurerebbe, attualmente, 1,69 metri di lunghezza e 0,335 di altezza, formato da alcuni fogli, tra loro incollati, per un totale di 12 pagine, non numerate, di cui le prime nove occuperebbero il fronte, le ultime tre il retro, nelle pagine 9, 8 e 7. Le pagine integre presentano da 25 a 27 righe di testo⁸⁸⁷.

Lo stato di conservazione, sin dal momento del suo acquisto, non è risultato essere buono, essendo pesantemente danneggiate le prime sei pagine; nella descrizione, fattane da Adolf Erman, il *Papiro* veniva presentato tagliato in due pezzi, il primo con una lunghezza pari a 88 cm e ricomprensente le prime cinque pagine, il secondo pezzo con una lunghezza di 81 cm, con le pagine da 6 a 9; la prima sezione sarebbe stata incollata su carta resistente e su tela, la seconda, invece, riposta su una lastra di vetro. Una cornice in cartone sarebbe stata successivamente aggiunta, a Berlino⁸⁸⁸.

Il pessimo stato di conservazione del manoscritto, che presenta, soprattutto con riguardo alle prime pagine, ampi squarci e tagli nella tela, usure ed erosioni profonde che si manifestano in vaste e diffuse aree papiracee in cui i caratteri ieratici si sono più o meno parzialmente cancellati o sono, comunque, divenuti del tutto illeggibili, sarebbe da attribuire, secondo Erman, all'arrotolamento della tela sui lati ed alle conseguenti e numerose pieghe formatesi.

Erman lamenterebbe anche il grave errore commesso, legato al fatto di aver incollato il retro su un pannello in vetro; il collante così utilizzato avrebbe perduto, col passare dei decenni, la propria trasparenza, andando a ricoprire i caratteri ieratici, riportati sul retro, come se si trattasse di uno strato di nebbia. Il colore scuro del papiro ed il pallore dei segni avrebbero poi reso difficile e non sempre ottimale persino la riproduzione fotografica, la quale, secondo Erman, garantiva comunque, all'epoca, una migliore lettura del documento, rispetto a quella fruibile dall'originale⁸⁸⁹.

La riproduzione fotografica, in particolare, avrebbe reso più comprensibili e leggibili quelle

⁸⁸⁷ LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, pp. 72-73 e ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 2.

⁸⁸⁸ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 2.

⁸⁸⁹ *Ibi*, p. 3.

parti del manoscritto meglio conservate mentre altre parti, più rovinate, che presentavano singole e sottili fibre di papiro, con deboli o debolissime tracce di inchiostro, avrebbero reso vano qualsiasi intervento fotografico, andando, invece, a valorizzare un attento esame visivo, che, in questi casi, sarebbe stato più premiante e fruttuoso⁸⁹⁰.

Nello specifico, della prima pagina sopravvive solamente una piccola parte, compresa fra la 12^a e la 22^a riga, con uno squarcio irregolare lungo il lato sinistro e un'erosione centrale, assieme ad una sulla destra; anche la parte sull'angolo inferiore destro risulta del tutto illeggibile⁸⁹¹.

La seconda pagina del *Papiro*, poi, presenterebbe tagli irregolari sul lato destro, ampie e diffuse zone di erosione del *Papiro*, nella parte alta ed in quella centrale, che comporterebbero la quasi totale scomparsa dei caratteri riportati; di altri segni si vedrebbero solamente tracce e accenni minimi.

La terza pagina presenterebbe, in particolare dalla 12^a riga, parti molto consumate, in cui i caratteri sarebbero scomparsi, questo, soprattutto, dalla 15^a riga, a partire dalla quale la lettura sarebbe possibile solo a sprazzi, mentre, dalla 20^a, il documento risulterebbe del tutto illeggibile. Una specie di fenditura sembrerebbe segnare la parte mediana del *Papiro*, dalla prima e sino alla sesta riga.

La quarta pagina evidenzia un'erosione che, dalla 2^a riga, va ampliandosi, sino ad arrivare a cancellare, fra la 9^a e la 11^a, parte rilevante del testo; dalla 20^a riga, poi, un generale degrado va estendendosi, sino alla fine del manoscritto, pregiudicando, completamente, la lettura di quasi tutto il testo.

Il quinto foglio, in ottimo stato, sino alla 13^a riga, presenta una piccola erosione, sul lato sinistro, dalla medesima, sino alla 19^a; le ultime quattro righe, dalla 21^a alla 25^a, risulterebbero, per buona parte, non più leggibili.

Anche la sesta facciata si presenta, salvo un piccolo taglio, presente all'altezza della 10^a riga, pienamente comprensibile; dalla 22^a, però, un ampio squarcio centrale e più contenuti squarci laterali, non ne consentono la lettura conclusiva.

La settima e l'ottava pagina permettono una lettura integrale, non evidenziando, nel proprio stato di conservazione, alcun problema.

La nona, invece, è rovinata, lungo il lato sinistro, sino alla 6^a riga e nella parte alta centrale, salvo, poi, proseguire con qualche piccolo taglio, in particolare fra la 15^a e la 19^a riga; uno squarcio

⁸⁹⁰ *Ibidem*.

⁸⁹¹ Le osservazioni di seguito proposte sono state da me effettuate sulla base della riproduzione fotografica del *Papiro*, presentata da ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, di seguito a p. 72, nelle quali sono indicate le varie tavole, dalla I alla XII. La successiva pubblicazione, proposta in BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, di seguito a p. 17a, come *plate* da 1 a 12, confermerebbe quanto già detto.

un po' più largo interessa, invece, lo spazio, a sinistra, fra la 19^a e la 20^a.

La decima pagina, abbastanza ben conservata, esplicita delle erosioni, nelle prime cinque righe, sul lato destro, oltre ad altre piccole segnature, in particolare, nella prima parte.

L'undicesima facciata appare quasi perfetta, mentre l'ultima presenterebbe, nelle sue varie parti, piccole erosioni.

4.3 La redazione e gli errori nel Papiro Westcar

La realizzazione e l'esecuzione, ben curata dallo scriba, del *Papiro*, evidenzerebbe, però, a giudizio di Erman, alcuni errori, alcune mancanze e inesattezze, che potrebbero venir confermate anche dall'edizione, riprodotta e curata, nelle sue fasi iniziali, in geroglifico, da A. M. Blackman⁸⁹².

In effetti, se quella curata da Adolf Erman è stata la prima pubblicazione, in ieratico, del *Papiro Westcar*, la prima edizione, trascritta in caratteri geroglifici, venne avviata, anche se non portata a termine, da Blackman e può essere, conseguentemente, allo stesso attribuita.

Quest'ultima pubblicazione, i cui lavori ebbero inizio con la collazione del *Papiro*, compiuta dallo stesso Blackman, in occasione della sua visita a Berlino, nel 1936 e che avrebbe dovuto portare ad un articolo, dal titolo *The Story of King Kheops and the Magicians*, da inserire nella monografia *Middle-Egyptian Stories, Part II*, disgraziatamente non venne completata.

Il relativo progetto venne però ripreso in mano dal suo successore alla cattedra di egittologia, a Liverpool, Herbert Walter Fairman, il quale, però, non riuscì a completare l'opera e a veder realizzata la stampa; sarà, invece, Davies del Dipartimento delle Antichità Egizie, presso il British Museum, nel 1988, ad ultimare ciò che, anni prima, Blackman aveva immaginato di portare a compimento.

La lingua medio-egiziana, utilizzata nel manoscritto, evidenzerebbe elementi di una parlata popolare, con abbondanza di vocaboli ad essa afferenti e con uno stile semplice e familiare, una lingua che tenderebbe verso il neo-egiziano⁸⁹³; si è parlato, in proposito, di “cadenze popolari”, “esplicite e continue”, con la lingua che, risentendone, si presenterebbe “assai meno varia e con grammatica assai più volgare”⁸⁹⁴.

Un vocabolario essenziale, poco vario, se non addirittura povero lo caratterizzerebbe, salvo *un assez grand nombre de mots inconnus des textes proprement littéraires et appartenant, semble-t-il,*



⁸⁹² BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians. Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*, Reading, J. V. Books, 1988.




⁸⁹³ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 182.






⁸⁹⁴ DONADONI, *Storia della letteratura egiziana antica*, p. 151.

à la langue que parlait alors le peuple⁸⁹⁵.

Tra i molti errori e le inesattezze, rilevati da Erman, la pagina 9 ne presenterebbe il maggior numero; anche le pagine 7 e 10, comunque, evidenzerebbero varie mancanze⁸⁹⁶. Si tratterebbe di pittogrammi, aggettivi, verbi o altri elementi grammaticali mancanti, determinativi assenti, letture di caratteri da rettificare, geroglifici erroneamente ripetuti, mancanze del segno della pluralità e di diverse parole prima di un nome proprio.

Fra i vari errori segnalati dall'autore⁸⁹⁷ ve ne sarebbero alcuni, su cui potremmo spendere qualche parola; nella terza riga della quarta pagina mancherebbe il segno *m*,  per completare il sostantivo *msh*, “coccodrillo”⁸⁹⁸,  così come segnalato anche da Blackman⁸⁹⁹.

Nella settima riga della stessa pagina, invece, Erman proporrebbe una diversa lettura di alcuni segni, aggiungendo la *n*,  fra il verbo *rh*, “conoscere”  ed il soggetto pronominale indefinito *tw*, , “si”, rendendo, il tutto, con *rhntw*, piuttosto che, più semplicemente, con *rhtw*. A mio parere, in realtà, in questo caso, la seconda costruzione, non rettificata, resterebbe la più corretta, trattandosi di una forma negativa sequenziale, una “negazione del compiuto”, *n wnm=f*⁹⁰⁰, formata dal verbo e dal soggetto pronominale *tw*, che non abbisognerebbe, in alcun modo, della *n*, fra loro interposta. Nella stessa trasposizione in geroglifico, proposta da Blackman, in effetti, si può leggere *n rh=tw*⁹⁰¹.

Nella 18^a riga della quinta pagina, poi, il verbo *hnj* , “remare”⁹⁰², all'interno di una costruzione sequenziale negativa *nn wnm*⁹⁰³ si presenterebbe privo di uno dei due determinativi, la “barca col seggio”, P1,  che verrebbe aggiunto da Erman, in maniera, direi, assolutamente corretta; tutto questo considerando come nella riga precedente, la 17^a, sia riportata la stessa affermazione, senza *remare*, all'interno di una costruzione sintattica identica, *nn wnm*, nella quale, però, il verbo *hnj* , riporterebbe quel determinativo specifico, il “battello col seggio” , che, nella riga successiva, dovrebbe accompagnare quello più generico, A24 , raffigurante “uomo che colpisce col bastone”. Potrebbe quindi forse non avere molto senso accompagnare un verbo con un significato così circoscritto, quale “remare”, con un determinativo generico; andrebbe però anche

⁸⁹⁵ LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 72.

⁸⁹⁶ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, pp. 4-5.

⁸⁹⁷ Per un elenco completo delle inesattezze, degli errori e delle mancanze rilevate, si veda ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, pp. 4-5 e lo si confronti con il testo, trascritto in geroglifico da BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians. Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*, Reading, J. V. Books, 1988.

⁸⁹⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 117.

⁸⁹⁹ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 4^a, nota 3^a.

⁹⁰⁰ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 359.

⁹⁰¹ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 4.

⁹⁰² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 201.

⁹⁰³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 376.

sottolineato come il determinativo in grado di esprimere lo “sforzo” possa coprire semanticamente anche il concetto del “vogare”, se non altro differenziandolo dalla “navigazione con vento a favore”, che non richiederebbe alcuno “sforzo”.

All'altezza della 19^a riga della quinta pagina, come parte del discorso diretto, la proposizione interro-negativa come negazione interrogativa dell'aoristo, *jn n wnm~n=f*⁹⁰⁴, presenterebbe una *n* in più, dando luogo ad un'inopportuna e scorretta lettura *jn n hnn~n=tn*, che andrebbe, indubbiamente, rettificata in *jn n hn~n=tn*, ossia *ne pouvez-vous plus ramer?*⁹⁰⁵. L'analisi sintattica, in questo caso, confermerebbe, senza dubbio, l'esattezza dell'annotazione effettuata da Erman.

In corrispondenza alla 20^a riga della sesta pagina, l'offerta al sacerdote ritualista *D3d3-m-nh* mancherebbe dell'unità cardinale *w*⁹⁰⁶, da porre accanto al sostantivo *p3d* o *p3d*⁹⁰⁷, “cono”, nella frase “un cono d'incenso”. Mancherebbe, inoltre, nella medesima riga, la menzione ad *jwf wrj*⁹⁰⁸, “(una) porzione o parte di carne”, mentre comparirebbero gli altri prodotti, già offerti, in maniera equipollente, nelle precedenti pagine uno e quattro, riga 15^a, a favore degli altri sacerdoti-ritualisti. Questi prodotti verrebbero ivi sempre rappresentati, pedissequamente, da un “dolce” o una “focaccia”, *šns*⁹⁰⁹, un “vasetto” o “barattolo” di “birra”, *hnq.t dwjw*⁹¹⁰, un “cono d'incenso”, *p3d sntr*⁹¹¹, ed, infine, una “porzione di carne”, *jwf wrj*. Non si capirebbe, dunque, per quale motivo al sacerdote ritualista *D3d3-m-nh*, a differenza dei due precedenti beneficiari, non debba toccare anche il “pezzo di carne” che, quindi, ragionevolmente, possiamo ipotizzare non sia stato riportato dallo scriba per un suo errore, per una sua dimenticanza. I meriti di *D3d3-m-nh* non sarebbero, infatti, inferiori a quelli di *Wb3-jnr* e dell'altro sacerdote-lettore e, conseguentemente, nemmeno la relativa riconoscenza regia dovrebbe esserlo.

Circa l'identità dell'altro funzionario, menzionato alla fine del frammento conclusivo del primo brano, Blackman avanzerebbe l'ipotesi che si potesse trattare di *jj m htp*, Imhotep, celebre architetto, in seguito divinizzato grazie alla fama guadagnatasi come scrittore e medico⁹¹², vissuto proprio durante il regno del re *Dsr*, Djoser, il cui nome, invece, verrebbe riportato dal frammento finale. Lo stesso Manetone riporta la notizia secondo la quale, durante il regno di un

⁹⁰⁴ *Ibi*, p. 609.

⁹⁰⁵ *Ibidem*.

⁹⁰⁶ *Ibi*, pp. 229-231.

⁹⁰⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 88.

⁹⁰⁸ *Ibi*, pp. 13 e 64.

⁹⁰⁹ *Ibi*, p. 269.




⁹¹⁰ *Ibi*, pp. 173 e 321.




⁹¹¹ *Ibi*, pp. 88 e 234.




⁹¹² GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 71.

certo monarca, *Tosorthoros, lived Imuthes, who because of his medical skill has the reputation of Asclepius among the Egyptians, and who was the inventor of the art of building with hewn stone. He also devoted attention to writing*⁹¹³. Tanta fama, notevoli competenze e grandi abilità ne giustificerebbero, forse, l’inserimento, come grande dotto, nelle lacune e nei buchi del *Papiro Westcar*, da parte di Blackman.

Anche l’unità cardinale *w*^c, 1, omessa dopo il sostantivo *p3d* sarebbe da attribuire ad una svista dello scriba, essendo essa riportata nelle altre due circostanze e non vedendosi ragione per non fare altrettanto in corrispondenza alla 20^a riga.

Nella 10^a riga della settima pagina, invece, viene riportata una proposizione a predicato avverbiale progressiva interna⁹¹⁴, sequenziale⁹¹⁵, che si rende con un gerundio *e*, in quanto subordinata, non presenta un soggetto; il periodo verrebbe reso con il verbo *m hnt.yt*⁹¹⁶, “navigare controcorrente”, “navigare verso sud” , il quale, però, presenterebbe, tra la sua radice, *hnt* e la sua desinenza, *yt*, due pittogrammi estranei alla costruzione verbale, ossia il “pestello”  U33⁹¹⁷ e il “ventre di mucca con mammella e coda” , F32⁹¹⁸, due caratteri quindi errati, da non considerare.

All’altezza della 12^a riga nella medesima pagina, poi, il sostantivo *nb3*⁹¹⁹, , “timone”, “palo”, “pertica”, sarebbe sprovvisto del pronome suffisso *f*⁹²⁰,  in veste di possessivo, e ciò non permetterebbe di rendere il periodo, più correttamente, come “il suo timone”, ovvero “il timone di lui”, riferito alla portantina, della quale il timone farebbe parte, costituendone una pertinenza; con questa integrazione, la frase verrebbe così tradotta, in maniera più puntuale, con “quando queste barche ebbero approdato, andò per la strada, dopo essersi seduto in una portantina d’ebano, le cui stanghe erano di legno *sesenem* rivestito d’oro”⁹²¹. Anche in questo caso, molto probabilmente, una distrazione dello scriba ha tralasciato il pronome suffisso possessivo, .

A cavallo fra ottava e nona pagina viene ripetuto, per due volte, fra il verbo “cadere”, *hr*  e il sostantivo “terra”, *t3* , il segno della “bocca”, D21, *r* , “verso”⁹²². Anche in questo caso, pare evidente la svista dello scriba, che avrebbe riscritto per errore il medesimo segno.

Un determinativo della pluralità, invece, mancherebbe nella decima pagina, alla 3^a riga, ad

⁹¹³ WADDELL, *Manetho*, pp. 41 e 43.

⁹¹⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 172 e 174.

⁹¹⁵ *Ibi*, p. 216.

⁹¹⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 195.

⁹¹⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 709.

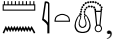
⁹¹⁸ *Ibi*, p. 683.


⁹¹⁹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 130.



⁹²⁰ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 56 e 76.

⁹²¹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 187.

⁹²² GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 49.

accompagnare il sostantivo *mnj.t*⁹²³, , “collana”; nella traduzione di questo specifico passo, infatti, si parlerebbe di “collane”, al plurale, non al singolare: “esse gli presentarono le loro collane e i loro sistri”⁹²⁴.

Infine, in corrispondenza della 9^a riga della decima pagina, verrebbe citato, in maniera erronea, il nome del primo sovrano della V^a dinastia, Userkaf , scritto, però, *Wsr-r=f*; la lettura corretta, *Wsr-k3=f*, proposta da Erman collimerebbe con quanto riportato dalle liste reali⁹²⁵, che indicherebbero in questo nome il fondatore della dinastia. Si è ipotizzato, in proposito, che un “gioco di parole” possa spiegare tale nome⁹²⁶, ovvero che la stessa dea Iside avesse compiuto *une série de calembours à propos des noms des trois enfants royaux*⁹²⁷. Si è anche ipotizzato, più semplicemente, che la distorsione sia dovuta, almeno in parte, ad errori di ortografia, commessi dallo scriba⁹²⁸.

Peraltro, anche i nomi dei due successori di Userkaf, resi come *S3h-R^c* e *Kkw*, andrebbero emendati, rispettivamente, con  *S3h-w-R^c* e  *K3k3j*⁹²⁹, così come riportato nelle *Liste reali di Abido* e di *Saqqara*⁹³⁰; Manetone, d'altronde, sempre nella versione che Giorgio Sincello prospetta da Africano, menzionerebbe, come monarchi, due nomi, rispettivamente *Sepherês* e *Nephercherês*⁹³¹.

4.4 La datazione del Papiro Westcar

Altra questione di grande interesse storico ed archeologico, inerente al *Papiro*, riguarderebbe la sua datazione.

Per l'ipotetica datazione del *Papiro Westcar* Erman appunterebbe la propria attenzione sul formato, oltre che sulla paleografia; esisterebbe, infatti, una rilevante distinzione nella estensione dei fogli papiracei e delle pagine, utilizzati nel Medio Regno, rispetto a quelli del Nuovo Regno: elementi quali l'altezza dei fogli, l'altezza e la larghezza delle pagine, oltre al numero di righe, in

⁹²³ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 108.

⁹²⁴ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 190.

⁹²⁵ Tanto la *Tavola di Abido*, quanto quella di *Saqqara* riporterebbero il nome di *Wsr.k3.f*, mentre Manetone indicherebbe in Usercheres l'iniziatore della V^a dinastia, nella versione che Giorgio Sincello propone, traendola da Sesto Giulio Africano, v. GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 396; WADDELL (a cura di), MANETONE, *Manetho*, p. 51.

⁹²⁶ GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 174, n. 20.

⁹²⁷ LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 87, n. 77.

⁹²⁸ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 19.

⁹²⁹ LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, pp. 87-88, nn. 80-81; GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 174, nn. 21-22.

⁹³⁰ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 396.

⁹³¹ WADDELL, *Manetho*, p. 51.

essi contenute, differenzierebbero documenti redatti in epoche diverse⁹³².

Su questa base sarebbe possibile proporre una tripartizione tipologica, non necessariamente coincidente con quella storica, che separa l'Antico Regno, dal Medio Regno e dal Nuovo Regno, individuando un gruppo di documenti più antichi, un gruppo mediano ed infine uno tardo. Ciascuno di questi periodi presenterebbe delle peculiarità, nell'altezza dei fogli, delle pagine, nella loro larghezza e nel fatto di presentare pagine più alte che larghe o, viceversa, più larghe che alte.

Il gruppo di documenti più antichi, che includerebbe il *Papiro Prisse*⁹³³, si caratterizzerebbe per un'altezza dei fogli compresa fra i 15 e i 17 centimetri, un numero di righe pari a 12-14 e pagine con una larghezza, circa 19 centimetri, superiore all'altezza, circa 13 centimetri. In effetti, il *Papiro Prisse* presenterebbe un'altezza dei suoi fogli, compresa fra i 15 e i 17 centimetri, pagine più larghe che alte, 19 contro solamente 13-14 centimetri e, infine, 12-14 righe per pagina⁹³⁴. Documenti papiracei ancor più antichi, risalenti alla V^a ed alla V^a dinastia, presenterebbero, viceversa, un'altezza compresa fra i 21 ed i 27. 5 centimetri⁹³⁵.

Il secondo gruppo di documenti, invece, del quale farebbero parte sia il *Papiro Westcar*, che il *Papiro Ebers*, evidenzerebbe, normalmente, un'altezza dei fogli intorno ai 30 centimetri⁹³⁶, pagine più alte che larghe, con valori oscillanti fra i 26 e i 30 centimetri di altezza, da una parte, e i 16 e 25 centimetri, di larghezza, infine con un numero di righe compreso fra le 20 e le 26. Il *Papiro Ebers* risponderebbe perfettamente a questi requisiti, con un'altezza dei suoi fogli pari proprio a 30 centimetri, con un'altezza delle sue pagine compresa fra i 24 ed i 26 centimetri, la larghezza, più contenuta, misurerebbe, invece, dai 15 ai 16 centimetri e, da ultimo, righe complessive comprese tra le 20 e le 22 unità.

Anche il *Papiro Westcar* avrebbe pieno titolo per poter essere incluso nel gruppo mediano di testi. Salvo per quel che concerne l'altezza dei fogli, pari a 33,5 centimetri⁹³⁷, che risulterebbe appena eccedente il valore indicativo del gruppo, definito in 30 centimetri, le pagine si presenterebbero con un'altezza, pari a 29 centimetri, eccedente la larghezza, intorno ai 18 centimetri; anche le righe, normalmente pari a 25 o 26, rispetterebbero, perfettamente, i parametri proposti da Erman nella tripartizione tipologica e documentaria fra epoca più antica, epoca mediana ed epoca

⁹³² ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, pp. 5-6. Non avrebbe, invece, alcuna ragione di essere la proposta, avanzata da Ludwig Borchardt, di collegare la determinazione della maggiore o minore antichità di un papiro, al suo colore, più o meno scuro, giallo-camoscio o marrone scuro che sia, CERNY, *Paper and Books in Ancient Egypt*, p. 7.

⁹³³ Tale *Papiro*, che risalirebbe all'inizio del Medio Regno, sarebbe stato acquistato nella necropoli tebana di Dra' Abu el-Naga da Émile Prisse d'Avennes; attualmente è custodito presso la *Bibliothèque Nationale* di Parigi, BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, pp. 37 e 40.

⁹³⁴ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 5.

⁹³⁵ CERNY, *Paper and Books in Ancient Egypt*, p. 14.

⁹³⁶ *Ibi*, p. 15.

⁹³⁷ *Ibidem*.

tarda⁹³⁸.

Il terzo gruppo di documenti, infine, espliciterebbe, in un certo qual modo, un ritorno al passato, riproponendo un'altezza dei fogli più contenuta, rispetto a quella del periodo mediano, pari a 20 centimetri, comunque superiore a quella dei testi più antichi; presenterebbe, poi, pagine comunque più larghe che alte, come quelle dell'età più antica, anche se con margini un po' più estesi: 15 centimetri di altezza e 24 di larghezza. Il numero delle righe, invece, sarebbe il più contenuto rispetto ad entrambi i periodi precedenti, ossia fra le 9 e le 15 unità.

A questo terzo gruppo apparterrebbero il *Papiro d'Orbiney* ed il *Papiro Harris*.

Il primo manoscritto, *Papiro d'Orbiney*, n. 10183 del British Museum⁹³⁹, redatto in ieratico, risalirebbe alla XIX dinastia ed esporrebbe un'altezza dei suoi fogli compresa fra i 20 ed i 21 centimetri, un'altezza delle pagine più contenuta rispetto alla larghezza, pari a 15-17 centimetri; esibirebbe poi una larghezza intorno ai 24-27 centimetri ed un numero di righe fra le 9 e le 12⁹⁴⁰.

Il *Papiro Harris*⁹⁴¹, uno dei più estesi papiri magici egiziani ed il più importante, fra quelli del Nuovo Regno, invece, con dimensioni un po' più contenute, rispetto a quelle del *Papiro d'Orbiney*, ma comunque in linea con quelle del gruppo considerato, presenterebbe un'altezza dei fogli di 17 centimetri, poco al di sotto rispetto alla media di riferimento; evidenzierebbe, poi, una più ridotta altezza delle pagine, indicata in 16 centimetri ed una più ampia larghezza, compresa fra i 19 ed i 22 centimetri. Il numero delle righe, però, sarebbe maggiore rispetto al testo precedente ed oscillerebbe fra le 11 e le 13 linee.

4.5 La trama narrativa e i personaggi del *Papiro Westcar*

Il *Papiro*, mancante di larga parte della sezione iniziale, di cui rimarrebbe la sola formula funeraria, destinata al re Djeser, sarebbe formato da quattro brani narranti storie fantastiche⁹⁴², fatte di miracoli, di prodigi, di esperimenti magici.

Mentre i primi tre brani narrerebbero avvenimenti del passato, accaduti durante i regni di monarchi della seconda, della terza e della quarta dinastia, rispettivamente Nebka, Djeser e Snefru e che avrebbero visto come assoluti protagonisti i maghi e sacerdoti-lettori Ubainer e Giagiaemanekh, secondo il racconto dei principi Chefren e Baufra, il quarto si proietterebbe ed illustrerebbe le straordinarie capacità ed abilità di un mago, molto anziano, ancora in vita, Gedi, che lo stesso

⁹³⁸ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, pp. 5-6.

⁹³⁹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 376.

⁹⁴⁰ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 5.



⁹⁴¹ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 347.


⁹⁴² LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, pp. 215-216.

principe Herdedef, dopo averne parlato con il padre, Cheope, condurrà a corte. Della prima narrazione, di cui sopravvive la sola formula funeraria, invece, oltre ad ignorarne il contenuto, non conosciamo nemmeno il nome del sacerdote-ritualista protagonista dell'aneddoto, né quello del principe che lo avrebbe presentato al re.

Complessivamente, il *Papiro* confezionerebbe tre racconti, proposti al re Cheope, oltre ad una dimostrazione di magia da parte di uno stregone, di fronte allo stesso sovrano, concludendosi, poi, con una profezia, enunciata dal medesimo stregone, riguardante la futura nascita di una nuova dinastia, la V^a, con l'intronizzazione di tre giovani monarchi.

Potremmo ipotizzare che l'inizio del testo presentasse il sovrano, Cheope, annoiato dalla vita di corte, il quale, vagando per le stanze del Palazzo, avrebbe chiesto ai propri figli di allietare la sua giornata con piacevoli racconti, dal sapore e dal contenuto magico. Una ricostruzione di questo tipo, peraltro, sarebbe pienamente coerente con quanto riportato, in seguito, nell'introduzione di uno dei racconti, a proposito del re Snefru, del quale, infatti, si direbbe “[Un giorno il re Snefru si era aggirato in tutte le stanze] del palazzo, cercando [qualche svago, ma non ne trovò] nessuno. Allora disse: «Andate e portatemi il capo ritualista e redattore [di scritti] Giagiaemanekh”⁹⁴³.

Fra i nomi citati vi sarebbero quelli del principe Chefren,  Hw-f-R⁹⁴⁴, figlio e, non immediato, successore di Cheope,  Hw-f-w⁹⁴⁵.

Nelle liste reali⁹⁴⁶ entrambi questi nomi compaiono; sia la *Tavola di Abido*⁹⁴⁷, che quella di *Saqqara*⁹⁴⁸ indicano, in successione, come sovrani della IV dinastia, Snefru,  S-nfr-w,

⁹⁴³ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 185.




⁹⁴⁴ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 1.

⁹⁴⁵ *Ibidem*.

⁹⁴⁶ Alle liste reali in seguito citate, ne andrebbe aggiunta un'altra, la *Tavola di Karnak*, incisa all'interno del grande tempio tebano e risalente al regno dei Tuthmosi III; essa prevedeva 61 nomi, dei quali 48 ancora leggibili, in tutto o in parte, al momento del suo ritrovamento, nel 1825. La *Tavola*, però, pur citando, lodevolmente, monarchi omissi dalle altre liste reali, non collocherebbe quelli riportati in ordine cronologico, GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 48; KEMP, *Antico Egitto. Analisi di una civiltà*, p. 24. Nella *Tavola di Karnak*, il sovrano, Tuthmosi III, è effigiato nell'atto di compiere un sacrificio, dinnanzi a 61 faraoni, ritratti in posizione seduta, nella forma di una statua con, al di sopra, l'iscrizione del proprio nome. Tra i monarchi, assenti nelle altre liste reali, che la *Tavola di Karnak* ricorderebbe, ve ne sarebbero alcuni appartenenti al c.d. “Primo” e “Secondo Periodo Intermedio”. Fra le liste reali, ne possiamo ricordare anche un'altra, costituita da un piccolo frammento, risalente al regno di Amenhotep I ed indicante i sacrifici che avrebbero dovuto essere compiuti, ritrovato a Karnak, VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, pp. 23-24, REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals and Day-Books*, pp. 29-34.


⁹⁴⁷ La *Tavola di Abido* è una delle più significative liste reali, incisa sulle pareti dell'omonimo tempio, realizzato nel corso della XIX^a dinastia, rappresentante il re Sethi I, seguito dal figlio e futuro successore, Ramesse II, nell'atto di compiere un'offerta funeraria a settantacinque suoi predecessori, disposti su due file, una sopra l'altra, non effigiati con fattezze umane, ma identificati con i rispettivi cartigli, riportanti i nomi con caratteri geroglifici. In una terza fila sono ripetuti, in modo alternato, i nomi, proprio e di intronizzazione, del faraone Sethi I, ossia *Sty mr-n Pth* e *Mn-m3^c.t-r^c*. Accanto ad essa, nell'adiacente tempio di Ramesse II, ne esisteva una copia, una seconda *Tavola*, molto simile alla prima, della quale, ad oggi, restano solamente alcuni pregevolissimi resti, conservati al British Museum. Questa seconda *Lista* prevedeva tre file di iscrizioni, ciascuna formata da 26 nomi reali, KEMP, *Antico Egitto. Analisi di una civiltà*, p. 24, GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 48, VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 24, REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals and Day-Books*, pp. 18-19.

⁹⁴⁸ La *Tavola di Saqqara*, ritrovata nel 1861 in un sepolcro menfita, la tomba del sacerdote Tjulyo presentava,

protagonista di uno dei racconti, il già citato Cheope⁹⁴⁹, Radjedef,  Rꜥ-dd-f, Chefren, altro protagonista, Micerino,  Mn-kꜣw-rꜥ, infine Shepseskaf,  Šps-s-kꜣ-f⁹⁵⁰.

Peraltro, i nomi Cheope, Chefren e Micerino, sarebbero quelli tramandatici da Erodoto.

Questi, con riguardo a Micerino, annota come “dicevano che dopo Chefren regnò sull’Egitto Micerino, figlio di Cheope. Micerino, che disapprovava l’operato di suo padre, riaprì i santuari: permise al popolo, afflitto fino ai mali estremi, di dedicarsi al lavoro e ai sacrifici: tra tutti i re, rese agli Egiziani le sentenze più giuste. Appunto per questa sua opera lo lodano di più, tra tutti i re che ci sono stati in Egitto”⁹⁵¹.

I nomi di Baufra e di Herdedef, invece, risulterebbero assenti dalle liste reali. Peraltro, Baufra, *Bꜣw-f-rꜥ*, non sarebbe nemmeno indicato come “principe” o “figlio del re” nel *Papiro Westcar*, non essendo il suo nome preceduto dall’epiteto *sꜣ nsw*,  a differenza di tutti gli altri narratori, ma forse, come in altri casi, potrebbe trattarsi di un errore dello scriba. Si potrebbe forse ipotizzare una sua identificazione con il Bicheris, citato da Manetone, quale sesto monarca della IV dinastia. Parrebbe comunque essere stato uno dei figli di Cheope, indicato, con molte incertezze, nel *Canone Regio di Torino*, come successore di Chefren⁹⁵². Il suo nome è stato rinvenuto in un’iscrizione, risalente al Medio Regno, nello Uadi Hammamat, all’interno del cartiglio e accanto a quello del suo probabile fratello, o fratellastro, Herdedef, appunto. Sulla base di questo ritrovamento e del nome, iscritto nel cartiglio, sarebbe stata avanzata l’ardita ipotesi di un suo breve regno, in una sorta di diarchia con il fratello, fra quello di Chefren e quello di Micerino; in realtà, con riguardo a questa ipotesi, forti e sostanziosi sarebbero i dubbi.

Tra l’altro, salvo l’iscrizione dello Uadi Hammamat, non vi sarebbe alcun altro monumento che lo riguardi, tale per cui altra ipotesi lo porrebbe come sovrano, per un brevissimo periodo, forse quattro mesi; in realtà, probabilmente, potrebbe non aver regnato affatto⁹⁵³.

Molti dubbi sussistono anche con riguardo al principe Herdedef, *Hr-dd-f*, il cui nome, iscritto all’interno del cartiglio affiancherebbe, lungo le pareti rocciose dello Uadi Hammamat, quello di

originariamente, i cartigli di cinquantasette monarchi, ora ridotti, a causa della cattiva conservazione della parete, ad una cinquantina, ai quali rendeva omaggio Ramesse II. Il sacerdote in questione, Tjuloy, doveva provvedere al compimento dei sacrifici quotidiani per i sovrani defunti, all’interno del tempio di Ptah; in relazione a questa sua mansione, avrebbe, quindi, fatto collocare, nel proprio sepolcro, una copia della *Tavola Reale*, sperando forse nella intercessione dei monarchi in essa citati. L’ordine cronologico dei faraoni è sostanzialmente rispettato, anche se, stranamente, mancherebbero indicazioni dei primi cinque della prima dinastia, mentre comparirebbero governanti illegittimi, KEMP, *Antico Egitto. Analisi di una civiltà*, p. 24, GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 48, VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 24, REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals and Day-Books*, pp. 21-24.

⁹⁴⁹ Lineamenti generali sulle figure di Snefru e di Cheope sono trattati anche da WILKINSON, *L’antico Egitto. Storia di un impero millenario*, pp. 73-89. Si veda anche BRESCIANI, *Nove faraoni*, pp. 21-29.



⁹⁵⁰ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 396; GRIMAL, *Storia dell’antico Egitto*, p. 596.

⁹⁵¹ LLOYD (a cura di), ERODOTO, *Le storie*, p. 149.

⁹⁵² CIMMINO, *Dizionario delle dinastie faraoniche*, pp. 77-78.

⁹⁵³ *Ibidem*.

Baufra; proprio sulla base di questo ritrovamento sarebbe stato ipotizzato un suo periodo di regno, probabilmente molto breve. Di questo personaggio parrebbe fare menzione anche il *Papiro dei Re di Torino*⁹⁵⁴, il che ne potrebbe confermare il pur effimero regno.


Gli altri nomi, riportati nei brani, apparterrebbero a sovrani a cavallo fra la seconda e la terza dinastia, Nebka,  *Nb-k3* e Djeser,  *Dsr*.

Nella *Lista reale di Abido* e nel *Papiro dei Re di Torino*⁹⁵⁵ questi due sovrani concluderebbero la seconda ed inizierebbero la terza dinastia⁹⁵⁶, anche se sono state avanzate ipotesi per le quali⁹⁵⁷ si riterrebbe di collocare entrambi all’inizio della terza; la *Tavola di Saqqara* peraltro menzionerebbe Djeser, tralasciando Nebka.

Le tre liste reali⁹⁵⁸, ossia il *Canone Regio di Torino*, la *Tavola di Abido* e la *Tavola di Saqqara* menzionerebbero, nella ipotetica e congetturale elencazione dei sovrani della III dinastia, includendo anche il primo di quella successiva, i seguenti nomi:

- *Canone Regio di Torino*: *Nb-k3*, *Dsr-(it)*, *Dsr-ty* o *Dsr-ttj*, *Snfrw*.
- *Tavola di Abido*: *Nb-k3*, *Dsr-s3*, *Ttj*, *Sds*, *Nfr-k3-r^c*, *Snfrw*.
- *Tavola di Saqqara*: *Dsr*, *Dsr-ttj*, *Nb-k3-r^c*, *Hwnj*, *Snfrw*.

4.6 Il racconto della moglie infedele e la narrazione della nascita della quinta dinastia

Andando ad analizzare i brani del *Papiro*, dei tre racconti, contenuti nel testo, il secondo, piuttosto rovinato, narrato da Chefren, vede come protagonista un sacerdote ritualista capo, Ubainer, *Wb3-jnr* , vissuto durante il regno di Nebka.

⁹⁵⁴ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 396; CIMMINO, *Dizionario delle dinastie faraoniche*, p. 78.

⁹⁵⁵ Il *Canone Regio* o *Papiro Regio di Torino* consiste in una cronaca, scritta in ieratico, in pratica un elenco di sovrani, trascritto da un funzionario vissuto durante il regno di Ramesse II, sul retro di un documento fiscale non più fruibile, che, ritrovato nei pressi di Luxor, nel 1820, sarebbe stato acquistato e portato in Europa, quattro anni più tardi, da Bernardino Drovetti e che si presentava inizialmente in condizioni quasi perfette, ovvero parzialmente integre. Durante il trasporto, però, si sarebbe notevolmente deteriorato e lacerato in un gran numero di frammenti. Successivamente analizzato da J. F. Champollion, durante una visita a Torino, questi vi avrebbe riconosciuto il titolo *n(y)-sw.t-bjty*, ripetuto in ogni riga e avrebbe individuato il preziosissimo *Papiro dei Re*, ormai ridotto ad una cinquantina di frammenti, alcuni dei quali incompleti, in grado di proporre, al massimo, una novantina di nomi reali, GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 46, VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 19, CERNY, *Paper and Books in Ancient Egypt*, p. 22.

⁹⁵⁶ Sull’identità e sulla collocazione temporale di Nebka, si veda GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 73-74, 380, 393, che avanza, in merito, una serie di ipotesi.

⁹⁵⁷ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 17, secondo il quale i sovrani Djeser, *Dsr* e Nebka, *Nb-k3*, apparterrebbero entrambi alla III^a dinastia, regnando poco prima di Snefru; si veda anche GRIMAL, *Storia dell’antico Egitto*, p. 81, mentre CIMMINO, *Dizionario delle dinastie faraoniche*, pp. 59-60 è dubbioso, sposando entrambe le ipotesi: “faraone che alcuni studiosi pongono verso la fine della II dinastia, altri, invece, all’inizio della terza identificandolo con il re Nephhercheres”.

⁹⁵⁸ GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 395-396; ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 17.

Il brano⁹⁵⁹, pur presentando gravi lacune, risulterebbe comunque facilmente comprensibile, nel suo insieme; narrerebbe la storia dell'adulterio, commesso dalla moglie di Ubainer con un soggetto, non meglio identificato, il "borghese", 𓆎𓅓 , *nds*⁹⁶⁰.

La vendetta di Ubainer non tarderà e si consumerà in maniera cruenta e spietata, attraverso l'impiego della magia, che assumerà le sembianze di un terribile cocodrillo, di cera. Dopo esser stato avvisato della tresca dal suo servitore, Ubainer, in persona, si farà portare, dallo stesso servo, l'attrezzatura necessaria per modellare il cocodrillo, in cera, per poi pronunciare una specifica formula magica; essendo anche stato avvisato dell'abitudine, del "borghese", di bagnarsi in uno stagno, dopo ogni atto sessuale, Ubainer provvederà a consegnare l'oggetto inanimato, in cera, al servo, con l'ordine di gettarlo in acqua, dietro al "cittadino comune", non appena questi si fosse immerso nello specchio d'acqua.

Una volta consumato l'adulterio, da parte dei due amanti, giunta la sera, il "borghese" prese la strada del laghetto, seguito dal servo che, subito dopo la sua immersione, gettò il cocodrillo, alle sue spalle; questi, magicamente, avrebbe preso vita, afferrando il colpevole e trascinandolo nelle profondità del bacino d'acqua, ove lo avrebbe trattenuto per sette lunghi giorni.

Nel frattempo Ubainer, dopo essere rimasto con il re per tutti i sette giorni, raggiunge il luogo del misfatto, richiamando il cocodrillo, che subito sarebbe emerso, con, nelle proprie fauci, il "borghese"; alla vista del terrificante rettile, lo spaventato monarca avrebbe spinto Ubainer ad intervenire, afferrando l'alligatore il quale, nelle sue mani, altrettanto magicamente, sarebbe ritornato ad essere un oggetto inanimato, in cera.

Dopo aver udito i fatti commessi dai due colpevoli, il sovrano avrebbe pronunciato la relativa ed impietosa sentenza, dicendo al cocodrillo: «Porta via ciò che è tuo», e il cocodrillo discese in fondo al lago e non si è mai saputo dove sia andato insieme con il borghese. Poi la Maestà del re Nebka fece condurre la moglie di Ubainer nel territorio a nord del palazzo, la fece bruciare, e le sue ceneri furono gettate nel fiume»⁹⁶¹.




Evidentemente, l'irrogazione della massima pena, la pena capitale, non poteva che essere una prerogativa del re, come, forse, lo stesso esercizio della potestà sanzionatoria penale, in senso lato. Ad Ubainer spettava la sola facoltà di "querela", legata alla segnalazione al sovrano di quanto stesse accadendo.


Al termine del racconto andrebbe notato e sottolineato, a mio parere, come i due colpevoli non vengano mai citati con il loro nome proprio, ma si faccia ad essi riferimento con i generici

⁹⁵⁹ Il racconto è presentato, in traduzione, anche da GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, pp. 65-68.


⁹⁶⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 145.

⁹⁶¹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 184.

termini del “borghese” e della “moglie”  di Ubainer, *hm.t*⁹⁶². Vorrei anche puntualizzare un fatto che mi pare rilevante ed indicativo della connotazione dispregiativa con cui lo scriba accompagnava il vocabolo *nds* , “borghese”, “cittadino comune”, facendolo seguire con uno specifico ed illuminante determinativo, il “passero”⁹⁶³, G37 , rappresentazione della “meschinità”, della “grettezza”, della “piccolezza”, dell’essere “manchevole”, “cattivo”, “maligno”, “malvagio”.

Infine, il cocodrillo, protagonista ed espressione della caratterizzazione magica del racconto, delle *hk3.w* , “formule magiche”, avrebbe un precedente storico illustre, indicato nella *Aegyptiaca* di Manetone, come giustiziere di un sovrano crudele e spietato, un sovrano che, evidentemente, avrebbe meritato la morte, una morte cruenta e violenta.

Con riguardo alla IX dinastia, infatti, parlando di un certo re Achthoês, che potremmo ipotizzare coincidesse con Kheti, Manetone narrerebbe di come *the Ninth Dynasty consisted of nineteen kings of Hêracleopolis, who reigned for 100*⁹⁶⁴ *years. The first of these, King Achthoês, behaving more cruelly than his predecessors, wrought woes for the people of all Egypt, but afterwards he was smitten with madness, and was killed by a crocodile*⁹⁶⁵. Nella Versione Armena di Eusebio, con qualche piccola sfumatura differenziale, si può leggere di come *the Ninth Dynasty consisted of four kings of Heracleopolis, reigning for 100 years. The first of these, King Ochthôis, was more cruel than all his predecessors, and visited the whole of Egypt with dire disasters. Finally, he was seized with madness, and devoured by a crocodile*⁹⁶⁶. I re, in questo frammento, tuttavia, non sarebbero più diciannove, ma verrebbero ridotti a quattro.

L’ultima parte del manoscritto, la quinta, con cui si concluderebbe il *Papiro Westcar*, descriverebbe la futura nascita della V dinastia, con il parto dei primi tre sovrani; in realtà, sarebbe lo stesso protagonista del brano precedente, il mago Gedi, *Ddj* , ad annunciare al sovrano, Cheope, il futuro avvicendamento dinastico. Prenderebbe così il via un capitolo aggiuntivo, una specie di racconto anonimo, che mostrerebbe l’avverarsi di tale predizione.

La predizione di Gedi nascerebbe da una domanda, rivoltagli dal sovrano, circa il numero delle stanze segrete del santuario di Thot; il mago risponderebbe sostenendo di non conoscerne il numero, pur conoscendone l’ubicazione. Cheope replicherebbe chiedendo un cofano di selce che, a detta di Gedi, non avrebbe potuto consegnare al re, in quanto «te lo porterà il primo dei tre figli che sono nel grembo di Redgedet»⁹⁶⁷.

⁹⁶² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 168.

⁹⁶³ GARDINER, *Egyptian grammar*, pp. 471; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 686.

⁹⁶⁴ Ovvero, nella versione riportata da Africano, 409 anni.

⁹⁶⁵ WADDELL, *Manetho*, p. 61.

⁹⁶⁶ *Ibi*, pp. 61-63.

⁹⁶⁷ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 188.

Di fronte al compiacimento del monarca ed alla sua legittima curiosità sull'identità di questa Redgedet, Gedi risponderrebbe «È la moglie di un sacerdote di Ra, signore di Sakhebu, che è incinta di tre figli di Ra, signore di Sakhebu. Egli ha detto che eserciteranno questa funzione benefica in questo intero paese, e il primo di essi sarà Grande dei Veggenti a Eliopoli»⁹⁶⁸.

Ricevuta la notizia, il re avrebbe reagito con amarezza: “il cuore di Sua Maestà cadde per ciò nella tristezza, ma Gedi disse: «Che significa questo (cattivo) umore, o sovrano mio signore? Si manifesta a causa dei tre figli? Io ho (inteso) dire: "(te), poi tuo figlio, poi uno di essi ")»⁹⁶⁹. Rassicurato dalla precisazione del mago, ma desideroso di saperne di più, Cheope chiederà “«In che epoca partorirà dunque Redgedet?»⁹⁷⁰.

Lo scriba può, così, a questo punto introdurre la storia di Redgedet: “uno di quei giorni avvenne che Redgedet sentì le doglie, e il suo parto era laborioso. Allora la Maestà di Ra, signore di Sakhebu, disse a Isi, a Nefti, a Mesehent, a Heqet e a Khnum: «Andate e liberate Redgedet dei tre figli che sono nel suo grembo, e che eserciteranno questa funzione benefica sul paese intero. Costruiranno i vostri templi, forniranno i vostri altari, faranno prosperare le vostre tavole d'offerte e aumenteranno le vostre offerte»⁹⁷¹.

Fra le dee citate, Mesehent, *Mshn.t*⁹⁷², “dea della nascita”, si occupava di presiedere ai parti, dal nome del mattone, *mshn.t*⁹⁷³, “posto di nascita”, che alla dea darebbe il nome, mentre Heqet, *Hq.t*⁹⁷⁴, dea a testa di rana, svolgeva la funzione di levatrice delle partorienti.

Successivamente, le cinque divinità parteciperanno, ciascuna con una specifica mansione ed in uno specifico ruolo, al triplice parto di Redgedet: Iside ponendosi davanti alla partorienti, Nefti, dietro ad essa, Heqet rendendo possibile la nascita, Mesehent proclamando la futura funzione regale, che sarebbe stata in seguito svolta dal neonato, Khnum, infine, fornendo di salute il suo corpo. L'esplicitazione verbale e la proclamazione del nome dei tre futuri sovrani, subito dopo la nascita, invece, veniva effettuata da Iside: “allora Isi si pose davanti a lei, Nefti dietro a lei, e Heqet affrettò la nascita. Isi disse: «Non esser troppo possente nel tuo grembo, in questo tuo nome di User(ka)f». Questo bimbo scivolò allora sulle mani, un bimbo di un cubito (di lunghezza) e con le ossa solide, le membra incrostate d'oro e un'acconciatura di vero lapislazzuli. Lo lavarono, dopo aver tagliato il cordone ombelicale, e lo posero sopra un quadrato di mattoni. Poi Mesehent andò verso di lui e disse: «Un re che eserciterà la regalità nel paese intero», mentre Khnum dava la salute

⁹⁶⁸ *Ibi*, p. 189.

⁹⁶⁹ *Ibidem*.

⁹⁷⁰ *Ibidem*.

⁹⁷¹ *Ibidem*.

⁹⁷² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 118.

⁹⁷³ *Ibi*, p. 117.

⁹⁷⁴ *Ibi*, p. 178.

al suo corpo”⁹⁷⁵.


Un testo sostanzialmente identico, con la partecipazione delle medesime divinità, nelle stesse funzioni e nel compimento degli stessi atti, accompagnerà il parto del secondo neonato, Sahura e del terzo, Keku. I tre nomi, però, come già sottolineato, vengono proposti, dal punto di vista pittografico, in una versione leggermente diversa da quella, rinvenibile nei monumenti e nelle liste reali.

I tre futuri sovrani, oltre che per le solide ossa, si caratterizzerebbero per la connotazione aurea delle membra e per i capelli, in lapislazzuli.

Il terzo ed il quarto brano, invece, inerenti l’ultimo racconto, proposto al re e l’arrivo a corte di un mago, che delizierà il sovrano con le sue grandi competenze magiche, si focalizzano ed hanno come protagonisti il fondatore della IV dinastia, Snefru e suo figlio, Cheope.

4.7 Il prodigio avvenuto durante il regno di Snefru: il racconto delle rematrici

Il terzo racconto⁹⁷⁶ inizia descrivendo lo stato di noia del sovrano, intento, nel camminare per le stanze del palazzo reale, a ricercare una distrazione. Il narratore viene indicato, dallo scriba, in Baufra.

Snefru avrebbe così provveduto a convocare il proprio “capo ritualista e redattore di scritti Giagiaemanekh” , ossia *D3d3-m-‘nh*⁹⁷⁷, per ricevere un consiglio su come potersi rilassare; l’alto funzionario propone al monarca una soluzione interessante, che subito coglie nel segno, catturando il favore e l’apprezzamento del re: “vada la Tua Maestà al lago del palazzo. Equipaggiati una barca con tutte le belle ragazze dell’interno del tuo palazzo. Il cuore della Tua Maestà si diventerà a vederle remare in su e in giù. E mentre guarderai i bei cespugli del tuo lago e vedrai i campi che lo bordano e le sue belle rive, il tuo cuore si diventerà a questo spettacolo”⁹⁷⁸. Al re verrebbe infatti prospettato un doppio piacere, legato all’incantevole fascino delle giovani e piacenti ragazze, ma connesso anche alla rilassante vista, al gradevole spettacolo delle paludi, delle campagne e delle sponde.

Andrebbe sottolineato, in questo passaggio, l’utilizzo di tre diversi termini, *ss*⁹⁷⁹, “palude”, *sh.t*⁹⁸⁰, “campagna”, “campo”, *hf33.t*⁹⁸¹, “argine”, “riva”, “sponda”, per sottolineare il valore e

⁹⁷⁵ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 190.

⁹⁷⁶ Il brano è narrato, in traduzione, anche da GRANDÉ, *Contes de l’Égypte ancienne*, pp. 68-71.




⁹⁷⁷ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 5.

⁹⁷⁸ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 185.


⁹⁷⁹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 246; BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 5.

⁹⁸⁰ *Ibi*, p. 239; *ibi*, p. 6.

l'efficacia riposante e distensiva della proposta, fatta al sovrano. Erman, in proposito, solleverebbe delle perplessità circa l'uso di tanti termini, non così facilmente distinguibili, nel dettaglio, l'uno dall'altro⁹⁸².

Mentre l'utilizzo del primo sostantivo, *sš*,  “palude”, sarebbe coerente con l'impiego fattone, andando a denotare un “comune specchio d'acqua”, ove crescerebbe la vegetazione e ove nidificherebbero gli uccelli, il secondo, *sh.t* , pur indicando la generica “campagna”, ma anche la “palude” e la “regione paludosa”, sarebbe forse più correttamente identificabile con queste ultime, anche considerando lo specifico segno, M20 , “macchia di canne”⁹⁸³ o “canneto, canne crescenti fianco a fianco”⁹⁸⁴, usato per scrivere tale nome, che indicherebbe, secondo Erman, trattarsi proprio di “campi”, “prati”, ma con una “vegetazione selvatica”, connotabili come “paludi”, come nel primo caso⁹⁸⁵.

In realtà, sia Alan Gardiner, sia Pierre Grandet e Bernard Mathieu, non sembrerebbero così drastici, così perentori nell'assegnare al carattere M20 un significato così incontrovertibile, tassativo; il primo, infatti, parlerebbe di un uso sia come ideogramma che come determinativo, col significato di “palude” e di “campagna”, senza che uno dei due termini escluda l'altro. I secondi ne indicherebbero un valore fonetico, *sh.t* ed uno come determinativo, “campagna”. Riterrei, quindi, che si sia trattato di una elegante raffinatezza, proposta dallo scriba, con cui differenziare, usando vocaboli con lievi sfumature di senso, la descrizione naturalistica della fauna.

Il terzo vocabolo, *hf33.t*  verrebbe, invece, coerentemente impiegato, nel senso di “riva” o “argine”, idoneo ad accogliere l'imbarcazione sulla quale il re affronterebbe la traversata, per una eventuale sosta ristoratrice.

Il re, nell'accogliere il suggerimento del sacerdote-ritualista Giagiaemanekh, specificherebbe ed indicherebbe ulteriori dettagli, per la felice e soddisfacente riuscita della traversata. Le ragazze, che accompagneranno il sovrano, dovranno essere pari a venti e dovranno presentare precise e peculiari caratteristiche fisiche; dovranno, inoltre, essere abbigliate in modo appropriato, secondo i gusti e le esigenze del re: “mi si conducano venti donne, che siano belle di corpo, ben formate di seno, e coi capelli intrecciati, il cui grembo non sia (ancora) aperto dal parto. Mi si portino venti reti, e si diano queste reti a queste donne, quando abbiano deposto i loro abiti”⁹⁸⁶.

⁹⁸¹ *Ibi*, p. 190; *ibi*, p. 6.

⁹⁸² ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 35.

⁹⁸³ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 691.

⁹⁸⁴ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 481.

⁹⁸⁵ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 35.

⁹⁸⁶ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 185; LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 78, riporta, sul punto focale delle rematrici e sulle loro qualità fisiche, la seguente traduzione, a tratti diversa: *et qu'on m'amène vingt femmes, qui soient belles de corps, qui aient une (ferme) poitrine et des*

Il sovrano, poi, avrebbe dato disposizioni affinché anche i venti remi presentassero particolari caratteristiche: “mi si portino venti remi di ebano coperti d’oro, con i manici di legno di sandalo, ornati di oro puro”⁹⁸⁷.

I desideri del monarca, per quanto attiene alle rematrici ed ai remi, nella descrizione fattane dallo scriba, sono ben precisi e finalizzati a fornire un effettivo svago ed una reale soddisfazione.

Per quanto attiene ai “venti remi in ebano lavorati con oro”, *wsr.w 20 n hbny b3k(.w) m nb(.w)*⁹⁸⁸, secondo Erman *b3k m nbw* farebbe più correttamente riferimento ad un “decorare”, piuttosto che ad un “dorare”⁹⁸⁹; l’ebano, infatti, in quanto legno estremamente pregiato, non avrebbe alcuna ragione di venir ricoperto di oro. L’osservazione sollevata da Erman mi pare assolutamente corretta, considerando comunque come il verbo, *b3k* non indichi l’azione di una “doratura”, un “dorare”, ma significhi “lavorare”, “decorare”⁹⁹⁰.

Per quanto invece riguarda le venti ragazze, il testo riporta⁹⁹¹, alle righe 5.9, 5.10 e 5.11, la seguente iscrizione: *s.wt-ḥm.wt 20 m nfr.wt n(.w)t ḥ'.w=sn m bn.t(w)t ḥnsk.ytw t nty n wp.t=sn m ms.t*⁹⁹². La traduzione del presente passo potrebbe essere così resa: *venti donne con cose belle/abbondanti dei loro corpi, con seni ampi, (esse) che hanno i capelli intrecciati, che non le si sono aperte l’utero nel parto, generando/partorendo*.

Come è stata ottenuta questa traduzione? Il primo sostantivo ritrovato nel manoscritto è *s.t-ḥm.t*⁹⁹³, ossia “donna”, qui reso al plurale.

Al soggetto, le venti donne, seguirebbero le prime tre caratteristiche richieste dal re introdotte, le prime due, dalla preposizione semplice *m* , “con”: *nfr.t*⁹⁹⁴, “cose belle, abbondanti”, anch’esso iscritto al plurale e riferito a *ḥ'.w*⁹⁹⁵, “corpo”; *bn.t.wt*⁹⁹⁶, “ampi, larghi di seno”, sempre preceduto dalla preposizione *m*; infine, *ḥnsk.yt*⁹⁹⁷, “ella che ha i capelli intrecciati”, anche questo epiteto reso al plurale. In quest’ultimo caso, l’epiteto andrebbe considerato, più propriamente, a mio giudizio, un

cheveux nattés, et dont le sein n’ait pas (encore) été ouvert par l’enfantement. Qu’on m’apporte aussi vingt résilles, et qu’on remette ces résilles à ces femmes quand auront été déposés leurs vêtements; GRANDET, Contes de l’Égypte ancienne, p. 69, propone, invece, questa lettura, in cui parlerebbe anche di una “treccia dell’infanzia”, volendo, con ciò, puntualizzare che si sarebbe dovuto trattare di ragazzine, quasi ancora bambine, ma già sviluppate: et faites-moi amener vingt femmes, parmi celles qui ont un beau corps, ayant déjà des seins mais encore la tresse de l’enfance, et qui n’aient pas déjà été ouvertes par l’enfantement. Et faites-moi apporter vingt résilles, et qu’on donne ces résilles à ces femmes pour qu’elles s’en revêtent une fois déshabillées.

⁹⁸⁷ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 185.

⁹⁸⁸ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 6; LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 37.

⁹⁸⁹ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 36.

⁹⁹⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 78.

⁹⁹¹ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 6.

⁹⁹² LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 37.

⁹⁹³ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 206.

⁹⁹⁴ *Ibi*, p. 131.

⁹⁹⁵ *Ibi*, p. 164.

⁹⁹⁶ *Ibi*, p. 83.

⁹⁹⁷ *Ibi*, p. 173.



participio perfettivo di un verbo di qualità, indicante l’acquisizione di una specifica qualità⁹⁹⁸, *esse che hanno acquisito capelli intrecciati*, come nel caso del più comune fra i “verbi di qualità”, *nfr*, “essere bello/buono”, “diventare bello/buono”, “esser diventato bello/buono”⁹⁹⁹.

Poi, per quanto attiene l’abbigliamento delle rematrici, alle righe 5.11 e 5.12, il testo prosegue in questi termini¹⁰⁰⁰: *hn^c rd.t in(t)=tw n=j 20 j3d.t hn^c rd.t nn j3d.wt n nn hm.wt w3h hbs.w=sn*.

Quale la traduzione del passo appena riportato? A mio parere il passo, sulla base dei relativi vocaboli e degli opportuni verbi, considerando anche le supposte e corrette costruzioni sintattiche, potrebbe essere letto in questi termini: *e si faccia (in modo) che mi si portino 20 reti e si diano queste reti a queste donne, (dopo che) saranno stati deposti i loro abiti*.

Della complessiva organizzazione del viaggio, secondo la descrizione del racconto, parrebbe farsi carico il sacerdote-ritualista Giagiaemanekh, il quale, peraltro, poi, non vi parteciperebbe, non essendo presente durante l’effettuazione della traversata.

La crociera avrebbe così avuto inizio, con grande soddisfazione del sovrano nel veder remare le ragazze; la loro azione vogante si sarebbe espressa, in termini generici, mediante il verbo *hnj*¹⁰⁰¹, “remare”, “vogare”, riga 5.13-14, con una costruzione “progressiva”¹⁰⁰², formata dal soggetto e dal predicato, costituito dalla preposizione *hr*, “su”, “sopra”, introducendo il relativo verbo all’infinito, *hn.t*, *esse erano sul remare* (stavano remando).

Ad essa farebbero seguito due particolari proposizioni, sequenziali, caratterizzate dal fatto di impiegare due verbi di senso contrario, l’uno rispetto all’altro, due verbi esprimenti azioni l’una in conflitto con l’altra: si tratterebbe di due costruzioni “progressive interne”¹⁰⁰³, I due verbi in questione sarebbero proprio  *hdj*¹⁰⁰⁴ e  *hntj*¹⁰⁰⁵, rispettivamente “navigare lungo la corrente, verso nord” e “navigare controcorrente, verso sud”. L’ipotesi che mi sentirei di poter avanzare è che il senso di tale navigazione sia andata a disegnare una rotta “circolare”, “rotativa”, in modo da consentire al re, senza troppo allontanarsi dalla reggia, di poter gustare del piacere della vista naturalistica e paesaggistica della flora nilotica, continuando, comunque, la traversata. Secondo Erman, invece, più semplicemente, i due verbi indicherebbero l’andata ed il ritorno del viaggio¹⁰⁰⁶.

Ad un certo punto, la piacevole navigazione si sarebbe bruscamente interrotta; una rematrice,

⁹⁹⁸ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 453.

⁹⁹⁹ *Ibi*, p. 347.

¹⁰⁰⁰ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 6.

¹⁰⁰¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 201.

¹⁰⁰² GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 161.

¹⁰⁰³ *Ibi*, p. 177-178 e 216.

¹⁰⁰⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 199.

¹⁰⁰⁵ *Ibi*, p. 195.

¹⁰⁰⁶ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 37.

potremmo supporre sistemandosi la treccia di capelli, consideriamo come sopra il sovrano avesse richiesto che le venti ragazze di disponessero, tutte, di “capelli intrecciati”, vide cadere un proprio oggetto, di grande valore, in acqua. L’oggetto in questione viene descritto come *nh3w n mf3k.t*¹⁰⁰⁷ , ossia “ciondolo a forma di pesce” in, ovvero, di “turchese”.

L’incidente turba così tanto la ragazza da impedirle di continuare a vogare: ella avrebbe altresì taciuto, probabilmente smettendo di cantare e non fornendo più il necessario ritmo della vogata alle compagne che, conseguentemente, come lei, si sarebbero arrestate. Protagonista dell’accaduto, peraltro, non sarebbe una qualsiasi rematrice, ma la *šty.t*¹⁰⁰⁸, , la “capovoga della fila di rematrici”.

Il monarca sarebbe prontamente intervenuto, chiedendo alla ragazza la ragione del suo non voler più vogare e venendo, così, a sapere della caduta in acqua del ciondolo: “Perché non remi più?” Disse lei: “Un pendaglio a forma di pesce, di turchese nuova, è cascato nell’acqua”¹⁰⁰⁹. Il re, molto amabilmente, offrirebbe allora alla rematrice la sostituzione con altro pendaglio, ricevendone, però, in cambio, un secco rifiuto: “Vuoi che te lo] sostituisca? Ma essa [disse: “Preferisco] il mio oggetto che il suo simile”¹⁰¹⁰.

Allora il re avrebbe ordinato: “Andate e portatemi il capo] ritualista [Giagiaemanekh”¹⁰¹¹, a cui racconterebbe l’accaduto, insistendo sul fatto di aver proposto: “Rema, e io te lo sostituirò’, ma essa mi ha risposto: ‘Preferisco il mio oggetto al suo simile’”¹⁰¹². Si renderà così necessario un intervento di alta magia, da parte del capo-ritualista.

In questo confronto narrativo, a mio parere, emergerebbe e verrebbe ben delineato il carattere del re, così come, almeno, riproposto e reiterato nei ricordi dalla letteratura medio-egiziana: un sovrano, così buono d’animo, così generoso, da decidere di assecondare i puerili capricci di una giovane donna; egli potrebbe punirla e, invece, ne accetterebbe le assurde ed inconsistenti pretese, acconsentirebbe di restare in balia dei suoi ghiribizzi, pur di poterla accontentare, in qualche modo.

Non parlerei di mancanza di fermezza nel carattere del monarca, ma, piuttosto, di una nobiltà e di una sensibilità d’animo così spiccata da spingerlo a prendersi cura degli inaccettabili grilli di una, fra le tante, suddite. Il re convocherebbe e farebbe giungere sul luogo il suo fidato funzionario, definito come , *sn=j*¹⁰¹³ *fratello mio*, evidentemente in senso figurato, a cui già si era precedentemente rivolto, scomoderebbe il suo sacerdote-lettore, dimostrando grande delicatezza e

¹⁰⁰⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 137, 106.

¹⁰⁰⁸ *Ibi*, p. 273.

¹⁰⁰⁹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 185.

¹⁰¹⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹¹ *Ibi*, p. 186.

¹⁰¹² *Ibidem*.

¹⁰¹³ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 6, riga 6.1.

smisurata pietà.

Non riterrei quindi corretta l'osservazione di Erman¹⁰¹⁴, che parlerebbe e descriverebbe un sovrano debole il quale, in quanto privo di consigli per la ragazza testarda e non sapendo come affrontarla, si rivolgerebbe, ancora una volta, nella sua angoscia, al sacerdote-lettore Giagiaemanekh.

L'intero confronto narrativo appena descritto si evidenzerebbe, in particolare, a mio giudizio, per il frequente utilizzo di alcuni elementi sintattici, in particolare, l'ausiliario narrativo, $\text{ḥ}^{\text{c}}\sim\text{n}$ ¹⁰¹⁵, presente fra le righe 5.11 e 6.7¹⁰¹⁶ per ben quattordici volte e reso con “allora”; comparirebbero, però, nel medesimo tratto descrittivo, anche altri due ausiliari narrativi, $\text{wn}\sim\text{jn}$ ¹⁰¹⁷ e tre forme narrative, $\text{wnm}\sim\text{jn}=\text{f}$ ¹⁰¹⁸.

Dopo la convocazione del capo-lettore e ascoltate le infantili e superficiali pretese della ragazza, avrebbe avuto finalmente luogo l'intervento di superba magia di Giagiaemanekh: “allora il capo ritualista disse ciò che disse come formula magica, poi posò una metà dell'acqua del lago sull'altra metà e trovò il pendaglio a forma di pesce che posava sopra un coccio; andò a pigliarlo, e esso fu reso alla sua proprietaria. Ora l'acqua che era dodici cubiti nel centro, aveva finito con essere ventiquattro cubiti dopo che era stata capovolta. Egli disse ancora quello che disse come formula magica, e riportò le acque del lago nel loro stato (precedente)”¹⁰¹⁹.

Fra le righe 6.7 e 6.10 del *Papiro*¹⁰²⁰, quindi, si consumerebbe la descrizione del prodigio e la manifestazione della potenza magica di Giagiaemanekh; il testo si esprimerebbe in questi termini: $\text{ḥ}^{\text{c}}\sim\text{n} \text{ dd}(=\text{w})\sim\text{hr}(\text{y})\text{-ḥb}(\text{.t}) \text{ hry-tp } \text{D}3\text{d}3\text{-m-}^{\text{c}}\text{nh} \text{ dd}(\text{w}).\text{t}=\text{f m } \text{ḥk}3\text{w}$.

La traduzione letterale, riterrei, possa essere così proposta: *allora è stato/fu detto dal capo sacerdote-ritualista Giagiaemanekh ciò che è recitato da lui come formule magiche.*

Il prodigio, concretamente, verrebbe descritto poco di seguito, con tre costruzioni sintattiche sostanzialmente coincidenti con quelle del periodo appena presentato: $\text{ḥ}^{\text{c}}\sim\text{n} \text{ rd}(=\text{w})\sim\text{n}=\text{f } \text{rmn } \text{n}(\text{y}) \text{ mw } \text{n}(\text{y}) \text{ p}3 \text{ š } \text{hr } \text{w}^{\text{c}}=\text{sn } \text{gm}\sim\text{n}=\text{f } \text{p}3 \text{ nh}3\text{w } \text{w}3\text{h}(=\text{w}) \text{ hr } \text{p}3\text{qy.t}$.

La traduzione, letterale, a fronte dei vocaboli ivi utilizzati, potrebbe correttamente essere resa nei termini seguenti: *allora è stato posto/egli pose metà specchio d'acqua di acqua del laghetto su una di esse (ed) è stato trovato da lui/egli trovò quel ciondolo a forma di pesce che era posato sulla scaglia di pietra.*

¹⁰¹⁴ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 38.

¹⁰¹⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 517.

¹⁰¹⁶ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, pp. 6-7.

¹⁰¹⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 527-530.

¹⁰¹⁸ *Ibi*, p. 531.


¹⁰¹⁹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 185.

¹⁰²⁰ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 7.

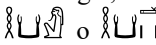

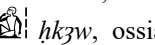

Da notare come nel testo si parli, espressamente, della pronuncia di formule magiche¹⁰²¹, ma non ne vengano esplicitate le singole parole che ne avrebbero costituito l'oggetto. Forse, lo stesso scriba ne ignorava il contenuto o, forse, preferiva non riportarle per iscritto.

E' a mio parere interessante sottolineare come, anche nel racconto precedente, come in questo, venga descritta l'azione di pronuncia della formula magica, ancora una volta senza esplicitarne il contenuto verbale, all'atto della realizzazione del cocodrillo di cera; sarebbe quello il momento focale del brano: alors [Oubaoné lui dit:] «Apporte-moi [ma trousse] en bois d'ébène et or.» [Et il fabriqua] un crocodile de [cire, long de] sept [pouces] il lut [sur lui une formule magique, à savoir:] «Quiconque viendra [pour] se baigner [dans ma]pièce d'eau, [empare-toi de lui]» Puis il le remit au [serviteur] et il lui dit: «Après que le bourgeois sera descendu dans la pièce d'eau, selon sa coutume de chaque jour, tu jetteras le crocodile [de cire] derrière lui.»¹⁰²².

Quanto alla “scatola in legno d'ebano”, più semplicemente, si tratterebbe, secondo Lepper, di alcuni bastoncini magici, realizzati in ebano e decorati in modo costoso. Il termine esatto presente nel manoscritto, difatti, non sarebbe chiaro e non consentirebbe di fornire ulteriori informazioni¹⁰²³.

Ritornando al racconto che ha per protagonisti il re Snefru ed il mago Giagiaemanekh, comparirebbero, sia in questo passo, sia altrove, nel *Papiro*, le forme più recenti di aggettivi dimostrativi *p3*, *t3*, *n3* *n(y)*¹⁰²⁴, . Questa serie di aggettivi dimostrativi presenterebbe, sin dall'inizio, sin dal Medio Regno, di tanto in tanto, il valore ed il significato proprio degli articoli determinativi, i quali, pur non venendo contemplati dalla lingua medio-egiziana, verranno a comparire e a caratterizzare quella neo-egiziana¹⁰²⁵. Si tratterebbe di un indizio di questa lenta evoluzione, linguistica, presente nella composizione scrittoria del *Papiro Westcar*, verso le forme sintattiche neo-egiziane, nelle quali la presenza degli articoli determinativi, a precedere e a determinare tutti i sostantivi, diventerà quanto mai comune, peculiare e diffusa¹⁰²⁶.

In effetti, se consideriamo le traduzioni proposte, in quattro diverse versioni¹⁰²⁷, relative al contenuto testuale della riga 6.9, ove comparirebbero due aggettivi dimostrativi, *p3*, rispettivamente

¹⁰²¹ La magia, in senso lato, può assumere, infatti, diverse forme: una “natura divina”, nella forma di un dio, il dio *Hk3*,  o , *hk3w*, ossia “magia”, “incantesimo”, “formule magiche”, “incantesimi magici”, “mago”,  *hk3y*, ovvero il “mago”, lo “stregone”, infine,  *Hk3w*, che si riferisce al nome proprio del “dio della magia”, FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 179, GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 583, ALLEN, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, p. 526.

¹⁰²² LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, pp. 75-76.

¹⁰²³ LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 81.

¹⁰²⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 132-133.

¹⁰²⁵ NEVEU, *La langue des Ramsès – Grammaire du Néo-égyptien*, Paris, Khéops, 2010.

¹⁰²⁶ *Ibi*, pp. 3, 4, 5.

¹⁰²⁷ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 186; DONADONI, *Storia della letteratura egiziana antica*, p. 147; LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 80; LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, p. 217.

davanti a š e davanti a nhzw, in entrambi i casi l'aggettivo verrebbe reso con un articolo determinativo, piuttosto che con un dimostrativo, benché il primo non fosse previsto dalla sintassi medio-egiziana.

Dopo l'esecuzione del miracolo non resterebbe altro, al sacerdote ritualista, che ripristinare la situazione antecedente, nello stagno: “ora l'acqua che era dodici cubiti nel centro, aveva finito con essere ventiquattro cubiti dopo che era stata capovolta. Egli disse ancora quello che disse come formula magica, e riportò le acque del lago nel loro stato precedente”¹⁰²⁸.

L'equivalente testo geroglifico, fra le righe 6.10 e 6.13¹⁰²⁹, così descriverebbe i relativi fatti: con riguardo al capovolgimento delle acque *jst (j)rf jr p3 mw jw=f m 12 mh hr j3.t=f dr~jn=f mh 24 r-s3 wdb=f*, ossia, in una traduzione letterale, *mentre, dunque, quanto a quell'acqua, essa era 12 cubiti sopra il centro del lago ed essa andò a finire/finì (a) 24 cubiti, dopo che era stata piegata*.

La seconda parte del testo, con riguardo al ripristino delle acque del lago, fra le righe 6.12 e 6.13, indicherebbe ḥ^c~n dd(=w)~n=f dd(w).t=f m hk3w ḥ^c~n jn(=w)~n=f n3 n(y) mw n(y) p3 š r ḥ^cw=sn. La connessa traduzione letterale così si esprimerebbe, *allora venne detto da lui/lui disse ciò che è recitato da lui come formule magiche, allora è stata portata da lui/egli condusse l'acqua del laghetto verso le loro corrette/giuste posizioni (delle cose)*¹⁰³⁰.

Il racconto si concluderebbe nello stesso modo con il quale si concluderebbero gli altri brani, ossia con un'offerta funeraria, destinata al sovrano, defunto, sotto il cui regno avrebbe avuto luogo il prodigio e per il funzionario, anch'egli ragionevolmente deceduto, che, di tale prodigio, sarebbe stato l'interprete ed esecutore materiale.

Il nome del monarca, a differenza di quello del funzionario, verrebbe seguito da un epiteto che ne proverebbe, senza dubbio, lo *status* di defunto: *m3^c-hrw*¹⁰³¹, *giusto di voce o essere giustificato*.

L'interpretazione attribuita all'epiteto *m3^c-hrw* faceva riferimento al fatto che il defunto avesse positivamente affrontato il giudizio, *post-mortem*, nell'aldilà¹⁰³², per poter accedere al paradiso; si trattava di un giudizio, celebrato dinnanzi al dio Osiride, in presenza del quale si sottolineava di non aver commesso, durante la vita terrena, alcuna colpa tale da pregiudicare la propria sopravvivenza.

¹⁰²⁸ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 186.

¹⁰²⁹ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 7.

¹⁰³⁰ Anche in questa seconda parte, troviamo altri due aggettivi dimostrativi, *n3 n(y)* e *p3*, resi, in traduzione, come semplici articoli determinativi, a confermare l'introduzione di forme grammaticali neo-egiziane: *et il ramena les eaux du lac en leur état*, LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 80. Si vedano anche le citazioni proposte da BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 186, DONADONI, *Storia della letteratura egiziana antica*, p. 147 e LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, p. 217.

¹⁰³¹ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 149; FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 101.

¹⁰³² GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 149, nota 1.

A tale giudizio faceva seguito la c.d. “pesatura del cuore”, ritenuto la sede e la memoria delle azioni del defunto e, solo qualora il cuore fosse stato riconosciuto più leggero della piuma, il geroglifico $m\bar{z}t^{1033}$, espressione della “verità”, della “sincerità”, all’estinto sarebbe stato concesso l’avvio di una nuova vita.

L’offerta funeraria, in questo caso destinata a Snefru e a Giagiaemanekh, prevedeva, in quasi perfetta equipollenza, rispetto a quanto indicato nelle righe 1.12 e 4.13, per il sovrano, $t h\bar{z}^{1034}$, *mille pagnotte*, con il numero cardinale che segue il prodotto relativo¹⁰³⁵; $h(n)q.t ds \check{s}(n)t^{1036}$, *cento brocche birra*, con una costruzione invertita, che pone il prodotto, seguito dalla misura e dal numero, in coda¹⁰³⁷; $j\bar{z}w w^{c1038}$, *un bue*, con il prodotto che sempre precede il numero cardinale; infine, $sn\bar{t}r p\bar{z}d sn.wy^{1039}$, *due coni d’incenso*, ancora una volta nel rispetto della forma sintattica che prescrive di collocare l’oggetto davanti alla misura, seguita dal cardinale.

Per il capo ritualista, invece, quantità e tipologie di prodotti erano diversi; in particolare, per Giagiaemanekh, a differenza che nei primi due casi, non veniva prevista una specifica razione: $wrj jwf w^{c1040}$, *una porzione di carne*. Gli altri prodotti, viceversa, erano i medesimi, ossia $\check{s}ns w^{c1041}$, *un dolce*, $h(n)q.t d\bar{w}jw w^{c.t1042}$, *un barattolo di birra*, $sn\bar{t}r p\bar{z}d w^c$, non due, ma solo *un cono d’incenso*.

E’ interessante notare come l’unico prodotto, comune nell’offerta funeraria per il sovrano e per il funzionario, preveda una peculiare differenziazione nella quantità, evidentemente inferiore in capo al sacerdote-lettore; in questo modo si andrebbe a preservare e a difendere, valorizzando, il diverso status dei due protagonisti del racconto. La diversità di tutti gli altri beni complessivamente offerti, poi, completerebbe e confermerebbe tale diversità.

Sulla veridicità di quanto raccontato a proposito del re Snefru e di quanto si narrerà, con riferimento a Cheope, andrebbero sollevate, senza dubbio, molte perplessità; non solo si potrebbe e si dovrebbe dubitare della reale consistenza di quanto in esse descritto, ma difficilmente questi testi andrebbero valutati alla luce di una loro storicità: svariate potrebbero essere, infatti, le inesattezze, le incoerenze e le informazioni assolutamente fasulle, inventate o, quanto meno, ampiamente rivisitate.

Tuttavia sarebbe, a mio parere, un grave errore, una pesante scorrettezza, pensare di poter

¹⁰³³ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 101.

¹⁰³⁴ *Ibi*, p. 292.

¹⁰³⁵ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 231.

¹⁰³⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 173, 316.

¹⁰³⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 231.

¹⁰³⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, pp. 12.

¹⁰³⁹ *Ibi*, pp. 234, 88.

¹⁰⁴⁰ *Ibi*, pp. 64, 13.

¹⁰⁴¹ *Ibi*, p. 269.

¹⁰⁴² *Ibi*, p. 321.

prescindere, completamente, da qualsiasi dato e indizio che possa essere tratto da fonti quali quella esplicitata dal *Papiro Westcar*: una cosa è pensare di poter intraprendere una sensata ricostruzione dei fatti sulla sola base delle informazioni, più o meno suggestive, ottenibili da esso, altra cosa sarebbe, con un approccio scientifico, guardare ad esse come a dati non necessariamente fittizi ed artefatti, per cercare di proporre delle ipotesi, da verificare poi attraverso altre fonti storiche.

In effetti, una certa continuità nella tradizione attinente alcune figure regali, quale quella di Cheope, emergerebbe e ritornerebbe d'attualità, intorno al V secolo a.C., con l'opera di Erodoto.

Questi, con riguardo al sovrano, annoterebbe come “quando, dopo Ramsinito, regnò su di loro Cheope, il paese fu condotto a totale miseria. Cheope chiuse tutti i santuari; dapprima allontanò gli Egiziani dai sacrifici, quindi dette ordine che tutti lavorassero per lui. Ad alcuni fu assegnato di trascinare pietre dalle cave dei monti d'Arabia, proprio da queste cave, fino al Nilo; ordinò ad altri di prendere le pietre, che su barche erano state trasportate lungo il fiume, e di trascinarle fino ai monti chiamati Libici, proprio fino a questi monti. Lavoravano, di volta in volta, centomila uomini, ognuno per tre mesi [...] Per costruire la stessa piramide ci vollero venti anni: è quadrata, ciascun fronte su ogni lato è di otto pletri e ha pari altezza: è fatta con pietre levigate e connesse in modo perfetto; nessuna pietra misura meno di trenta piedi [...] Cheope giunse a tal punto di malvagità che, per bisogno di ricchezze, mise sua figlia in un bordello e le ordinò di farsi pagare una certa quantità di denaro: non dicono quanto. La figlia adempì agli ordini del padre”¹⁰⁴³.

Alla morte dell'empio sovrano, gli sarebbe subentrato il fratello, Chefren: “gli Egiziani raccontavano che Cheope regnò per cinquant'anni e che, quando morì, ebbe il regno suo fratello Chefren. Costui si comportò esattamente come l'altro e costruì anche una piramide, che non arriva tuttavia alle dimensioni di quella di Cheope”¹⁰⁴⁴.

Anche Manetone, seppur con contenuti differenti, descrive l'operato di Cheope in termini poco lusinghieri: *Suphis, for 63 years. He reared the Great Pyramid, which Herodotus says was built by Cheops. Suphis conceived a contempt for the gods, ovvero, nella versione armena di Eusebio, Suphis behaved arrogantly towards the gods themselves: then, in penitence, he composed the Sacred Book in which the Egyptians believe they possess a great treasure; infine, sempre nella versione di Eusebio, Suphis conceived a contempt for the gods, but repenting of this, he composed the Sacred Book, which the Egyptians hold in high esteem*¹⁰⁴⁵.

Parrebbe, quindi, di poter stabilire una immaginaria linea di collegamento, una specie di cordone ombelicale, fra quanto di poco lusinghiero narrato nel *Papiro Westcar* e quanto, di ancor


¹⁰⁴³ LLOYD (a cura di), ERODOTO, *Le storie*, pp. 143, 147.

¹⁰⁴⁴ *Ibi*, p. 147.

¹⁰⁴⁵ WADDELL (a cura di), MANETONE, *Manetho*, pp. 47-49.

più pesante, riportato nella *ISTOPA* da Erodoto e nella *Aegyptiaca* da Manetone.

4.8 I prodigi avvenuti alla corte del re Cheope: il mago Djedi

Seguirebbe, poi, la narrazione dell'evento fantastico, accaduto dinnanzi al re Cheope, presso la sua stessa corte. A differenza degli avvenimenti miracolosi già raccontati, il principe,  *nsw*, Herdedef, *Hr dd=f*, però, parlerebbe al padre di un personaggio straordinario, molto anziano, ma ancora vivente ed in grado di compiere azioni straordinarie.

Sull'identità del narratore, Herdedef, disponiamo di alcune informazioni¹⁰⁴⁶: noto per la sua saggezza e per la sua grande conoscenza, sarebbe infatti il presunto autore, fra gli altri, di una massima sapienziale, a lui attribuita, ovvero alcuni consigli, rivolti da un padre al proprio figlio, al fine di istruirlo sulla condotta da tenere nella vita, “L'insegnamento di Hergedef”; rinvenuto in alcuni *ostraka*, l'esordio del documento così si esprimerebbe: “inizio dell'insegnamento fatto dal principe, figlio del re, Hergedef, per il suo figlio che egli educa, il cui nome è Auibra [...] se sei un uomo virtuoso, fonda un focolare: sposa una donna forte, ti nascerà un figlio maschio. Costruisci una casa per tuo figlio [...] fa' eccellente la tua dimora nella necropoli, e fa' perfetta la tua sede dell'Occidente. Adotta (questa regola) perché la morte per noi è scoraggiante; adotta (questa regola) perché per noi la vita è esaltante. La casa della morte serve alla vita. Cerca di acquistare una proprietà di campi che ricevano l'inondazione”¹⁰⁴⁷.

Herdedef verrebbe poi anche annoverato fra gli uomini più sapienti dell'antichità, assieme ad Imhotep, in quanto citato in un'altra opera, “Il canto dell'arpista”, nella quale possiamo leggere “i re che esistettero un tempo riposano nelle loro piramidi, son seppelliti nelle loro tombe i nobili ed i glorificati egualmente. Quelli che han costruito edifici, di cui le sedi più non esistono, cosa è avvenuto di loro? Ho udito le parole di Imhotep e di Hergedef, che moltissimi sono citati nei loro detti”¹⁰⁴⁸.

Ancora, il nome di Herdedef si ritroverebbe, accanto a quello di altri grandi saggi, quali, oltre ad Imhotep, Neferti, Kheti e Ptahhotep, nei versi del *Papiro Chester Beatty IV*: “un uomo scompare, il suo cadavere è in terra, tutti i suoi contemporanei hanno lasciato il mondo, ma lo scritto farà sì che sia ricordato nella bocca di colui che pronuncerà. Un libro è meglio d'una casa costruita, meglio che delle tombe nell'Occidente. È più bello d'un castello costruito, più bello che una stele in un

¹⁰⁴⁶ GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 173, nota 7; LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 80-81, nota 39.

¹⁰⁴⁷ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, pp. 35-36.

¹⁰⁴⁸ *Ibi*, p. 206.


tempio. C'è qui un uomo simile a Hergedef?»¹⁰⁴⁹



Infine, il suo nome verrebbe menzionato nella rubrica annessa al capitolo LXIV del *Libro dei Morti*, quale scopritore della formula in esso contenuta: *Celui qui connaît cette formule, c'est sa justification sur terre et dans l'empire des morts; il peut faire tout ce que font les vivants; et c'est une grande protection du dieu. Cette formule a été trouvée à Hermopolis, sur un bloc de quartzite de Haute Égypte incrusté de lapislazuli véritable, sous les pieds de ce dieu, au temps de la majesté du roi de Haute et Basse Égypte, Mycérinus j.v., par le prince Djedefhor j.v., qui le trouva quand il vint inspecter les temples, tandis qu'une force l'accompagnait pour cela*¹⁰⁵⁰.

Il principe Herdedef parrebbe, comunque, non aver mai regnato ed essere stato divinizzato, verso la fine dell'Antico Regno¹⁰⁵¹.

Tornando al prodigio avvenuto alla presenza del re Cheope, il frammento interessato così esordirebbe: “allora il principe Hergedef si alzò per parlare e disse: «[Tu hai udito finora] degli esempi di ciò che hanno saputo [fare] coloro che oggi sono trapassati: e non si può riconoscere il vero dal falso. [Ma c'è sotto] la Tua Maestà del tuo proprio tempo, [uno] che non è conosciuto da te, e che è un grande mago»”¹⁰⁵².

Seguirebbero, da parte del principe e su richiesta del re, la presentazione del mago e la descrizione delle sue grandi abilità, oltre che della sua peculiare dieta alimentare: “c'è un borghese di nome Gedi, che abita a Gedesnefru. È un borghese di centodieci anni, che mangia cinquecento pani, e come carne, mezzo bove, e che beve cento brocche di birra ancora oggi. Egli sa riattaccare una testa tagliata, sa far camminare dietro a sé un leone, il cui laccio [si trascina] per terra. Conosce il numero delle stanze segrete del santuario di Thot”¹⁰⁵³.

Si noti peraltro come, in questo frammento, la figura di Gedi venga introdotta, forse in maniera poco lusinghiera, con lo stesso epiteto, “borghese”, *nds* , già impiegato per connotare l'adultero, nel racconto della “moglie infedele”; evidentemente, però, in questo caso, a mio parere “borghese” starebbe ad indicare un “uomo comune”, pur dalle grandi doti ma che, nella sua semplicità, vivrebbe nella più completa modestia ed in una condizione di anonimato, tanto da non essere conosciuto dal re, nonostante i poteri posseduti.

Il mago Gedi,  *Ddj*, abiterebbe, nella descrizione fatta dal *Papiro*, a Gedesnefru , *Dd-snfrw*, nome della città o del complesso funerario di Snefru, nei pressi della sua

¹⁰⁴⁹ *Ibi*, p. 319.

¹⁰⁵⁰ BARGUET, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, p. 104.

¹⁰⁵¹ GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 173, nota 7

¹⁰⁵² BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 186. Si noti come nella trascrizione curata in BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 8, la parte finale del periodo, ove si parla del “mago”, risulti del tutto abrasa.

¹⁰⁵³ *Ibi*, p. 187.

piramide, a Meidum¹⁰⁵⁴. A questo nome, però, seguirebbe l'epiteto 𓏏𓏏𓏏𓏏 , m_3^c-hrw , *giusto di voce*, che normalmente, accompagna sempre e solamente il nome del defunto, ma che, in questo caso, completerebbe l'appellativo dell'edificio annesso la piramide¹⁰⁵⁵.

La prima citazione del toponimo, rinvenibile alla riga 7.1, si leggerebbe: $jw wn nds Ddj rn=f hms=f m Dd-snfrw m_3^c-hrw$ ¹⁰⁵⁶, ovvero *c'è un borghese, il suo nome è Gedi/essendo Gedi il suo nome ed egli abita a Gedesnefru, giusto di voce*.

Il racconto proseguirebbe poi con l'indicazione dell'età e del regime alimentare di Ddj : $jw=f m nds n(y) 110 rnp.t jw=f hr wnm 500 t 1 rmn n(y) k_3 m jwf hn^c swrj 100 ds h(n)q.t r-mn-hrw pn$ ¹⁰⁵⁷, ossia *egli è (nello stato di) un borghese di 110 anni, egli mangia 500 pagnotte, una spalla di bue come carne e beve 100 brocche di birra fino a questo giorno*.

La menzione dell'età particolarmente avanzata di Gedi, 110 anni, non sarebbe veritiera, ma alluderebbe solo ad un'epoca molto avanzata nella sua vita; ciò, comunque, non precluderebbe il suo grande appetito e la sua capacità di nutrirsi con rilevanti quantità alimentari, riuscendo, poi, anche a bere smisurati boccali di birra¹⁰⁵⁸. Manterrebbe, Gedi, in questo senso, una certa giovinezza, spiegabile alla luce delle sue competenze e conoscenze magiche¹⁰⁵⁹, benché in un passo successivo, alla riga 8.1-2, si manifestino alcune sue criticità e fragilità, dal punto di vista fisico: il principe aiuterebbe Gedi a mettersi in piedi, porgendogli entrambe le braccia, accompagnandolo, poi, verso il molo, tendendogli la mano. Il passo interessato così si leggerebbe: $h^c-n_3 w(=w)\sim n n=f s_3 n(y)-sw.t hr-dd=f^c wy=fy h^c-n s^c h^c(=w)\sim n=f sw wd_3 pw jr(w)\sim n=f hn^c=f r mr.yt hr rd.t n=f^c=f$ ¹⁰⁶⁰, da tradurre in questi termini: *allora gli vennero tese dal figlio del re/principe Herdedef le sue due braccia/mani/allora il principe Herdedef gli tese le braccia, (allora) egli lo fece alzare (e) avanzò con lui verso il molo/(è un avanzare con lui verso il molo, ciò che è stato fatto da lui), dandogli la sua mano*.

La presentazione, fatta dal narratore, del mago Gedi verrebbe infine completata con l'enumerazione delle sue prerogative ed abilità in ambito magico: $jw=f rh(=w) ts tp hsq(w) jw=f rh(=w) rd.t sm m_3j hr-s_3=f s_3d=f hr t_3 jw=f rh(=w) tnw jp.wt n(y.w)t wn.t n(y).t Dhwty$ ¹⁰⁶¹, ossia: *egli sa riunire una testa che è stata decapitata, egli sa fare camminare un leone dietro a lui/egli sa fare in modo che un leone cammini dietro a lui, essendo il suo nastro/fascia di corda a terra/il cui*

¹⁰⁵⁴ GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 173, nota 8; LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 81, nota 40; BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 187, nota 172.

¹⁰⁵⁵ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 42.

¹⁰⁵⁶ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 8.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁸ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 42.

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁶⁰ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, pp. 9-10.

¹⁰⁶¹ *Ibi*, p. 8.

nastro è a terra, egli conosce il numero delle sale segrete del santuario di Thot.

In quest'ultimo frammento il narratore descrive quelle che sarebbero tre specifiche e ben diverse competenze, che potremmo definire a carattere magico, di Gedi: *il sait remettre en place une tête coupée; il sait faire marcher derrière lui un lion, dont la laisse (traîne) à terre; il connaît (enfin) le nombre des chambres secrètes du sanctuaire de Thot*¹⁰⁶². Queste tre abilità riguarderebbero la capacità di riportare in vita un essere vivente, oramai privo di vita, l'addomesticamento di uno dei più feroci fra gli animali, eliminandone la pericolosità, annullandone qualsiasi velleità aggressiva, qualsiasi furia, rendendo calmo, mansueto e remissivo un felino feroce per sua natura ed, infine, la conoscenza, a detta del principe Herdedef, del numero delle stanze segrete del tempio di Thot. Di esse, la prima e la terza verranno menzionate anche nel seguito del racconto, su richiesta dello stesso sovrano, mentre quella riguardante il leone ed il suo addomesticamento sarà, da questo momento, trascurata.

Non sarebbe molto chiaro il riferimento al *numero delle stanze segrete del santuario di Thot*, *tnw jp.wt n.t wn.t n.t Dḥwty* e soprattutto al fatto che ciò che più interesserebbe il sovrano sarebbe stato proprio il loro numero: subito dopo aver descritto le grandi abilità di Gedi, infatti, lo scriba racconterebbe come “la Maestà del re Cheope passava tutto il suo tempo a cercare per sé queste stanze segrete del santuario di Thot, per farsi fare qualcosa di simile per il suo orizzonte”¹⁰⁶³, mentre, alla presenza dello stesso mago, il monarca gli avrebbe poi rivolto la domanda: “«cosa si dice, dunque, che tu conosci il numero delle stanze segrete del santuario di [Thot]?» Gedi disse: «Ti prego, io non conosco il loro numero, o sovrano mio signore, ma conosco il luogo dov'è». Disse Sua Maestà: «Dov'è dunque?», e Gedi disse: «C'è un cofano in selce, là, in una stanza chiamata "inventario", a Eliopoli: è in questo cofano»”¹⁰⁶⁴.

Che cosa rappresenterebbe il “suo orizzonte” ovvero *his temple*¹⁰⁶⁵? Partendo dall'analisi testuale¹⁰⁶⁶, il segno impiegato, il “sole che sorge fra le due colline” ☐, N27¹⁰⁶⁷, esprimerebbe, come fonogramma trilittero, il suono *ḫ.t*, “orizzonte”, ma anche “tomba del re”¹⁰⁶⁸; il riferimento dovrebbe quindi riguardare il sepolcro del sovrano, sia considerandone la traduzione, sia, secondo

¹⁰⁶² LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 81. Si vedano, altresì, le traduzioni proposte da LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, p. 218 e da DONADONI, *Storia della letteratura egiziana antica*, p. 147.

¹⁰⁶³ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 187; traduzioni alternative in LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 81e in LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, p. 218.

¹⁰⁶⁴ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 187; si veda, altresì, LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 84 e LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, p. 219.

¹⁰⁶⁵ LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, p. 218.

¹⁰⁶⁶ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 8.

¹⁰⁶⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 694; GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 489.

¹⁰⁶⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 5.

Erman¹⁰⁶⁹, osservando la non casuale similitudine, la strana correlazione fra il termine *ʒh.t* ed il nome del complesso piramidale dello stesso Cheope¹⁰⁷⁰, *ʒh.t h̄wfw*, che menzionerebbe proprio *ʒh.t*, “orizzonte” e che da tale sostantivo risulterebbe composto; anche il particolare interesse, manifestato dal re nei confronti dell’arredamento dell’edificio in questione, farebbe propendere per la piramide¹⁰⁷¹, o meglio, per una struttura annessa, anche considerando come nel testo non si parli di *mr*¹⁰⁷², “piramide”. Secondo Bresciani, invece, *ʒh.t* rimanderebbe e riguarderebbe il “tempio funerario”¹⁰⁷³.

Altra questione intricata riguarderebbe le *jp.wt*, $\left\{ \begin{array}{c} \square \\ \square \end{array} \right\} \square \square \square$, le “stanze segrete” ed il loro oscuro significato; partendo dalla traduzione, nella quale si parlerebbe di un “cofano in selce”, in un luogo, connesso con Eliopoli, al cui interno si troverebbe il numero di tali stanze segrete, si è ipotizzato¹⁰⁷⁴ che le medesime andassero identificate con delle scatole di libri o di documenti, a loro volta contenenti i *Testi delle Piramidi*; l’aneddoto, contenuto nella narrazione, sarebbe quindi funzionale a spiegare il perché, all’interno della “grande piramide”¹⁰⁷⁵ e nelle stanze in essa presenti, manchino le iscrizioni, copiosamente presenti, invece, nei sepolcri dei successori.

Questa ipotesi, tuttavia, parrebbe comunque alquanto azzardata, considerando come le *jp.wt*, di cui al *Papiro Westcar*, facciano riferimento ad un periodo in cui i *Testi delle Piramidi* non erano ancora stati riportati per iscritto, sulle pareti dei sepolcri regali; la questione della redazione su papiro sarebbe quindi, a tutt’ora, oggetto di discussione.

Il testo¹⁰⁷⁶ relativo così si esprimerebbe: *n rh̄=j tnw jry jty ʿ.w.s. nb=j jw=j sw.t rh̄=kw bw nty s.t jm [...] jw ʿfd.t jm n(y).t ds m ʿ.t sjpty rn=s m jwnw mk s.t m t3 ʿfd.t*, che si può rendere in traduzione con: *io non conosco il numero corrispondente, sovrano, che egli viva, sia prospero e in buona salute/vita, forza, salute, mio signore, ma io conosco il luogo nel quale esso si trova/che esso è là [...] c’è una cassetta di selce/una cassetta di selce è là, in una stanza, essendo (Stanza del) archivio/verbale/documento il suo nome, a Eliopoli. Vedi/guarda, esso è in quella cassetta!*

Delle tre abilità con cui il principe Herdedef introdurrebbe a corte il mago Gedi, però, forse la più significativa riguarderebbe la facoltà di riportare in vita i defunti, di far resuscitare i morti.

Dopo essersi recato presso la sua abitazione, essersi presentato ed averlo condotto a corte, su sollecitazione del padre, Herdedef così si esprimerebbe: “«O sovrano, mio signore, ho condotto

¹⁰⁶⁹ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 43.

¹⁰⁷⁰ GRIMAL, *Storia dell’antico Egitto*, p. 148.

¹⁰⁷¹ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 43.

¹⁰⁷² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 111.

¹⁰⁷³ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 187, nota 173.

¹⁰⁷⁴ ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, p. 43.

¹⁰⁷⁵ Circa le tecniche costruttive, utilizzate nella edificazione delle strutture piramidali, si veda GOYON, *Il segreto delle grandi piramidi*, Roma, Newton Compton, 1994.

¹⁰⁷⁶ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 11.

Gedi». Disse Sua Maestà: «Vai e portamelo». Poi Sua Maestà andò nella grande sala del palazzo; si introdusse presso di lui Gedi e Sua Maestà disse: «Come mai, o Gedi, non ti avevo ancora visto?» Disse Gedi: «Viene chi è chiamato, o sovrano! Mi si è chiamato, ed ecco, sono venuto»¹⁰⁷⁷.

Dalla narrazione fatta dallo scriba, risulterebbe subito evidente, a mio parere, la diversa caratterizzazione dei due personaggi: da una parte il sovrano il quale, incuriosito ed attratto dagli stupefacenti poteri di Gedi, gli rivolgerebbe una domanda poco seria, superficiale, ad esprimere la vacuità, l'immaturità e la poca sensibilità del monarca, frivolezza che sarà poi fortemente rimarcata e stigmatizzata nel seguito del racconto. A tale domanda, il destinatario risponderebbe, invece, con molta grazia e modestia, oltre che con senso di reverenza e di rispetto, nei confronti del re, evidenziando, così, una propria natura, un animo, una personalità, diametralmente opposta a quella regale.

Così introdotto a corte, non si farebbe attendere la domanda del re: ««È vero ciò che si dice, che sai riattaccare una testa tagliata?»», a cui Gedi così risponderebbe: ««Certamente so (farlo), sono bravo, mio signore»»¹⁰⁷⁸.

Verrebbe quindi il momento di dimostrare, alla presenza del sovrano, le proprie abilità ma prima, il narratore, con grande maestria, sfrutterebbe l'occasione per stigmatizzare e mettere in luce l'atteggiamento crudele, brutale e disumano, del sovrano; alla sua richiesta: «Mi si porti un prigioniero che è in prigione, di cui sia fatta l'esecuzione», Gedi replicherebbe, dimostrando una sensibilità assente in Cheope: «Non a un essere umano, sovrano, mio signore! È proibito fare una cosa simile al bestiame sacro»¹⁰⁷⁹. La replica, priva di qualsiasi tono imperativo, ordinatorio, si caratterizzerebbe per la sua coloritura esortativa e dissuasiva, dettata, evidentemente, dalla saggezza dell'anziano Gedi.

La traslitterazione del testo corrispondente, nell'asserzione di Cheope e nella conseguente replica di Gedi, si potrebbe, a mio giudizio, esprimere così: *jm jn=tw n=j hnr nty m hnr.t wd nkn=f [...]* *n js n rmt jty 'w.s. nb=j mk n wd=tw jr.t mn.t jry n t3 'w.t šps.t*¹⁰⁸⁰; la relativa e, in alcuni tratti, problematica traduzione, con alcune possibili sfumature, a mio avviso, andrebbe così resa: *fate che mi si porti/mi si vada a prendere il criminale che è in carcere, essendo/del quale è stata eseguita la*


¹⁰⁷⁷ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 188.

¹⁰⁷⁸ *Ibidem*; si vedano anche le traduzioni proposte da LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, p. 219 e da LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 83.

¹⁰⁷⁹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 188. Lo scontro dialettico tra il re e Gedi così verrebbe presentato da LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 83: «*Qu'on m'amène le prisonnier qui est dans la prison, quand il aura été exécuté.*» Mais Djédi répondit: «*Non, pas un être humain, souverain V.S.F., mon maître, car il est défendu de faire pareille chose au troupeau sacré (de Dieu).*» e da LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, p. 219: «*have brought to me a prisoner from the prison, that he be executed.*» Said Djedi: «*But not to a human being, O king, my lord! Surely, it is not permitted to do such a thing to the noble cattle!*».


¹⁰⁸⁰ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 10.

condanna/e che è stata eseguita la sua condanna/e possa essere eseguita la sua condanna [...] non è all'umanità, sovrano, che egli viva, sia prospero e in buona salute/vita, forza, salute, mio signore. Vedi/guarda, non si è mai ordinato/non è mai stato ordinato di fare una cosa simile all'umanità/a questa umanità.

A questo punto può finalmente avere inizio la dimostrazione dei poteri di Gedi, reiterata per ben tre volte: ad una prima oca, a cui il mago restituirà la vita, ne farà seguito una seconda, variamente definita come “grande-legno”¹⁰⁸¹, come *grand-bois*¹⁰⁸² e come *long-leg*¹⁰⁸³, nel testo geroglifico come , *ht-ꜥ*¹⁰⁸⁴, seguite, infine, da un toro.

Questo il racconto, da parte del narratore, del primo miracolo: “allora gli fu portata un’oca, alla quale era stata tagliata la testa. Poi si mise l’oca dal lato occidentale della grande sala, e la testa dal lato orientale della grande sala. Gedi disse ciò che disse come formula magica, e l’oca si alzò dondolandosi, e la sua testa egualmente: quando l’una ebbe raggiunto l’altra, l’oca si alzò starnazzando”¹⁰⁸⁵.

L’animale, privo di vita, essendo senza testa, *wꜥ(=w) tp=f*¹⁰⁸⁶, ossia *essendo stata tagliata la sua testa/la cui testa era stata mozzata*, viene posto, nel corpo, da un lato della sala, la testa, nel lato opposto: *ꜥ~n rd(=w) pꜣ smn r gbꜣ jmn.ty n(y) wꜣꜥꜣ tp=f r gbꜣ jꜣb.ty n(y) wꜣꜥꜣ*¹⁰⁸⁷, ovvero *allora venne posta l’oca verso il lato occidentale della sala colonnata, essendo/mentre la sua testa verso la parte orientale della sala colonnata*.

Osservando questo passo è interessante notare come il lato occidentale della sala, ove verrebbe collocato il corpo decapitato dell’oca, sia associato proprio alla morte, alle necropoli e ad accogliere tutto ciò che è privo di vita; nel lato opposto, invece, il “lato della vita”, troverebbe posto la testa dell’oca, fonte della vita, destinata, infatti, dopo la recitazione delle opportune formule magiche, , *ꜥkꜣ.w*¹⁰⁸⁸, a riunirsi con il resto del corpo e a ridare vita all’animale.

Risulterebbe comunque essenziale e determinante per il completamento dell’atto, la pronuncia della relativa formula; il testo, però, menzionerebbe solamente *ꜥkꜣ.w*¹⁰⁸⁹, “magia”, “incantesimo”, “formule magiche”: *ꜥ~n ꜥꜥ(=w)~n ꜥꜥꜣ ꜥꜥ(w).t=f m ꜥkꜣ.w*¹⁰⁹⁰, che possiamo rendere con: *allora è stato pronunciato da Gedi ciò che è recitato da lui/ciò che/le cose che lui recita come formule*

¹⁰⁸¹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 188.

¹⁰⁸² LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l’époque pharaonique*, p. 83.

¹⁰⁸³ LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, p. 219.

¹⁰⁸⁴ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 11.

¹⁰⁸⁵ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 188.


¹⁰⁸⁶ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 10, riga 8.18.


¹⁰⁸⁷ *Ibi*, pp. 10-11, righe 8.18-8.20.


¹⁰⁸⁸ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 11, riga 8.20.

¹⁰⁸⁹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 179.

¹⁰⁹⁰ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 11, riga 8.20.

magiche. In particolare, le *formule magiche* o *incantesimi magici* verrebbero introdotti dal verbo *dd*¹⁰⁹¹, , “dire”, “recitare”, “pronunciare”.

Sottolineerei poi anche come questa ultima parte del racconto risulti caratterizzata dalla presenza di molteplici ausiliari narrativi, *h^c-n*¹⁰⁹² e da svariate forme narrative *wnm~jn=f*¹⁰⁹³ di verbo dichiarativo, *dd* , idonee ad introdurre il discorso diretto, nel persistente confronto dialettico tra il re e Gedi. Comparirebbero comunque anche ausiliari narrativi *wn~jn*¹⁰⁹⁴ e forme narrative *pr:t pw jr~n=f*¹⁰⁹⁵.

Di seguito, la narrazione degli altri due interventi miracolosi: “si fece poi portare un uccello commestibile,  *ht-^c3*¹⁰⁹⁶ e lo si trattò allo stesso modo. Sua Maestà gli fece portare un bove, la cui testa era stata gettata al suolo: Gedi disse ciò che disse come formula magica, e il bove si alzò dietro a lui, mentre il suo laccio era cascato per terra”¹⁰⁹⁷.

Anche in questo passaggio, come in quello precedente, la pronuncia della formula magica, per riportare in vita il toro, è contenuta all’interno della stessa proposizione, già vista: *h^c-n dd(=w)-n Dj dd(w).t=f m hk3.w*¹⁰⁹⁸. Invece, il passaggio descrittivo della consegna del toro, privo della testa, così viene riportato dal narratore: *h^c-n rd(=w)-n hm=f jn=tw n=f k3 shr(=w) tp=f r t3*¹⁰⁹⁹, trasposto come: *allora è stato fatto da Sua Maestà in modo che gli si consegnasse/si andasse a prendere per lui un toro, essendo la sua testa gettata verso terra/ed era stata gettata verso terra la sua testa/la cui testa era stata gettata verso terra*.

4.9 Alcune valutazioni finali

Volendo trarre le fila di quanto detto, soprattutto con riguardo ai due ultimi racconti e volendo suggerire degli spunti conclusivi, il *Papiro Westcar* presenterebbe, sulla base di alcuni parametri proposti da Verena Lepper, un numero totale di parole, 3002, all’interno del testo considerato, tali da definire la lunghezza stessa del testo; un numero di vocaboli diversi, 470, in grado di caratterizzare l’estensione del vocabolario ivi impiegato; un numero di parole del vocabolario utilizzate in una o in due sole circostanze, pari, rispettivamente, a 196 e 65¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 325.

¹⁰⁹² GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 517.

¹⁰⁹³ *Ibi*, p. 531.

¹⁰⁹⁴ *Ibi*, p. 528.

¹⁰⁹⁵ *Ibi*, p. 521.

¹⁰⁹⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 199.










¹⁰⁹⁷ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 188.

¹⁰⁹⁸ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, p. 11, riga 8.25.

¹⁰⁹⁹ *Ibidem*, righe 8.24-8.25.

¹¹⁰⁰ LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 255.

Nel confrontare questi dati con quelli afferenti altri testi, quali *Le avventure di Sinuhe*, *L'insegnamento per Merikara*, *L'insegnamento di Amenemhat I*, il *Papiro Westcar* evidenzerebbe un testo più lungo, rispetto ai tre citati, anche se con una minor varietà e diversità di termini in uso, salvo che nel caso de *L'insegnamento di Amenemhat I*¹¹⁰¹.

Poi, fra i lemmi più sfruttati, all'interno del terzo e del quarto racconto, andrebbero segnalati, in ordine di maggior frequenza, la preposizione *n*, , il verbo *dd*, , l'ausiliare narrativo *h^c-n*, , la preposizione *m*, , il sintagma nominale *hm=f*, , la preposizione *r*,  ed i verbi *rdj*, , *hntj*, *jnj*, , nel primo¹¹⁰², le preposizioni *n*, *m* e *r*, il verbo *dd*, oltre al nome proprio *Ddj*, al nome comune *hm* ed all'indicatore di enunciato , *jw*¹¹⁰³, nel secondo.

I termini più frequentemente utilizzati, nella terza novella, consentirebbero di inquadrarne i contorni: il verbo più comunemente impiegato, *dd*¹¹⁰⁴, “dire”, “narrare”, “parlare”, “raccontare”, ne sottolineerebbe il carattere dialogico, confermato, peraltro, anche dai numerosi ausiliari narrativi, *h^c-n*, complessivamente in numero di 20¹¹⁰⁵, a consentire e a sottolineare la progressione della narrazione.

Fra i vari sostantivi presenti nell'esposizione uno in particolare, *hm*¹¹⁰⁶, “domestico”, “servo”, “maestà”, ripetuto per ben 18 volte, permetterebbe di risalire al più significativo protagonista, parte attiva del discorso, essendo, invece, l'altro interlocutore, *D3d3-m-nh*, presente solamente 9 volte¹¹⁰⁷.

Dei tre verbi già menzionati, *rdj*, *hntj*, *jnj*, invece, *hntj*¹¹⁰⁸, “navigare controcorrente”, “viaggiare verso sud”, focalizzerebbe, in particolare, l'attenzione sul tema centrale del racconto, ossia sulla traversata del Nilo, organizzata per allietare e distrarre il cuore del re, Snefru, un po' annoiato, un po' stanco.

Nel quarto racconto emergerebbero, viceversa, in cima alla lista dei lemmi più frequentemente disposti dallo scriba, le tre più comuni preposizioni, il che si spiegherebbe con la struttura e la sintassi della lingua medio-egiziana, che alle tre preposizioni si appoggerebbe nelle sue più comuni e frequenti costruzioni¹¹⁰⁹.

Anche questa novella, come la precedente, espliciterebbe un contenuto dialogico importante,

¹¹⁰¹ *Ibidem*.

¹¹⁰² *Ibi*, p. 264.

¹¹⁰³ *Ibi*, p. 266.

¹¹⁰⁴ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 325.

¹¹⁰⁵ LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 264.

¹¹⁰⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 169; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 147.

¹¹⁰⁷ LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 264.

¹¹⁰⁸ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 195; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, pp. 174, 178.

¹¹⁰⁹ LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 266.

sottolineato dalle frequenti menzioni dei due interlocutori, il mago *Ddj* e la “maestà” del re, *hm* ¹¹¹⁰ e rinsaldato dal ripetuto necessario impiego del relativo verbo, *dd*; non mancano, ovviamente, gli ausiliari narrativi, come *h^c-n* ¹¹¹⁰, ripetuto per ben 16 volte ¹¹¹¹, come la forma narrativa introducente un’azione ancora in corso, *pr.t pw jr~n=f* ¹¹¹², presente nel testo 9 circostanze ¹¹¹³ e come la forma narrativa idonea ad avviare il discorso diretto, *wnm~jn=f* ¹¹¹⁴, che compare, complessivamente, 26 volte ¹¹¹⁵, le quali danno forma e sostanza alla struttura narrativa del racconto.

Poi, per quello che concerne la lingua, secondo Lepper ¹¹¹⁶ il medio-egiziano, caratterizzante il *Papiro*, assumerebbe però forme linguistiche tarde, in grado di incorporare anche certe costruzioni neo-egiziane, soprattutto per quel che concerne la forma *pr.t pw jr~n=f* e le costruzioni introdotte dall’ausiliare narrativo *h^c-n*; anche il frequente utilizzo degli aggettivi dimostrativi medio-egiziani *p3, t3, n3 n(y)* ¹¹¹⁷, in veste di articoli determinativi, piuttosto che di aggettivi, come già puntualizzato, indicherebbe una chiara flessione della lingua verso forme neo-egiziane.

Infine, circa la datazione, se dal punto di vista linguistico potremmo anche ipotizzare di avvicinare la redazione del *Papiro Westcar* al periodo immediatamente antecedente il sorgere del neo-egiziano, ne andrebbe comunque esclusa la sua realizzazione nel periodo anteriore il Medio Regno. Un particolare rivelatore, infatti, permetterebbe di fugare qualsiasi dubbio in merito: l’uso specifico del nome dei due sovrani della III^a dinastia, Djoser e Nebka, citati mediante il loro nome proprio, piuttosto che con quello “di Horo”.

Agli albori della civiltà faraonica, difatti, il faraone veniva menzionato attraverso il “nome di Horo”, mentre solamente successivamente lo si individuerà attraverso altro nome: Djoser, infatti, comparirà, per la prima volta, come “nome Nebty”, su di una tavoletta eburnea di data ben posteriore ¹¹¹⁸ e la stessa conclusione deve essere fatta per il nome del sovrano Nebka, all’epoca individuato mediante il proprio “nome di Horo”; la scelta, fatta dal redattore del *Papiro*, dei due nomi, diversi dai rispettivi nomi “di Horo”, quindi, tradisce una esecuzione chiaramente successiva a tutto l’Antico Regno e che, secondo Lepper, anche dal punto di vista paleografico, possiamo

¹¹¹⁰ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 517.

¹¹¹¹ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, pp. 8-11. Più precisamente, l’ausiliario narrativo *h^c-n* è rinvenibile nelle righe 7.9, 7.14, 7.16, 8.1 (due volte), 8.3, 8.4, 8.17, 8.18, 8.20, 8.23 (due volte), 8.24, 8.25, 8.26, 9.1.

¹¹¹² GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 521.

¹¹¹³ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, pp. 8-12. Nello specifico, la forma narrativa *pr.t pw jr~n=f* è presente nelle righe 6.22, 7.9, 7.11, 7.14, 8.2, 8.4, 8.6, 8.9, 9.18.

¹¹¹⁴ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 531.

¹¹¹⁵ BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, pp. 8-12. La forma narrativa *wnm~jn=f* è ritrovabile nelle righe 6.25, 6.26, 7.8, 7.23, 8.7, 8.8, 8.10, 8.11, 8.12, 8.14, 8.15, 8.16, 9.2, 9.4 (due volte), 9.5, 9.6, 9.7, 9.8, 9.9, 9.12, 9.14, 9.15 (due volte), 9.17, 9.19.

¹¹¹⁶ LEPPER, *Untersuchungen zu pWestcar*, p. 291.

¹¹¹⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, pp. 131-134.

¹¹¹⁸ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 74.

collocare intorno al “Secondo Periodo Intermedio”.

Lucio Catilina a Quinto Catulo. La tua costante e provata amicizia che mi fu cara nelle mie grandi disavventure, m'infonde coraggio nel farti questa raccomandazione. Ho stabilito perciò di non presentare alcuna difesa di questa mia decisione nuova; dal momento che ho la coscienza di non essere affatto colpevole [...] Sdegnato per l'ingiustizia e l'oltraggio, perché ero privato del riconoscimento della mia fatica e della mia operosità e non riuscivo a ottenere l'alta carica che mi competeva, abbraccia, com'è proprio del mio spirito, la causa pubblica dei miserabili [...] perché vedevo che uomini non degni erano innalzati ad alti onori, mentre sentivo che per falsi sospetti io ne ero escluso. Per questa ragione, data la mia sventura, ho seguito l'unica via onesta che mi ha fatto sperare di conservare quel che mi resta ancora della mia dignità. Vorrei scriverti più a lungo, ma mi avvertono che si sta preparando qualche atto violento contro di me. Ora ti raccomando Orestilla e l'affido alla tua lealtà; difendila dalle offese; io te ne prego in nome dei tuoi figli. Addio

Sallustio
da *La congiura di Catilina*, 35

Non fecero [Tebani, Beoti e alleati] neppure il tentativo di attraversare il ponte per penetrare in città [Sparta], perché la vista degli opliti schierati di fronte a loro nel santuario di Alea li trattenne.

Costeggiarono il territorio tenendo l'Eurota sulla destra, bruciando e devastando le case piene di beni di ogni genere.

In città le donne non ressero alla vista del fumo che si innalzava, in quanto mai, fino ad allora, avevano dovuto vedere un esercito nemico.

Gli Spartiati, che si trovavano nella situazione di difendere una città sprovvista di mura, si erano dislocati in più punti e, benché pochi, erano riusciti ad assicurare il servizio di presidio.

Senofonte
da *Elleniche VI 5, 27-29*



La Pietra di Palermo, Palermo, Museo Archeologico

5.1 Il sistema temporale nell'Egitto arcaico: la Pietra di Palermo e gli altri frammenti

Dopo aver lungamente discusso di magia, di scrittura, di parola ed aver condotto tutte queste riflessioni all'analisi del *Papiro Westcar*, alle novelle in esso narrate ed ai personaggi in esse raccontati, mi è parso utile e non superfluo affrontare la questione della datazione.




Analizzare il tema della datazione vorrebbe dire cercare di ricostruire un quadro temporale al cui interno poter collocare i regni non solo dei due protagonisti del *Papiro Westcar*, ma di buona parte dei sovrani di tutto l'Antico, Medio e Nuovo Regno.

La mia attenzione vuole così ora rivolgersi ad un documento annalistico di rilevante importanza, la *Pietra di Palermo*, il quale, se non fornisce esaustive risposte al quesito circa la collocazione cronologica di Snefru, di Cheope e degli altri monarchi egiziani, riesce però a proporre e a sollecitare delle riflessioni sulle modalità con cui gli anni di regno dei faraoni delle prime cinque dinastie venivano annotati e registrati.

La problematica cronologica andrà poi affrontata sfruttando altra documentazione, risalente al Medio e al Nuovo regno; tuttavia, la *Pietra di Palermo*, cercando di ricostruire gli avvenimenti dei primi monarchi, ci fornirà dati essenziali per meglio inquadrare e “mettere a fuoco”, fra gli altri, proprio il periodo di governo dei due faraoni “inediti”, Snefru e Cheope. Potremo così ottenere, dalla *Pietra* e dai cinque frammenti conservati al Cairo, notizie, avvenimenti e fatti caratterizzanti il fondatore della IV dinastia ed il suo successore.

In effetti, nella datazione delle proprie iscrizioni e dei propri papiri, gli Egizi non hanno mai fatto ricorso ad un criterio di datazione progressivo, a partire, magari, da un accadimento fondamentale per la loro storia, quale la nascita di Cristo, per i cattolici o l'*egira* del Profeta, per i musulmani.

In origine, per tutta la prima dinastia e per parte della seconda, gli anni di regno, privi di qualsiasi numerazione progressiva, venivano ricordati attraverso un qualche avvenimento rilevante che li avesse caratterizzati e che fosse, quindi, in grado di differenziarli dagli altri, facilitandone il

ricordo¹¹¹⁹; la registrazione veniva effettuata su apposite tavolette eburnee o in legno o in osso, appese a recipienti e a brocche per la conservazione di cibi e bevande¹¹²⁰. Esempi di annotazioni di questo tipo riguarderebbero, ad esempio, il re Aha,  ed il re Den, ; del primo sovrano abbiamo a disposizione una tavoletta in avorio che, con molte incertezze, parrebbe indicare una visita compiuta da Aha in una località o in un padiglione, forse legati al culto di un monarca, suo predecessore¹¹²¹. Del secondo sovrano, invece, disponiamo di due tavolette; la prima, in legno, menzionerebbe forse una corsa rituale del sovrano¹¹²², la seconda rappresenterebbe, in una minuscola etichetta in avorio, in maniera questa volta chiara ed esplicita, la vittoria del re contro un nemico colpito, abbattuto e reso inoffensivo¹¹²³. In questo senso, i più antichi esempi, attendibili, di corretta datazione annuale, in cui il termine “anno”, , *rnp.t*, verrebbe esplicitamente indicato ed utilizzato, in senso proprio, apparterebbero al regno di Den¹¹²⁴. Farei riferimento, in proposito, proprio alla tavoletta lignea, di cui sopra, nella quale possiamo vedere, sulla destra, il geroglifico *rnp.t*, occupante, nella sua verticalità, l'intera altezza della targhetta; dietro al segno *rnp.t* vengono annotati alcuni avvenimenti accaduti in quell'anno e che, allo stesso, darebbero il nome¹¹²⁵.

Nel corso della seconda dinastia, fra i vari avvenimenti che venivano citati, quali l'erezione di statue agli dei, l'edificazione di templi e di palazzi, le campagne militari combattute contro le tribù straniere, la celebrazione di alcune festività religiose¹¹²⁶, un evento, in particolare, sarebbe salito alla ribalta per la sua essenzialità e per la sua rilevanza, all'interno dell'organizzazione dello Stato faraonico: il viaggio del sovrano, a bordo della propria imbarcazione, attraverso tutto il paese, per l'amministrazione della giustizia e per la riscossione dei tributi¹¹²⁷.

Nello specifico, abbiamo notizia e testimonianza archeologica di questo come di altri eventi del protodinastico faraonico in un reperto importantissimo, la *Pietra di Palermo*¹¹²⁸, un frammento in diorite nera o basalto¹¹²⁹, ospitato proprio nel capoluogo siciliano, misurante 48 centimetri d'altezza, 25 di larghezza¹¹³⁰ e con uno spessore variante fra i 5,1 e i 6,5 centimetri¹¹³¹, eroso in

¹¹¹⁹ In pratica, gli anni non venivano contati, ma semplicemente nominati, così come esplicitato dalle relative tavolette, HORNUNG – KRAUSS – WARBURTON, *Ancient Egyptian Chronology*, p. 45.

¹¹²⁰ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 10.

¹¹²¹ ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, p. 22.

¹¹²² *Ibi*, p. 26.

¹¹²³ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 34.

¹¹²⁴ SETHE, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, p. 65.

¹¹²⁵ ZIEGLER (a cura di), *i Faraoni*, p. 26.

¹¹²⁶ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 60, VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 15.

¹¹²⁷ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 10.

¹¹²⁸ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 24; GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 62-63; KEMP, *Antico Egitto. Analisi di una civiltà*, pp. 24-25.

¹¹²⁹ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 20.

¹¹³⁰ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 13. Secondo NUZZOLO, *The Palermo Stone and Its Associated Fragments: New Discoveries on the Oldest Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 57, e secondo WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 18, le misure della *Pietra di Palermo* andrebbero ridimensionate a 45-43,5

maniera irregolare in tutti i suoi lati. Vi sarebbe arrivato come dono dell'avvocato e collezionista di antichità siciliano Ferdinando Gaudiano, nel 1877. Disgraziatamente non sappiamo quando e con quale modalità la *Pietra di Palermo* sia giunta in Italia; non abbiamo nemmeno alcuna cognizione della biografia di Ferdinando Gaudiano, il donatore della *Pietra*; siamo solamente a conoscenza del fatto che, oggetto di persecuzioni politiche, da parte del regime borbonico, Gaudiano fu costretto a continue peregrinazioni nel Mediterraneo, fra gli anni '40 e '50 del XIX secolo; avrebbe anche visitato la Francia e la Tunisia e, forse, lo stesso Egitto. Non parrebbe, comunque, aver acquistato la *Pietra* direttamente in loco; l'avrebbe, invece, ipoteticamente acquisita o ricevuta in donazione, personalmente o per il tramite del padre, intorno al 1859¹¹³²; sappiamo, comunque, con certezza che il reperto era presente in Italia, almeno sin dal 1865¹¹³³, quando Michele Amari, storico, scienziato e amico intimo di Gaudiano, inviò una litografia del reperto all'egittologo Emmanuel De Rouge, il quale per primo annunciò l'esistenza del manufatto alla comunità scientifica¹¹³⁴.

Altri cinque frammenti, ipoteticamente dello stesso reperto, sarebbero poi stati acquisiti, agli inizi del '900, dal Museo Egizio del Cairo ove, attualmente, si trovano, oltre ad un ulteriore, conservato al Petrie Museum di Londra¹¹³⁵. Di tutti questi frammenti si ignorano acquisizione e provenienza; vennero, infatti, tutti acquistati nel mercato antiquario del Cairo, fra il 1910 e il 1963, con l'unica eccezione del quarto frammento, ritrovato a Mit Rahina, intorno al 1912¹¹³⁶. I primi tre pezzi, invece, furono acquisiti, tutti insieme, dal Museo Egizio del Cairo, nel 1910, al mercato delle antichità locali; la loro provenienza, tuttavia, non è mai stata accertata con sicurezza¹¹³⁷.

Anche per quanto concerne il frammento londinese, acquistato da William Petrie, presso un mercante di antichità del Cairo, poco prima del 1916, non è stato possibile accertarne la provenienza, nonostante gli sforzi compiuti dal suo illustre acquirente; le dicerie, che lo collocherebbero in Alto Egitto, da dove sarebbe poi giunto per la vendita, non sono mai state verificate e non pare, nemmeno, possano esserlo in futuro.

Infine, anche l'ultimo frammento, acquisito da Jean Louis de Cenival, nel 1963, sempre da un mercante di antichità del Cairo, ancora una volta non ha evidenziato e non ha esplicitato alcuna chiara provenienza; conseguentemente, l'unico pezzo con un'origine accertata resterebbe il quarto; questo avrebbe consentito di ipotizzarne un'origine menfita, di questo e di tutti gli altri frammenti,

centimetri di altezza e 25-23 di larghezza.

¹¹³¹ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 18.

¹¹³² *Ibi*, p. 20.

¹¹³³ NUZZOLO, *The Palermo Stone and Its Associated Fragments: New Discoveries on the Oldest Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 58.

¹¹³⁴ *Ibidem*.

¹¹³⁵ *Ibi*, p. 57.

¹¹³⁶ *Ibi*, p. 58.

¹¹³⁷ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 21.

forse provenienti dallo stesso tempio di Ptah, a Menfi¹¹³⁸.

Il primo dei frammenti del Cairo, il più grande, presenta un'altezza compresa fra i 42 e i 36 centimetri, una larghezza pari a 26 centimetri ed uno spessore compreso fra i 6 e i 6,5 centimetri, misure, queste, tutte pienamente compatibili con l'ipotesi che, assieme alla *Pietra di Palermo*, il primo facesse parte della stessa lastra di pietra.

Il secondo frammento, il più piccolo, solamente 8,4 centimetri di altezza e 9,2 di larghezza, ha forma triangolare; il terzo ed il quarto, con forma irregolare, si caratterizzano per un'altezza di 11 e di 11,5 centimetri e di 9 e 7,5 centimetri di larghezza. Il piccolo quinto frammento, di forma quadrata, misura 9 centimetri per lato, con uno spessore pari a 3 centimetri; infine, il pezzo londinese, di aspetto triangolare, attualmente al Petrie Museum di Londra, ha un'altezza di 8,5 centimetri, una larghezza di 8 centimetri ed uno spessore di 5,3 centimetri¹¹³⁹.

Originariamente, tutti i frammenti dovevano recare incisioni su entrambi i lati; attualmente, però, il secondo, il terzo, il quarto ed il quinto, pesantemente danneggiati, consentono la lettura delle iscrizioni su un'unica faccia.

Per quanto concerne il frammento maggiore, invece, pare sia stato utilizzato, nell'antichità, o anche in epoche più recenti, come soglia di una porta; questo spiegherebbe, forse, come la parte superiore del verso abbia beneficiato della protezione della medesima porta, essendo stata, invece, quella inferiore più esposta. In ogni caso, l'intero frammento appare gravemente abraso, non consentendo la lettura di quanto iscritto su due terzi del recto e su più della metà del verso¹¹⁴⁰.

La *Pietra di Palermo*, di gran lunga il meglio conservato dei frammenti, presenta iscrizioni su entrambi i lati¹¹⁴¹, che sono divisi in file delimitate da linee orizzontali e parallele. Queste linee sono ripartite in settori, separati l'uno dall'altro da piccole linee divisive verticali, che assumono la forma del geroglifico del "ramo di palma" \uparrow , *rnp.t*, "anno", e che servivano proprio ad identificare ed a contraddistinguere "l'anno", ovvero il singolo "anno di regno" di un certo monarca, al cui interno trovano posto delle iscrizioni geroglifiche, idonee ad indicarne i principali avvenimenti. Il *recto* della *Pietra* comprende, complessivamente, sei file o registri; le sezioni comprese fra la seconda e la quinta fila constano di una sola fitta colonna di iscrizioni, relative agli accadimenti dell'anno, mentre la sesta fila risulta formata da tre sezioni, piuttosto larghe rispetto a quelle superiori ed in grado di ospitare tre o quattro colonne di iscrizioni; nel *verso* della *Pietra*¹¹⁴², poi, le

¹¹³⁸ *Ibi*, p. 22.


¹¹³⁹ *Ibi*, p. 18.


¹¹⁴⁰ *Ibi*, pp. 18-19.



¹¹⁴¹ Sul tema si veda, anche, BREASTED, *Ancient Records of Egypt. The First through the Seventeenth Dynasties*, Champaign, University of Illinois Press, 2001, pp. 51-72.

¹¹⁴² Il *verso* della *Pietra di Palermo*, presenta, a differenza del *recto*, un testo malamente conservato e molto più difficilmente leggibile, a causa di uno stato di conservazione più scadente, rispetto a quello presente nel *verso*,

dimensioni dei settori aumentano ulteriormente, consentendo l'annotazione di un ancor più consistente numero di eventi registrati. L'incremento quantitativo nei dati indicati, dalle prime righe, al verso della *Pietra*, verrebbe spiegata con una oggettiva difficoltà di ricordare e di tramandare situazioni verificatesi molti secoli prima ovvero, ma questa seconda ipotesi mi pare poco credibile, con la scarsa rilevanza dei fatti accaduti alle origini della civiltà faraonica, rispetto a quelli dei tempi più recenti¹¹⁴³.

La fascia superiore del recto della *Pietra* indicava, ripartiti in sezioni non rappresentanti gli anni e separate, infatti, l'una dall'altra, da linee verticali rette, non dal geroglifico *rnp.t*, i presunti nomi di sette sovrani predinastici, accompagnati, nei riquadri sottostanti, dal segno del “sovrano seduto con la Corona Rossa sul capo”¹¹⁴⁴, , dei quali, evidentemente, non si conoscevano più le relative imprese e la durata dei rispettivi regni¹¹⁴⁵. Non è chiaro se questi sette monarchi, forse predinastici o forse mitici¹¹⁴⁶, ricordati nella *Pietra*, avessero esteso la propria sovranità solo sul Basso Egitto, in quanto investiti della Corona Rossa, piuttosto che sulle “Due Terre”. Parrebbe, comunque, più probabile questa seconda ipotesi, considerando che *As was pointed out by Maspero and Gauthier, the mere wearing of the lower crown proved nothing because that crown is frequently worn by the kings of united Egypt, and in the lists of kings we find the upper and the lower crowns borne alternately though no one doubts that the kings reigned over the whole country*¹¹⁴⁷.

In altre parole, il tipo di corona, portata dalle figure reali assise, lungo il primo registro della *Pietra*, non andrebbe interpretato come esplicitante l'estensione geografica del loro governo. Il fatto che portassero la Corona Rossa , sarebbe semplicemente il riflesso della provenienza basso egiziana della *Pietra di Palermo*¹¹⁴⁸.

Tra le varie file della *Pietra di Palermo*, bande orizzontali potevano accogliere il nome del sovrano, a cui gli eventi riportati nelle sezioni sottostanti andavano ascritti, come nel caso di Ninetjer, , terzo monarca della seconda dinastia, il cui “nome di Horo” veniva menzionato fra il terzo ed il quarto registro. Inoltre, al di sotto di ogni sezione, lo scriba indicava, con riguardo al singolo anno, il livello raggiunto dalla piena del Nilo¹¹⁴⁹, presupposto per la determinazione della capacità contributiva ai fini del calcolo delle imposte dovute. La piena veniva indicata in cubiti, 

NUZZOLO, *The Palermo Stone and Its Associated Fragments: New Discoveries on the Oldest Royal Annals of Ancient Egypt*, pp. 58-59.

¹¹⁴³ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 60.

¹¹⁴⁴ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 446; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 673.

¹¹⁴⁵ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 59, VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 14.

¹¹⁴⁶ HORNUNG – KRAUSS – WARBURTON, *Ancient Egyptian Chronology*, p. 19.

¹¹⁴⁷ READ, *Nouvelles remarques sur la Pierre de Palerme*, p. 220.

¹¹⁴⁸ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 86.

¹¹⁴⁹ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 59.

mh, in palmi, $\frac{mm}{v}$ šsp ed in dita, 𓂏𓏏𓏏 db¹¹⁵⁰; i livelli della piena, registrati nella *Pietra*, oscillavano fra un minimo di 53 centimetri ed un massimo, pari a 4,24 metri, con una graduale tendenza alla diminuzione, fra la terza e la quinta dinastia¹¹⁵¹.

Infine, la *Pietra di Palermo*, le cui brevi note, soprattutto con riguardo alle prime due dinastie, andrebbero intese, proprio per la loro laconicità, più come un estratto dei veri annali dell'epoca¹¹⁵², nella sua realizzazione risalirebbe alla V dinastia (2510-2460 a.C.)¹¹⁵³ e, probabilmente, al regno di Niuserra, benché l'ultimo nome citato nel documento, con certezza, sia quello del terzo monarca della medesima dinastia, Neferirkara¹¹⁵⁴.

Si è anche suggerito, in maniera piuttosto ardita, che il reperto potesse rappresentare una copia successiva di un originale, risalente all'Antico Regno: la *Pietra* risalirebbe, in realtà, al Terzo Periodo Intermedio, più precisamente alla XXV dinastia (747-656 a.C.)¹¹⁵⁵, un'epoca questa caratterizzata dall'utilizzo del basalto nero o della diorite per le iscrizioni monumentali, laddove, invece, durante l'Antico Regno, lo stesso materiale veniva impiegato, esclusivamente, per la pavimentazione dei templi funerari. Come già la *Stele di Shabaka*, quindi, anche la *Pietra di Palermo* sarebbe stata tratta, come copia, da un documento papiraceo molto più antico.

In realtà, tale congettura, un po' temeraria, è stata facilmente “demolita”, osservando la resa di alcuni nomi regali, citati nella *Pietra*: sovrani della II dinastia, quali Ninetjer e Khasekhemuy, compaiono nella loro corretta forma “protodinastica”, la forma, cioè, in uso nel periodo omonimo, a differenza ed in contrasto con le forme, corrotte e distorte, impiegate, a distanza di svariati secoli, nel *Papiro dei Re di Torino* e nella *Tavola reale di Abido*. Questo proverebbe, peraltro, di come i compilatori degli *Annali di Palermo* avessero accesso ad una documentazione contemporanea, a differenza degli scribi che realizzarono il *Canone Regio di Torino* e degli operai che, ad Abido, lavorarono lungo la parete del tempio di Sethi I; la *Pietra di Palermo* e gli altri frammenti, quindi, sarebbero stati realizzati nel corso dell'Antico Regno¹¹⁵⁶.

Infine, sulla unicità dei sette frammenti, come appartenenti ad un'unica *Pietra annalistica*, molti dubbi e molteplici perplessità sono stati sollevati; in particolare, la differenza di spessore, presente in alcuni frammenti, ha fondatamente fatto ipotizzare di essere in presenza di più reperti,

¹¹⁵⁰ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 199, secondo cui ciascun cubito misurava 0,523 metri e si suddivideva in sette palmi, ciascuno dei quali pari a 7,47 centimetri; il palmo, viceversa, corrispondeva a quattro dita, ognuna delle quali indicava un'estensione di 1,86 centimetri; infine, lo stesso cubito poteva essere suddiviso in 28 dita.

¹¹⁵¹ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 15.

¹¹⁵² SETHE, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, p. 70.

¹¹⁵³ GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, p. 597; si veda, altresì, GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 396-397.

¹¹⁵⁴ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 59; VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 14; NUZZOLO, *The Palermo Stone and Its Associated Fragments: New Discoveries on the Oldest Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 57.

¹¹⁵⁵ GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, p. 605; si veda anche GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 414.

¹¹⁵⁶ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 24.

soprattutto considerando le rilevanti misure del quarto frammento, rispetto a quelle degli altri.

Con riferimento alla non unicità del documento annalistico, poi, sono state evidenziate anche alcune motivazioni: in primo luogo, oltre ai già rilevati diversi spessori dei frammenti, si sono poste in evidenza le differenze nello stile, le differenze nell'altezza degli scomparti e, infine, la diversa epigrafia nell'esecuzione dei geroglifici; quest'ultimo aspetto, però, potrebbe venir spiegato con le differenti condizioni di usura, cui i frammenti sarebbero stati esposti¹¹⁵⁷.

Dubbi, comunque, rimarrebbero, là dove si consideri di come, dei sette frammenti, nessuno si sovrapponga agli altri, nel proprio contenuto¹¹⁵⁸.

In maniera conclusiva, si è sottolineato che, sulla base della disposizione dei registri, il secondo ed il quarto frammento, difficilmente, avrebbero potuto far parte dello stesso documento originale, formato dalla *Pietra di Palermo*, dal primo e dal terzo frammento del Cairo; allo stesso modo, non è stato possibile accertare se il secondo ed il quarto pezzo degli *Annali* provenissero dal medesimo reperto, piuttosto che da due differenti copie. I frammenti, quindi, farebbero quasi sicuramente riferimento a molteplici stele annalistiche¹¹⁵⁹.

5.2 L'interpretazione della *Pietra di Palermo* e degli altri frammenti

Quale interpretazione dare alla *Pietra di Palermo* e agli altri frammenti? Quale il loro contesto e il loro scopo?

Si è ritenuto, per quanto riguarda la compilazione, che la stessa sia stata effettuata utilizzando materiale d'archivio, conservato all'interno della residenza reale o in un tempio di particolare rilevanza.

Anche il loro impiego, a fini storici, andrebbe riletto alla luce del contenuto espresso dagli eventi indicati, nessuno dei quali avente valenza politica: si parlerebbe, in particolare, di rituali e di cerimonie, quali la realizzazione e la dedica di nuove immagini di culto, la fondazione di strutture templari, la visita del re ad importanti centri di culto, tutti eventi necessari, dal punto di vista ideologico, per supportare la regalità, per rifletterne una visione ideale, visione che la corte faraonica voleva imporre e perpetuare nella *Pietra* degli annali¹¹⁶⁰.

Anche le etichette, impiegate nel corso della I dinastia, rifletterebero questi scopi e questi propositi; potrebbero, tuttavia, identificare degli eventi puramente fittizi, in linea con il loro impiego, che ne comproverebbe il carattere simbolico.

¹¹⁵⁷ *Ibi*, p. 25.

¹¹⁵⁸ *Ibi*, p. 26.

¹¹⁵⁹ *Ibi*, p. 28.

¹¹⁶⁰ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 63.

In effetti, gli specifici avvenimenti, individuati per caratterizzare un particolare anno e la relativa merce, cui l'etichetta era allegata, imponevano la preventiva scelta dell'evento con cui datare il prodotto, all'inizio dell'anno; questi eventi, quindi, per poter essere pianificati in anticipo, dovevano riguardare fatti già programmati e quindi attesi, come la fondazione di una struttura per il culto o una visita regale, ovvero situazioni simboliche, quale la punizione rituale dei nemici e il conseguente mantenimento dell'ordine, individuati proprio per la loro idoneità ideologica.

Diversamente, le merci e i prodotti, realizzati nel corso dell'anno, non avrebbero potuto essere etichettati utilmente in modo corretto ed appropriato, nel rispetto dei tempi necessari per lo stoccaggio e per la conservazione; in pratica, il sistema prevedeva che *year labels were primarily artefacts of administration*¹¹⁶¹. Conseguentemente, *it is impossible to tell whether any of the events recorded in the annuals actually took place. They reflect an ideal view of royal rule, rather than an objective historical account*¹¹⁶². In altre parole, *scenes of apparent military conquest must, therefore, record an idealised view of events rather than actual campaigns*¹¹⁶³.

Le etichette del Primo Protodinastico e gli annali della prima dinastia che, ragionevolmente, dovrebbero fondarsi su di esse non potrebbero, quindi, essere sfruttate come fonti storiche attendibili; tuttavia, *although they cannot be used as objective sources for ancient Egyptian history, the annals do nevertheless constitute a rich source of information about early kingship, since every event recorded makes a deliberate statement about the king's role and responsibilities*¹¹⁶⁴.

Quando, nel corso della seconda dinastia, verrà introdotto il censimento del bestiame e della ricchezza, evidentemente non solo per fini fiscali, ma anche per sottoporre a controllo la produzione agricola e per pianificare le necessarie scorte di grano, i corrispondenti eventi, registrati nella *Pietra di Palermo*, di anno in anno, potrebbero anche aver assunto un carattere più veritiero; in effetti, con l'adozione della numerazione degli anni sulla base del censimento, annuale o biennale che fosse, i fatti riportati negli annali potrebbero ben corrispondere a situazioni reali.

Tuttavia, non dovrebbero essere passati sotto silenzio, né dimenticati, il contesto culturale e gli obiettivi degli annali: *erected in a cultic setting, the annals were designed to promote an ideal view of kingship. Hence, the events recorded are those which stress the proper duties of the king, in relation to the gods and the preservation of created order*¹¹⁶⁵. La storia egiziana, in effetti, offre moltissimi esempi di tentativi di una trasposizione di eventi mitici o simbolici in un'apparente realtà storica. In questo senso, gli annali offrirebbero una visione significativa della cultura di corte da cui

¹¹⁶¹ *Ibi*, p. 63.

¹¹⁶² *Ibi*, p. 64.

¹¹⁶³ WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, p. 219.

¹¹⁶⁴ *Ibi*, p. 220.

¹¹⁶⁵ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 64.

sarebbero originati, in particolar modo per quello che attiene alla regalità ed alla religione.

Le voci, presenti negli annali, farebbero riferimento ad attività, poste in essere dal re, ritenute, dalla cultura di corte, meritevoli di essere citate e di essere fissate nella memoria dei posteri, per l'eternità e per la promozione dell'ideologia regale, così come era stata partorita, nel Periodo Predinastico, in quello Protodinastico ed all'inizio dell'Antico Regno.

Fra le attività rituali annotate e compiute dal re per esplicitare il proprio potere, dinanzi al popolo e per schiacciare, simbolicamente, le forze del caos, per ristabilire e mantenere l'ordine, vi erano la rituale riunificazione delle Due Terre, l'Alto ed il Basso Egitto, *smꜣ Šmꜥ tꜣ mhꜣw* ; così facendo il re enfatizzava e sottolineava i principi fondanti del suo essere re e dell'ideologia regale: il sovrano, come unico soggetto politico in grado di garantire e di mantenere l'unione delle due parti del paese, compiva, al momento dell'ascesa al trono e dell'incoronazione, un atto dal rilevante valore pregnante¹¹⁶⁶.

Il caos poteva anche assumere le sembianze di pericolosi animali selvatici, quale era l'ippopotamo; in effetti, durante la prima dinastia, sarebbero attestati rituali che vedevano, come massimo protagonista, il re, nell'atto di trafiggere e di uccidere il feroce mammifero, quale espressione del suo trionfo contro il male e contro il disordine¹¹⁶⁷.

Questo, peraltro, a mio parere, spiegherebbe il senso delle particolari circostanze nelle quali sarebbe perito, secondo Manetone, il primo sovrano, il fondatore dello Stato faraonico, Menes: *In succession to the spirits of the Dead, the Demigods, - the first royal house numbers eight kings, the first of whom Mènes of This reigned for 62 years. He was carried off by a hippopotamus and perished*¹¹⁶⁸, ovvero *he reigned for 30 years, and advanced with his army beyond the frontiers of his realm, winning renown by his exploits. He was carried off by a hippopotamus god*¹¹⁶⁹.

In altre circostanze, il caos poteva assumere le vesti del nemico, di un popolo straniero, ostile e pericoloso per il "cosmo ordinato", rappresentato dalla Terra bagnata dal Nilo; la stessa *Tavolozza di Narmer* e l'etichetta di Den, all'inizio della prima dinastia, identificano il sovrano come colui che sconfigge e colpisce il nemico, come colui che demarca i confini dello Stato faraonico, confini politici ma, soprattutto, ideologici, assicurando al paese quell'equilibrio che lo deve caratterizzare e che costituisce una delle prerogative e dei doveri della regalità egizia. Fissare il confine voleva dire anche separare il mondo ordinato, la *Km.t*, dal caos, dalla *dšr.t* , che stava oltre questi confini.

Ciò non toglie che delle campagne militari siano state realmente condotte dai sovrani della



¹¹⁶⁶ *Ibi*, p. 67.


¹¹⁶⁷ WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, pp. 216-217.

¹¹⁶⁸ WADDELL (a cura di), MANETONE, *Manetho*, pp. 27-29.

¹¹⁶⁹ *Ibi*, p. 33.




prima dinastia, ma *given the ideological smoke-screen which the court erected to mask the messy reality of such activities, it is impossible to tell whether this and other instances refer to real or ritual events*¹¹⁷⁰.

Altra attività rituale, registrata ed effettuata dal re, comportava una passeggiata lungo le mura della Residenza Reale, *phr h3 jnb* , a sottolineare e a rimarcare la sua suprema autorità territoriale e politica, il suo prendere possesso della Residenza, *Muro Bianco*, *jnb hq* , e, con essa, simbolicamente, dell'intero paese.

Infine, un terzo evento fondante la regalità egiziana e la sua ideologia era costituito dal rituale apparire del monarca nella sua doppia veste di re dell'Alto e del Basso Egitto, *h' nswt bjtj*, ; in questo modo, il faraone esplicitava la propria potenza e la propria regalità alla corte e a tutti i sudditi¹¹⁷¹.

5.3 Il viaggio del sovrano, il censimento del bestiame ed altri avvenimenti nella Pietra di Palermo

Il principale avvenimento della *Pietra di Palermo*, come già accennato, capace di assurgere ad evento fondante e caratterizzante l'anno, eventualmente accompagnato anche da altre annotazioni, almeno a partire dalla metà della seconda dinastia, era costituito dal c.d. “convoglio di Horus” o “scorta di Horus”¹¹⁷²: si trattava di un'uscita fluviale del re, lungo le “Due Terre”, per effettuare i necessari accertamenti a fini fiscali. L'avvenimento consentiva, peraltro, anche, al re, di presentarsi, di mostrarsi ai suoi sudditi, di prendere cognizione e di controllare gli sviluppi economici e politici, nelle varie province e, probabilmente, di amministrare la giustizia, affrontando le controversie più significative¹¹⁷³.

Questo evento è ricordato, nella *Pietra di Palermo*, sin dalla prima dinastia: nel secondo registro del *recto* del documento, infatti, si possono notare, ripetuti ad anni alterni, associati ad altri geroglifici indicanti, forse, altri possibili accadimenti verificatisi nel medesimo anno, i caratteri del “falco”¹¹⁷⁴, , *hr*, della “barca sacra” o “barca con seggio”¹¹⁷⁵,  o , i cui possibili valori fonetici includerebbero *wj3*, “imbarcazione sacra”¹¹⁷⁶, *dp.t*, “barca”¹¹⁷⁷, *jmw*, “nave”, “barca”¹¹⁷⁸ ed,

¹¹⁷⁰ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 68.

¹¹⁷¹ *Ibi*, p. 67.

¹¹⁷² VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, pp. 10, 15.



¹¹⁷³ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 67.



¹¹⁷⁴ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 467; GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 685.


¹¹⁷⁵ *Ibi*, pp. 498-499; *ibi*, pp. 698-699.

¹¹⁷⁶ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 56.

¹¹⁷⁷ *Ibi*, p. 312.

infine, il fonogramma della “figura stilizzata dell’uomo avvolto in un mantello”¹¹⁷⁹, , *šms*, che indicherebbe il “seguito” o la “scorta” o il “seguace”¹¹⁸⁰. Si andrebbero così a caratterizzare gli anni, sulla base di una ipotetica traduzione letterale, come *anni della scorta/seguito di Horo* o *anni della scorta dell’imbarcazione sacra di Horo* . Gli anni in questione, all’interno del secondo registro, complessivamente sarebbero cinque, su di un totale di undici; la perfetta alternanza verrebbe interrotta una sola volta, all’inizio del registro, da due annate consecutive, connotate come quelle del “cambiamento del governo”. In queste prime cinque ricorrenze, però, mancherebbe qualsiasi riferimento a quale specifica *Hr wjz šms*, *scorta dell’imbarcazione sacra di Horo*, del regno di un certo monarca, ci si stesse riferendo, se alla prima, alla seconda o ad altra: faceva, infatti, difetto, nell’iscrizione, l’indicazione dell’aggettivo numerale cardinale specifico, apposto alla singola *scorta*, capace di differenziarla da altra precedente o successiva.

Nel registro sottostante, il terzo, della *Pietra di Palermo* ed in ciascuno dei complessivi tredici anni in esso compresi, la *Hr wjz šms*  non viene più citata, periodo questo che dovrebbe comprendere il regno del quinto sovrano della prima dinastia, Den, ¹¹⁸¹. Quali i motivi di questa interruzione? Trattandosi di un evento rituale di significativa rilevanza, nel contesto della cerimonialità regale, non sarebbe facile capirne il senso; si potrebbe, forse, semplicemente pensare ad una momentanea caduta in desuetudine della *Hr wjz šms*, successivamente ritornata in auge. O forse potrei ipotizzare che gli anni di regno di Den, arricchiti da una notevole mole di eventi, di cui ancora si aveva memoria, siano stati preferiti dallo scriba per la caratterizzazione del relativo periodo, in luogo della *scorta dell’imbarcazione sacra di Horo*.

Nel successivo registro, il quarto, invece, facente parte della seconda dinastia, viene infatti riportato il “nome di Horo” di Ninetjer, si riprenderà a registrare, con estrema precisione e sempre rispettando in maniera ferrea il principio dell’alternanza annuale, la *Hr wjz šms*, in ciascuno dei tredici anni riportati, per ben sette volte; ora però la processione viene inscindibilmente connessa ed accompagnata da un altro evento, il *tnw.t*¹¹⁸², *censimento del bestiame*¹¹⁸³ , a formare con la prima un tutto indissolubile, *censimento del bestiame* che, a differenza della *scorta dell’imbarcazione sacra di Horo*, sarà numerata con uno specifico aggettivo cardinale.

Che cosa sarebbe successo? Si potrebbe ipotizzare che la *Hr wjz šms*, si sia sviluppata e si sia evoluta trasformandosi, nel momento in cui il faraone avrebbe cessato di viaggiare personalmente

¹¹⁷⁸ *Ibi*, p. 20.

¹¹⁷⁹ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 513; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 706.

¹¹⁸⁰ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 269.


¹¹⁸¹ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 15; SETHE, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, p. 72.

¹¹⁸² FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 305.

¹¹⁸³ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 66.

attraverso il paese, assumendo comunque la forma di un conteggio del bestiame, per fini fiscali, anch'esso effettuato ogni due anni ma, a differenza della *scorta*, accompagnato da un numero che ne indicasse l'anno di riferimento¹¹⁸⁴. Nel quarto registro troviamo così indicati, dal quarto, al nono censimento, il singolo avvenimento, a partire, ad esempio, dalle parole *sp*¹¹⁸⁵ *fdw*¹¹⁸⁶ *tnw.t*, volta quattro del censimento del bestiame, ovvero quarto censimento, *sp djw*¹¹⁸⁷ *tnw.t*, volta cinque del censimento del bestiame e così a seguire.

Essendo biennale, il *sp fdw tnw.t*, il quarto censimento, in quello specifico anno, serviva ad indicare il medesimo come l'ottavo anno di regno; quello successivo, infatti, privo della menzione del censimento, caratterizzato da eventi specifici in esso indicati, avrebbe dovuto essere l'anno mediano, ossia il nono anno, seguito dal *sp djw tnw.t*, il quinto censimento, ovvero il decimo anno di regno. In tutto il quarto registro, gli anni citanti il censimento, il sesto, il settimo, l'ottavo ed il nono, ad indicare il 12°, il 14°, il 16° ed il 18° anno di regno, presenteranno questo come unico avvenimento dell'anno, senza alcun altro segno che potesse annotare altro, meritevole di essere tramandato nella memoria dei posteri¹¹⁸⁸.

Il sesto registro, annotante gli annali del regno di Snefru, comprende tre sezioni, molto più ampie rispetto a quelle dei registri precedenti, corrispondenti a tre anni, piuttosto corpose e ricche di avvenimenti ivi registrati, formate la prima, da quattro colonne di iscrizioni, la seconda e la terza sezione, da tre colonne; in effetti, andrebbe evidentemente notato, a partire dall'inizio della IV dinastia, un considerevole aumento della quantità di informazioni, a disposizione dei compilatori. Sparirebbe, invece, la menzione della *Hr wj3 šms* .

Con riferimento a questi tre anni del regno di Snefru, quindi, non potremmo più parlare di una mera riproposizione di nomi, concisi, degli anni considerati, ma di veri e propri annali¹¹⁸⁹.

Curiosamente, però, questi ultimi due anni citerebbero, in sequenza, l'uno rispetto all'altro, il settimo e l'ottavo censimento del bestiame, oltre, ovviamente, ad altri eventi. In questi due casi, quindi, verrebbe meno la regola dell'alternanza, forse a sottolineare che, già nel corso della quarta dinastia, questa verifica fiscale poteva, saltuariamente, anche essere compiuta di anno in anno, nel qual caso il numero accompagnante il censimento, potrebbe aver, già da allora, aver cominciato ad

¹¹⁸⁴ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 10.

¹¹⁸⁵ *sp*, ovvero “volta”, “occasione”, FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 221.

¹¹⁸⁶ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 230, FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 99.

¹¹⁸⁷ GRANDET – MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, p. 230.

¹¹⁸⁸ Anche il quinto registro della *Pietra di Palermo* ripropone l'alternanza fra gli anni della *scorta* e del censimento, il sesto, il settimo e l'ottavo, indicanti rispettivamente il 12°, il 14° ed il 16° anno di regno, interrotti poi, però, da un altro “cambiamento di governo”, come quello già annotato nel secondo registro, intervenuto fra la sesta e la settima sezione del registro; la nona e l'undicesima sezione, poi, riprenderanno a menzionare il solo evento della *scorta*, accompagnato, però, in questi due casi, da altri geroglifici, forse a completare gli avvenimenti dell'anno.

¹¹⁸⁹ SETHE, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, p. 76.

indicare l'anno effettivo di regno o, comunque, potrebbe aver perso quella significatività che aveva avuto sino a quel momento. Quello che sicuramente possiamo sostenere è che, essendosi conservati, con riguardo a questo periodo di governo, solamente tre anni di regno, non è possibile accertare se tale "anomalia successoria" abbia costituito un'eccezione, o qualcosa di più¹¹⁹⁰.

In proposito, Daressy propose, semplicisticamente, di risolvere la questione connotando l'ottavo censimento come legato non tanto al bestiame, ma all'inventario dei beni e del patrimonio del re; sosteneva, infatti, come *Le fragment de Palerme a gardé la mention de deux comptes, les septième et huitième, marqués dans deux cases se suivant: cette indication est erronée ou plutôt incomplète, car il aurait fallu préciser que c'étaient la septième fois qu'on faisait l'inventaire des biens royaux et la huitième fois qu'on recensait le bétail, ce qui correspond aux années 15 et 16 du règne*¹¹⁹¹.

Altri hanno suggerito, invece, un possibile ritardo nella effettuazione del settimo censimento, a causa della campagna militare nubiana, intrapresa dal re e citata dalla *Pietra* con riguardo all'anno precedente: la regolare ripresa dei censimenti biennali avrebbe, così, avuto luogo in occasione dell'ottavo censimento.

E' stato però anche ipotizzato un errore nella copiatura, da parte dello scriba o un errore presente nelle fonti, da cui furono poi tratti gli annali; l'errore di trascrizione, peraltro, avrebbe potuto costituire un'eventualità tutt'altro che remota, forse più probabile di una riprogrammazione del sistema che regolava il censimento¹¹⁹².

D'altronde, ricorrerebbero, per tutto l'Antico Regno, annotazioni facenti riferimento all'*anno successivo al censimento, all'anno dopo il censimento, rnp.t (m)-ht sp 2 tnw.t*¹¹⁹³, *anno dopo la volta due del censimento*, volendo con ciò indicare l'anno "mediano", l'annualità a metà fra un conteggio e quello susseguente. Indicazioni di questo genere proverebbero, almeno di massima, il mantenimento consuetudinario della regola che imponeva e che continuava a prescrivere l'accertamento biennale, piuttosto che annuale, del censimento¹¹⁹⁴.

Altri esempi, oltre quello appena citato, relativo al regno di Sahura, secondo sovrano della V dinastia, caratterizzerebbero il medesimo monarca ed il suo 15° anno di regno, *rnp.t (m)-ht sp 7 tnw.t*¹¹⁹⁵, ovvero *anno dopo la volta sette del censimento*, ed il regno del predecessore e primo monarca della dinastia, Userkaf: *rnp.t m-ht sp tp(y) tnw.t jh*¹¹⁹⁶, ossia *anno dopo la prima volta del*

¹¹⁹⁰ *Ibi*, p. 83, secondo cui si sarebbe trattato di un "fenomeno eccezionale".

¹¹⁹¹ DARESSY, *La Pierre de Palerme et la chronologie de l'Ancien Empire*, p. 197.

¹¹⁹² WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 145.

¹¹⁹³ SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 245.

¹¹⁹⁴ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 66.

¹¹⁹⁵ SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 246.

¹¹⁹⁶ *Ibi*, p. I 240.

censimento del bestiame, in pratica, il terzo anno di regno. Troviamo anche indicato, sempre in corrispondenza del governo di Userkaf, un'annualità quale *rnp.t sp 3 tnw.t jh*¹¹⁹⁷, vale a dire *anno della volta tre del censimento del bestiame*, il sesto anno di regno.

Ulteriori particolari iscrizioni, comunque sempre risalenti all'Antico Regno, indicherebbero, a proposito degli anni intermedi: *rnp.t m-ht sp 4 tnw.t jh 'w.t nb*¹¹⁹⁸, ovvero *anno dopo la volta quattro del censimento/del quarto censimento del toro(i) e di tutto il piccolo bestiame*, registrazione questa risalente all'epoca del re *Dd-k3-r'* e ritrovata nello Wadi Maghara, in pratica il nono anno di governo.

Altre due iscrizioni, entrambe risalenti al regno di Pepi I e provenienti, rispettivamente, dallo Wadi Maghara e dallo Wadi Hammamat, in memoria, la prima, della spedizione durante la quale un intero monumento sarebbe stato eretto e a commemorare, la seconda, la missione di un certo *Mry-r' mr Pth 'nh* presso alcuni ponti di pietra, così reciterebbero: *rnp.t m-ht sp 18 3bd 4 šmw sw 6*¹¹⁹⁹ e *rnp.t (m)-ht sp 18 3bd 3 šmw sw 27*¹²⁰⁰. Le due registrazioni potrebbero essere, a mio parere, così tradotte: *anno dopo la volta diciotto/dopo la diciottesima volta, mese quattro/quarto mese della stagione estiva, giorno sei/sesto giorno e anno dopo la diciottesima volta, terzo mese della stagione estiva, ventisettesimo giorno*. L'aspetto peculiare di queste ultime due iscrizioni, ritengo vada individuato nella mancanza del riferimento al "censimento", *tnw.t*, e in una maggiore completezza della datazione, arricchita dall'indicazione del mese, *3bd*¹²⁰¹, della stagione, *šmw*¹²⁰², e del singolo giorno, *sw*¹²⁰³.

In ogni caso, con riguardo alla specifica problematica del carattere biennale o annuale del censimento del bestiame, alcuni egittologi avrebbero ritenuto essere, lo stesso, biennale, durante il regno di Snefru, con la sola eccezione del settimo e dell'ottavo computo, effettuati uno di seguito all'altro; altri studiosi, invece, hanno sostenuto che il sistema biennale non fosse già più utilizzato, sotto Snefru; per quel che concerne i regni successivi, invece, le opinioni divergono fra chi sottolinea una generale presunzione, a favore del sistema biennale e chi, viceversa, prospetta che il computo annuale del bestiame sia divenuto sempre più frequente, durante l'Antico Regno, sino ad acquisire il carattere di una regola vincolante, entro la fine della quarta dinastia¹²⁰⁴.

Comunque sia, recenti approfondite ricerche avrebbero dimostrato come, con specifico

¹¹⁹⁷ *Ibi*, p. I 242.

¹¹⁹⁸ *Ibi*, p. I 55.

¹¹⁹⁹ *Ibi*, p. I 91.

¹²⁰⁰ *Ibi*, p. I 93.

¹²⁰¹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 2.

¹²⁰² *Ibi*, p. 267.

¹²⁰³ *Ibi*, p. 215.

¹²⁰⁴ HORNUNG – KRAUSS – WARBURTON, *Ancient Egyptian Chronology*, p. 124.

riferimento alla IV e alla V dinastia¹²⁰⁵, il sistema di datazione fosse, in realtà, alquanto irregolare e raramente biennale; sarebbero prevalsi, almeno in apparenza, i conteggi annuali del bestiame¹²⁰⁶.

Si noti poi che il termine “censimento” poteva anche essere diversamente reso con il vocabolo *jp.t*¹²⁰⁷, come in una registrazione, ritrovata nella tomba del principe *R^c-n-k3w*, figlio del re Chefren, con riguardo alle sue ultime volontà testamentarie inerenti i propri possedimenti fondiari: *rnp.t sp 12 jp.t jh^c w.t*¹²⁰⁸, da tradurre in questi termini: *anno della dodicesima volta del censimento del toro(i) e del piccolo bestiame, il 24° anno di regno*¹²⁰⁹.

Solo con la fine dell’Antico Regno, ovvero con l’inizio dell’undicesima dinastia e con il possibile aumento delle esigenze finanziarie dello Stato si sarebbe provveduto ad istituzionalizzare e a fissare il *censimento del bestiame* di anno in anno, assumendo, quindi, lo specifico numero cardinale, accompagnante il *censimento*, il valore indicativo dell’anno in corso¹²¹⁰.

Quanto, invece, all’evento indicato come “cambiamento del governo”, nel quinto registro si noterebbe, dopo sei sezioni corrispondenti a sei annualità, un’annualità successiva divisa, però, al suo interno, in due parti, da una retta verticale¹²¹¹, non, invece, dal “ramo di palma”. La prima delle due parti indicherebbe la frazione, espressa in mesi e giorni, di governo, in quell’anno del monarca, poi deceduto: *3bd 2 sw 23*, ovverosia *2 mesi 23 giorni*, mentre la seconda parte espliciterebbe l’intronizzazione del successore, in questi termini: *h^c(w)/h^c(t) n(y)-sw.t h^c(w)/h^c(t) bjty sm3(t) (t3.wy) phr h3 jnb*¹²¹², ovvero, secondo la traduzione che vorrei proporre: *apparizione/apparire in gloria del re dell’Alto Egitto, apparizione del re del Basso Egitto, unire/unione (delle Due Terre), girare attorno al muro*¹²¹³.

L’altro “cambiamento del governo”, invece, lo ritroviamo nel corso della prima dinastia, lungo il secondo registro della *Pietra di Palermo*¹²¹⁴, dopo l’indicazione del primo anno di regno.

¹²⁰⁵ Con specifico riferimento alla V dinastia, poi, è stato prospettato di come un evento nuovo, in particolare, sia divenuto il punto di riferimento massimo nella datazione: si tratterebbe della effettuazione del “inventario nella casa di Horus e Seth”, NUZZOLO, *The Palermo Stone and Its Associated Fragments: New Discoveries on the Oldest Royal Annals of Ancient Egypt*, pp. 77-78.

¹²⁰⁶ *Ibi*, p. 126.

¹²⁰⁷ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian* p. 16.

¹²⁰⁸ SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 16.

¹²⁰⁹ Due iscrizioni alla fine dell’Antico Regno, invece, sarebbero interessanti per altri motivi: la seconda citerebbe un re, *Jty*, altrimenti sconosciuto, da collocare al termine della VI dinastia, SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 148, mentre la prima menzionerebbe, in maniera alquanto inusuale, il Basso prima dell’Alto Egitto, all’interno di una spedizione, effettuata nello Wadi Maghara, nel corso del lungo regno del faraone Pepi II, *ibi*, p. I 16.

¹²¹⁰ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 10, GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 66.

¹²¹¹ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, pp. 14-15.

¹²¹² SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 24; VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 15.

¹²¹³ Questa, invece, la traduzione di Von Beckerath: “Apparizione del re dell’Alto Egitto, apparizione del re del Basso Egitto, unificazione dei due Paesi, processione attorno alle mura”, VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 14.

¹²¹⁴ SCHULZ – SEIDEL, *Egitto, la terra dei faraoni*, p. 24; VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 16, SETHE, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, p. 73.

La sezione indicherebbe *zbd 6 sw 7*, ovverosia *6 mesi 7 giorni*, il che potrebbe fare riferimento alla conclusione del regno di un sovrano, che non sarebbe riuscito a completare l'anno; potrebbe, però, anche riguardare il brevissimo regno del successore, incapace di andare oltre i 6 mesi, ovvero al di là di 10 mesi, laddove si consideri anche lo spazio temporale, registrato nella sezione successiva: *zbd 4 sw 13*, cioè *4 mesi 13 giorni*; in quest'ultima sezione, oltre ai 4 mesi ed ai 13 giorni, verrebbe comunque anche annotato *sm3 (tz.wy) phr h3 jnb*, ovvero *unire/unione (delle Due Terre), girare attorno al muro*, il che dovrebbe ragionevolmente far riferimento all'inizio del governo di un nuovo sovrano. E' anche possibile ipotizzare che, conclusosi il regno di un certo monarca con 6 mesi e 7 giorni¹²¹⁵, solamente i successivi 4 mesi e 13 giorni denotino il regno effimero del successore, seguito, in quello stesso anno, dall'intronizzazione dell'erede, di cui la *Pietra di Palermo* registrerebbe, come già nel quinto registro, l'unione delle Due Terre, *T3.wy* e la corsa rituale, attorno alle mura cittadine.

5.4 *Snefru e Khufu negli annali della Pietra di Palermo e nei frammenti del Cairo*

Nel suo ultimo registro, la *Pietra di Palermo* indicherebbe svariati fatti accaduti durante il regno del primo monarca della IV dinastia, Snefru¹²¹⁶.

Nella prima sezione, con riguardo all'anno antecedente il settimo censimento, vengono riportati e proposti, con margini di approssimazione e con alcune incertezze, i seguenti avvenimenti: «L'anno in cui è stato fabbricato il battello *Lode dei Due Paesi*, lungo cento cubiti (m 52 circa) in legno-*meru*, e sessanta “battelli da centosessanta (?cubiti)” per il re. È stato razziato il paese dei Nubiani e sono stati presi prigionieri 7000 (uomini) e 200.000 capi di bestiame grande e piccolo. È stata costruita la fortezza dell'Alto e Basso Egitto “I domini di Snofru”. Sono stati portati quaranta battelli pieni di (tronchi di) pino»¹²¹⁷.

A seguire, altra traduzione, proposta da Wilkinson, inerente lo stesso anno di regno: *building a 100-cubit 'adoring the two lands' boat and 60 'sixteener' royal boats (of) cedar; smitting Nubia, bringing (in tribute) 7000 male and female live captives, 200,000 sheep and goats; building the wall of the south and north-land (called) 'the mansion of Sneferu'; bringing 40 ships laden? (with) pine-wood*¹²¹⁸.


I riferimenti al varo di queste imbarcazioni e di questi battelli, nel corso dell'anno in

¹²¹⁵ SETHE, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, p. 70, secondo il quale i sei mesi e i sette giorni indicherebbero la conclusione incompleta dell'ultimo anno di regno di un sovrano della prima dinastia, probabilmente Atothis, il successore di Menes.

¹²¹⁶ Si veda, in proposito, ROCCATI, *La littérature historique sous l'ancien empire égyptien*, pp. 38-41.

¹²¹⁷ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 19.


¹²¹⁸ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 141.

questione e di quello successivo, evidenzerebbero un particolare interesse, una specie di vocazione marinara dell'Egitto, espressa sin dall'Antico Regno, un paese che, dalle sue origini, avrebbe esplicitato e manifestato una propensione ed uno slancio per gli scambi commerciali. Nella *Pietra* si parla di legno *mrw*  ¹²¹⁹, che Wilkinson traduce con “cedro”, ventilando, però, anche la possibilità che il termine possa riferirsi e che sia stato usato, inizialmente, per indicare le conifere asiatiche¹²²⁰.

Le imbarcazioni, per la realizzazione delle quali tale legno venne impiegato, erano abbastanza lunghe e dovevano, quindi, richiedere grandi quantità di legname, il che comproverebbe l'esistenza di una già affermata rete commerciale che il Paese dei faraoni aveva messo in piedi.

Verrebbe poi citata una campagna militare, forse ridicibile ad una semplice razzia, compiuta in Nubia e che avrebbe fruttato alla corte un ricco e consistente bottino; anche in questo caso, è possibile che il fatto menzionato riguardi, in realtà, il semplice adempimento di un dovere, puramente rituale, del sovrano, di colpire i nemici. Non possiamo tuttavia escludere che un'azione militare, nel corso della IV dinastia, sia stata effettivamente organizzata, anche se, con ragionevole certezza, i numeri forniti, inerenti il tributo, andrebbero fortemente ridimensionati¹²²¹.

Per quanto riguarda l'edificazione del “muro della terra a sud e a nord, le Dimore di Snefru”, la citazione potrebbe riferirsi alla costruzione di specifiche fortificazioni, lungo i confini dell'Egitto; volendo prescindere dalla precisa localizzazione di queste opere, piuttosto difficile da definire, risulterebbe, comunque, evidente la massima rilevanza, attribuita dal sovrano, alla difesa dell'integrità territoriale del paese, ideologica o reale che fosse¹²²².

L'anno si concluderebbe con un altro evento, pur sempre a carattere marittimo e navale, relativo all'arrivo, in Egitto, di 40 imbarcazioni, cariche di legname; in questo caso, però, in luogo del legno *mrw*, verrebbe citato un altro tipo di legno,  ¹²²³, che è stato ricondotto ad un tipo di conifera, probabilmente all'abete¹²²⁴.

Nell'anno del settimo censimento, nella seconda sezione, che dovrebbe corrispondere al suo 14° anno di regno, invece, avrebbe avuto luogo, sempre secondo la traduzione proposta da Edda Bresciani, quanto segue: “l'anno in cui sono state fatte trentacinque grandi fondazioni agricole, e sono stati ricevuti centoventidue animali. Sono stati fabbricati un battello *Lode delle Due Terre* di

¹²¹⁹ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 112, secondo il quale, in realtà, in termini più generici, *mrw*, indicherebbe un “tipo di legno”.

¹²²⁰ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 141.

¹²²¹ *Ibi*, p. 142.

¹²²² *Ibidem*.

¹²²³ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 49, secondo cui, in realtà, si tratterebbe del “così chiamato cedro”.

¹²²⁴ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 142.

cento cubiti in legno di pino, e due battelli di cento cubiti in legno-*meru*. Settimo censimento”¹²²⁵.

Di seguito l’ipotetica traslitterazione del relativo passo della *Pietra di Palermo*, che vorrei proporre, a fronte delle difficoltà e delle problematiche legate alla non sempre facile riconoscibilità e comparabilità dei caratteri, presenti nel documento, rispetto a quelli medio-egiziani: *rnp.t jr.t hw.(w)t 35 šsp jh(.w) 122 šd š dw3 t3.wy mh 100 wj3 1 mr(w) mh 100 wj3(.w) 2 sp 7 tnw.t*¹²²⁶; la traduzione, a mio parere, potrebbe essere proposta in questi termini: *anno del fare 35 proprietà e ricevere 122 tori/mucche, salvare/recuperare un’imbarcazione sacra, Lodare le Due Terre, di 100 cubiti in cedro (e) due imbarcazioni di 100 cubiti in legno mr(w), volta sette del censimento*.

L’anno inizierebbe con l’istituzione di 35 tenute reali o fondazioni agricole, da localizzare, forse, nel Delta; secondo Wilkinson, tali fondazioni andrebbero più correttamente riferite a delle “proprietà con persone”, tali essendo delle imprese agricole, gestite da braccianti, in una condizione di subordinazione. Queste strutture agricole provvedevano, poi, all’allevamento del bestiame, da cui la citazione delle 122 bestie o mucche, destinate ad alimentare le offerte per il culto *post mortem* del sovrano¹²²⁷.

Altro avvenimento rilevante per l’anno in corso, come per quello precedente, il varo di tre imponenti imbarcazioni, tutte della medesima lunghezza, rilancerebbe e porrebbe, ancora una volta in evidenza, l’importanza, per il regno di Snefru¹²²⁸, dell’architettura navale; i tre battelli, pur misurando tutti 100 cubiti, avrebbero visto l’utilizzo di un diverso tipo di legno, probabilmente cedro o legno di conifera e pino, forse per sottolinearne le differenti caratteristiche¹²²⁹.

Agli annali del settimo censimento farebbero poi seguito, nella terza sezione della *Pietra*, quelli dell’ottavo: “l’anno in cui è stata eretta la *Corona bianca di Snefru* sulla porta meridionale, e la *Corona Rossa di Snefru* sulla porta settentrionale. Sono state fabbricate le porte del padiglione regio in legno di pino. Ottavo censimento”¹²³⁰.

A seguire, la traslitterazione con qualche elemento di problematicità, di questo secondo passo: *rnp.t s’hc’ hd.t S-nfr-w tp r sbh.t rsy s’hc’ dšr.t S-nfr-w tp r sbh.t mh.tt jr.t (sb3.w) nsw ‘h’ š sp 8 tnw.t*¹²³¹, che si potrebbe tradurrebbe, letteralmente, in questi termini: *anno dell’innalzare/del costruire la Corona Bianca di Snefru su/sopra il portale/entrata meridionale, dell’innalzare la Corona Rossa di Snefru sopra il portale settentrionale, fare le porte del palazzo del re (in) cedro,*

¹²²⁵ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, pp. 19-20. Si veda anche la traduzione proposta da WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 143.

¹²²⁶ SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 236.

¹²²⁷ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 143.

¹²²⁸ Per qualche altra notizia sull’iniziatore della IV dinastia, si veda ARBORIO MELLA, *L’Egitto dei Faraoni*, p. 100.

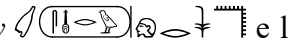
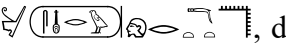
¹²²⁹ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 144.



¹²³⁰ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 20; si veda anche la traduzione proposta da WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 144.

¹²³¹ SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 237.

volta otto del censimento.

Della descrizione appena fatta, però, vorrei segnalare almeno “un’anomalia morfologica”: posto di fronte al geroglifico della “Corona Bianca”, ve ne sarebbe un altro, di cui non si capirebbe bene il senso, identificabile forse con il “fianco di collina”, Δ N29¹²³² o con il “mezzo pane”, Δ X7¹²³³, i cui valori fonetici, rispettivamente *q* e *wnm* mal si coniugherebbero anzi, non si accorderebbero in alcun modo, con *hḏ.t* della Corona Bianca, in pratica un’unione compositiva piuttosto enigmatica¹²³⁴.

Quest’ultimo anno si focalizzerebbe sulla edificazione delle due strutture regali citate, la *hḏ.t S-nfr-w tp r sbḥ.t rsy*  e la *dšr.t S-nfr-w tp r sbḥ.t mh.t* , delle quali, però, poco si intuisce; anche il loro posizionamento, sopra all’ingresso meridionale e sopra a quello settentrionale, non chiarisce di che cosa si trattasse, salvo sottolineare l’esistenza di una importante attività edilizia, in corso durante il regno di Snefru. Probabilmente, si trattava di edifici sacri, strutture templari in grado di riflettere e di esprimere la dualità del potere faraonico, un potere capace di abbracciare, dal punto di vista geografico, le due metà del paese, l’Alto ed il Basso Egitto¹²³⁵.

Altro evento riguardava, invece, la messa in opera di porte, in legno di pino o di cedro, forse legate alla residenza reale; tutto il legname, sopra citato, quindi, non doveva servire esclusivamente alla realizzazione delle navi, ma anche alla costruzione di queste porte, probabilmente colossali, che potremmo supporre in due esemplari, funzionali alle due strutture regali, di cui sopra, la  e la .

Anche il quarto frammento del Cairo, nella fascia mediana¹²³⁶, riporta gli avvenimenti, parzialmente già accennati, di uno specifico anno di regno di Snefru: “l’anno della salita al trono del re, quarto anno della corsa del toro Api e della fabbricazione in oro (della statua de) l’Horo Nebmaat, e della incisione dei (segni) divini (i geroglifici). Sono stati portati dal paese di Libia 1100 prigionieri, e 13000 capi di bestiame grande e piccolo. Si è andati a razzare la fortezza di

¹²³² GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 489; GRANDET – MATHIEU, *Cours d’égyptien hiéroglyphique*, p. 694.

¹²³³ *Ibi*, p. 532; *ibi*, p. 714.


¹²³⁴ Per altri avvenimenti, caratterizzanti i regni dei primi due sovrani della V dinastia, Userkaf e Sahura, rintracciabili nella *Pietra di Palermo*, si veda SETHE, *Urkunden des Alten Reichs*, p. I 241 e 243. Per altri eventi, riferiti ai sovrani della XI dinastia, Mentuhotep III e Mentuhotep IV, v. COUYAT – MONTET, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, pp. 79 e 81; circa i faraoni del Medio Regno, Senusert I, Senusert II, Amenemhat III e Senusert III, v. SETHE, *Ägyptische Lesenstücke zum Gebrauch im Akademischen Unterricht*, p. 83 e COUYAT – MONTET, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, pp. 12, 40; per quanto attiene, invece, ai sovrani della XVIII dinastia, Ahmose, Amenhotep I, Tuthmosi I, Tuthmosi II e Tuthmosi III, si veda SETHE, *Urkunden der 18. dynastie Historisch-biographische Urkunden*, pp. IV 25, 45, 78, 82, 88, 173.

¹²³⁵ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 145.

¹²³⁶ *Ibi*, fig. 9.

Ida”¹²³⁷. Una traduzione un po’ diversa, invece, proporrebbe: *appearance of the king as nswt; fourth occasion of the running of Apis; creating (a statue of) the Horus Sneferu; ... what was brought from Libya: 1100 live captives (and) 23.000? ‘small cattle’; ... Ita?*¹²³⁸.

L’evento saliente che viene indicato, la “corsa del toro Api”, dovrebbe avere, essenzialmente, una pregnanza religiosa; troneggia, al centro dello stesso registro, una figura regale, con la Corona Bianca sul capo e con un bastone in mano, dinnanzi ad un *serekh*, al cui interno, però, non compare alcun nome¹²³⁹.

Verrebbe poi ricordata, ancora una volta, una campagna militare, condotta dal re contro *T3 Thnw* , la terra libica e che avrebbe fruttato un ricco bottino, reale o simbolico, che fosse; il regno di Snefru verrebbe così ad esplicitare, anche a fronte dei precedenti riferimenti della *Pietra di Palermo* alle campagne nubiane, una nuova ideologia regale, più marcatamente militaresca, ovvero un mutamento delle relazioni con l’estero o entrambe le cose¹²⁴⁰.

Nella terza colonna, poi, parrebbe comparire l’ideogramma di un uomo, nell’atto di colpire qualcosa; ad esso seguirebbe un cartiglio, con tracce appena accennate di caratteri geroglifici, che sono state ricostruite come appartenenti ad Ita, uno dei sovrani della prima dinastia, menzionato dalla *Tavola di Abido*; se l’attribuzione risultasse corretta, si potrebbe ipotizzare, con una buona dose di approssimazione ed in maniera piuttosto ardita, che l’evento citato facesse riferimento ad una fondazione reale, risalente alla prima dinastia e tutt’ora in funzione¹²⁴¹. Non sarebbe quindi corretta la lettura, data da Bresciani, che parlerebbe di una razzia ai danni di una certa fortezza di “Ida”.

Il quarto frammento del Cairo dedica, altresì, nel registro superiore, due sezioni corrispondenti a due anni di regno di Snefru¹²⁴².

La prima sezione riporterebbe queste notizie: *... his chapel? ... the estate of Sneferu: date-palms? ... silver and lapis lazuli; second occasion of the census*¹²⁴³.

In primo luogo, la menzione del “secondo censimento” consentirebbe di individuare questo come il quarto anno di regno; il riferimento all’argento e al lapislazuli, farebbe pensare a prodotti preziosi portati in Egitto a seguito di spedizioni commerciali, condotte all’estero¹²⁴⁴.

La sezione in questione, peraltro, propone anche un cartiglio, la cui lettura è apparsa piuttosto

¹²³⁷ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, p. 20.

¹²³⁸ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 235.

¹²³⁹ *Ibi*, fig. 9.

¹²⁴⁰ *Ibi*, p. 236.

¹²⁴¹ *Ibidem*.




¹²⁴² *Ibi*, p. fig. 9.

¹²⁴³ *Ibi*, p. 233.

¹²⁴⁴ *Ibidem*.

problematica; Gauthier, non riuscendo nella comprensione dei caratteri ivi inclusi, ma guardando al *serekh* della sezione successiva, riportante il nome di Horo di Snefru, Nebmaat, concluse, correttamente, che il sovrano in questione dovesse essere proprio Snefru; successivamente, Daressy riuscì ad identificare i geroglifici del cartiglio, che confermò essere quelli relativi a Snefru¹²⁴⁵.

Infine, la seconda sezione citerebbe, in maniera estremamente laconica, quanto segue: *the per-wer ... the per-nu, the senut(i)-shrine ... (the statue called) 'Nebmaat...'*?¹²⁴⁶.

Il *Per-Wr* e il *Per-Nw* dovrebbero identificare due strutture templari Alto e Basso egiziane, a riflettere, ancora una volta, la dualità della regalità faraonica e la dualità geografica della *Km.t*, , le Due Terre, *T3.wy* , poste sotto il governo del faraone, *pr-3*, .

Spendiamo ora qualche parola a proposito degli annali di Khufu.

Disgraziatamente, di Cheope, non disponiamo che di qualche breve stralcio, proveniente dai frammenti secondo e quarto della *Pietra*, al Cairo.

Il secondo frammento del Cairo menzionerebbe, nel registro superiore, conservatosi solo parzialmente, *une statue ... une statue (royal) de 14 coudées ... Khéops ... 100 coudées ... 10.300*¹²⁴⁷.

Non è semplice attribuire un significato ad iscrizione così parziale ed oscura; si è ipotizzato che l'anno in oggetto facesse riferimento alla realizzazione o alla donazione di almeno due statue, una di una divinità, l'altra dello stesso sovrano; quest'ultima, forse, poteva misurare 14 cubiti in altezza, nel qual caso l'unità numerale potrebbe riferirsi proprio alle dimensioni, piuttosto rilevanti, della scultura regale¹²⁴⁸. Nel registro comparirebbe anche il cartiglio, conservatosi solo parzialmente, del re, accanto alla sua stessa figura, con la Corona Rossa sul capo. Quanto all'altra unità numerale, i 100 cubiti, questa potrebbe riguardare la realizzazione di un'imbarcazione, alla luce della massima rilevanza ricoperta da questo tipo di attività, durante il regno del predecessore di Khufu.

Il primo dei due registri inferiori, poi, sempre all'interno del secondo frammento del Cairo, riporterebbe quanto segue: “L'anno in cui [il re dell'Alto e Basso Egitto è apparso]...; ha costruito... È stata fabbricata ed è stata «aperta la bocca» alla [statua] d'oro (chiamata) «l'Horo dei due paesi è Khenemu [Cheope]»”¹²⁴⁹. Altra traduzione aggiungerebbe ulteriori elementi, sottolineando come *constructing? established for the sed(-festival?); creating and (performing the) 'opening of the mouth' (ceremony) for (a divine image of) 'Horus of the gods'?* And

¹²⁴⁵ *Ibidem*.

¹²⁴⁶ *Ibi*, p. 234.


¹²⁴⁷ ROCCATI, *La littérature historique sous l'ancien empire égyptien*, p. 41.

¹²⁴⁸ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 223.

¹²⁴⁹ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 20; ROCCATI, *La littérature historique sous l'ancien empire égyptien*, p. 41.

*Khnum?*¹²⁵⁰.



Pur non essendo indicato, in questi due registri inferiori, alcun nome regale, l'attribuzione a Khufu parrebbe sicura. Wilkinson, nella traduzione proposta, indicherebbe anche una ipotetica “festa sed”, ovvero una “divinità-Sed”¹²⁵¹.


Le altre voci del primo registro inferiore parlerebbero di un rituale antichissimo, cui sopra si è già accennato, il rito della “apertura della bocca”, degli dei, *wp(t)-r(3) ntr:w* , consistente nel dare e nell'infondere la vita ad una o più immagini di culto: esse venivano in essere, venivano portate ad esistenza e trasformate in entità viventi, in grado di respirare¹²⁵².


Si parla poi anche del dio Horus, ovvero, forse per la prima volta, della manifestazione divina del sovrano vivente, quale figlio e successore del defunto dio Osiride; il riferimento, in questo caso, potrebbe correre allo stesso Khufu, che verrebbe così a succedere al padre, Snefru. A lui, quindi, quale Horus vivente, dovrebbe fare riferimento la statua, portata in vita¹²⁵³.

Si citerebbe, infine, anche altra divinità fondamentale nel pantheon egiziano, il dio Khnum, il cui nome accompagnerebbe, in alcuni casi, la titolatura del re Khufu: *hnmw-hw.f-wj, Khnum mi protegge*¹²⁵⁴.

Il secondo dei due registri inferiori, in maniera più laconica, si limiterebbe ad accennare *L'année où le roi de Basse Égypte est apparu ... accompagner*¹²⁵⁵, ovvero *appearance of the king as nswt ... following (of Horus?)*¹²⁵⁶.

L'anno, *rnp.t* , inizia con un “apparire del re del Basso Egitto”, *h' bjty* , evento che farebbe pensare ad un ritorno al passato, nel corso delle prime due dinastie, quando avvenimenti simili si ripetevano con grande frequenza¹²⁵⁷.

A seguire, separato da una retta, troviamo registrato un evento essenziale nella stesura degli annali delle prime dinastie e nei primi registri della *Pietra di Palermo*, evento che sembrerebbe caduto in desuetudine all'inizio della IV dinastia, durante il regno di Snefru, il “seguito” o “scorta di Horo”, .

In questo frammento, tuttavia, l'avvenimento verrebbe indicato in maniera inusuale, *šms* , con alcuni caratteri geroglifici diversi da quelli impiegati nelle precedenti iscrizioni della *Pietra di*

¹²⁵⁰ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 224.

¹²⁵¹ *Ibidem*.

¹²⁵² *Ibi*, fig. 7.





¹²⁵³ *Ibi*, p. 224.

¹²⁵⁴ GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, p. 88; GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 77.

¹²⁵⁵ ROCCATI, *La littérature historique sous l'ancien empire égyptien*, p. 41.

¹²⁵⁶ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 225.





¹²⁵⁷ *Ibi*, fig. 7.

Palermo e con altri caratteri, invece, mancanti¹²⁵⁸. Mancherebbero, infatti, sia , sia , mentre comparirebbero in più  e ; in proposito, si è congetturato che il successore di Snefru, desideroso di affermare la propria regalità ed il proprio culto personale, in termini “assolutistici”, abbia inteso promuovere una nuova immagine, più forte, nella gestione del potere, volendosi, magari, collegare con alcune precedenti pratiche, particolarmente legittimanti, della regalità faraonica protodinastica.

Il quarto frammento del Cairo dedica, nel registro inferiore, pochissimi caratteri a denotare un singolo anno che è stato calcolato poter essere collocato all’inizio o intorno alla metà della IV dinastia, forse attribuibile al regno di Khufu; la supposizione è supportata, in maniera tutt’altro che certa, sulla base della posizione del compartimento e della natura delle voci citate¹²⁵⁹.

Non essendovi alcuna indicazione di un nome reale, l’identità del regno in questione non può essere fissata con certezza, ma solamente supposta come ascrivibile a Cheope o ad altro sovrano della metà di IV dinastia.

L’annale così reciterebbe: *L’année [où le roi de Haute et Basse Égypte] Khéops ... a fait en tant que monument de lui faire ... en lapislazuli ... en tant que monument de lui ... raser*¹²⁶⁰, ovvero, sulla base di una traduzione diversa, *he made as (his monument for) ...: the making (in) lapis lazuli (of) ... as his monument (for) ... its entirety ... inventory?*¹²⁶¹.

L’annale in questione menzionerebbe solamente il lapislazuli, *hsbd*  , come materiale offerto dal re ad un destinatario che resta, sostanzialmente, non identificato. La rappresentazione di un uccello con la testa chinata, *gm* , è stata variamente interpretata come immagine del dio Thot, *Dḥwty* , ovvero come espressione di un inventario¹²⁶².

Che peso dare alle notizie e ai fatti sopra riportati?

Gli studi sugli annali, così come sono stati condotti, sino a questo momento, considerando comunque le valutazioni già espresse sulla generale interpretazione da ascrivere agli stessi, si possono riflettere nei risultati ottenuti da due scuole di pensiero: la prima, facente capo ad un approccio interpretativo di tipo letterale, la seconda, che, invece, riflette piuttosto un approccio critico.

La prima scuola, pur con tutte le riserve, cui sopra si è già fatto cenno, considera pregnanti e assolutamente veritieri tutte le informazioni e tutti i dati, ricavati dagli annali: essi rappresenterebbero una documentazione fattuale e realistica delle origini storiche e sociali della civiltà faraonica, una ricostruzione importantissima, dettagliata ed essenziale del periodo occupato

¹²⁵⁸ *Ibidem*.

¹²⁵⁹ *Ibi*, p. 237.

¹²⁶⁰ ROCCATI, *La littérature historique sous l’ancien empire égyptien*, p. 41.

¹²⁶¹ WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, p. 237.

¹²⁶² *Ibidem*.

dalle prime cinque dinastie regali. Gli studiosi che ne fanno parte ritengono di dover credere nell'obiettività degli annali come fonte storica, in quanto degni della massima fiducia, in termini di accuratezza, per indagare la storia egiziana delle origini¹²⁶³.

La seconda scuola, invece, in termini probabilmente più realistici e corretti, guarderebbe alle informazioni, offerte dagli annali, con un po' più di distacco e con un maggior senso critico: si cercherebbe di dare valore agli scopi ed al contesto, in cui gli annali sarebbero stati prodotti, sollevando, eventualmente, anche qualche dubbio, sulla obiettività e sulla accuratezza di quanto in essi descritto e riportato. Questa scuola di pensiero non rigetterebbe, brutalmente, i dati proposti dalla *Pietra* e dagli altri frammenti, ma cercherebbe di valutarne la maggior rilevanza per quanto questi potrebbero e sarebbero in grado di dire della visione storica degli antichi abitanti della Valle, per le esplicitazioni culturali che potrebbero emergere da una lettura, forse, un po' più profonda¹²⁶⁴.

5.5 Il problema della ricostruzione del quadro storico-cronologico nella cronistoria faraonica

A fronte delle considerazioni che abbiamo proposto sulla *Pietra di Palermo* e sul sistema di datazione, in uso nel periodo protodinastico e per tutto l'Antico Regno e poi, a seguire, nel Medio Regno e nel Nuovo Regno, potremmo ora tentare di affrontare la questione della possibile ricostruzione del quadro storico-cronologico, al cui interno poter collocare gli avvenimenti dell'epoca faraonica; poter, quindi, anche provare ad ipotizzare, pur con marcati margini di approssimazione e con beneficio d'inventario, un'età di governo per i sovrani della IV dinastia, in particolare per Snefru e per Cheope.

La stessa *Pietra di Palermo*, qualora intatta, completa e rigorosamente corretta in tutte le sue informazioni e in tutti i suoi dati, avrebbe potuto consentirci di ricostruire l'esatta sequenza di tutti i sovrani, da Menes a Niuserra, con la precisa durata di ciascun regno e con la possibilità, sommando il numero delle varie sezioni della *Pietra*, di poter conoscere, in anni, l'estensione temporale complessiva del periodo, superando i problemi legati alla mancanza di progressività e di continuità temporale del sistema di datazione, allora in uso.

In realtà, ignoriamo, in generale, l'esatto ordine di successione dei vari monarchi, i loro singoli nomi e le rispettive date iniziali di ciascun regno.

Oltre a ciò, esiste poi anche un altro grosso problema, rappresentato dall'esistenza di diversi periodi oscuri, nei quali le informazioni a disposizione mancano o sono estremamente carenti,

¹²⁶³ *Ibi*, p. 38.

¹²⁶⁴ *Ibi*, p. 29.

epoche caratterizzate da una crisi del potere centrale, da una generale confusione sociale, da caos e da una profonda rarefazione delle fonti epigrafiche, papiracee e regali, durante le quali più sovrani, contemporaneamente, avrebbero cinto la corona d'Egitto e avrebbero regnato sulla terra bagnata dal Nilo o su parte di essa.

Non intendiamo riferirci solamente ai c.d. "Periodi Intermedi", a cavallo fra la VII e la X dinastia, fra la XIII o XIV e la XVII e fra la XXI o XXII e la XXV dinastia, ma anche a quelle casate a proposito delle quali non disponiamo di alcuna informazione o su cui i dati sono scarni e confusi, ai periodi che avrebbero registrato la sovrapposizione di due o più dinastie nell'esercizio della regalità faraonica, alle, tutt'altro che infrequenti, coreggenze.

Lo stesso "Primo Periodo Intermedio"¹²⁶⁵ inizierebbe con una dinastia, la VII, che parrebbe essere "completamente spuria"¹²⁶⁶, come già sottolineato, e non foss'altro anche considerandone la descrizione fattane da Manetone, secondo il resoconto di Africano: *The Seventh Dynasty consisted of seventy kings of Memphis, who reigned for 70 days*¹²⁶⁷, e secondo quello di Eusebio: *The Seventh Dynasty consisted of five kings of Memphis, who reigned for 75 days*¹²⁶⁸. In effetti, il parlare di 70 sovrani che avrebbero regnato per 70 giorni, ipoteticamente un giorno ciascuno, pare, indubitabilmente, un modo, piuttosto chiaro, per descrivere un periodo di assoluta anarchia. Estremamente lacunose sarebbero, poi, le notizie sulle dinastie VIII, IX e X.

Il "Secondo Periodo Intermedio", d'altronde, sarebbe ancora più confuso e problematico¹²⁶⁹, annoverando, al suo interno, anche due dinastie, la XV e la XVI, formate da monarchi stranieri, gli Hyksos o *Heqau-Khasut*, i «Capi dei paesi stranieri»¹²⁷⁰, mentre la XIII, da un cui ramo locale sarebbe poi sorta la XVII, "tebana", parrebbe essersi sviluppata in sostanziale continuità con la fine del Medio Regno.

L'anarchia libica o "Terzo Periodo Intermedio", invece, rappresenterebbero un momento di eccezionale disordine, caratterizzato non più, solamente, dalla separazione dell'Alto e del Basso Egitto, ma anche dalla frammentazione politica dello stesso delta, oggetto di spartizione fra gli ultimi sovrani della XXII dinastia, la concorrente XXIII ed il dinasta locale, Tefnakht, iniziatore della XXIV, fra l'800 ed il 730 a.C.¹²⁷¹.

Fatte queste premesse appare veramente difficile, se non impossibile, pensare di poter eseguire un semplice calcolo matematico, sommando gli anni di regno dei faraoni, ben documentati

¹²⁶⁵ GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, pp. 182-192.

¹²⁶⁶ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 398.

¹²⁶⁷ WADDELL (a cura di), MANETONE, *Manetho*, p. 57.

¹²⁶⁸ *Ibidem*.




¹²⁶⁹ GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, pp. 239-252.

¹²⁷⁰ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 145. GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, p. 243.

¹²⁷¹ GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, pp. 417-422.

dalle fonti, per arrivare ad immaginare e a prospettare un quadro storico-cronologico cui riferirsi nell'evoluzione degli avvenimenti interessanti il paese bagnato dal Nilo.

In realtà, un inaspettato e determinante aiuto ci è giunto, una volta tanto, dallo stato delle fonti egiziane e, nello specifico, dalla particolare struttura del calendario egiziano: si è già sottolineato come l'anno, lungo le rive del Nilo, fosse costituito da tre stagioni di quattro mesi ciascuna, ognuno dei quali formato da trenta giorni, per un totale di 360, cui, però, andavano aggiunti cinque giorni, detti "epagomeni", complessivamente 365¹²⁷².

Sulla suddivisione del calendario egiziano, fra l'altro, vi sarebbero due testi che ne confermerebbero la struttura; il primo, un documento scritto in ieratico sulla faccia di una tavoletta da scriba, forse proveniente da Deir el Medina, risalente alla XVIII dinastia, appartiene alla tipologia delle fonti, individuate come "Calendari dei giorni fasti e nefasti"; nel caso del documento in esame, però, verrebbero presi in considerazione non tanto i giorni, quanto i vari mesi dell'anno, con riguardo alle tre stagioni, a partire dal primo mese della stagione Akhet, , poi a seguire con il secondo, il terzo ed il quarto mese della medesima stagione, il primo e gli altri mesi della stagione Peret, , infine gli ultimi quattro mesi di Scemu, , oltre ai cinque giorni epagomeni. I vari presagi, indicati nella *Tavoletta*, si manifesterebbero all'uscita da casa, mediante l'incontro con persone, animali o cose¹²⁷³.

Il secondo testo, un papiro demotico, proveniente dal Fayum e databile fra il II ed il III secolo d.C., conterrebbe due trattati, dei quali il primo citerebbe, con riguardo alle eclissi di luna, il primo, il secondo, il terzo ed il quarto mese di Peret, il primo, il secondo ed il terzo mese di Scemu, il primo, il secondo ed il quarto mese di Akhet, in questi termini: "Se la luna va in eclisse nel I mese di Peret, poiché il mese appartiene ad Amur, significa: «Ci sarà una grande fame nell'intero paese [...] Se [la luna va in eclisse nel secondo mese di Scemu, poiché il mese appartiene all'Egitto] significa: «Il principe del paese suddetto sarà fatto prigioniero, e l'esercito (o la popolazione) cadrà sotto le armi da guerra»¹²⁷⁴.

Ritornando ai giorni epagomeni, questi ultimi avevano lo scopo di cercare di adeguare l'anno

¹²⁷² GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 203; HORNUNG – KRAUSS – WARBURTON, *Ancient Egyptian Chronology*, p. 47.

¹²⁷³ Ecco alcuni esempi di tali presagi, così come indicati nella *Tavoletta*: "Primo mese della stagione Akhet, il terzo giorno. Inizio delle mensilità. Quel che può accadere nel mese di Thot. Se una donna cammina e ti passa accanto, tutta avvolta (in una veste) e ti saluta, significa un anno buono [...] Terzo mese della stagione Akhet. (La divinità che vi presiede è) Sekhmet, signora del grande furore. Se esci di casa e trovi una misura d'orzo o una scodella in mano a un uomo sulla strada, significa che il mese è buono, ma se trovi un vaso fatto al tornio, dirai: "Verrà la malattia, ma non porterà la morte" [...] Terzo mese della stagione Peret. Sobek, signore dei bacini d'irrigazione, il coraggioso che morde chi lo vuole uccidere. Se esci di casa e ti passano davanti un danzatore e una danzatrice, con qualcosa in mano di cibo solido o liquido, dirai: «Ci sarà la malattia in questo mese» [...] Secondo mese di Scemu. L'Occhio di Ra (Tefnut-Sekhmet) Signora delle Due Terre, sovrana delle Due Rive. Se esci di casa e trovi una bimba che danza, e un'altra bimba che ci bisticcia, dirai: «Mese buono! Sarà privo di qualunque malattia», BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, pp. 487-489.

¹²⁷⁴ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, pp. 820-821.

civile egiziano, di 360 giorni, all'anno solare, obiettivo, questo, non del tutto raggiunto, considerando come il ciclo solare non duri solamente 365 giorni, ma 365 giorni e sei ore. In pratica, l'anno civile, nell'Egitto faraonico non conosceva il c.d. "anno bisestile", il che comportava uno sfasamento temporale del calendario egiziano rispetto a quello astronomico e, di conseguenza, il guadagnare, da parte del primo, di un giorno ogni quattro anni, sul secondo. Dopo 120 anni, il crescente divario dell'anno egizio, nei confronti di quello solare, sarebbe arrivato ad un mese, con il primo in anticipo sul secondo e con il Capodanno egiziano, destinato a traslare all'indietro, rispetto al calendario solare¹²⁷⁵.

Questo sfasamento temporale, documentato nelle fonti, avrebbe comportato, col passare degli anni, la traslazione anche di tutti gli altri giorni e di tutte le festività ad essi connesse, sino ad arrivare ad una situazione, paradossale, in cui le solennità estive, presenti nel calendario egizio, si sarebbero celebrate durante l'inverno, mentre quelle invernali avrebbero avuto luogo durante l'estate, con un evidente scombussolamento temporale.

Tale situazione di sfasamento è ben testimoniata, fra gli altri, da un documento, il *Papiro Anastasi IV*, risalente al periodo ramesside, nel quale, in una preghiera al dio Amon, si dice: "Vieni a me, Ammone; salvami in questo anno di miseria. S'u capita che non sorga più; la stagione della semina è venuta nella stagione secca, i mesi capitano sbagliati, le ore sono imbrogliate"¹²⁷⁶.

Il testo ieratico del *Papiro Anastasi IV*, indicato come *Supplication to Amun in a year of need*, trascritto da Gardiner con caratteri geroglifici, così si esprimerebbe: *mj n=j jmn šd.w j m t3 rnp.t gb p3 Šw hpr=w bn sw wbn pr.t jj=tj m šmw n3 (ny) 3bd.w hpr=w bsn.w n3 (ny) wnw.wt thth*¹²⁷⁷.

La situazione di sfasamento temporale, poi, è comunque ben documentata anche da un'altra fonte di grande rilevanza, il *Decreto di Canopo*.

Si tratta di una stele, redatta nelle scritture ufficiali dell'Egitto tolemaico, il geroglifico, il demotico ed il greco, nel corso del nono anno di regno di Tolomeo III, per commemorare l'anniversario della nascita e dell'incoronazione dello stesso re, oltre che per fissare alcune festività in onore del monarca e della regina. Di questo *Decreto* si sono conservate due copie, entrambe su stele; la prima, scoperta nel 1866, a Tanis, la seconda, ritrovata nel delta, nel 1881, presso la località di Kom el Hisn¹²⁷⁸.

Scopo fondante del *Decreto di Canopo*, però, era costituito dal tentativo, fallito, di riformare il calendario, prevedendo l'aggiunta di un giorno supplementare, oltre ai cinque epagomeni, ogni quattro anni, per evitare e porre fine, definitivamente, a quella fastidiosa e problematica traslazione

¹²⁷⁵ GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 60-61.

¹²⁷⁶ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 410.


¹²⁷⁷ GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 45.

¹²⁷⁸ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 642.

temporale con cui il paese bagnato dal Nilo conviveva da anni. L'obiettivo primario era, quindi, proprio quello di allineare ed ancorare il calendario egiziano con quello astronomico, attraverso un giorno suppletivo: “Si festeggi nel giorno 5, cingendo la testa di corone e mettendo offerte sull’altare e facendo libagioni e ogni cerimonia solita a farsi, per fare che si succedano le stagioni nel loro ordine via via, secondo le regole celesti che vi sono stabilite oggigiorno, per fare che non accada che ci sia una festa solenne in Egitto da celebrare in inverno, venga invece celebrata in un giorno d’estate per lo spostamento dell’apparizione di Soti di un giorno ogni quattro anni, oppure che altre feste da celebrare in estate in un dato giorno, siano celebrate in inverno in giorni successivi, come è accaduto in epoca precedente e come avverrebbe adesso”¹²⁷⁹. Il rimedio, decretato dal re, doveva quindi consistere nel prevedere che “All’anno formato da 360 giorni più i 5 giorni che vi si aggiungono, si aggiunga un (altro) giorno, la festa degli dèi Evergeti, a partire da oggi, ogni quattro anni oltre ai cinque giorni aggiunti prima dell’Anno Nuovo, sicché tutti sappiano che il piccolo difetto che c’è nella disposizione delle stagioni e dell’anno e delle cose che si devono sapere sui movimenti del cielo, avvengono con esattezza, completate dagli dèi Evergeti”¹²⁸⁰.

Anche nel *Decreto di Canopo*, quindi, si menziona, come già nel *Papiro Anastasi IV*, la questione delle ricorrenze estive, festeggiate in inverno, a seguito e come conseguenza dello sfasamento temporale e dello spostamento del Capodanno. Viene, infatti, in questo passo ricordato come il problema riguardi, prima di tutto, il Capodanno e la sua celebrazione, indicati come “l’apparire di Sotis”.

In pratica, il ricomparire, dopo oltre due mesi di protratta invisibilità, della stella Sirio o Sothis, poco prima dell’alba, fenomeno noto in astronomia come “levata eliacca di Sirio” o come “ascesa di Sothis”, veniva, nell’Egitto faraonico, considerato l’evento di avvio dell’anno, ovvero il Capodanno, che avrebbe dovuto sempre coincidere con il primo giorno del primo mese della stagione dell’inondazione.

Le ragioni che avrebbero portato a scegliere la “levata eliacca di Sirio” come momento fondante il Capodanno sono state ipotizzate essere legate alla coincidenza del riapparire della stella, particolarmente luminosa, dopo circa 70 giorni di assenza¹²⁸¹, con l’inizio della crescita delle acque del Nilo¹²⁸²: si credeva potesse essere la dea *Sopdet* , a portare il diluvio e ad annunciare l’inizio del nuovo anno¹²⁸³.

In ogni caso, lo stesso *Decreto di Canopo* confermerebbe essere proprio questo l’avvenimento

¹²⁷⁹ *Ibi*, p. 645.

¹²⁸⁰ *Ibidem*. Il relativo testo, per le parti interessate, in geroglifico ed in greco, è rinvenibile in SETHE, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*, pp. 140-141.

¹²⁸¹ HORNUNG – KRAUSS – WARBURTON, *Ancient Egyptian Chronology*, p. 432.

¹²⁸² GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 61.

¹²⁸³ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 9.

con cui identificare il Capodanno: «nel giorno in cui appare la stella Soti, chiamato “Anno Nuovo” dagli scribi della Casa della Vita»¹²⁸⁴. La traslitterazione del corrispondente testo geroglifico, presente nel *Decreto*, potrebbe, con molta approssimazione, essere letta in questi termini: *m hrw pr Spd.t ntr dd.wt wp.t rnp.t rn=f hr ss.w nw pr nh*¹²⁸⁵.

Anche altri documenti, poi, darebbero ulteriori conferme dell'identificazione della “levata eliacca di Sirio” con il Capodanno egiziano.

Nei “Testi drammatici di Edfu”¹²⁸⁶, costituiti da lunghe iscrizioni geroglifiche, realizzate lungo le pareti del tempio tolemaico altoegiziano, ad accompagnare undici bassorilievi con cui formavano un testo liturgico, pronunciato dal sacerdote durante due distinti riti, quello degli “arpioni” e quello dello “smembramento dell'ippopotamo di Seth”, troviamo scritto, da parte della personificazione della “lancia” che si rivolgerebbe ad Horo: “Quando la tua mano avrà cominciato a lanciare, vorranno vederti i rivieraschi, come quando Sotis appare all'inizio dell'anno”¹²⁸⁷.

Un altro testo fondamentale, in questo senso, è rappresentato dalla biografia, risalente all'epoca tarda, presumibilmente intorno alla XXX dinastia, incisa sulla statua in basalto di Harkhebi, scoperta nel Delta, a Tell Faraun, nel 1906¹²⁸⁸. Del funzionario, ovvero del “principe e governatore, l'amico unico (del re), esperto dei geroglifici, che osserva tutti i fenomeni che avvengono nel cielo e sulla terra, esperto nell'osservazione delle stelle fra le quali non c'è errore”¹²⁸⁹, si sottolinea come: “Lui che osserva tutte le culminazioni nel cielo, che conosce l'uscita di ogni [stella] in un anno fortunato, e che annuncia l'apparizione di Sothis (Sirio) all'inizio dell'anno”¹²⁹⁰.

La conferma del legame esistente fra il primo giorno del primo mese della stagione dell'inondazione, in questa circostanza non si parlerebbe di “levata eliacca di Sirio” ed il capodanno, nell'Egitto faraonico, è rinvenibile anche in documenti più antichi, risalenti al Medio Regno, ovvero nelle “Fondazioni funerarie del principe di Assyt”, una serie di contratti stipulati fra Hapy-dj-'efa, “principe, nomarca e capo dei profeti” ed il clero del tempio locale; si trattava di contratti con cui venivano istituite delle fondazioni pie, perpetue ed inalienabili, inattaccabili, quindi, a favore del clero del tempio locale, che prevedevano, come controprestazione, l'obbligo di eseguire specifiche prestazioni, di tipo rituale-funerario, a beneficio dello stesso Hapy-dj-'efa¹²⁹¹.

Uno di questi contratti sanciva le obbligazioni, a carico dei sacerdoti di Assyt, in questi

¹²⁸⁴ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 645.

¹²⁸⁵ SETHE, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*, pp. 138.

¹²⁸⁶ BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, p. 619.

¹²⁸⁷ *Ibi*, p. 622.

¹²⁸⁸ *Ibi*, p. 574.

¹²⁸⁹ *Ibidem*.

¹²⁹⁰ *Ibidem*.

¹²⁹¹ DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 229.

termini: “Contratto che ha fatto il nomarca, capo dei profeti Hapy-g’efa, giustificato, con i sacerdoti orari del tempio di Upuaut signore di Assyut. Sarà dato per lui un pane bianco da ciascuno di loro alla sua statua che è sotto la cura del suo sacerdote funerario il primo giorno del primo mese della stagione *akhet*, giorno dell’inizio dell’anno, quando la casa fa offerta al suo signore”¹²⁹².

Un’altra convenzione, nell’enumerare gli alimenti, oggetto delle prestazioni da erogare, ne puntualizzava i contenuti: “Gli otto Capi della montagna: 8 brocche di birra, 400 focacce, 40 pani bianchi per la sua statua, sotto l’autorità del suo sacerdote funerario, nel primo giorno del primo mese di *akhet*, giorno di capodanno, quando essi lo illuminano”¹²⁹³.

Anche questo contratto, come il precedente, specificava come il primo giorno del primo mese della stagione dell’inondazione, da fissare intorno al 19/20 luglio del calendario giuliano¹²⁹⁴, dovesse essere considerato il Capodanno¹²⁹⁵.

Ora, tornando al tema iniziale, legato allo sfasamento temporale esistente fra la “levata elica di Sirio” ed il Capodanno egiziano ed al conseguente slittamento dell’inizio dell’anno, di un giorno, ogni quattro anni, proprio questa anomalia avrebbe consentito di avanzare un’ipotesi ricostruttiva del quadro storico-cronologico.

Siamo in effetti a conoscenza, dalla testimonianza di Censorino, che il fenomeno astronomico della “ascesa di Sotis” ed il capodanno ufficiale egiziano coincisero, effettivamente, nel 139 d.C. Censorino, infatti, compose la propria opera *De die natali liber ad Q. Caerellium* nel 238 d.C., così come da lui stesso sostenuto, attraverso il riferirsi alla fondazione di Roma, all’introduzione del calendario giuliano, da parte di Cesare ed alla morte di Alessandro Magno: scrive, difatti, l’autore, con riguardo ai tre avvenimenti citati¹²⁹⁶ e facendo riferimento a Varrone: “Secondo i suoi calcoli, se non erro, quest’anno [...] se si parte dalla fondazione di Roma, è il 991° [...] è, invece, il 283° degli anni detti “giuliani”, ma a datare dal giorno delle calende di gennaio, da cui Giulio Cesare fissò l’inizio dell’anno che aveva riformato [...] come pure gli anni detti ‘di Filippo’, che si contano a partire dalla morte di Alessandro Magno e, continuati fino al presente, ammontano a 562”¹²⁹⁷.

Anche Censorino, comunque, confermerebbe le criticità dell’anno egiziano ed il suo inizio¹²⁹⁸, sottolineando come “esso comincia alla levata della costellazione della Canicola, nel primo giorno

¹²⁹² *Ibi*, p. 230.

¹²⁹³ *Ibi*, p. 234.

¹²⁹⁴ GARDINER, *Egyptian grammar*, p. 205.

¹²⁹⁵ Si vedano i relativi testi, così come riportati da Kurt Sethe, in SETHE, *Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht*, pp. 93, 95.

¹²⁹⁶ Per i tre eventi presi a riferimento da Censorino, la fondazione di Roma, 753 a.C., l’introduzione del calendario giuliano, 46 a.C. e la morte di Alessandro il Macedone, 323 a.C., si vedano MARRONE – VIO – CALVELLI, *Roma antica*, pp. 24, 199 e BREGLIA – GUIZZI – RAVIOLA, *Storia greca*, p. 424.

¹²⁹⁷ RAPISARDA (a cura di), CENSORINI, *De die natali liber ad Q. Caerellium*, pp. 99-100.




¹²⁹⁸ HORNUNG – KRAUSS – WARBURTON, *Ancient Egyptian Chronology*, p. 442.

del mese che gli egizi chiamano Thouti. Infatti, il loro anno civile ha soltanto 365 giorni senza alcun giorno intercalare; pertanto presso di loro il quadriennio è di un giorno circa più corto del quadriennio naturale, e per conseguenza la coincidenza dell'inizio si ristabilisce al 1461° anno. Quest'anno è chiamato 'eliaco' da certuni"¹²⁹⁹; specificherebbe Censorino, quindi, anche come la traslazione completa di tutti i giorni del calendario egizio, rispetto a quello astronomico, richieda, complessivamente, 1460 anni.

Circa, invece, la coincidenza dei due eventi, "ascesa di Sotis" e capodanno nilotico, l'autore indicherebbe, in modo molto chiaro, con riguardo all'anno civile egiziano, che "questi anni si iniziano sempre dal primo giorno del mese che gli Egizi chiamano Thouth, giorno che quest'anno corrispondeva al 25 giugno, mentre cento anni fa, quando erano consoli a Roma l'imperatore Antonino Pio per la seconda volta e Bruttio Presente, quello stesso giorno corrispose al 20 luglio, tempo in cui ordinariamente si leva la Canicola in Egitto"¹³⁰⁰.

Apprendiamo, quindi, da Censorino come il fenomeno naturale della "levata eliacca di Sirio", lungo le rive del Nilo, si sia sempre verificato, nel calendario astronomico, il 20 luglio e come sia combaciato con l'inizio dell'anno, nel paese dei faraoni, cento anni prima la redazione dell'opera *De die natali liber ad Q. Caerellium*, ovvero nell'anno in cui si sarebbe consumato il secondo consolato dell'imperatore Antonino Pio, il cui principato sarebbe iniziato, giustappunto, un anno prima¹³⁰¹, nel 138 d.C.

Se, quindi, nel 139 d.C. si era consumata tale simultaneità, altrettanto doveva essere accaduto 1460 anni prima, ossia intorno al 1321 a.C. o, secondo Gardiner¹³⁰², nel 1317 a.C. e, ancor prima, nel 2777 o 2773 a.C. Questi dati, tuttavia, non avrebbero alcuna rilevanza e non rivestirebbero alcuna utilità se non si potessero accompagnare ad altri, proposti dalle fonti egiziane, che indicassero o citassero il fenomeno della "levata eliacca di Sirio", riferendola, nel calendario egiziano, ad un particolare anno, mese e giorno di regno di uno specifico sovrano.

Ed in effetti, fortunatamente, fonti di questo tipo, nella produzione letteraria autoctona, esistono e sono a nostra disposizione; i sovrani interessati da fonti di questo tipo sono Amenhotep I, , di cui si ricorda il nono anno di regno, Tuthmosi III, , del quale si citano solamente mese e giorno e Senusert III, , con riferimento al quale si menziona il settimo anno di governo. Ora, conoscendo e sfruttando l'anomalia della sfasamento temporale, di quadriennio in quadriennio e mettendo insieme i dati delle "ascese di Sotis", citate dalle tre fonti autoctone, con le

¹²⁹⁹ RAPISARDA (a cura di), CENSORINI, *De die natali liber ad Q. Caerellium*, p. 94.

¹³⁰⁰ *Ibi*, p. 100.

¹³⁰¹ Per il principato di Antonino Pio, v. GERACI – MARCONE, *Storia romana*, p. 223 e MASTROCINQUE (a cura di), MOMIGLIANO, *Manuale di storia romana*, p. 181.

¹³⁰² GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 61.

date del 139 d.C., del 1317 a.C. e del 2773 a.C., è stato possibile formulare un'ipotesi sugli anni di regno dei tre monarchi, indicati dalle tre fonti in questione, in corrispondenza con il nostro calendario, ossia il 1536¹³⁰³ o 1537¹³⁰⁴ a.C., con riferimento ad Amenhotep I¹³⁰⁵, il 1469¹³⁰⁶ a.C., con riguardo a Tuthmosi III ed il 1877¹³⁰⁷ a.C., relativamente a Senusert III.

Sempre utilizzando questo stratagemma è stato possibile provare ad ipotizzare le date di regno dei primi sovrani, anche di quelli, pur con una buona dose di approssimazione, facenti parte dell'Antico Regno. La quarta dinastia, ad esempio, i cui primi due sovrani sarebbero proprio Snefru e Cheope, avrebbe governato la *Km.t* nel periodo compreso fra il 2625 e il 2510 a.C.¹³⁰⁸, ovvero il 2620 e il 2480 a.C.¹³⁰⁹.

La prima fonte¹³¹⁰, riportata sul retro, all'inizio del *Papiro Ebers* e proposta da Kurt Sethe negli *Urkunden der 18 dynastie*¹³¹¹, farebbe riferimento, nella traduzione di Nicolas Grimal, al «Nono anno di regno sotto la Maestà del re dell'Alto e del Basso Egitto Geserkara – possa egli vivere in eterno! Festa dell'anno nuovo: terzo mese dell'estate, nono giorno – levarsi di Sirio»¹³¹².

L'annotazione, sul retro del *Papiro Ebers*, indica anche la numerazione per le colonne e per le righe; secondo la prima riga, il calendario riportato si riferirebbe al nono anno di regno del faraone Amenhotep I.

Il contenuto della prima colonna, nel *Papiro Ebers*, dovrebbe riportare un elenco di mesi o di feste, ma la questione appare a tutt'oggi controversa; la seconda colonna, invece, annota date civili, con intervalli di trenta giorni, l'una rispetto all'altra, senza considerare, quindi, in alcun modo, i giorni epagomeni. Nella terza colonna, infine, l'indicazione della voce *pr.t Spd.t*, “ascesa di Sothis”, $\overline{\text{𓆎}} \overline{\text{𓆏}} \overline{\text{𓆑}}$, segue direttamente il giorno 9 del terzo mese della stagione Scemu $\overline{\text{𓆑}} \overline{\text{𓆒}} \overline{\text{𓆓}}$, ed è, quindi, ad essa connessa. Il fenomeno astronomico “dell'ascesa di Sothis” $\overline{\text{𓆎}} \overline{\text{𓆏}} \overline{\text{𓆑}}$, conseguentemente, si riferirebbe comunque anche al *wp rnp.t*, il “Capodanno”, $\overline{\text{𓆑}} \overline{\text{𓆒}} \overline{\text{𓆓}}$, citato nella prima colonna, anche se

¹³⁰³ *Ibi*, pp. 61-62.

¹³⁰⁴ GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, p. 260.

¹³⁰⁵ HORNUNG – KRAUSS – WARBURTON, *Ancient Egyptian Chronology*, p. 440, secondo cui l'anno in questione andrebbe collocato nel quadriennio fra il 1550/49-1547/46 a.C., il che, considerando 8 anni di regno per Amenhotep I e 26 per il suo predecessore, Ahmose, consentirebbe di fissare l'inizio della XVIII dinastia, oltre che del Nuovo Regno, intorno al 1580 a.C. Successivamente, questa data è stata ricalcolata, con valutazioni astronomiche appena differenti, avanzando l'arco cronologico in questione al 1538-1535 a.C., ridefinendo anche l'inizio del Nuovo Regno al 1570 a.C.

¹³⁰⁶ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 61.

¹³⁰⁷ *Ibi*, p. 62.

¹³⁰⁸ GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, p. 596.

¹³⁰⁹ GARDINER, *La civiltà egizia*, pp. 395-396.


¹³¹⁰ Il documento in questione è integralmente riprodotto, in ieratico, con la trasposizione in geroglifico, in VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 228.

¹³¹¹ Si veda il testo in SETHE, *Urkunden der 18 dynastie Historisch-biographische Urkunden*, p. IV 44.

¹³¹² GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, p. 260.

in maniera indiretta¹³¹³.

La seconda fonte, disgraziatamente lacunosa, propositaci sempre da Kurt Sethe ed inclusa in un'iscrizione dedicata ai "Sacrifici e donazioni festive da Elefantina", inerente il "sacrificio per il giorno del sorgere di Sirio", così, ritengo, si possa traslitterare, nella sua laconicità: *zbd 3 šmw sw 28 pr.t spd.t hb*¹³¹⁴ e tradurre con: *terzo mese della stagione estiva, 28° giorno, giorno della festa dell'apparire di Sirio*.

Fatto salvo per quel che riguarda i vocaboli abbastanza comuni e già ripetutamente incontrati nelle precedenti iscrizioni, questo documento sulle "Donazioni sacrificali" presenterebbe, ancora una volta il sostantivo "festa", *hb*¹³¹⁵, iscritto dopo i pittogrammi *pr.t spd.t*, , "l'uscire di Sirio".

Le criticità che questa fonte solleva sono rappresentate dalla mancata specificazione dell'anno di regno, che non compare in alcuna parte del blocco di annotazioni, fatte per i "Sacrifici e le donazioni festive da Elefantina"; possiamo supporre, ritengo, che l'anno sia stato dedotto, da parte di Gardiner, da altre fonti, menzionanti e collocanti l'intervento del re ad Elefantina, in occasione del suo secondo anno di governo, non considerando i venti del suo predecessore, Hatshepsut, ovvero, considerandoli, nel corso del suo 22° anno¹³¹⁶. Tuttavia, il calcolo proposto da Alan Gardiner, che stimerebbe essere avvenuta nel 1469 a.C. la "levata eliaca di Sirio", citata dalla fonte interessata, potrebbe anche essere stato determinato in altro modo: più semplicemente, conoscendo con ragionevole certezza l'esatta successione dei sovrani di inizio dinastia, confermati peraltro dalla *Tavola di Abido* per il tramite dei rispettivi nomi di intronizzazione¹³¹⁷ e potendo disporre di date congetturali di regno, con riguardo ad Amenhotep I ed ai quattro suoi successori, conoscendo comunque, nella fonte tuthmoside, il mese ed il giorno, potremmo, per tale "ascesa di Sothis", calcolando la differenza, in giorni, fra le due "levate", ipotizzare il 1465/1466 a.C.

In effetti, se consideriamo, nel documento relativo al nono anno di regno di Amenhotep I, il giorno 9 del terzo mese della stagione estiva, mentre nelle iscrizioni provenienti da Elefantina la "levata eliaca di Sirio" è traslata al 28° giorno del medesimo mese e della stessa stagione, i conseguenti 19 giorni di sfasamento, maturati singolarmente ogni 4 anni, avrebbero richiesto, complessivamente, 76 anni, sino ad arrivare, dal 1541 al 1465 a.C. circa, ovvero dal 1536 al 1460 a.C., a seconda che si consideri come data iniziale per il regno di Amenhotep I, il 1550 o il 1545¹³¹⁸.

¹³¹³ HORNUNG – KRAUSS – WARBURTON, *Ancient Egyptian Chronology*, pp. 450-451.

¹³¹⁴ SETHE, *Urkunden der 18. Dynastie Historisch-biographische Urkunden*, p. IV 827.

¹³¹⁵ FAULKNER, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, p. 166.

¹³¹⁶ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 408.

¹³¹⁷ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 215; i nomi in questione sarebbero, ovviamente escludendo quello di Hatshepsut, *dsr-k3-r3*, Amenhotep I, *ʿ3-hpr-k3-rʿ*, Tuthmosi I, *ʿ3-hpr-n-rʿ*, Tuthmosi II e *mn-hpr-rʿ*, Tuthmosi III.

¹³¹⁸ Una datazione più bassa è invece prospettata da Von Beckerath, secondo il quale l'intronizzazione sarebbe avvenuta nel 1525, con un regno conclusosi, poi, nel 1504 a.C., *ibi*, p. 189.

I 76 anni, comunque, ricoprirebbero i rimanenti 13 anni di regno di Amenhotep I, i 18 anni di governo di Tuthmosi I, i 20 di Tuthmosi II, i 22 di Hatshepsut¹³¹⁹, sino ad arrivare ai primi anni di Tuthmosi III. Naturalmente stiamo parlando di date che è opportuno prendere con “beneficio d’inventario”, anche se, a mio parere, i 76 anni che separerebbero i regni di Amenhotep I e di Tuthmosi III, dovrebbero essere comunque considerati come un dato ragionevolmente sicuro e determinante.

Gardiner, poi, fornirebbe, come date più arretrate, presenti nei monumenti dei sovrani interessati, 21 anni per Amenhotep I, 4 o 9 per Tuthmosi I, 18 per Tuthmosi II e 20 per Hatshepsut¹³²⁰, laddove Grimal, da parte sua, andrebbe a rivedere i dati appena forniti, riducendo gli anni di regno dei monarchi citati, rideterminandoli in 20 anni per Amenhotep I, in 13, 15 e 20, per i tre successori¹³²¹.

La terza fonte, invece, contemplata negli “Atti del tempio di Anubi a Illahun”, risalenti alla XII^a dinastia e riportata da Sethe, nella sua *Aegyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht*, nella traduzione resa da Donadoni, così si esprimerebbe: «Il nomarca, soprintendente del tempio, Nub-kau-ra è quegli che dice al ritualista capo Pepi-hotep: “Sappi che avverrà il sorgere di Sopdet nel mese IV della stagione *Peret* il giorno 16»¹³²².

Quest’ultimo documento, peraltro, è forse il più significativo in ragione del suo fare riferimento alla più antica datazione di una “levata eliaca di Sirio”¹³²³.

Questa fonte, tuttavia, per come viene testualmente riportata e sulla base degli scopi per i quali viene qui citata, si presenterebbe come gravemente lacunosa, incompleta, in quanto mancante dell’anno di regno del sovrano in questione.

In realtà, però, il medesimo testo, completo e con l’indicazione dell’anno, verrebbe proposto anche da un’altra fonte, che poi consentirebbe un completamento delle nostre conoscenze, essendo costituita anche da una seconda importantissima iscrizione.

All’inizio del 1899, infatti, sarebbero comparsi, al Cairo, alcuni frammenti di papiro, risalenti al Medio Regno; la datazione dei medesimi sarebbe stata resa possibile e comprovata dai vari nomi regali e da quelli topografici, presenti nella massa documentaria, chiaramente indicanti le rovine della città di Kahun, attiva nel corso della XII dinastia, nei pressi di Illahun¹³²⁴; l’intera massa documentaria, ricomprendente, fra l’altro, anche 41 tavolette del diario del tempio, 5 elenchi di

¹³¹⁹ GARDINER, *La civiltà egizia*, p. 408.

¹³²⁰ *Ibidem*.


¹³²¹ GRIMAL, *Storia dell’antico Egitto*, p. 601.

¹³²² DONADONI, *Testi religiosi egizi*, p. 228.

¹³²³ Il testo è riportato in SETHE, *Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht*, pp. 96-97.

¹³²⁴ BORCHARDT, *Der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte*, p. 89.

festività, 5 elenchi sacerdotali, 63 fatture del tempio e 53 lettere ai funzionari del tempio¹³²⁵, sarebbe stata ritrovata e recuperata proprio a Kahun, sede dell'omonima struttura templare, tra gli archivi del tempio del complesso piramidale di Senusert II¹³²⁶.

All'interno di questi documenti, uno in particolare dovrebbe attirare la nostra attenzione¹³²⁷, riproponendo la medesima iscrizione, già vista con Sethe, completata, però, da due righe superiori, la prima delle quali esordirebbe con la frase *ḥ3.t-sp 7 3bd 3 pr.t sw 25*¹³²⁸, ossia *settimo anno di regno, terzo mese dell'inverno, giorno 25*, ripetendo, poi, come anche il frammento precedente, all'interno del cartiglio, il nome del re in questione, *S-n-wsr.t*, .

La più antica “levata eliaca di Sirio” andrebbe quindi senz'altro collocata nel settimo anno di governo di Senusert, che potremmo ragionevolmente identificare con Senusert III. Ora, i registri del nono anno menzionerebbero statue di Senusert II, presumibilmente già deceduto e del “eternamente vivente” Senusert III, ossia, secondo Bouchardt ipoteticamente ancora regnante. Conseguentemente, i frammenti scritti nel settimo anno farebbero necessariamente riferimento a Senusert III¹³²⁹. Bisogna però comunque puntualizzare, a mio parere, di come il nome proprio del re, *S-n-wsr.t*, nel documento principale, venga seguito, nelle due circostanze in cui compare, dall'epiteto *m3'-hrw*, che ne attesterebbe lo status di sovrano defunto. Forse, si potrebbe ragionevolmente congetturare che dei due monarchi in oggetto, Senusert II e Senusert III, la massa documentaria, ritrovata a Kahun, faccia riferimento al secondo, piuttosto che al primo dei due Senusert, solo in quanto regnante successivamente.

In ogni caso, l'importanza del documento in questione andrebbe ben oltre quanto già visto, fondandosi sulla casuale conservazione, in esso, di un ulteriore frammento, facente parte dello stesso manoscritto, in cui verrebbero indicate le entrate del tempio, nel corso del settimo anno di regno del quarto mese invernale, nel 17° giorno, ossia un giorno dopo rispetto a quello appena annotato con riguardo al “levarsi di Sirio”; anche in questo frammento, peraltro, si menzionerebbe, ancora una volta, come già sopra, la “levata eliaca di Sirio”: *ḥ3.t-sp 7 3bd 4 pr.t sw 17 [...] jnw ḥb.yt n(y).t pr.t Spd.t t šnb 200 ḥ(n)q.t st3 60*¹³³⁰, che potremmo così trasporre: *settimo anno di regno, quarto mese della stagione invernale, diciassettesimo giorno [...] tributo/dono dell'offerta della festa dell'apparire di Sirio, 200 differenti pani, 60 misure di birra*. In pratica, questo frammento del

¹³²⁵ *Ibi*, p. 90.

¹³²⁶ VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 44.

¹³²⁷ Il documento in questione, *Pap. Berlin 10012*, è integralmente riprodotto, in scrittura ieratica e trasposto in geroglifico, in VON BECKERATH, *Chronologie des Pharaonischen Ägypten*, p. 227.

¹³²⁸ BORCHARDT, *Der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte*, p. 99.

¹³²⁹ *Ibi*, p. 101.

¹³³⁰ *Ibi*, p. 99.

medesimo papiro confermerebbe come la “levata eliacca di Sirio” sia realmente avvenuta in quella data, in concomitanza ed in relazione con i doni ricevuti, per questo avvenimento, il giorno successivo.

*Non ti chiederò più di aiutarmi.
E se anche decidessi di unirti alla mia impresa, non te lo concederò.
Rimani pure quella che ti piace essere.
Sarò io a dargli sepoltura.
E sarà bello, per me, morire in questo slancio.
Amata giacerò con il mio amato, compiuto un crimine sacro: è più lungo il tempo in cui dovrò
piacere ai morti, che non ai vivi.
Perché là giacerò per sempre.
Ma tu, se vuoi, disonora pure ciò che è onorato dagli dei.*

Antigone, vv. 69-79





Tomba di Rekhmira, Luxor



Tomba di Menna, Luxor

Al termine di questo lungo percorso sulla scrittura, sulla parola e sulla magia, sul *Papiro Westcar* e sulle figure di Snefru e di Cheope, volendo trarre le fila di quanto visto ed analizzato ritengo, in primo luogo, di aver accertato e dimostrato il carattere vitale e creativo della scrittura egiziana, nelle sue due forme, geroglifica e ieratica, all'interno del contesto faraonico. Il fenomeno dei geroglifici "mutilati", presente, fra l'altro, nei *Testi delle Piramidi*, oltre ai contenuti espressi in alcuni testi papiracei, quali il *Papiro Harris*, il *Papiro Ebers*, il *Mito di Ra e della dea Iside*, ne costituirebbero la prova fondante.

Circa invece la connotazione pittografica della scrittura, dopo aver posto in luce la presenza, nelle primitive forme scritte egiziane, di ideogrammi e, solo successivamente, di fonogrammi, di determinativi e di complementi fonetici, sono giunto alla conclusione secondo cui i *mdw-ntr*,  o "parole divine" (geroglifici) avrebbero rivestito, sin quasi dagli albori della civiltà sorta lungo le rive del Nilo, una caratterizzazione essenzialmente fonetica.

Si potrebbe variamente sostenere questa affermazione; un'argomentazione in particolare, però, a mio giudizio, si impone: l'impiego, copioso e diffuso, nella scrittura, dei determinativi i quali, sulla base della loro funzione semantica, troverebbero posto essenzialmente accanto a fonogrammi, non ad ideogrammi; questo già consentirebbe di evidenziare una matrice più fonografica che ideografica dei .

Lo scrivere mediante ideogrammi, peraltro, sarebbe stato possibile solo per parole che potessero essere effettivamente raffigurate. Considerando in novecentocinquanta, circa, il numero complessivo dei segni geroglifici e in poco più della metà quelli di uso più comune, solo un equivalente numero di parole avrebbe potuto esser scritto secondo questa modalità; in pratica, però, dall'analisi dei testi e delle iscrizioni, il numero appare di gran lunga inferiore poiché, e in ciò mi troverei assolutamente d'accordo con quanto sostenuto da Allen, non tutti i geroglifici sembrano essere stati utilizzati come ideogrammi. Piuttosto, moltissimi vocaboli venivano scritti mediante fonogrammi; l'esprimersi con ideogrammi, nella lingua medio-egiziana, si porrebbe, quindi, come eccezione, non come regola.

D'altronde, lo stesso J. F. Champollion, il decifratore della scrittura geroglifica, poco prima di raggiungere il suo memorabile traguardo, nel 1822, era convinto della pregnanza simbolica della

scrittura, essendo, invece, T. Young correttamente convinto del contrario e della valenza fonetica dei geroglifici.

Anche l'incessante utilizzo dei complementi fonetici, ad accompagnare i fonogrammi bilitteri e trilitteri, a mio giudizio, non potrebbe che spiegarsi se non alla luce di un sistema scrittorio essenzialmente, se non quasi esclusivamente, fonetico.

L'interrogarsi sull'ipotetico valore ideografico o fonografico della scrittura geroglifica mi ha condotto, poi, ad indagare fenomeni di "protoscrittura", di "protoimmagini" predinastici e protodinastici e ad analizzare oggetti del medesimo periodo: le tavolozze, le tavolette-etichette, il vasellame, l'utilizzo dei due colori, il rosso ed il nero; cercando di dare un significato a tali oggetti, ai colori impiegati ed ai geroglifici in essi presenti, ritengo di aver proposto, in alcuni casi, un'interpretazione per certi versi originale.

Ho cercato, poi, di affrontare il tema della "magia", soprattutto per poterne tentare una distinzione dalla religione.

Alla visione "illuministica" della magia ed alle conseguenti e numerose critiche serrate, avanzate contro di essa, possiamo contrapporre una serie di interessanti documenti etnologici, proposti da Ernesto De Martino, i quali hanno sollevato un legittimo dubbio sull'efficacia del magico e sulle dinamiche di identificazione collettiva. Se proprio non si vorrà parlare di "magia" e di "sovrannaturale", dovremmo tuttavia riconoscere come alcuni eventi debbano per lo meno essere riconosciuti come "singolari", "caratteristici" e "distintivi".

L'analisi di alcuni testi egiziani, quali il *Papiro Harris*, hanno rafforzato in me la convinzione delle connessioni della magia con la religione e con la medicina, pur in presenza di legami e di contorni piuttosto incerti e sfumati, indubbiamente difficili da individuare e da stabilire. Ho percepito che la distinzione, talvolta antipodale, tra magia e religione, prodotto di una più che millenaria cultura occidentale, poteva non funzionare se applicata al contesto egiziano. Mi sono chiesto, inoltre, quale concetto di "magia" avrei dovuto cercare in questi testi e ho deciso di prendere le mosse da uno studio lessicale.

Ho cercato, quindi, di "mettere a fuoco" il concetto di "magia" all'interno della cultura faraonica; la sua prima comparsa, nel corso della V dinastia, mi ha consentito di parlare, traendoli dai *Testi delle Piramidi* e dai *Testi dei Sarcofagi*, di $ḥk3$, $ḥk3w$, $ḥk3y$, 𓆎𓆏 , 𓆎𓆏𓆏 , 𓆎𓆏𓆏𓆏 , 𓆎𓆏𓆏𓆏𓆏 , 𓆎𓆏𓆏𓆏𓆏𓆏 : molteplici termini per svariati significati, fra cui quelli di "magia", "incantesimo", "formule magiche", "potere magico", "mago", "stregone", "dio della magia", "divinità", tutto ciò rendendo estremamente complicato qualsiasi tentativo definitorio del concetto egiziano di "magia".

Strettamente connesso con il tema della "magia", il *Papiro Westcar*, ovvero una parte fondante della tesi, ha rappresentato un'occasione imperdibile per provare ad approfondire non solo

le tematiche legate alla magia, alla sua espressione e manifestazione, ma anche ad indagare le figure di due protagonisti dei racconti del *Papiro*: i primi due monarchi della IV dinastia, Snefru e Cheope.

Perché questo specifico documento?

Ho pensato e mi sono interessato al *Papiro Westcar* sollecitato, molti anni fa, da un intervento didattico universitario che sottolineava la peculiare e gustosa descrizione che il *Papiro* proponeva, pur a distanza di svariati secoli, di Cheope, un monarca del quale dobbiamo lamentare una certa scarsità di informazioni, culminante con il fatto di poter disporre, con riguardo al medesimo, solamente di una minuscola statuina, in avorio, alta sette centimetri e mezzo e della pur più grande e maestosa piramide, alta ben 146,59 metri.

In proposito, ritengo che forse, proprio la grandiosità del sepolcro, possa aver suggerito ai posteri l'idea di un monarca assoluto, spietato e privo di scrupoli, in sintonia con l'accento, nemmeno troppo larvato, presente nel *Papiro Westcar*, alla crudeltà ed alla disumanità del sovrano ed al resoconto, in quel caso assolutamente esplicito, ma risalente al V secolo a.C., presentato da Erodoto.

Sono consapevole dei limiti attinenti la veridicità e storicità di quanto narrato e di come tutto ciò non possa essere liberamente e serenamente accettato; sono, però, altresì convinto di come le notizie contenute nelle novelle del *Papiro* debbano comunque essere considerate, ponderate e valutate, con una prospettiva spiccatamente critica; si tratterebbe, infatti, di dati suscettibili di poter fornire preziosi indizi per la ricerca storica, una ricerca storica che si prospetta come una strada in salita e che, proprio per questo, dovrebbe poter beneficiare e necessiterebbe di qualsiasi fonte informativa possa comunque essere sfruttata.

Personalmente propenderei, comunque, per ascrivere, in una certa qual misura, almeno una parte di veridicità e di storicità, a quanto raccontato; questa valorizzazione e le traduzioni da me proposte, a mio modesto parere, potrebbero rappresentare un elemento di originalità allo studio condotto.

La ricerca di ulteriori informazioni, relative ai due sovrani, Snefru e Cheope, poi, mi ha condotto all'analisi, allo studio ed all'osservazione della *Pietra di Palermo* e agli altri frammenti della stessa *Pietra*.

Parlare della *Pietra di Palermo*, documento annalistico delle prime cinque dinastie, ha fornito il pretesto, fra l'altro, per affrontare anche la questione della cronologia faraonica e della datazione degli anni: ho cercato così non solo di "illuminare" un po' le due figure "inedite", ricavando dalla *Pietra* e dagli altri frammenti interessanti e significativi avvenimenti attinenti i loro regni, secondo il sistema di datazione in uso; ho cercato, altresì, attraverso lo studio delle iscrizioni, riportate in questo documento annalistico, di considerare, in termini più generali e più ampi, la problematica

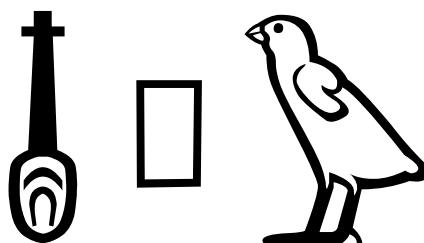
della ricostruzione di un quadro temporale, al cui interno poter collocare avvenimenti e regni dei monarchi egiziani.

Tre documenti, in particolare, posteriori alla *Pietra di Palermo* e risalenti al Medio ed al Nuovo Regno, mi hanno consentito di individuare accenni ad un fenomeno astronomico, in essi citato: la “levata eliacca di Sirio”.

In questo contesto, il ritrovamento del *Decreto di Canopo*, l’aver focalizzato l’attenzione sul fenomeno astronomico della “levata eliacca di Sirio” o “Apparire di Sothis”, in connessione con quanto citato da Censorino nella sua opera *De die natali liber ad Q. Caerellium*, mi ha fornito gli strumenti per poter congetturare le date di regno di due monarchi del Nuovo Regno, Amenhotep I e Tuthmosi III e di uno del Medio Regno, Senusert III. Su questa base, però, è stato possibile arrivare ad ipotizzare anche la collocazione temporale dei regni dei due primi monarchi della IV dinastia, Snefru e Khufu, oltre che di tutti gli altri faraoni delle epoche successive.

Sono consapevole dell’aleatorietà dei risultati così raggiunti, sono altresì conscio del fatto che altre attestazioni e altri documenti, sul tema in questione, possano esistere o possano in futuro emergere, ma credo che, alla luce delle fonti attualmente a nostra disposizione per un periodo così remoto della storia, si possano e si debbano prendere comunque in seria considerazione le date proposte: non sarebbero date certe, ma comunque, a mio parere, fondate.

nfr pw, “fine”, “una cosa finita”, “una cosa completa”



Era dopo la cena ed era venuta la notte: mi presi un'ora di tranquillità, sdraiato sul mio letto. Ero stanco. E la mia mente cominciò a seguire il sonno. Ecco, furono fatte circolare armi; era devoto il capo (della guardia), ma altri erano come serpenti della necropoli. Mi svegliai al combattimento ed ero solo, trovai un caduto, era il capo della guardia del corpo. Se avessi preso prontamente in mano le armi, avrei potuto far indietreggiare i vigliacchi con la lancia: ma non c'è uno valoroso di notte, non c'è chi combatta da solo, non avviene un'azione con successo senza un protettore

*Amenemhat I
da l'Insegnamento di Amenemete I al figlio Sesostri*



Tomba di Rekhmira, Luxor



Tomba di Menna, Luxor

- AKMAR ERNST, *Le Papyrus magique Harris*, Upsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, 1916.
- ALLEN JAMES PETER, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014 (1^a ed. 2000).
- ALLEN THOMAS GEORGE, *The Book of Dead or Going Forth by Day*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974.
- ARBORIO MELLA FEDERICO, *L'Egitto dei Faraoni*, Milano, Mursia, 1999 (1^a ed. 1976).
- AUSTIN JOHN LANGSHAW, *Come fare cose con le parole*, Bologna, Marietti, 2023 (1^a ed. it. 1987; ed. orig. Oxford, Oxford University Press, 1962).
- BARDINET THIERRY, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1995.
- BARGUET PAUL, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, Paris, Les Édition du Cerf, 1967.
- VON BECKERATH JÜRGEN, *Chronologie des pharaonischen Ägypten*, Mainz, Philipp von Zabern, 1997.
- BETRÒ MARILINA, *Les hiéroglyphes. 580 signes pour comprendre l'Égypte ancienne*, Paris, Flammarion, 2011 (ed. orig. Milano, Mondadori, 1995).
- BIERBRIER MORRIS L., *Who Was Who in Egyptology*, fourth revised edition, London, The Egypt Exploration Society, 2012 (1^a ed. DAWSON WARREN R.-UPHILL ERIC P., 1951).
- BLACKMAN AYLWARD MANLEY, *The Story of King Kheops and the Magicians Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*, Reading, J. V. Books, 1988.
- BONGIOANNI ALESSANDRO – TOSI MARIO, *Spiritualità dell'antico Egitto. I concetti di Akh, Ba e Ka*, Rimini, il Cerchio, 2002.
- BORCHARDT LUDWIG, *Der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte*, in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, vol. 37, 1899, pp. 89-103.
- BORGHOUTS JORIS FRANS, *Ancient egyptian magical texts*, Leiden, E. J. Brill, 1978.
- BREASTED JAMES HENRY, *Ancient Records of Egypt. The first through the seventeenth Dynasties*, Champaign, University of Illinois Press, 2001, pp. 51-72 (1^a ed. Chicago, The University of Chicago Press, 1906).
- BREASTED JAMES HENRY, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, Chicago, The University of Chicago, 1930.

- BREGA ISABELLA, *Egitto*, Vercelli, White Star, 1998.
- BREGLIA LUISA – GUIZZI FRANCESCO – RAVIOLA FLAVIO, *Storia greca*, Napoli, EdiSES, 2015.
- BRESCIANI EDDA, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino, Einaudi, 1999 (1^a ed. 1969).
- BRESCIANI EDDA, *Nove faraoni*, Pisa, Edizioni Plus, 2001.
- BRESCIANI EDDA, *Sulle rive del Nilo*, Bari, Laterza, 2000.
- BRESCIANI EDDA, *Testi religiosi dell'antico Egitto*, Milano, Mondadori, 2001.
- BROZE MICHÈLE, *La réinterprétation du modèle hiéroglyphique chez les philosophes de langue grecque*, in MORRA LUCIA – BAZZANELLA CARLA (a cura di), *Philosophers and Hieroglyphs*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2003, pp. 35-49.
- DE BUCK ADRIAAN, *The Egyptian Coffin Texts, I, Texts of Spells 1-75*, Chicago, University of Chicago Press, 1935.
- DE BUCK ADRIAAN, *The Egyptian Coffin Texts, II, Texts of Spells 76-163*, Chicago, University of Chicago Press, 1938.
- DE BUCK ADRIAAN, *The Egyptian Coffin Texts, III, Texts of Spells 164-267*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.
- DE BUCK ADRIAAN, *The Egyptian Coffin Texts, IV, Texts of Spells 268-354*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.
- DE BUCK ADRIAAN, *The Egyptian Coffin Texts, V, Texts of Spells 355-471*, Chicago, University of Chicago Press, 1954.
- DE BUCK ADRIAAN, *The Egyptian Coffin Texts, VI, Texts of Spells 472-787*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
- DE BUCK ADRIAAN, *The Egyptian Coffin Texts, VII, Texts of Spells 787-1185*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- CAVILLIER GIACOMO, *Corso di Neoegiziano*, Torino, Ananke, 2012.
- CERNY JAROSLAV, *Paper and Books in Ancient Egypt*, Chicago, Ares Publishers Inc., 1985 (1^a ed. London, H. K. Lewis and Co. Ltd, 1952).
- CHABAS FRANÇOIS, *Le Papyrus magique Harris*, Chalon-sur-Saône, Imprimerie de J. Dejussieu, 1860.
- CIAMPINI EMANUELE M., *La lingua dell'antico Egitto*, Milano, Hoepli, 2018.
- CIAMPINI EMANUELE M., in ROCCATI ALESSANDRO (a cura di), *Egittologia*, Roma, Libreria dello Stato Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 2005, pp. 198-252.
- CILENTO VINCENZO (a cura di), PLUTARCO, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, Milano, Bompiani, 2002.
- CIMMINO FRANCO, *Dizionario delle dinastie faraoniche*, Milano, Bompiani, 2003.

- CORDIANO GIUSEPPE – ZORAT MARTA (a cura di), DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, vol. 1, Milano, BUR, 2006 (1^a ed. 2004).
- COYAT JULES – MONTET PIERRE, *Les inscriptions hiéroglyphique et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1912.
- CURTO SILVIO, *Magia e neomagia*, in ROCCATI ALESSANDRO – SILIOTTI ALBERTO (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano, Arte e Natura Libri, 1987, pp. 15-27.
- DARESSY GEORGES, *La Pierre de Palerme et la chronologie de l'Ancien Empire*, in *Bullettin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, vol. 12, 1916, pp. 161-214.
- DAMIANO MAURIZIO, *Antico Egitto*, Milano, Electa, 2001.
- DE MARTINO ERNESTO, *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 2022.
- DE RACHEWILTZ BORIS, *Il Libro dei Morti degli Antichi Egizi*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2001 (1^a ed. 1986).
- DE SALVIA FULVIO, *La figura del mago egizio nella tradizione letteraria greco-romana*, in ROCCATI ALESSANDRO – SILIOTTI ALBERTO (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano, Arte e Natura Libri, 1987, pp. 343-362.
- DONADONI SERGIO, *Storia della letteratura egiziana antica*, Milano, Nuova Accademia Editrice, 1957, pp. 145-151.
- DONADONI SERGIO, *Testi religiosi egizi*, Torino, UTET, 1970.
- DRIOTON ÉTIENNE, *Une statue prophylactique de Ramsès III*, in *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, vol. 39, 1939, pp. 57-89.
- ERMAN ADOLF, *Die märchen des papyrus Westcar*, Berlin, W. Spemann, 1890.
- FAULKNER RAYMOND, *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, Griffith Institute, 2006 (1^a ed. 1962).
- FAULKNER RAYMOND, *The Ancient Egyptian coffin texts. 1: Spells 1-354*, Warminster, Aris & Phillips, 1973.
- FAULKNER RAYMOND, *The Ancient Egyptian coffin texts. 2: Spells 355-787*, Warminster, Aris & Phillips, 1977.
- FAULKNER RAYMOND, *The Ancient Egyptian coffin texts. 3: Spells 788-1185 & Index*, Warminster, Aris & Phillips, 1978.
- FAULKNER RAYMOND, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, Oxford University Press, 1998 (1^a ed. 1969).

- FERRERO GIOVANNI, *Simboli e metafore nel mito egizio di Ra e di Iside*, in ROCCATI ALESSANDRO – SILIOTTI ALBERTO (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano, Arte e Natura Libri, 1987, pp. 271-284.
- FRAZER JAMES GEORGE, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2023 (1^a ed. it. 1964; ed. orig. London, Macmillan, 1922).
- GARDINER ALAN, *La civiltà egizia*, Torino, Einaudi, 1997 (1^a ed. it. 1971; ed. orig. Oxford, Oxford University Press, 1961).
- GARDINER ALAN, *Egyptian grammar*, Oxford, Griffith Institute Ashmolean Museum, (3^a rist. 2001; 1^a ed. 1927).
- GARDINER ALAN, *Late-Egyptian Miscellanies*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1937.
- GAROSI RAFFAELA, in XELLA PAOLO (a cura di), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma, Bulzoni, 1976, pp. 13-97.
- GERACI GIOVANNI – MARCONE ARNALDO, *Storia romana*, Firenze, Le Monnier, 2011 (1^a ed. 2004).
- GOYON GEORGES, *Il segreto delle grandi piramidi*, Roma, Newton Compton, 1994 (1^a ed. it. 1980; ed. orig. Paris, Édition Pygmalion, 1977).
- GRANDET PIERRE, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, Khéops, 2008 (ed. orig. Paris, Hachette Littératures, 1998).
- GRANDET PIERRE – MATHIEU BERNARD, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Paris, Khéops, 1998 (1^a ed. 1990).
- GRANDET PIERRE – MATHIEU BERNARD, *Corso di Egiziano geroglifico*, Torino, Ananke, 2007 (ed. orig. Paris, Khéops, 2003).
- GRIMAL NICOLAS, *Storia dell'antico Egitto*, Bari, Laterza, 1998 (1^a trad. it. 1990; ed. orig. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988).
- HORNUNG ERIK, *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma, Salerno Editrice, 1992 (ed. orig. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971).
- HORNUNG ERIK – STAEHELIN ELISABETH, *Studien zum Sedfest*, Genève, Edition de Belles-Lettres, 1974, Aegyptiaca Helvetica.
- HORNUNG ERIK – KRAUSS ROLF – WARBURTON DAVID ALAN, *Ancient Egyptian Chronology*, Leiden, Brill, 2006.

- KAKOSY LASZLO, *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Modena, Franco Cosimo Panini, 1991.
- KEMP JOHN BARRY, *Antico Egitto. Analisi di una civiltà*, Milano, Electa, 2000 (ed. orig. London, Routledge, 1989).
- KOENIG YVAN, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion, 1994.
- LACAU PIERRE, *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*, in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 51, 1914, pp. 1-64.
- LANGE HANS OSTENFELDT, *Der Magische Papyrus Harris*, Köbenhavn, Andr. Fr. Hoest & Soen, 1927.
- LEFÈVRE FRANÇOIS, *Storia del mondo greco antico*, Torino, Einaudi, 2012 (1^a trad. it. 2012; ed. orig. Paris, Librairie Générale Française, 2007).
- LEFEBVRE GUSTAVE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1988, pp. 70-90 (1^a ed. 1949).
- LELLI EMANUELE – PISANI GIULIANO (a cura di), PLUTARCO, *Tutti i Moralia*, Milano, Bompiani, 2017.
- LEPPER VERENA, *Untersuchungen zu pWestcar*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2008.
- LEXA FRANÇOIS, *La magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'a l'époque copte*, tomi I, II e III, Paris, Geuthner, 1925.
- LICHTHEIM MIRIAM, *Ancient Egyptian Literature. Volume I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, University of California Press, 1973, pp. 215-222.
- LIVERANI MARIO, *Antico Oriente. Storia società economia*, Bari, Laterza, 2011 (1^a ed. 1988).
- LLOYD ALAN B. (a cura di), ERODOTO, *Le storie, Libro II, L'Egitto*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2004.
- MARRONE CRESCI GIOVANNELLA – VIO ROHR FRANCESCA – CALVELLI LORENZO, *Roma antica*, Bologna, il Mulino, 2014.
- MASTROCINQUE ATTILIO (a cura di), MOMIGLIANO ARNALDO, *Manuale di storia romana*, Torino, Utet, 2011.
- MAUSS MARCEL, *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi, 1965 (ed. orig. Paris, Presses Universitaires de France, 1950).
- MAYSTRE CHARLES, *Le livre de la Vache du Ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois*, in *Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1941, pp. 53-115.

- MODENA MARIA M., *Spunti di ricerca su magia e lingua nell'antico Egitto*, in ROCCATI ALESSANDRO – SILIOTTI ALBERTO (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano, Arte e Natura Libri, 1987, pp. 99-110.
- MOSCHETTI ELIO – TOSI MARIO, *Amenemhat I e Senusert I Grandezza del Medio Regno nell'Egitto Antico*, Torino, Ananke, 2007.
- NEVEU FRANÇOIS, *La Langue des Ramsès - Grammaire du Néo-égyptien*, Paris, Khéops, 2010 (1^a ed. 1996).
- NUZZOLO MASSIMILIANO, *The Palermo Stone and Its Associated Fragments: New Discoveries on the Oldest Royal Annals of Ancient Egypt*, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 107, 2021, pp. 57-78.
- PADUANO GUIDO (a cura di), ARISTOTELE, *Poetica*, Bari, Laterza, 1998.
- PIANTELLI MARIO, *Note sulla storia di Iside e Ra*, in ROCCATI ALESSANDRO – SILIOTTI ALBERTO (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano, Arte e Natura Libri, 1987, pp. 285-299.
- POSENER GEORGES, *Les signes noirs dans les rubriques*, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 35, 1949, pp. 77-81.
- RAMELLI ILARIA (a cura di), *Corpus Hermeticum*, Milano, Bompiani, 2005 (ed. orig. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1945).
- RAPISARDA CARMELO (a cura di), CENSORINI, *De die natali liber ad Q. Caerellium*, Bologna, Pàtron, 1991.
- READ FREDERICK WILLIAM, *Nouvelles remarques sur la Pierre de Palerme*, in *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, vol. 12, 1916, pp. 215-222.
- RIGONI MARIO ANDREA – ZANCO ELENA (a cura di), ORAPOLLO, *I geroglifici*, Milano, Rizzoli, 2001 (1^a ed. 1996).
- RITNER ROBERT K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, Thomas A. Holland Editor, 2008 (1^a ed. 1993).
- REDFORD DONALD, *Pharaonic King-lists, Annals and Day-Books*, Missisauga, Benben Publications, 1986.
- ROCCATI ALESSANDRO (a cura di), *Egittologia*, Roma, Libreria dello Stato Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 2005.
- ROCCATI ALESSANDRO, *Introduzione allo studio dell'egiziano*, Roma, Salerno Editrice, 2008.

- ROCCATI ALESSANDRO, *La littérature historique sous l'ancien empire égyptien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1982.
- ROCCATI ALESSANDRO – SILIOTTI ALBERTO (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano, Arte e Natura Libri, 1987.
- ROCCATI ALESSANDRO, *Magia e scienza nell'Egitto antico*, in ROCCATI ALESSANDRO – SILIOTTI ALBERTO (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano, Arte e Natura Libri, 1987, pp. 111-120.
- SABBATUCCI DARIO, *Politeismo I – Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto*, Roma, Bulzoni, 1998.
- SANDER-HANSEN CONSTANTIN EMIL, *Die Texte der Metternichstele*, Kopenhagen, Munksgaard, 1956.
- SATZINGER HELMUT, *Acqua guaritrice: le statue e stele magiche ed il loro uso magico-medico nell'Egitto faraonico*, in ROCCATI ALESSANDRO – SILIOTTI ALBERTO (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano, Arte e Natura Libri, 1987, pp. 189-204.
- SAUNERON SERGE, *I preti dell'antico Egitto*, Milano, Mondadori, 1961 (ed. orig. Paris, Seuil, 1957).
- SAUNERON SERGE, *Le monde du magicien égyptien*, in *Le monde du sorcier, Sources Orientales, VII*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, pp. 27-65.
- SAUNERON SERGE – YOYOTTE JEAN, *La naissance du monde selon l'Égypte ancienne*, in *Sources orientales I: La naissance du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 1959, pp. 17-91.
- SCHULZ REGINE - SEIDEL MATTHIAS (a cura di), *Egitto, la terra dei faraoni*, Koeln, Koenemann, 1999 (1^a ed. 1997).
- SETHE KURT, *Aegyptische Lesestücke zum gebrauch im akademischen Unterricht*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1928.
- SETHE KURT, *Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, I, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908.
- SETHE KURT, *Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, II, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910.
- SETHE KURT, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit: Historisch-biographische Urkunden aus den Zeiten der makedonischen Könige und der beiden ersten Ptolemäer*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904.

- SETHE KURT, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, dritter band, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964 (1^a ed. 1905).
- SETHE KURT, *Urkunden der 18 dynastie Historisch-biographische urkunden*, volume primo, sezione IV, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906.
- SETHE KURT, *Urkunden der 18 dynastie Historisch-biographische urkunden*, volume terzo, sezione IV, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907.
- SETHE KURT, *Urkunden des Alten Reichs*, I-II, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932.
- SETHE KURT, *Urkunden des Alten Reichs*, III-IV, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933.
- SILVERMAN DAVID P. (a cura di), *Antico Egitto*, Milano, Mondadori, 1998 (1^a trad. it. 1998; ed. orig. London, Duncan Baird Publishers Ltd, 1997).
- SIST RUSSO LOREDANA, *L'uso domestico della magia: alcune stele apotropaiche*, in ROCCATI ALESSANDRO – SILIOTTI ALBERTO (a cura di), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, Milano, Arte e Natura Libri, 1987, pp. 205-220.
- STIERLIN HENRI, *Le Opere dei Faraoni*, Santarcangelo di Romagna, KeyBook, 2001 (1^a trad. it. 2001; ed. orig. Paris, Pierre Terail Editions, 2001).
- TESTA PIETRO, *Il papiro Ebers, Saggezza della Medicina dell'Antico Egitto*, Greve in Chianti, Harmakis Edizioni, 2022.
- TRIGGER – KEMP – O'CONNOR – LLOYD, *Storia sociale dell'antico Egitto*, Bari, Laterza, 2000 (1^a trad. it. 2000; ed. orig. Cambridge, Cambridge University Press, 1983).
- TE VELDE HERMAN, *Seth, God of Confusion*, Leiden, E. J. Brill, 1967.
- VINCI SILVIA, *La nascita dello Stato nell'antico Egitto: la dinastia "zero"*, Imola, Editrice La Mandragora, 2002.
- WADDELL WILLIAM G. (a cura di), MANETONE, *Manetho*, with an english translation by W. G. Waddell, London, Harvard University Press, 1997, Loeb Classical Library (1^a ed. 1940).
- WALLIS BUDGE ERNEST A., *An egyptian hieroglyphic dictionary*, New York, Dover Publication, 1978 (1^a ed. 1920).
- WALLIS BUDGE ERNEST A., *The Egyptian Book of the Dead. The Papyrus of Ani in the British Museum*, New York, Dover Publication, 1967 (1^a ed. 1895).
- WILKINSON TOBY, *Early Dynastic Egypt*, London, Routledge, 1999.
- WILKINSON TOBY, *L'antico Egitto. Storia di un impero millenario*, Torino, Einaudi, 2012 (ed. orig. London, Bloomsbury Publishing PLC, 2011).

WILKINSON TOBY, *Royal Annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its Associated Fragments*, London, Kegan Paul International, 2000.

ZIEGLER CHRISTIANE (a cura di), *i Faraoni*, Milano, Bompiani, 2002.