



UNIVERSITÀ DI PISA

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere
Corso di Laurea Specialistica in Archeologia

Tesi di Laurea

*Tefnut l'eliopolitana: studio filologico
della dea dall'Antico al Medio Regno
con un'appendice amarniana*

Relatore:

Ch.ma Prof.ssa MARIA CARMELA BETRÒ

Candidato:

MATTIA MANCINI

Matr. 438900

Anno Accademico 2012-2013

Tefnut, dea primordiale della cosmogonia eliopolitana, è ancora una figura vaga a cui, troppo spesso, si attribuiscono funzioni solo sulla base d'ipotesi. Lo scopo del presente elaborato è indagare l'origine del mito per individuare il ruolo della dea tra Antico e Medio Regno, quando l'assimilazione con altre divinità più popolari non ne aveva ancora modificato il significato teologico.

Per questo scopo, la tesi si avvale di uno studio etimologico del nome di Tefnut e un'analisi filologica della letteratura funeraria del periodo scelto. La lettura delle formule dei Testi delle Piramidi e dei Testi dei Sarcofagi evidenzia quanto l'accostamento della dea all'atmosfera umida sia tutt'altro che peculiare, mentre sottolinea l'importanza di Tefnut come controparte femminile del fratello/sposo Shu. Tale ruolo è fondamentale per la differenziazione sessuale del demiurgo androgino Atum e per la divisione dicotomica degli opposti nel pensiero egiziano.

Infine, un'appendice sull'epoca amarniana, supportata da fonti iconografiche, mostra che tale visione di Tefnut potrebbe essere stata ripresa da Akhenaton per la rappresentazione della regina Nefertiti.

INDICE

INTRODUZIONE.....	1
1. IPOTESI SUL NOME.....	4
2. TESTI DELLE PIRAMIDI: L'INIZIO DEL MITO.....	10
2.1. Formule dell'edizione di Sethe.....	12
2.1.1. Formula 7.....	12
2.1.2. Formula 219.....	13
2.1.3. Formula 254.....	13
2.1.4. Formula 260.....	15
2.1.5. Formula 301.....	16
2.1.6. Formule 338-339.....	18
2.1.7. Formula 429.....	19
2.1.8. Formula 452.....	20
2.1.9. Formula 479.....	20
2.1.10. Formula 496.....	21
2.1.11. Formula 527.....	22
2.1.12. Formula 539.....	24
2.1.13. Formula 553.....	24
2.1.14. Formula 562.....	25
2.1.15. Formula 570.....	26
2.1.16. Formula 577.....	26
2.1.17. Formula 580.....	27
2.1.18. Formula 600.....	28
2.1.19. Formula 601.....	30
2.1.20. Formula 606.....	32
2.1.21. Formula 613.....	33
2.1.22. Formula 660.....	34
2.1.23. Formula 670.....	35
2.1.24. Formula 684.....	36
2.1.25. Formula 685.....	36
2.1.26. Formula 690.....	37

2.2. Formule non presenti nell'edizione di Sethe.....	39
2.3. Conclusioni.....	40
3. TESTI DEI SARCOFAGI: LO SVILUPPO DELLA FIGURA.....	42
3.1. Formule delle edizioni di de Buck.....	44
3.1.1. Formula 22.....	44
3.1.2. Formula 61.....	45
3.1.3. Formula 76.....	46
3.1.4. Formula 77.....	48
3.1.5. Formula 78.....	50
3.1.6. Formula 80.....	53
3.1.7. Formula 114.....	60
3.1.8. Formula 132.....	60
3.1.9. Formula 154.....	61
3.1.10. Formula 177.....	62
3.1.11. Formula 313.....	63
3.1.12. Formula 331.....	64
3.1.13. Formula 335.....	66
3.1.14. Formula 336.....	67
3.1.15. Formula 532.....	67
3.1.16. Formula 575.....	68
3.1.17. Formula 607.....	69
3.1.18. Formula 622.....	70
3.1.19. Formula 660.....	70
3.1.20. Formula 748.....	72
3.1.21. Formula 769.....	73
3.1.22. Formula 783.....	73
3.1.23. Formula 818.....	74
3.1.24. Formula 838.....	75
3.1.25. Formula 839.....	76
3.1.26. Formula 945.....	77
3.1.27. Formula 1033.....	77
3.1.28. Formula 1065.....	78

3.2. Copie di Medio Regno dei Testi dei Sarcofagi.....	79
3.3. Conclusioni.....	81
Appendice: TEFNUT IN ETÀ AMARNIANA.....	84
CONCLUSIONI.....	112
REFERENZE IMMAGINI.....	116
BIBLIOGRAFIA.....	118

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

- AIEP: *Archivio Internazionale di Etnografia e Preistoria* (Torino)
- AO: *Acta Orientalia* (Havniæ)
- APAW: *Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Classe* (Berlin)
- ASAE: *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (Le Caire)
- BAEDE: *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* (Madrid)
- BES: *Bulletin of Egyptological Seminar* (New York)
- BIFAO: *Bulletin de l'Istitut Français d'Archéologie Orientale* (Le Caire)
- BMB: *Brooklyn Museum Bulletin* (Brooklyn)
- BMSAES: *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* (London)
- BSFE: *Bulletin Trimestriel de la Société Française d'Égyptologie* (Paris)
- CAH: *The Cambridge Ancient History* (Cambridge)
- CdE: *Chronique d'Égypte* (Bruxelles)
- CRAI: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris)
- DAWW: *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse* (Wien)
- DE: *Discussions in Egyptology* (Oxford)
- EVO: *Egitto e Vicino Oriente. Rivista della sezione orientalistica dell'Istituto di Storia Antica, Università degli Studi di Pisa* (Pisa)
- FuB: *Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen zu Berlin* (Berlin)
- GM: *Göttinger Miszellen* (Göttingen)
- JARCE: *Journal of the American Research Center in Egypt* (Cairo)
- JEA: *Journal of Egyptian Archaeology* (London)
- JEOL: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux* (Leiden)
- JNES: *Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)
- JSSEA: *Journal of the Society of the Study of Egyptian Antiquities* (Toronto)
- Kush: *Kush. Journal of the Sudan Antiquities Service* (Khartoum)
- LÄ: Helck W., Otto E. (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975-1992.

LGG: Leitz C. (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Leuven 2002-2003.

MÄS: *Münchner Ägyptologische Studien* (Berlin-München)

MDAIK: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* (Mainz-Cairo)

MDOG: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* (Berlin)

MeddelGlypt: *Meddelelser fra ny Carlsberg Glyptotek* (København)

MEROITICA: *Meroitica: Schriften zur altsudanesischen Geschichte und Archäologie* (Wiesbaden)

MKNAW: *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie der Wetenschappen* (Amsterdam)

NGWG: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, Göttingen 1921.

Notes: *The Oriental Institute News and Notes* (Chicago)

OEA: Redford D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford 2001.

PM: Porter B., Moss R. L. B., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic, Texts, Reliefs and Paintings*, Oxford.

RÄRG: Bonnet H. (ed.), *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952-1971.

RHR: *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)

Roscher: Roscher W. H. (ed.), *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig 1916-1924.

RSO: *Rivista degli Studi Orientali* (Roma)

SEL: *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* (Verona)

SHR: *Studies in the History of Religion* (Leiden)

TZ: *Trierer Zeitschrift für Geschichte und Kunst des Trierer Landes und seiner Nachbargebiete* (Trier)

Wb: *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache* (Berlin)

ZÄS: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* (Berlin)

INTRODUZIONE

Ogni nuovo inizio, in Egitto, reiterava ciclicamente la creazione iniziale dell'universo. L'alba del giorno, l'avvio del mese, l'arrivo della piena del Nilo, l'intronizzazione di un faraone corrispondevano alla ripetizione infinita della "prima volta"¹. Non a caso, quindi, nella religione egiziana, il posto occupato dalle cosmogonie era fondamentale poiché la narrazione del passato più lontano concorreva, senza alcun paradosso, alla spiegazione dei fenomeni del presente.

Tutti gli elementi partecipanti alla genesi non erano considerati semplici principi fisici ma distinte individualità con propri carattere e volontà². Di città in città, i miti differivano convivendo anche nello stesso contesto senza perdere validità grazie al sincretismo e alla pluralità del pensiero mitopoietico egiziano³.

In questo complesso panorama di versioni cosmogoniche, la teologia più antica è quella di Eliopoli, luogo in cui, secondo la tradizione, sarebbe emersa la collina primordiale dalle acque caotiche del *Nun*. Da qui, la creazione era immaginata con un sistema generazionale di nove dèi, chiamato appunto Enneade, composto dal demiurgo e da quattro coppie di fratelli/sposi. L'eccitazione sessuale di Atum equivale al "Big Bang" che dà il via alla nascita dell'universo, concretizzatasi con le prime creature, Shu e Tefnut. Le due divinità, come progenie primitiva e, a sua volta, genitrice di tutte le altre successive, devono aver avuto un ruolo di primo piano nel *pantheon* egizio. Ma, se di Shu si conosce l'importanza, evidente in modo particolare nei Testi dei Sarcofagi⁴, la figura della sorella sfugge a ogni rigida categorizzazione e risulta piuttosto vaga a causa della carenza di miti associati⁵. Tefnut potrebbe essere stata una mitologizzazione di un concetto teologico o di una funzione cosmica⁶, quindi è arduo individuarne le funzioni. Inoltre, non sono stati individuati templi consacrati esclusivamente alla dea⁷, anche se

¹ Derchain P., *Cosmogonia. Egitto faraonico*, in Bonnefoy Y. (ed.), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, vol. I, Milano 1989, pag. 330.

² Allen J. P., *Genesis in Egypt*, New Haven 1988, pag. 8.

³ Frankfort H., Frankfort H. A., *Introduction: Myth and Reality*, in Frankfort H. (ed.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946, pag. 10.

⁴ Vedi pag. 47.

⁵ Tobin V. A., *Tefnut*, in *OEA III*, pag. 362.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Roeder G., *Tefenet*, in *Roscher V*, Leipzig 1916-1924, pag. 156.

potrebbero esserci indizi di un suo culto a Eliopoli già nei Testi delle Piramidi⁸ ed esistono epiteti di sacerdoti con il suo nome dal Medio Regno⁹.

Tefnut è comunemente indicata come la dea dell'umidità con la testa di leonessa. In Egitto, il leone era associato a una moltitudine di altre divinità: Akher, Ruty, Maahes, Pakhet, Shu, Sekhmet, Bastet, Mut, Harmakhis, solo per citarne alcune¹⁰. Spesso, erano le dee a essere rappresentate leontocefale, forse perché la leonessa è molto più attiva del maschio sia nella caccia sia nella cura dei piccoli¹¹. Tale iconografia si codificò soprattutto nel Nuovo Regno, quando queste dee assunsero tutte le stesse fattezze originate da un unico essere divino venerato nell'Egitto preistorico¹². Quindi, è difficile identificare con esattezza una raffigurazione, soprattutto perché, a parte Sekhmet e Bastet, il resto di queste entità non ebbe grande rilievo e rimase nel rango di divinità cittadina locale.

Il leone rientra nel complesso degli archetipi comuni africani¹³ e, nella Valle del Nilo, il rapporto con tale animale è antico come la civiltà stessa. La caccia al leone è attestata già nelle pitture di Hierakonpolis e nelle palette predinastiche¹⁴. Ancora nel II millennio, la *Panthera leo* doveva aggirarsi intorno ai confini desertici del paese¹⁵, mentre le ultime sporadiche presenze furono segnalate nel XVIII secolo dal naturalista Sonnini de Manoncourt¹⁶.

La vicinanza con un essere tanto feroce quanto sfuggente impressionò la popolazione che lo divinizzò da subito, anche se, come per gli altri animali, non si conosce come e quando sia nato tale processo¹⁷. Non è possibile nemmeno pensare che ci sia stata una «*humanization of the powers*» con l'età storica poiché non è dimostrabile che le forme

⁸ Per il "Menset Inferiore", vedi pagg. 30-31.

⁹ Amenemhat, governatore del Nomo dell'Orice sotto Sesostri I, nella sua tomba a Beni Hassan è definito *hn ntr n Šw Tfn.t*, "Sacerdote di Shu e Tefnut". Vedi: Newberry P. E., *Beni Hasan*, vol. I, London 1893, pag. 17 e pl. VII.

¹⁰ Castel Ronda E., *Algunos aspectos de dioses felinos en el antiguo Egipto*, in *BAEDE* 2 (1990), pagg. 5-22.

¹¹ Scandone Matthiae G., *L'occhio del Sole: le divinità feline femminili dell'Egitto Faraonico*, in *SEL* 10 (1993), pag. 10.

¹² *Ivi*, pag. 9.

¹³ Jesi F., *Studi Cosmogonici*, in *AIEP* 1 (1958), pag. 50.

¹⁴ De Wit C., *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden 1951, pag. 3.

¹⁵ Castel Ronda E., *op. cit.*, pag. 6.

¹⁶ Houlihan P. F., *The Animal World of the Pharaohs*, London 1996, pag. 91.

¹⁷ te Velde H., *A Few Remarks upon the Religious Significance of Animals in Ancient Egypt*, in *Numen* 27, Leiden 1980, pag. 79.

umane o animali siano più antiche di quelle ibride¹⁸. Sicuro è, invece, che la fusione delle due nature in una sola iconografia servì a esprimere la forza divina della fiera resa effettiva sulla Terra grazie all'aspetto umano¹⁹.

La diversità del “non antropico” creava timore e rispetto reverenziale, soprattutto quando il soggetto da venerare era così carico di significati e simbologie²⁰. Il leone incarnava la dicotomia della natura, benevola e distruttiva. Vivendo nelle terre desertiche al confine con la Valle, il felino rappresentava le forze caotiche del male e, di conseguenza, anche le popolazioni straniere. La caccia al leone divenne, così, una dimostrazione della lotta del faraone per ristabilire la *Maat*. Al tempo stesso, però, l'animale fu il simbolo reale per eccellenza²¹ grazie alla sua forza, alla ferocia con le prede e in battaglia e alla connessione con i culti solari. Infatti, oltre alla criniera che può ricordare i raggi del sole, è proprio l'*habitat* desertico a istituire la connessione con l'astro. Non a caso, l'orizzonte *3ht* era espresso con un geroglifico (Gardiner N27) che rappresenta il sole che sorge tra due colline o dune e che, a sua volta, poteva essere espresso tramite due leoni giustapposti per la parte posteriore. Infine, l'aspetto felino minaccioso conferiva alle divinità leontocefale il carattere apotropaico e quello di difesa di luoghi sacri, donne, bambini e defunti.

In Tefnut, quest'ambigua coesistenza tra bene e male, almeno all'inizio, non sembra sussistere. La struttura originaria della dea non incarnava le forze distruttive del caos e solo con il “*Mito della distruzione dell'umanità*” di Nuovo Regno²² e il tardo “*Mito della Dea Lontana*”²³ fuoriuscì il lato rabbioso di Tefnut, probabilmente a causa delle identificazioni con Hathor e, soprattutto, con la bellicosa Sekhmet.

Lo scopo del presente elaborato consiste proprio nell'individuare l'essenza originaria della dea nella teologia eliopolitana di Antico e Medio Regno, prima che l'associazione con divinità più popolari mutasse le caratteristiche e gli attributi iniziali. Tale studio è

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Germond P., *Bestiario egizio*, Firenze 2001, pag. 122.

²⁰ Frankfort H., *La religione nell'antico Egitto*, Torino 1991,

²¹ L'unione tra il faraone e il leone è incarnata dalla figura della sfinge.

²² Presente nelle tombe di Tutankhamon, Seti I, Ramesse II, Ramesse III e Ramesse VI. Vedi: Lichtheim M., *Ancient Egyptian Literature. A Book of Reading*, vol. II, Berkeley-Los Angeles-London 1976, pagg. 197-199.

²³ Junker H., *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, in *APAW* (1911); Junker H., *Die Onurislegende*, Wien 1917; Spiegelberg W., *Der Ägyptische Mythos vom Sonnenauge*, Strassburg 1917; Verhoeven U., *Le voyage de la déesse libyque: ein Text aus dem “Mutritual” des Pap. Berlin 3053*, Bruxelles 1985. Vedi pag 90.

prettamente filologico perché, purtroppo, non si hanno fonti iconografiche fino al Nuovo Regno.

La difficoltà nell'inquadrare questa dea, infatti, ha fatto sì che mancassero opere monografiche a lei dedicate, se si escludono le voci enciclopediche nelle grandi pubblicazioni universali come il "*Lexikon der Ägyptologie*" o il "*Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*".

Nel primo capitolo, saranno passate in rassegna tutte le tesi sull'etimologia, ancora non chiara, del nome *tfnt/tfnwt*, partendo dalle speculazioni onomastiche ottocentesche fino ad arrivare alla più recente ipotesi della Verhoeven²⁴. In seguito, all'analisi filologica vera e propria saranno dedicati due capitoli sulla letteratura funeraria di Antico e Medio Regno riguardante Tefnut. In modo particolare, il secondo capitolo verterà sui Testi delle Piramidi, per i quali mi sono affidato soprattutto alla fondamentale edizione di Sethe, "*Die Altägyptischen Pyramidentexte*", integrandola con "*The Ancient Egyptian Pyramid Texts*" di Allen. Nel terzo capitolo, occupandomi delle formule dei Testi dei Sarcofagi, ho usufruito di "*The Egyptian Coffin Texts*", pubblicazione di de Buck completata, con l'VIII volume, ancora da Allen. Per la religione eliopolitana in generale, tra le opere consultate, spicca per utilità "*La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*" di Susanne Bickel.

Infine, è stata aggiunta un'appendice che parlerà del ruolo di Tefnut sotto il regno di Akhenaton. Il periodo amarniano, nonostante esca dal *range* cronologico adottato, si è rivelato perfettamente aderente con la considerazione che la dea doveva avere in origine. In questo caso, oltre agli studi sulla religione amarniana di Assmann, Aldred, Gabolde e Hornung, è stato possibile avvalersi anche di fonti iconografiche. Infatti, le prime rappresentazioni di Tefnut sembrano risalire proprio alla metà della XVIII dinastia.

²⁴ Vedi pag. 7.

1.

IPOTESI SUL NOME

I culti primitivi potrebbero essere stati protratti per secoli prima che fosse identificata l'entità verso la quale speranze e preghiere erano rivolte. Così, la scelta del nome rifletteva le caratteristiche principali che erano imputate a un dio già esistente, seppur anonimo.

Proprio per questo, nel caso di una figura poco chiara come quella di Tefnut, le teorie sul significato del suo nome si limitano per lo più a congetture prive di riferimenti. Ognuna di queste ipotesi sarà presa in considerazione nel presente capitolo e, se supportata da fonti, approfondita in seguito con l'analisi dei testi.

Il collegamento più immediato e, di conseguenza, il preferito in generale è quello con la radice *tf* che può essere intesa come verbo, “*sputare/espettorare/vomitare*”²⁵, o come sostantivo, “*saliva*”²⁶; tale connessione è supportata dagli stessi testi antico-egiziani che ne fecero la base per il mito eziologico della creazione di Tefnut dalla saliva/sputo di Atum²⁷.

Tra i primi tentativi di studio etimologico, ci fu quello che collegava tale radice alla seconda parte del nome, *n(w).t*. Infatti, già nel XIX secolo, nacque una disputa tra Brugsch²⁸, che vedeva in *Tfn.t* “*colei che è espulsa/espettorata dal cielo*” e Maspero²⁹, che criticò la tesi precedente sostituendola con una traduzione alternativa: “*colei che espelle (partorisce) Nut*”. Dei due ragionamenti, quello di Maspero sembra il più verosimile poiché era già noto dalla cosmogonia eliopolitana che Tefnut fosse la madre di Nut. Ma, più che obiettare alla possibilità che una madre prenda il nome dalla figlia³⁰, la seconda parte del nome sembra essere composta dal suffisso *n* e dalla desinenza

²⁵ Wb V, 297, 7-8:  .

²⁶ Wb V, 297, 9:  .

²⁷ Pyr. 1652 c., CT II 3h-4a. Vedi pagg. 28, 47.

²⁸ Brugsch H., *Die Aegyptologie*, Leipzig 1889, pag. 171.

²⁹ Maspero G., *La Mythologie Égyptienne*, in *RHR* 18 (1889), pag. 21.

³⁰ Ipotesi da non scartare *a priori* perché la teologia avrebbe potuto “partorire” prima la figura della figlia e poi quella della madre.

femminile *t*. *Tfn.t* sarebbe così il sostantivo femminile risultante dalla modifica della radice *tf* con *n*³¹: “*colei che è sputata*”.

In questo modo, la dea assume una valenza legata allo stato liquido della materia e, messa in relazione con il fratello Shu, diventerebbe la personificazione dell’umidità dell’atmosfera. Da qui nasce una delle leggende sulla genesi di Tefnut, elaborata per la prima volta nei Testi delle Piramidi³², che vede Atum creare la sua prole attraverso l’espulsione di saliva. Tuttavia, questa versione del mito è sicuramente successiva a quella originale della masturbazione³³ che rispecchia di più il pensiero religioso primitivo³⁴. Si tratterebbe, quindi, di un gioco fonetico che sfrutta la creazione *ad hoc* del verbo *tf* da affiancare al nome della dea. Infatti, nella lingua egiziana esistevano numerosi vocaboli per indicare l’espettorazione e *tf/tfn*, almeno fino al periodo greco-romano, è limitato ai testi religiosi e alla presenza di Tefnut³⁵.

Legata al mito cosmogonico sarebbe anche l’idea che *tfn* e *tfn.t* significhino “*orfano/a*”³⁶. Tefnut nasce effettivamente senza madre e il termine potrebbe aver indicato questa mancanza. È curioso notare come la grafia di *it*, “*padre*”, fosse resa per lo più sottintendendo il fonema *i* e utilizzando come determinativo il segno della vipera cornuta (Gardiner I9). Così, il termine, erroneamente letto *tf* e seguito dalla negazione *n*, avrebbe potuto designare colui che non ha il padre o, più in generale, un genitore.

Secondo Kees³⁷, Tefen sarebbe un dio che, essendo orfano, appartenerrebbe alla categoria delle personificazioni del “vuoto” pre-creazione come tutti gli altri dèi primordiali: Atum “il nascosto”, Nun “il caos”, Heh “l’infinito”, Kek “l’oscurità”. Solo in seguito, avrebbe lasciato il suo compito alla versione femminile, Tefnut, che sarebbe servita come controparte di Shu, il vuoto tra cielo e terra³⁸.

Ma, come si vedrà analizzando i testi, più che i miti cosmogonici o il collegamento con l’umidità, ciò che caratterizza maggiormente Tefnut è il suo ruolo passivo di sorella e compagna di Shu. Secondo Anthes, *tfn.t* sarebbe stato un semplice appellativo femminile diventato nome divino solo dopo l’accostamento a Shu, tanto è vero che

³¹ Barta W., *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, in *MÄS* 28, (1973), pag. 91.

³² Pyr. 1652c. Vedi pag. 28

³³ PT 527. Vedi pag. 22.

³⁴ Clark R. T. R., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London 1978, pag. 44.

³⁵ Bickel S., *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Freiburg 1994, pag. 168.

³⁶ *Wb* V, 299, 3-4.

³⁷ Kees H., *Der Götterglaube im Alten Aegypten*, Leipzig 1941, pag. 221.

³⁸ *Ibidem*.

riesamina una sua stessa traduzione di un passo dei Testi delle Piramidi³⁹ cambiando l'interpretazione di *tfn hn^c tfn.t* da “orfano e orfana”⁴⁰ a “uomo e donna”⁴¹. La figura di Tefnut, in questo modo, si ridurrebbe a simboleggiare la controparte del fratello, nata da un termine collettivo femminile.

La teoria più recente, per cui vale la pena fare un discorso più approfondito, è quella della Verhoeven⁴². In questo caso, la fonte non è un testo religioso contaminato da canoni teologici, convenzioni o figure allegoriche ma una serie di documenti di contabilità raccolti sotto il nome di “Papiro di Abusir”⁴³. Questi frammenti, tra i più antichi papiri mai ritrovati, erano parte dell'archivio amministrativo del tempio funerario di Neferirkara-Kakai, terzo faraone della V dinastia. Proprio la datazione fa sì che il Papiro di Abusir possa essere considerato il contraltare civile dei Testi delle Piramidi e un ottimo mezzo per studiare la vera lingua dell'epoca.

Il contenuto riguarda la vita quotidiana ed economica del tempio con inventari dei beni mobili e immobili, liste dei conti e raccolte di lettere. Particolarmente interessanti sono le tavole in cui i funzionari annotarono le notizie sullo stato del materiale conservato nei magazzini. Il nome dell'oggetto è seguito dal determinativo, dal numero e, forse per un controllo di un inventario precedente, dallo stato di conservazione. In quest'ultimo settore compare la parola *tfn* in corrispondenza della valutazione di undici oggetti d'argento. Nelle colonne *a*, *b* e *c* della tavola 20-21⁴⁴ il termine è utilizzato per una “coppa *ꜥi*”⁴⁵, un “altare *hꜥp*” di modello piccolo⁴⁶ e un “altare *hꜥrt*” di modello grande⁴⁷. Il frammento 22E-24B⁴⁸, invece, ci fornisce più informazioni presentando note più esaustive:

³⁹ Pyr. 317a. Vedi pag. 15.

⁴⁰ Anthes R., *The Original Meaning of M3^c Hrw*, in *JNES* 13 (1954), pag. 33.

⁴¹ Anthes R., *Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.*, in *JNES* 18 (1959), pag. 199.

⁴² *LÁ V*, pag. 300.

⁴³ Posener-Kriéger P., *Les Archives du Temple Funéraire de Néferirkarê-Kakai (Les Papyrus de Abousir): traduction et commentaire*, Le Caire 1976, pag. IX.

⁴⁴ *Ivi*, pag. 134.



⁴⁸ *Ivi*, pag. 141.

- per tre “coppe ‘i’” grandi: *tfn m spt=sn*⁴⁹ “danneggiamento nel loro labbro”;
- per cinque “coppe ‘i’” piccole: *tfn im=sn ʕš*⁵⁰ “danneggiamento nella loro interezza”⁵¹.

Tfn sembra essere un sostantivo poiché rimane invariato qualunque sia il genere dell’oggetto inventariato⁵² ed essendo riferito a contenitori e altari metallici dovrebbe indicare un danneggiamento della superficie esterna come un’ammaccatura.

Tornando a Tefnut, la Verhoeven sfrutta quest’ulteriore utilizzo del vocabolo per tradurre il nome della dea come “*colei che si deforma/muta*”⁵³. La deformazione della foggia originaria dell’oggetto indica cambiamento e Tefnut potrebbe essere la personificazione di tale processo contrapponendosi a Shu che, invece, si stabilizza seccandosi⁵⁴.

Il principio di mutevolezza della forma applicato a una dea celeste fa pensare alla luna con le sue fasi, contrapposta all’inalterabilità del sole. Infatti, i due astri sono accostati a Shu e Tefnut come unione complementare di elementi che non possono esistere senza l’opposto⁵⁵.

Tale ipotesi, però, non prende in considerazione traduzioni alternative di *tfn* nel Papiro di Abusir. Senza dubbio, il termine denota un’alterazione dello stato dell’oggetto, ma, essendo usato solo per un tipo di metallo, potrebbe anche indicare l’ossidazione dell’argento. L’annerimento della patina esterna è pur sempre un cambiamento, anche se la forma rimane la stessa.

Infine, se la pronuncia convenzionale usata dagli egittologi è Tefnet o Tefnut, almeno in Epoca Tarda la vera vocalizzazione del nome dovrebbe essere stata *Tfenet*⁵⁶. Tale ipotesi è basata sugli studi di Spiegelberg sui papiri demotici di Elefantina⁵⁷ in cui compare, in diverse varianti, *Estphenis*⁵⁸, trascrizione greca del già noto nome egizio



⁴⁹ “In gran parte danneggiati”.

⁵⁰ *Ivi*, pag. 221.

⁵¹ *LÄ V*, pag. 300.

⁵² Shu sarebbe “*colui che si secca*” da *šw(i)*: “diventare secco”, *Wb IV*, 429, 5-14.

⁵³ *LÄ V*, pag. 300.

⁵⁴ De Wit C., *Le rôle et le sens du lion dans l’Egypte ancienne*, pag. 324.

⁵⁵ Spiegelberg W., *Demotische Papyrus von der Insel Elephantine I*, Leipzig 1908, pag. 8.

⁵⁶ *Ἐσσηφίνις*.

*Ns-Šw-Tfnw.t*⁵⁹, “(colui) che appartiene a Shu e Tefnut”. Il prefisso *ns* è reso, come consuetudine, in $\varepsilon\sigma$ -, mentre *Šw* è espresso semplicemente con un'altra *sigma*. Perciò *Tfen et* inizia con una doppia consonante⁶⁰.

Dello stesso avviso è anche Griffith⁶¹ che, traducendo un contratto matrimoniale risalente al 315 a.C., trova la doppia versione in demotico e greco del nome della madre dello sposo, *Estefni*⁶².

⁵⁹ 

⁶⁰ *Ivi*, pag. 9.

⁶¹ Griffith F. L., *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester*, vol. III, Hildesheim-New York 1972, pag. 254.

⁶² *Ns-Tfnw.t*: .

2.

TESTI DELLE PIRAMIDI: LA NASCITA DEL MITO

Le prime tracce di Tefnut vanno ricercate nei Testi delle Piramidi.

Tale *corpus* eterogeneo di formule rituali rappresenta la testimonianza scritta più antica del pensiero religioso egiziano. In particolare, questi testi sacri servivano ad assicurare al re defunto il passaggio verso l'Aldilà e l'ascesa al cielo. Rituali arcaici già esistenti furono rielaborati e fissati sulla pietra per la prima volta durante la V dinastia, nella piramide del faraone Unis (ca. 2353-2323 a.C.)⁶³, il quale si rivelò innovatore anche nella planimetria della tomba introducendo uno schema fisso seguito fino al termine dell'Antico Regno⁶⁴. I Testi delle Piramidi rimasero appannaggio delle tombe reali di Saqqara anche durante la VI dinastia con Teti (2323-2291), Pepi I (2289-2255) e sua moglie Ankhesenpepi II, Merenra (2255-2246), Pepi II (2246-2152) e le sue spose Neith, Iput II e Wedjetbetni. L'ultima attestazione risale all'effimero Aba (2109-2107) dell'VIII dinastia⁶⁵.

In circa duecento anni, ci fu un'evoluzione che portò dai tratti più antichi della teologia eliopolitana fino alle forme embrionali dei successivi Testi dei Sarcofagi.

L'antichità e l'eterogeneità di queste formule le rendono spesso criptiche e di non facile comprensione e per questo, soprattutto per una figura già poco chiara come quella di Tefnut, è difficile estrapolare dati oggettivi.

Lo studio di documenti così datati, in effetti, sarebbe fondamentale per capire la nascita e la funzione originaria della dea, prima che il sincretismo del pensiero religioso egiziano ne modificasse l'essenza; ma, come fa notare Anthes⁶⁶, tra le ventisette volte in cui Tefnut compare nell'edizione di Sethe⁶⁷, solo in quattro casi è menzionata da sola. Per di più, anche in queste circostanze, ci sono forti dubbi che le sue caratteristiche siano così peculiari; quindi, a parte la presenza in liste di divinità o come accompagnatrice dello sposo/fratello Shu, i Testi delle Piramidi ci forniscono poche informazioni a riguardo.

⁶³ Allen J. P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2005, pag. 1.

⁶⁴ Grimal N., *Storia dell'antico Egitto*, Roma-Bari 2003, pag. 163.

⁶⁵ Allen J. P., *op. cit.*, pag. 1.

⁶⁶ Anthes R., *op. cit.*, pag. 198.

⁶⁷ Sethe K., *Die Altägyptischen Pyramidentexte*, Hildesheim 1969.

Ci si aspetterebbe il contrario per un punto cardine dell'apparato cosmogonico eliopolitano. Tefnut, infatti, è, contemporaneamente a Shu, la prima creatura di Atum, demiurgo androgino, "bisessuale"⁶⁸ e indifferenziato. La prima coppia divina, quindi, dà inizio alla differenziazione sessuale e alla procreazione della vita nel modo "classico"⁶⁹. L'incesto primordiale è tutt'altro che riprovevole perché è origine materiale dell'Enneade⁷⁰ e di tutto il modello teorico del processo di dualizzazione su cui si fonda il pensiero eliopolitano che si svilupperà in seguito nei Testi dei Sarcofagi⁷¹. Tefnut, però, sembra esistere solo come integrazione femminile di Shu⁷² e per completare lo schema bipartito. Il ruolo della figura divina femminile è fondamentale soprattutto per questo periodo, quando l'antico retaggio del predinastico doveva farsi ancora sentire. I re arcaici, infatti, assimilavano il potere sacro dalle divinità femminili in associazione al concetto ciclico di nascita, morte e resurrezione, fondamentale per una società agricola primordiale⁷³.

In periodi più recenti, la coppia divina cominciò a essere integrata in un'unità familiare di tre membri: i genitori, come detto, simboleggiavano la differenziazione sessuale, mentre il figlio assicurava la legittima successione e il raggiungimento del numero 3 che indica la pluralità⁷⁴. L'esempio più celebre è quello della triade osiriaca, ma, il caso di Shu e Tefnut è un'eccezione poiché il terzo membro della famiglia è il padre. Va notato, comunque, che l'Enneade eliopolitana non è composta da tre triadi ma da quattro coppie più Atum, quindi, il numero 9 come espressione di pluralità illimitata, 3 per 3, non farebbe riferimento alla composizione del gruppo divino⁷⁵. Perciò, Tefnut va presa in considerazione non tanto come figlia di Atum ma come compagna di Shu.

⁶⁸ Ions V., *Egyptian Mythology*, London 1993, pag. 26.

⁶⁹ Hornung E., *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca 1982, pag. 171.

⁷⁰ De Rachewiltz B., *Eros Nero: costumi sessuali in Africa dalla preistoria ad oggi*, Milano 1963, pag. 31.

⁷¹ Englung G., *Gods as a Frame of Reference*, in Englung G. (a cura di), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*, Uppsala 1989, pag. 11.

⁷² RÄRG, pag. 770.

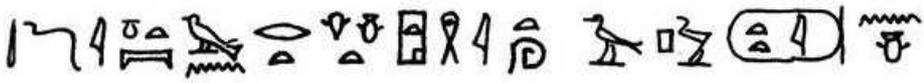
⁷³ Hassan A.F., *Primeval goddess to divine king. The mythogenesis of power in the early Egyptian state*, in Friedman R.F., Adams B. (a cura di), *Followers of Horus: studies dedicated to Michael Allen Hoffman 1944-1990*, Oxford 1992, pag. 312.

⁷⁴ Dunand F., Zivie-Coche C., *Dei e Uomini nell'Antico Egitto*, Roma 2003, pag. 54.

⁷⁵ Griffiths J. G., *Some Remarks on the Enneads of Gods*, in *Orientalia* 28, fasc. 1 (1959), pag. 39.

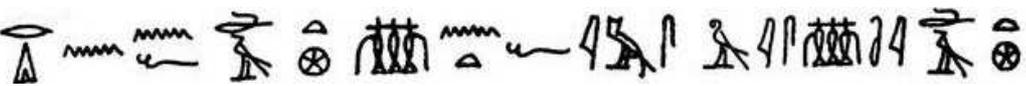
Di seguito, saranno riportate e interpretate tutte le formule dei Testi delle Piramidi in cui compare il nome di Tefnut utilizzando il sistema di suddivisione elaborato da Sethe⁷⁶. Sarà omesso il commento per le formule che non forniscono informazioni importanti.

2.1.1. Formula 7

5a. 

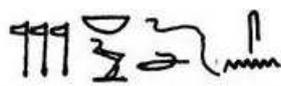
dd md.w in Nw.t wr.t hr.t ib hw.t-šni.t s3 pw NN n ib

Parole di Nut la Grande (che è) nel Palazzo di Šnit⁷⁷: questo è (mio) figlio NN del (mio) cuore.

5b. 

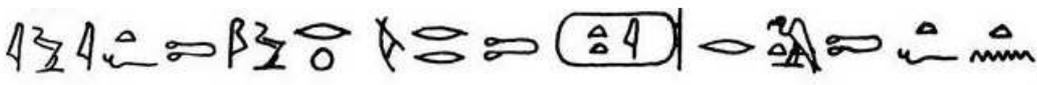
rd(i)-n n=f D(w)3.t hn.t=f im=s Hr is hn.ty D(w)3.t

Io ho dato a lui la Duat così che egli possa presiedere su essa come Horus presiede sulla Duat.

5c. 

Ntr.w nb.w dd=sn

Tutti gli dèi dicono:

5d. 

iw it=t Šw rh mrr=t NN r mw.t=t Tfn⁷⁸

tuo padre Shu sa che tu ami N. più di tua madre Tefnut.

Questa formula fa parte del gruppo che serve a condurre il faraone nell'utero di Nut, metafora che indica l'ascesa al cielo⁷⁹. Le informazioni su Tefnut riguardano solo la sua famiglia; infatti, la dea è presentata come madre di Nut e moglie di Shu. L'unica particolarità è l'errata grafia del nome.

⁷⁶ Sethe K., *op. cit.*

⁷⁷ Wb IV, 503,6: "cinto/circondato". Il Palazzo di Shenit era un santuario di Eliopoli, probabilmente dedicato a Nut.

⁷⁸ Teti. La formula contiene un errore ortografico: il nome della dea è scritto *tfn*.

⁷⁹ Allen J. P., *op. cit.*, pag. 67.

2.1.2. Formula 219

169a. 

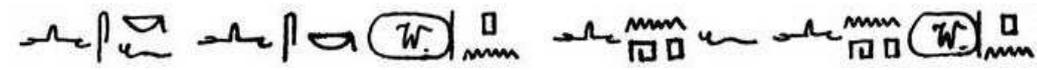
Tfnw.t s3=t pw pw-nn Wsir di-n=t sdb=f nh=f

Oh Tefnut, questo tuo figlio è questo, Osiri, che tu hai fatto per risorgere e vivere.

169b. 

nh=f nh NN pn n m.t=f n m.t NN pn

Se lui vive (anche) questo NN vivrà. Se lui non muore (anche) questo NN non morirà.

169c. 

n sk=f n sk NN pn n nhp⁸⁰=f n nhp NN pn

Se lui non perirà (anche) questo NN non perirà. Se lui non vivrà (anche) questo NN non vivrà.

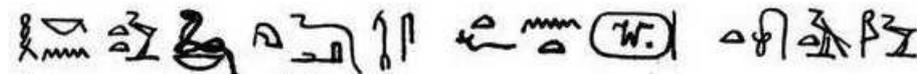
169d. 

nhp=f nhp NN pn

Se lui vivrà (anche) questo NN vivrà⁸¹.

Nel rituale di resurrezione, questa litania serve a identificare il defunto con Osiride⁸² ed è ripetuta anche per Atum, Shu, Geb, Nut, Iside, Seth, Nefti, Toth, Horus, la Grande Enneade e la Piccola Enneade. Atum, Shu e Tefnut compaiono come genitori di Osiride perché per gli Egiziani il punto focale non era la posizione precisa delle generazioni ma il principio di disposizione genealogica del *pantheon*⁸³.

2.1.3. Formula 254

288a. 

hknwt.t⁸⁴ tp d(m)=s Tfn.t NN tw3.t Šw

Il Serpente della Lode è sul suo⁸⁵ scettro, Tefnut di NN, che solleva Shu.

⁸⁰ Wb II, 283, 1.

⁸¹ Versione di Unis. Anche in Teti, Pepi I, Merenra, Pepi II e Neith.

⁸² Allen J. P., *op. cit.*, pag. 35.

⁸³ Hornung E., *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma 1992, pag. 130.

⁸⁴ Wb III, 180, 4.

⁸⁵ Di lei.

288b. 

ssh(w)⁸⁶=s st=f m Ddw⁸⁷ m Dd.t⁸⁸ m Ddw.t⁸⁹

Ella rende spazioso il suo⁹⁰ posto in Busiris, in Mendes e in Djedut.

288c. 

s^ch^c=s i3.ty m hn.t Wr.w

Ella erige due standardi di fronte ai Grandi⁹¹.

289a. 

sk=s š n NN m šh.t-i3r.w

Ella scava un bacino per NN nel “Campo dei Giunchi”.

289b. 

smn=s h3.t=f m sh.ty-htp(.w)

Ella stabilisce il suo terreno nei “Campi delle Offerte”.

Il faraone attraversa l’*Akhet* e la formula⁹² gli fornisce protezione permettendogli di stabilirsi nei Cieli. Ci sono alcuni riferimenti topografici all’Aldilà e la dea sembrerebbe condurre il defunto appena arrivato aiutandolo a fondare la sua dimora con azioni pratiche. La presenza di toponimi del Basso Egitto come Busiris, Mendes e la necropoli di Eliopoli farebbe pensare a un ruolo di Tefnut per la residenza del re nell’area del Delta⁹³, ma, a mio parere, l’assonanza tra i nomi *ddw*, *dd.t* e *ddw.t* è uno dei tanti giochi di parole riscontrabili nei Testi delle Piramidi, in questo caso utilizzato per creare un parallelo tra il mondo terreno e l’Oltretomba.

Lo stretto rapporto tra Shu e Tefnut è reso perfettamente da un’analogia: Tefnut sostiene il fratello, come lo scettro è alla base dell’ureo⁹⁴. La stessa immagine si ripresenterà anche in Pyr. 1405, dove la dea solleva la terra stessa ai piedi di Shu⁹⁵.

⁸⁶ Come *s-wsh*. Wb IV, 74, 16.

⁸⁷ Wb V, 630, 6.

⁸⁸ Wb V, 630, 8. Nella versione di Teti, c’è probabilmente un errore con *ddb.t*, “cappella”. (Wb V, 633, 4).

⁸⁹ *Ddw.t* corrisponde forse a *Ddi.t* (Wb V, 630, 10), necropoli di Eliopoli, anche in Pyr.181, 964, 1046.

⁹⁰ Del faraone.

⁹¹ Gli dei di un determinato luogo.

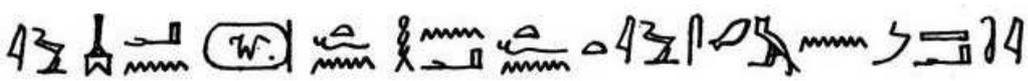
⁹² Unis e Teti.

⁹³ Hart G., *A Dictionary of Egyptians Gods and Goddesses*, New York-London 1987, pag 213.

⁹⁴ Anthes R., *op. cit.*, pag. 199. La parola *hknwt.t* indicherebbe l’ureo fin dall’Antico Regno (LÄ II, 330), anche se alcuni studiosi dei primi del ‘900, come Budge (*Osiris and the Egyptian Resurrection*, vol. I,

Ma, questa interpretazione non è condivisa da tutti. Secondo Sethe⁹⁶, in questo caso, *tfnt* non indicherebbe il nome della dea ma un generico appellativo da tradurre come “sorella” che servirebbe a identificare il morto con Shu. In realtà, nella versione di Teti, è presente un doppio determinativo con il falco sul trespolo (Gardiner G7) che è il determinativo generico più usato per le divinità sia maschili che femminili nei Testi delle Piramidi⁹⁷. Sethe afferma che lo scriba potrebbe essersi confuso con la *i* della prima persona singolare. Anthes, invece, collega *tfn.ty* con *s3.ty*⁹⁸, “figlio e figlia”, usato come sinonimo di Shu e Tefnut. Il duale indicherebbe *tfn* e *tfn.t*, le due controparti maschili e femminili riportate erroneamente al singolare⁹⁹.

2.1.4. Formula 260

317a. 

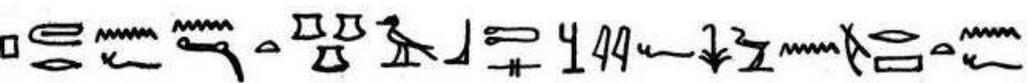
iw wd^c~n NN tfn¹⁰⁰ hn^c tfn.t iw sdm~n M3^c.ty

NN, orfano insieme all’orfana, è stato giudicato. Le Due Verità (Io) hanno ascoltato.

317b. 

iw Šw m mtrw iw wd n M3^c.ty

Shu è stato testimone. Così le Due Verità hanno disposto

317c. 

phr n=f nst.w Gb tsy¹⁰¹=f sw n mr.t n=f

che i troni di Geb tornassero a lui affinché potesse ottenere quello che desiderava.

pag. 113) e Speleers (*Les Textes des Pyramides Egyptiennes*, tome I, pag. 24), pensavano che fosse il nome di una dea associata a Tefnut.

⁹⁵ Vedi pag. 25.

⁹⁶ Sethe K., *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, vol. I, Hamburg 1962, pag. 334.

⁹⁷ Beau N., *Le marquee du «divin». Comparaison entre deux corpus funéraires: les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages*, in Bickel S. (ed.), *D’un monde à l’autre: Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Le Caire 2004, pag. 50.

⁹⁸ *Wb III*, 419, 9-12.

⁹⁹ Anthes R., *op. cit.*, pag. 199.

¹⁰⁰ *Wb V*, 299, 3.

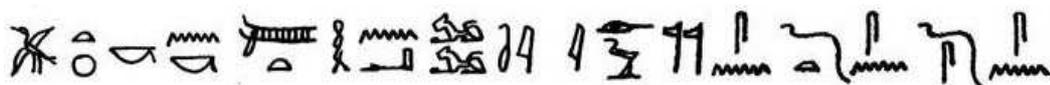
¹⁰¹ Per la presenza della doppia *i*, Faulkner afferma che la 3^a persona sia secondaria, quindi traduce tutto il periodo con il soggetto alla 1^a persona singolare. Vedi: Faulkner R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969, pag 69, nota 1.

Questo potrebbe essere uno dei casi in cui *tfn.t* non sarebbe un nome divino ma semplicemente un appellativo.

Unis si presenta come Horus e, in quanto tale, pretende i suoi diritti chiedendo di essere giustificato tramite un'invocazione a Geb. L'identificazione con il dio solare, figlio del defunto Osiride, porta a tradurre come “orfano” *tfn*, parola che si attesta solo questa volta in tutto il *corpus*¹⁰², e, di conseguenza, a considerare *tfn.t* l'integrazione femminile. Ma, questa interpretazione non è accettata da tutti gli studiosi. Condivisa in un primo momento¹⁰³, viene poi confutata da Anthes che traduce con un generico “uomo e donna”¹⁰⁴, come se fosse una sorta di locuzione giuridica che indicava il giudizio del faraone equiparato a qualsiasi altro essere umano. Proprio da questa considerazione, Anthes trova l'origine della parola *tfn.t* che sarebbe nata come appellativo e diventata solo in un secondo momento nome di divinità, dopo essere stata messa in relazione a Shu¹⁰⁵. Tale ipotesi, a mio parere, è troppo riduttiva perché spieghi l'origine della prima coppia divina.

Di opinione diametralmente opposta è Sethe che individua due divinità vere e proprie, Tefen e Tefnut, equiparabili alle quattro coppie dell'Ogdoad di Ermopoli, composte da un dio e dalla sua versione femminile: Nun-Naunet, Huh-Hauhet, Kuk-Kauket e Amon-Amaunet¹⁰⁶.

2.1.5. Formula 301

447a. 

*p3 t=k n=k Itm hn^c Rw.ty ir.w ntr.y=sn d.t=sn ds=sn*¹⁰⁷

Questa tua (offerta di) pane appartiene a te, oh Atum insieme a Ruti, coloro che hanno creato la loro divinità e il loro stesso corpo.

¹⁰² LÄ VI, pag. 293.

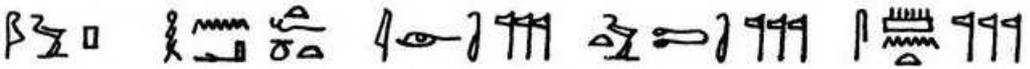
¹⁰³ Anthes R., *The Original Meaning of M3^c Hrw*, in *JNES* 13 (1954), pag. 35.

¹⁰⁴ Anthes R., *Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.*, in *JNES* 18 (1959), pag. 199.

¹⁰⁵ Šw hn^c *tfn.t* = “Shu e la donna”. *Ibidem*.

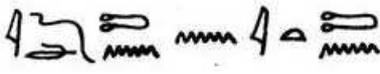
¹⁰⁶ Sethe K., *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis: Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, Berlin 1929, pag. 32.

¹⁰⁷ Wb V, 506,1.

447b. 

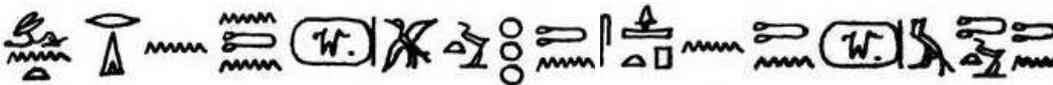
Šw p(w)¹⁰⁸ ḥn^c Tfnw.t ir.ty ntr.w wtt.ty¹⁰⁹ ntr.w s-mn.t(y) ntr.w

Oh Shu e Tefnut, voi che avete creato gli dèi, voi che avete generato gli dèi, voi che avete stabilito gli dèi,

448a. 

i¹¹⁰ dd=tn n it=tn

dite a vostro padre

448b. 

wn.t rd(i)-n n=tn NN¹¹¹ p3 t.w=tn shtp-n=tn NN m twt=tn¹¹²

che NN vi ha dato le vostre (offerte) di pani, che NN vi ha propiziati con ciò che è vostro

448c. 

im=tn ḥsb¹¹³ NN d3=f ḥr=f ir 3ḥ.t

Non ostacolerete NN quando attraverserà verso di lui¹¹⁴ l'orizzonte.

Per oltrepassare l'*Akhet*, il faraone si affida a quattro coppie di divinità primigenie. Le preghiere e le offerte sono indirizzate a Nun-Naunet, Amon-Amaunet, Atum-Ruti e Shu-Tefnut.

Atum e Ruti sono considerati i demiurghi, coloro che hanno creato le loro stesse persone. Questo era già noto per Atum, ma sembra che la supplica includa anche i “Due Leoni”. Che la presenza di questa entità serva a indicare l'*Akhet*, visto che l'orizzonte è reso iconograficamente anche con i due felini, è chiaro, ma la parola *rw.ty*, in questo caso, ha un significato teologico molto importante. Il dio Ruti potrebbe essere un'identificazione di Atum; d'altronde, Eliopoli non era lontana da Leontopoli¹¹⁵. I Due Leoni, in realtà, non sono altro che Shu e Tefnut che si differenziano partendo dalla sostanza stessa di Atum¹¹⁶. Tale unione esprime la concretizzazione della potenza del

¹⁰⁸ Vocativo della 2^a persona.

¹⁰⁹ *Wb* I, 381, 10.

¹¹⁰ *i* protetica.

¹¹¹ Unis; la formula è presente anche in Teti, Pepi I, Merenra e Pepi II.

¹¹² Pronome indipendente, 2^a persona maschile singolare. *Wb* V, 360, 5.

¹¹³ *Wb* III, 333, 14.

¹¹⁴ Il padre.

¹¹⁵ Zandee J., *The Birth-giving Creator-god in Ancient Egypt*, in Lloyd A. B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London 1992, pag. 172.

¹¹⁶ Morenz S., *La Religion Égyptienne: essai d'interprétation*, Paris 1977, pag 195.

demiurgo che diventa atto. Quindi, non sarebbe un controsenso dire che Shu e Tefnut abbiano creato le loro stesse persone, concetto che si sviluppò soprattutto nella Formula 80 dei Testi dei Sarcofagi.

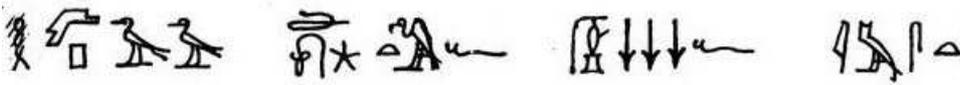
Nel passo successivo, la coppia torna al suo ruolo tradizionale di generatrice di tutti gli altri dèi, mentre il faraone chiede di non essere intralciato nel suo cammino oltre l'Orizzonte perché ha già ottemperato ai suoi doveri liturgici.

2.1.6. Formule 338-339

552a. 

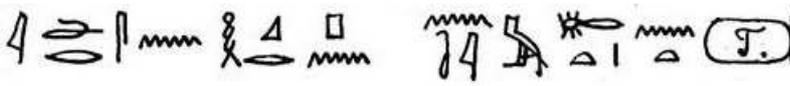
n ib NN¹¹⁷ m Šw n ḥkr NN m Tfnw.t

NN non avrà sete grazie a Shu, NN non avrà fame grazie a Tefnut.

552b. 

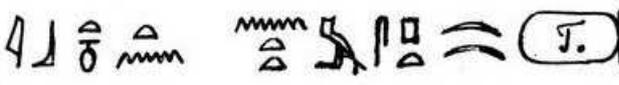
Ḥpy Dw3-mw.t=f Ḳbh-sn.w=f Im-s.ty

Hapy, Duamutef, Qebhsenuf e Imsety

552c. 

idr=sn ḥkr pn n.ty m h.t n.t NN

scacceranno questa fame che è nel corpo di NN

552d. 

ib.t tn nt.t m sp.ty NN

e questa sete che è sulle labbra di NN

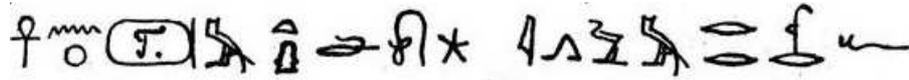
553a. 

dd-md.w ḥkr NN m ʿ Šw ib.t NN m ʿ Tfnw.t

Parole da dire: la fame di NN (viene) dalla mano¹¹⁸ di Shu, la sete di NN dalla mano di Tefnut

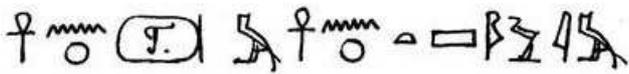
¹¹⁷ Versione di Teti, presente anche in Merenra e Pepi II.

¹¹⁸ Letteralmente “braccio”.

553b. 

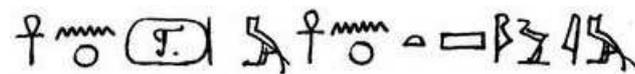
ʕnh NN m t dw3 iw m rr¹¹⁹=f

ma NN vive con il pane del mattino che viene nel suo tempo.

553c. 

ʕnh NN m ʕnh.t Šw im

NN vive di ciò di cui Shu vive

553d. 

wmm NN m wmm.t Tfnw.t im

NN mangia ciò che Tefnut mangia.

Le precedenti due formule fanno parte del rituale di offerta del cibo e non contengono informazioni teologiche interessanti. Tefnut, sempre in compagnia di Shu, allevia i bisogni primari del defunto. Da notare solo il chiasma di attribuzione di fame e sete tra Shu e Tefnut, in Pyr. 552a e Pyr. 553b, che denota la mancanza di una precisa predisposizione delle divinità alle due richieste del faraone.

2.1.7. Formula 429

779a. 

dd-md.w [i]n Gb¹²⁰ Nw.t 3h~n=t

Parole di Geb: oh Nut, sei diventata efficace;

779b. 

sh~n=t m h.t mw.t Tfn.t n ms.t=t

sei diventata potente nel ventre di tua madre Tefnut, prima ancora di essere nata.

779c. 

hnm=t NN m ʕnh wʕs n m.t=f

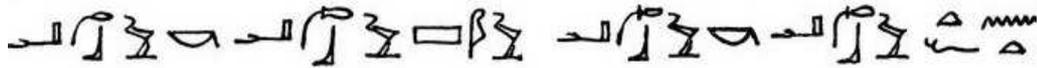
Proteggi NN¹²¹, con vita e autorità, affinché lui non muoia.

¹¹⁹ Sinonimo di *tr* che è presente nelle altre versioni. *Wb* II, 438, 5.

¹²⁰ C'è l'attribuzione a Geb solo nella versione di Pepi I, non in quelle di Merenra, Pepi II e Neith.

L'unica informazione che traiamo da questa invocazione è che Nut è figlia di Tefnut.

2.1.8. Formula 452

842a. 

w^cb=k¹²² w^cb Šw w^cb=k w^cb Tfn.t

La tua purezza è la purezza di Shu; la tua purezza è la purezza di Tefnut;

842b. 

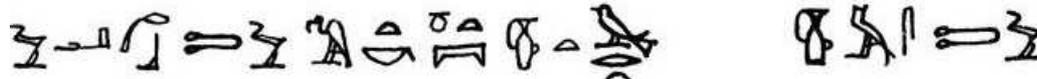
w^cb=k w^cb 4 3h.w

La tua purezza è la purezza dei quattro Spiriti

842c. 

hnini¹²³=sn m P w^cb ir=k

che gioiscono in Buto perché sei puro.

842d. 

w^cb tw mw.t Nw.t hnm.t wr.t hnm=s tw

Tua madre Nut, la Grande Protettrice, ti purifica e ti protegge.

2.1.9. Formula 479

990a. 

R^c nkiki¹²⁴ h.t Nw.t hr mtw.t 3h im=s

Ra, rendi gravido il grembo di Nut con il seme dello spirito che è in lei.

990b. 

t3 k3=f gr rd.wy NN¹²⁵ pn Tfnw.t ndr=s ˆ n NN

Che la terra possa essere alta sotto i piedi di NN; che Tefnut possa afferrare il braccio di NN

¹²¹ Pepi I. Presente anche in Merenra e Pepi II.

¹²² Riferito al re (Pepi I, Merenra, Pepi II, Neith).

¹²³ Wb III, 493, 1.

¹²⁴ Wb II, 346, 1.

¹²⁵ La versione di Pepi II è l'unica ad essere completa. Quelle di Pepi I e di Merenra sono lacunose.

990c. 

in Skr w^cb=f NN in R^c di=f c=f n NN

E' Sokar che purificherà NN ed è Ra che darà il suo braccio a NN.

Anche in questo caso si legge un testo di lustrazione che si svolge all'interno dei Campi di Iaru. Il riferimento della terra che si alza sotto i piedi del faraone poco prima del nome di Tefnut potrebbe essere lo stesso di Pyr. 1405, ma ci sono pochi elementi per affermarlo.

2.1.10. Formula 496

1066a. 

NN¹²⁶ pw Twn.t ii~n=f Twn.t

NN è quello di Dendera. Egli è venuto da Dendera.

1066b. 

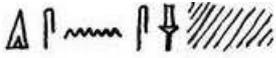
Šw m h.t NN Tfnw.t m tp.t c.wy=f

Shu dietro NN, Tefnut prima di lui¹²⁷

1066c. 

Wp-w3.wt s[...]d¹²⁸ hr imm.t NN

e Upuaut [...] alla destra di NN

1066d. 

di=sn shm[...]

fanno sì che [egli] prenda il controllo [...]

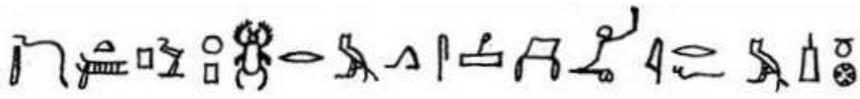
Il re continua il suo viaggio nell'Aldilà e, in questo testo frammentario, tra le divinità che lo scortano c'è anche Tefnut.

¹²⁶ Pepi I.

¹²⁷ Letteralmente: "prima delle sue braccia".

¹²⁸ La parola incompleta ha il determinativo Gardiner S28 riferendosi, forse, alla categoria degli "abiti".

2.1.11. Formula 527

1248a. 

dd-md.w Tm pw hpr¹²⁹ m iw s3(w) ir=f m Iwnw

Parole da dire: E' Atum colui che viene in esistenza come colui che venne masturbandosi in Eliopoli.

1248b. 

wd-n=f hnn=f m hf=f

Egli pose il suo pene nel suo pugno

1248c. 

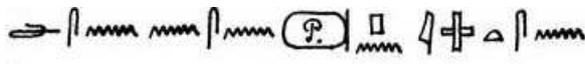
ir=f ndmm.t¹³⁰ im=f

così da raggiungere con esso l'orgasmo.

1248d. 

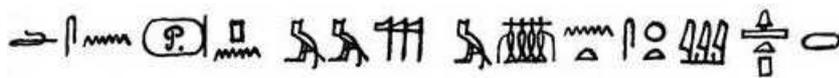
ms s3.ty sn.ty Šw hn^c Tfn.t

Furono generati così i due figli, i fratelli Shu e Tefnut,

1249a. 

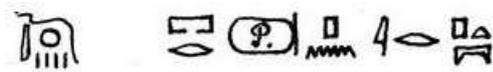
di=sn n=sn NN¹³¹ pn im.t(y)=sn

che metteranno questo NN tra loro

1249b. 

di=sn NN pn mm ntr.w m hn.t sh.t-htp(.w)

e che metteranno questo NN tra gli dèi che sono davanti al Campo delle Offerte.

1249c. 

dd-md.w sp 4 pr NN pn ir nw.t

Parole da ripetere 4 volte: questo NN salirà al cielo,

1249d. 

h3 NN pn ir t3 n nh d.t

questo NN scenderà alla terra, per la vita eterna.

¹²⁹ In questo caso, la geminazione della *r*, che si vede nella versione di Pepi II, dà un valore continuativo alla frase.

¹³⁰ *Wb* II, 381, 15.

¹³¹ Versione di Pepi I; presente anche in Merenra e Pepi II.

Il più antico mito sulla nascita di Tefnut si trova nella piramide di Pepi I¹³². Atum, dopo aver creato se stesso, tramite la masturbazione nella città di Eliopoli permette la venuta al mondo dei due fratelli. Non c'è alcuna prova che Shu e Tefnut, anche se nati nello stesso momento, fossero considerati dei gemelli, se non nel periodo greco-romano, quando erano utilizzati per rappresentare il segno zodiacale dei Gemelli¹³³. Nonostante ciò, Kees¹³⁴ e de Wit¹³⁵ affermano che il termine *s3.ty* non sia mai usato con i normali esseri umani e che quindi andrebbe tradotto con “(coppia di) gemelli” in riferimento a Shu e Tefnut.

In questo sistema teologico, Atum ricorre sempre a mezzi fisiologici per creare: l'ejaculazione e, in un'altra versione che sarà analizzata, l'espettorazione. Secondo Maspero¹³⁶, gli Egiziani rigettarono, in un secondo momento, alcuni tratti del mito avendo difficoltà a credere che Shu e Tefnut fossero stati generati da una sola divinità. Così, sarebbe stata affiancata una paredra, Iusas¹³⁷, il cui nome sarebbe estratto proprio da *iw s3* di Pyr. 1248a. Questo ragionamento sembra lo specchio della corrente onomastica ottocentesca, con cui si cercava di dare una spiegazione a tutto interpretando i nomi e inseguendo collegamenti, spesso forzati. Infatti, la dea Iusas non è ancora attestata nell'Antico Regno. Il ruolo femminile, che fino al Medio Regno è ricoperto dalla mano stessa di Atum¹³⁸, sarà personificato con la dea Iusas solo nel Periodo Tardo¹³⁹.

D'altronde, senza fare troppe speculazioni, l'idea di un demiurgo onanista sembra molto più logica e pragmatica rispetto a tanti altri miti cosmogonici, egiziani e non.

¹³² Budge W. E. A., *The Gods of Egyptians*, vol. II, New York 1969, pag. 88.

¹³³ Baines J., *Egyptian Twins*, in *Orientalia* 54, fasc. 4 (1985), pag. 476.

¹³⁴ Kees H., *Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel*, in *ZÄS* 57 (1922), pag. 109.

¹³⁵ de Wit C., *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden 1951, pag. 166.

¹³⁶ Maspero G., *op. cit.*, pag. 247.

¹³⁷ *LÄ* III, pag. 217.

¹³⁸ Bickel S., *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, pag. 73.

¹³⁹ Vandier J., *Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet*, in *RdE* 17 (1965), pagg. 124-125.

2.1.12. Formula 539

1307c. 

sp.ty [NN¹⁴⁰ *pn m ...*¹⁴¹]

Le labbra di questo NN sono come [Shu] e Tefnut

1307d. 

[*pr.y=f r=f šw.y=f r=f ir p.t*

(così che) egli possa far uscire se stesso e sollevarsi verso il cielo.

Questo rituale serviva a consacrare la statua del faraone che si trovava nel vestibolo affinché il suo spirito potesse uscire e attraversare il corridoio verso l'esterno¹⁴². Ogni parte della statua è accostata a una divinità e, in particolare, a Shu e Tefnut sono affidate le labbra, forse in connessione al mito della loro nascita attraverso l'espettorazione. La seconda parte si ripete per ogni attribuzione come una litania.

2.1.13. Formula 553

1353a. 

dd-[md.w] ts tw Gb [s]rs[=f] n=k 3h=k [p]w

Parole da dire: Geb ti solleva, egli risveglia questo tuo spirito per te.

1353b. 

mn mns(3)¹⁴³=k mn mns(3)=k

La tua giara¹⁴⁴ è calda, la tua giara è calda.

1353c. 

dsr.t ir.w Šw hn^c Tfn.t m hwt-htmw.t¹⁴⁵ NN¹⁴⁶

Tu sei esaltato da Shu e Tefnut nel “palazzo di Hetemut”, oh NN.

¹⁴⁰ Pepi I.

¹⁴¹ [... *hn^c Tfn.t*]. Integrazione da: Pierre-Croisiau I., *Les Textes de la pyramide de Pépy Ier*, vol. II: *Fac-Similés*, pl. XXI, P/V/S 3.

¹⁴² Allen J. P., *op. cit.*, pag. 169.

¹⁴³ *Wb* II, 88, 8.

¹⁴⁴ Forse, il defunto è visto come una creazione di Geb. Vedi Allen J., *op. cit.*, nota 159, pag. 206.

¹⁴⁵ *Wb* III, 198, 5.

¹⁴⁶ Pepi I e Pepi II.

2.1.15. Formula 570

1443a. 

dd-md.w i^c(y) hr nw.t b3k pd.t

Parole da dire: il volto del cielo è pulito, la volta è brillante.

1443b. 

ms(y) ntr in p.t hr ʿ.w Šw hn^c Tfn.t hr ʿ.wy NN¹⁵²

Un dio è partorito dal cielo sulle braccia di Shu e Tefnut, sulle braccia di NN.

2.1.16. Formula 577

1520a. 

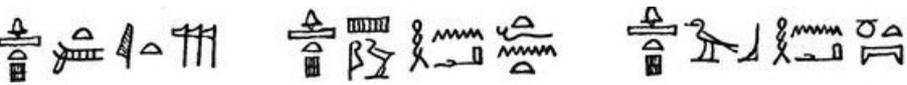
dd-md.w h^c Wsir w^cb shm k3 nb m3^c.t

Parole da dire: Osiride appare, il (suo) potere è puro; il Signore della Giustizia è esaltato

1520b. 

r tpy rnp.t nb rnp.t

nel 1° dell'anno (che è) signore dell'anno.

1521a. 

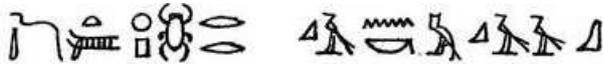
h^ctp Tm it ntr.w h^ctp Šw hn^c Tfn.t h^ctp Gb hn^c Nw.t

Soddisfatto è Atum, padre degli dèi. Soddisfatti sono Shu e Tefnut. Soddisfatti sono Geb e Nut.

Il faraone, tramutatosi in Osiride, provvede a soddisfare i bisogni di tutti gli dèi dell'Enneade e non solo. Tefnut è inclusa in una delle tante enumerazioni di divinità.

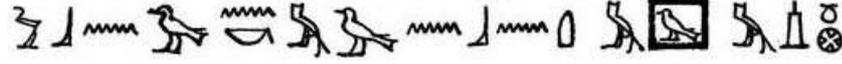
¹⁵² E' riportato solo il nome di Merenra, in Pepi I e Pepi II è omissso.

2.1.18. Formula 600

1652a. 

dd-md.w Tm-Hpr k3-n=k m k33

Parole da dire: Atum (è) lo scarabeo. Tu ti sei elevato come la collina primordiale.

1652b. 

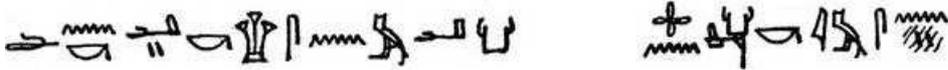
wbn~n=k m bnbm m hw.t-bnw m Twnw

Tu sei sorto come la pietra *benben* nel Palazzo dell'uccello Benu che è in Eliopoli.

1652c. 

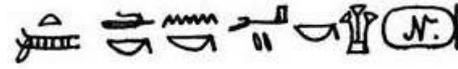
išš-n=k m Šw tf-n=k Tfn.t

Tu hai starnutito (sotto forma di) Shu, tu hai sputato Tefnut.

1653a. 

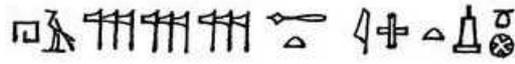
d-n=k ʿ.wy=k h3=sn m ʿ k3 wn k3=k im=sn

Tu hai posto le tue braccia attorno a loro nel gesto del *ka* (affinché) il tuo *ka* esistesse in loro.

1653b. 

Tm di-n=k ʿ.wy=k h3 NN

Oh Atum, tu hai posto le tue braccia attorno a NN¹⁵⁹.

1655a. 

h3 Psd.t ʿ3.t im.t Twnw

Oh Grande Enneade in Eliopoli

1655b. 

Tm Šw Tfnw.t Gb Nw.t Wsir S.t Stš Nb.t-hw.t

(ossia) Atum, Shu, Tefnut, Osiride, Iside, Seth e Nefti ,

1655c. 

ms(.w) Tm pd ib=f n ms=f m rn=tn n psd.t-pd.wl¹⁶⁰

figli di Atum. Il suo cuore è esteso per (voi), suoi figli, nel vostro nome di Nove Archi.

Come già anticipato, nei Testi delle Piramidi c'è una versione alternativa, più astratta e figurata¹⁶¹, della creazione di Shu e Tefnut. Atum, dopo aver creato se stesso, espelle

¹⁵⁹ Versione di Pepi II. Quella di Merenra manca della prima metà.

¹⁶⁰ Wb I, 570, 6.

letteralmente dal suo corpo i due fratelli, rispettivamente dal naso e dalla bocca. Questa metafora spiega bene la consustanzialità tra padre e figli. Inoltre, Atum infonde il suo *k3* alla prole donandole il principio vitale e l'essenza divina.

Quello che colpisce è la paronomasia tra i verbi *išš*¹⁶² e *tf*¹⁶³ e i nomi dei due dèi. Vista l'importanza data degli Egiziani al nome delle cose, spesso etimologia sacra e verbale coincidevano¹⁶⁴ con l'invenzione di giochi di parole, come nel caso del mito della "Creazione dell'umanità", *rmṯ*, dal pianto (verbo *rmi*) di Atum¹⁶⁵. Il complemento femminile di *tf* con il suffisso *n* potrebbe essere tradotto con "colei che è stata sputata"¹⁶⁶. Da qui, si arriva al collegamento con l'umidità.

Tefnut, quindi, sarebbe la dea dell'aria umida, della rugiada, della pioggia, in contrapposizione al fratello, dio dell'aria secca. Ma, se si accetta questo sillogismo, il ragionamento dovrebbe valere anche per Shu e *išš*. Tanto più che, prima del periodo tolemaico, il verbo *tf* sembra essere limitato al contesto religioso e, in modo particolare, messo in relazione con Tefnut¹⁶⁷. Quindi, forse, l'onomatopea fu coniata appositamente per essere usata in parallelo a *išš* con Tefnut.

Una teoria interessante, anche se difficile da confermare, è quella per cui la creazione dei due fratelli divini sia stata traslata nell'architettura funeraria. Le grondaie a testa di leone, che compaiono per la prima volta nel complesso di Sahura ad Abu Sir, rappresenterebbero proprio l'evento mitico¹⁶⁸. Non a caso, le prime attestazioni di questi gocciolatoi coincidono con la V dinastia e anticipano di un centinaio di anni la stesura dei Testi delle Piramidi. Un'altra ipotesi¹⁶⁹ vedrebbe queste decorazioni feline come simboli dei confini del cielo, a sua volta rappresentato dal tetto del tempio.

Nella seconda parte della formula. c'è solo l'elenco degli dèi che fanno parte della composizione classica dell'Enneade eliopolitana.

¹⁶¹ Allen J. P., *op. cit.*, pag. 14.

¹⁶² *Wb* I, 135, 15.

¹⁶³ *Wb* V, 297, 7-8.

¹⁶⁴ Dunand F., *op. cit.*, pag. 78.

¹⁶⁵ CT 344.

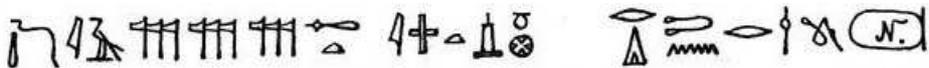
¹⁶⁶ Verhoeven U., *LÄ* VI, pag. 297.

¹⁶⁷ Bickel S., *op. cit.*, pag. 168.

¹⁶⁸ Deaton J. C., *The Religious Significance of the Egyptian Lion Headed Water Spout*, in *DE* 41 (1998), pag. 29.

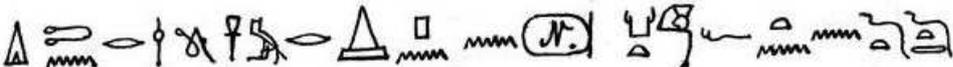
¹⁶⁹ Westendorf W., *Die Geteilte Himmelsgöttin*, pag. 348.

2.1.19. Formula 601

1660a. 

dd-md.w iw Psd.t ʕ3.t im.t Twnw rdi=tn rwd NN¹⁷⁰

Parole da dire: oh Grande Enneade che è in Eliopoli, rendi duraturo (il nome di) NN;

1660b. 

di=tn rwd mr pn n NN k3.t=f tn n d.t-d.t

fa che questa piramide di NN e la questa sua costruzione durino per sempre

1660c. 

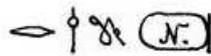
mi rwd r rn Tm hn.ty Psd.t ʕ3.t

come dura il nome di Atum che presiede la Grande Enneade.

1661a. 

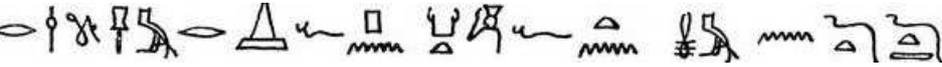
rwd rn n Šw nb Mns.t hr.t m Twnw

Come dura il nome di Shu, Signore del Menset Superiore che è in Eliopoli,

1661b. 

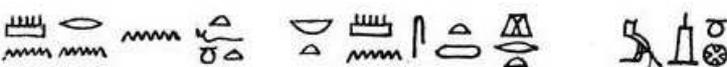
rwd NN

così possa durare NN

1661c. 

rwd mr=f pn k3.t=f tn mi n d.t-d.t

e possa durare questa sua piramide e questa sua costruzione per l'eternità.

1662a. 

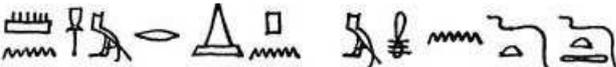
mn rn n Tfnw.t nb.t Mns.t hr.t m Twnw

Come è stabile il nome di Tefnut, Signora del Menset Inferiore che è in Eliopoli,

1662b. 

mn rn n NN pn

così possa essere stabile il nome di questo NN

1662c. 

mn mr pn mi n d.t-d.t

e possa essere stabile questa piramide per l'eternità.

¹⁷⁰ La versione di Pepi II è integra, al contrario di quelle di Pepi I e Merenra.

La formula per la protezione della piramide consiste nella ripetizione della stessa invocazione per una serie di divinità, ognuna con un riferimento geografico. A Shu e Tefnut corrisponde un toponimo di difficile interpretazione, rispettivamente il Menset Superiore e il Menset Inferiore. Dal testo, il *Mn-s.t*, “*stabile di posizione*”¹⁷¹, appare come un luogo bipartito nei pressi di Eliopoli o, molto più probabilmente, nella città stessa. I primi tentativi di trovarne l’ubicazione gravitano tutti intorno al XIII nomo del Basso Egitto e alla zona dello Wadi Tumilat. Secondo Brugsch¹⁷², anche se non leggeva la seconda parte del nome considerando il segno Q1 un determinativo, il toponimo corrisponderebbe alla Patumos descritta da Erodoto e alla *Tw* di Bassa Epoca, tra Tell el-Masquta e Tell el-Kebir.

In realtà, la formula sembra specificare che i due luoghi fossero proprio a Eliopoli o nelle immediate vicinanze¹⁷³, in coincidenza con un complesso templare doppio o con due quartieri dedicati alle due divinità. A conferma di tale ipotesi, c’è un’iscrizione nel tempio tolemaico di Edfu¹⁷⁴ in cui, dopo oltre un millennio, il termine è al duale ed è ancora legato alla città di Iunu: *Mnst.y hry.w Twnw*, “*I due Menset dei Signori di Eliopoli*”. Gli attributi “*superiore*” e “*inferiore*” potrebbero riferirsi alla posizione orografica dei due edifici, naturalmente con il sito prominente riservato a Shu.

Ma, tornando al passo di Pyr. 1405a e alle ipotetiche funzioni di sostenimento della volta celeste superiore e di quella inferiore da parte di Shu e Tefnut, potrebbe nascere un’ipotesi suggestiva: i due Menset potrebbero rappresentare il mondo terreno e l’Aldilà tenuti in piedi sulle braccia dei due fratelli.

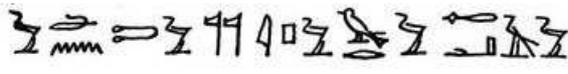
¹⁷¹ Gauthier H., *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, vol. III, Le Caire 1926, pag. 41.

¹⁷² Brugsch H., *Dictionnaire géographique de l’ancienne Égypte*, Leipzig 1879, pag. 266.

¹⁷³ Montet P., *Géographie de l’Égypte Ancienne*, vol. I, Paris 1957, pag. 168.

¹⁷⁴ Facciata interna della parete ovest del recinto. Chassinat E., *Le Temple de Edfou VI*, Le Caire 1931, pag. 46.

2.1.20. Formula 606

1690a. 

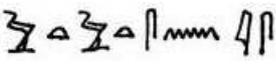
wdn tw ntr.y pw wr.w(y) ʕ.w(y)

Ti hanno stabilito, questi due grandi e splendenti dèi¹⁷⁵

1690b. 

hn.tw(y) sh.t-i3r.w hr ns.t Hr.w

che presiedono i Campi dei Giunchi, sul trono di Horus

1690c. 

wttw¹⁷⁶=sn is

(come) loro primogenito¹⁷⁷.

1691a. 

d-n=sn n=k Šw m gs=k i3b.t Tfn.t m gs=k imn.t

Loro hanno messo per te Shu al tuo lato est, Tefnut al tuo lato ovest,

1691b. 

Nw m gs=k rsw.t Nn.t m gs=k mh.t

Nu(n) al tuo lato sud e Nenet al tuo lato nord.

La Grande e la Piccola Enneade¹⁷⁸ assicurano al re¹⁷⁹, incarnazione di Horus, l'eredità di Geb e la protezione, da ogni lato, di Shu, Tefnut, Nun e Naunet. Come si è già visto, i due fratelli avevano già il compito generico di proteggere il defunto, accompagnandolo e sollevandolo. Questa funzione sembra valere anche nei confronti del Sole, tanto è vero che, a partire dal Medio Regno, nelle raffigurazioni delle costellazioni settentrionali ci sono due coccodrilli, alcune volte con aspetto parzialmente leonino¹⁸⁰. Essendo stelle

¹⁷⁵ Le Due Enneadi. Pyr.1689c.

¹⁷⁶ Wb I, 382, 13.

¹⁷⁷ "Figlio più anziano".

¹⁷⁸ Budge W. E. A., *op. cit.*, pag. 85-86.

¹⁷⁹ Pepi I, Merenra e Pepi II.

¹⁸⁰ Neugebauer O., Parker R. A., *Egyptian Astronomical Texts*, vol. II, Providence-London 1964, tav. 1, 3, 16.

vicine a Sothis, probabilmente Shu e Tefnut avevano il compito di scortare Ra al suo sorgere¹⁸¹.

2.1.21. Formula 613

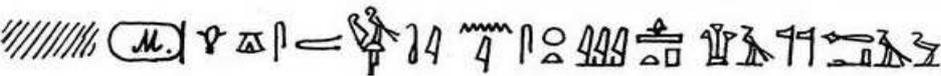
1737a. 

[ii] r=f irf Hdhd m hn.t ni mr nh3i¹⁸²

Vieni verso di lui¹⁸³, oh Hedjhedj, traghettatore del Canale Ventoso

1737b. [...]

1738a. [...]

1738b. 

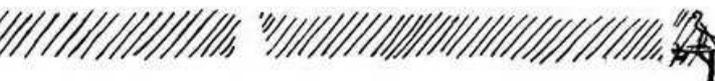
[...] NN hr gs imn.ty in sh.t-htp h3 Ntr.y 3.w(y)

[...] NN raggiunge la riva destra del Campo delle Offerte, dietro i due Grandi Dèi

1738c. 

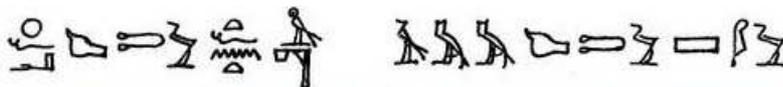
sdm NN idd[=sn...]

(affinché) NN possa sentire cosa dicono [...]

1739a. 

[... Tfnw.t]¹⁸⁴

[...] Tefnut.

1739b. 

hf^c tw Tfn.t 3mm tw Šw

Tefnut ti prenderà e Shu ti afferrerà.

¹⁸¹ Bongrani-Fanfoni L., *Neit che allatta due coccodrilli*, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti* 35, Roma 1980, pag. 72.

¹⁸² Wb III, 222, 12. E' il percorso che il Sole compie durante l'anno attraverso un'eclittica che divide a metà il cielo, con a nord il "Campo delle Offerte" e a sud il "Campo dei Giunchi".

¹⁸³ Merenra.

¹⁸⁴ Nell'edizione di Sethe, che prende in considerazione la versione di Merenra, si vede solo il determinativo G7, ma, grazie alla successiva pubblicazione di Jéquier dei testi della piramide di Pepi II, si capisce che fosse riferito a Tefnut. Infatti, si legge: "tfnw.t hf^c tw tfnw.t 3[...]". Vedi: Jéquier G., *Le Monument Funéraire de Pepi II: le Tombeau Royal*, Le Caire 1936, Pl. XXIV 1350+75.

1739c. 

n psd n R^c m 3h.t m33 sw ntr nb

Ra non risplenderà più all'orizzonte così che ogni dio possa vederlo.

In questa formula, purtroppo lacunosa, il defunto attraversa un canale celeste grazie a Hedjhedj, una versione egiziana di Caronte, per arrivare ai Campi delle Offerte, dove ad aspettarlo ci sono Shu e Tefnut, ancora in funzione di guide nell'Aldilà e la cui sinergia è indicata dal duale di *ntr*.

2.1.22. Formula 660

P209 

*dd-md.w im [...] = f hr=k imn in Šw [Tf]n.t [...]*¹⁸⁵

Parole da dire: accogli suo [padre] su di te; accogli(lo) per me!

Shu e Tefnut sono coloro che [...]

¹⁸⁶

1870a. 

*[dd-md.w] Šw s3 Tm pw Wsir NN*¹⁸⁷ *pn*

[Parole da dire:] questo Osiride-NN è Shu, figlio di Atum.

1870b. 

*twt s3 wr n Tm wtwti*¹⁸⁸ = *f*

Tu sei il figlio più grande di Atum, il suo primogenito.

1871a. 

išš~n tw Tm m r3=f m rn=k n Šw

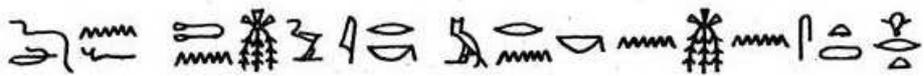
Atum ti ha sputato dalla sua bocca nel tuo nome di Shu;

¹⁸⁵ Pierre-Croisiau I., *op. cit.*, pl. IV B, P/F/Ne IV sup, casier(s) 58-72.

¹⁸⁶ Traduzione di Allen (*op. cit.*, pag. 114). La presenza del nome di Tefnut non è sicura perché, nella lacuna, non sembra ci sia lo spazio per la congiunzione *hn^c*.

¹⁸⁷ Dalla passo di Pepi I, non presente in Sethe, si passa alla versione di Pepi II che era stata già pubblicata dallo studioso tedesco.

¹⁸⁸ *Wb I*, 378, 1.

1871b. 

dd~n=f tn(.w)¹⁸⁹ ms.w ir=k m rn=k n Mns.t-hr.t

Egli ha detto “tutti i (miei) figli verso di te”¹⁹⁰ nel tuo nome del Menset Inferiore.

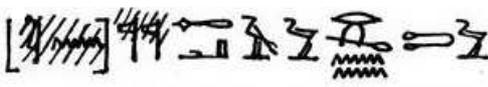
Il re dopo la morte è associato a Shu, considerato il primogenito di Atum. Quindi, secondo la formula, Tefnut sarebbe nata dopo il fratello e non contemporaneamente. Per questo, se fosse nata in un normale parto, la dea sarebbe stata la prima concepita tra i due gemelli.

2.1.23. Formula 670¹⁹¹

1985a. 

rdi n=k p.t rdi n=k B rdi n=k sh.t-i3r.w

Il cielo è dato a te; la terra è data a te; il Campo dei Giunchi è dato a te

1985b. 

[in] ntr.y 3.w(y) hnn tw

[dai] due Grandi Dèi che ti conducono,

1985c. 

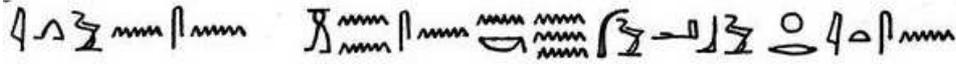
Šw hn^c Tfnw.t ntr[.y 3.wy Twnw]

Shu e Tefnut, i due Grandi Dèi di Eliopoli.

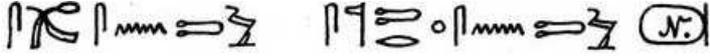
¹⁸⁹ Wb V, 377, 11.

¹⁹⁰ Shu potrebbe essere considerato il figlio più importante da Atum, ma la traduzione è complessa. Allen (*op. cit.*, pag. 272) traduce come “il più illustre dei miei figli”, invece Mercer (*The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, pag. 279) “conta i miei figli”.

¹⁹¹ Pepi I, Merenra e Pepi II.

2066a. 
iw~n=sn in~n=sn n=k m.w w^cb.w hr it=sn

Essi sono venuti e ti hanno portato le acque pure dal loro padre.

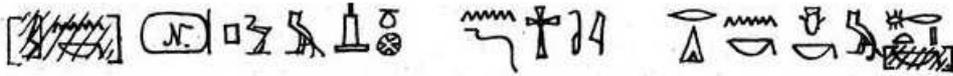
2066b. 
s^cbw=sn tw s-nt^r=sn tw NN

Essi ti purificano e ti fumigano¹⁹⁵ (con incenso), oh NN.

Tra i rituali di libagione e di unzione sono menzionate anche “*le acque della vita che sono nel cielo e nella terra*”¹⁹⁶ con cui, in questo passo in particolare, il re vede purificarsi i piedi.

È sbagliato considerare la formula come l’ennesimo indizio del collegamento tra Tefnut e l’umidità perché lei non è la sola a creare l’acqua della vita. L’utilizzo delle tre divinità primordiali accentua l’essenza di purezza di queste acque ed è interessante notare come per Atum ci sia un generico verbo di creazione, mentre per Shu e Tefnut, i primi ad aver avuto un rapporto endogamico, ci sia il riferimento agli organi sessuali. Inoltre, il termine *mw* poteva indicare anche il seme maschile¹⁹⁷ e, nel Nuovo Regno, *mw ntr.y*, il “*seme divino*”, designava proprio elementi del paesaggio celeste¹⁹⁸.

2.1.26. Formula 690

2097c. 
ii~n=k NN¹⁹⁹ pw Twnw nd.ti rd~n=k ib=k m h.t[=k]

Tu sei venuto, oh NN, da Eliopoli, essendo protetto, il tuo cuore è stato posto nel tuo corpo;

2098a. 

hr=k m s(3)b i(w)f=k m Tm

il tuo volto è come (quello di) uno sciacallo, la tua carne è come (quella di) Atum;

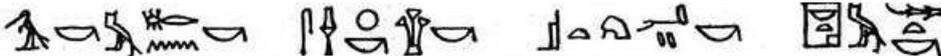
¹⁹⁵ Letteralmente “*ti rendono divino*”.

¹⁹⁶ Pyr. 2063a.

¹⁹⁷ *Wb* II, 52, 11.

¹⁹⁸ *Wb* II, 52, 13.

¹⁹⁹ Versione di Pepi II, ma presente anche in Pepi I e Neith.

2098b. 

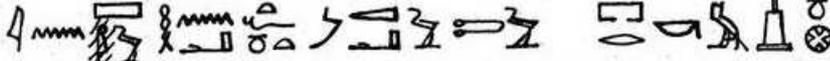
b3=k m hn=k shm=k h3=k S.t tp ˆ.wy=k Nb.t-hw.t m ht=k

Il tuo ba è nel tuo corpo; il tuo potere è su di te; Iside è prima di te²⁰⁰, Nefti è dietro di te.

2099a. 

dbn=k i3.wt²⁰¹-Hr.t dndn=k i3.wt-St.t

(Così) tu puoi andare attorno alle “Colline di Horus” e attraversare le “Colline di Seth”

2099b. 

in Šw hnˆ Tfnw.t m3ˆ.w tw pr=k m Twnw

(grazie a) Shu e Tefnut che ti guidano quando esci da Eliopoli.

Lo spirito del faraone, debitamente trattato e protetto, esce da Eliopoli e sale verso il Cielo. Shu e Tefnut sono sempre legati alla capitale del XIII nomo del Basso Egitto.

²⁰⁰ Letteralmente: “Iside è sulle tue braccia”.

²⁰¹ Queste colline sono il luogo dove gli spiriti e gli dèi, soprattutto Osiride, Horus e Seth, siedono sull’orlo del Cielo. Vedi: Allen J. P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, pag. 437.

2.2. Formule non presenti nell'edizione di Sethe

P211²⁰²

74 

[...] *ʿnh Wsir Ppy p[n]*

[...] vita, Osiride-Pepi

75 

[...] *m.t ntr sh̄m.w* [...]

[...] il dio che controlla [...]

76 

[...] *Iwnw h̄c~n [t]*

[...] Eliopoli. Sei apparsa

77 

m [...] *k3=sn ist sh̄m* [...]

come [...] anche il loro ka, controlla(?)

78 

i [...] *Pp]y h3.t Tfn.t s3.t Tm Wsir [Ppy]*

[...] Pepi. Oh Tefnut, figlia di Atum, Osiride-[Pepi]

79 

[...] *=t d=t sdb=f ʿnh* [...]

[...] tuo [figlio?] che farai resuscitare e vivere [...]

Questa formula non ha alcun parallelo o variante nelle edizioni precedenti e quindi non è stata identificata dal MAFS²⁰³. Tra una lacuna e l'altra, si carpisce la funzione protettiva di Tefnut verso Pepi I.

²⁰² Passo tradotto da Allen (*op. cit.*, pag. 114) e pubblicato in Pierre-Croisiau I., *op. cit.*, pl. IV B, P/F/Ne IV, 73-79.

²⁰³ *Mission Archéologique Française de Saqqara.*

2.3. Conclusioni

Il nome *Tfn.t/Tfnw.t* compare trentuno volte nei Testi delle Piramidi, di cui ventisette nell'edizione di Sethe, con una leggera predominanza della seconda versione con il vasetto *nw* (Gardiner W24). Non esiste un utilizzo esclusivo di una forma o dell'altra per una singola piramide, quindi, entrambi i modi di scrivere dovevano essere correntemente usati e alternati. Raramente si legge anche il determinativo che è sempre il falco sul trespolo (Gardiner G7), usato in tutti e sette i casi.

La figura di Tefnut, nonostante sia uno dei punti di partenza della teologia eliopolitana, sembra avere un ruolo di secondo piano, cioè di controparte femminile di Shu. La dea, infatti, permette di concretizzare la prima unione carnale dando origine a tutti gli dèi dell'Enneade, partendo dai figli diretti Geb e Nut. Inoltre, quasi perennemente "ancorata" alla congiunzione *hn^c*, accompagna il fratello svolgendo una generica funzione di protezione e di guida del defunto nell'Aldilà.

Il mito originario della sua nascita attraverso l'autoerotismo di Atum (PT 527) è affiancato da una seconda versione metaforica (PT 600) dove l'utilizzo del verbo *tfn* diventa un espediente per indicare la creazione della prima coppia divina a partire dalla stessa materia del demiurgo. Quindi, è improbabile che l'origine del nome di Tefnut risieda in questa formula che, al contrario, sembra contenere un successivo gioco di parole, parallelo a quello di Shu.

Oltre all'ipotesi di "*colei che è stata sputata*", dai Testi delle Piramidi sono nate altre teorie che preferiscono, invece, traduzioni alternative come "*orfana*" o, più in generale, "*donna/femmina*".

Quando si parla di Tefnut, spesso la si definisce come "dea dell'umidità", ma, almeno in riferimento ai Testi delle Piramidi, quest'attribuzione sembrerebbe senza fondamento sicuro. Tutti gli indizi, infatti, sono generici e non peculiari, dato che molte altre divinità sono legate all'acqua e ai riti di lustrazione. In modo particolare, la nascita attraverso un'espettorazione e la creazione di acqua pura (Pyr. 2065b) sono caratteristiche in comune con il compagno.

Un'ipotesi suggestiva, invece, è quella di Allen e può essere spiegata con la simmetria tra le figure di Shu e Tefnut: il primo tiene la volta celeste, così che la seconda dovrebbe sollevare la volta inferiore e la terra stessa. L'azione del sollevare al cielo il defunto

appartiene a più di un dio, ma nel caso di Tefnut si specifica che è la terra a innalzarsi (Pyr. 990b, 1405a), sostenuta dall'atmosfera del mondo inferiore. Se si tiene conto di questo ragionamento, alcuni dati possono essere letti in un'ottica diversa, come la similitudine con lo scettro che è alla base dell'ureo (Pyr. 288a) e l'esistenza di un complesso templare doppio a Eliopoli, il Menset (Pyr. 1662a), dove la componente "inferiore" è consacrata proprio alla dea.

3.

TESTI DEI SARCOFAGI: LO SVILUPPO DELLA FIGURA

Alla fine dell'Antico Regno, alcune formule dei Testi delle Piramidi furono utilizzate insieme a testi di tradizione diversa per fornire protezione magica ai defunti. Questa seconda collezione è stata chiamata dagli egittologi "Testi dei Sarcofagi" perché riportata in geroglifico corsivo principalmente lungo le facce interne dei sarcofagi lignei in cui furono sepolti membri dell'*élite* di diverse città in tutto l'Egitto.

La prima attestazione risale alla VI dinastia, quindi perfettamente contemporanea ai Testi delle Piramidi, mentre l'ultima arriva alla fine della XII dinastia, quando sono già attestati alcuni capitoli del Libro dei Morti²⁰⁴. Questo pone l'accento sull'evoluzione graduale e la stretta connessione tra le tre principali raccolte di testi religiosi egiziani.

Dall'esclusiva regale dei Testi delle Piramidi, si passò a una maggiore fruibilità tra le classi sociali più alte. Naturalmente, con il collasso del potere centrale avvenuto con il Primo Periodo Intermedio, tutto ciò che era monopolio del faraone fu "spartito" tra i vari governatori feudali; però, parlare di «democratizzazione dell'aldilà»²⁰⁵ risulta ancora precoce poiché l'utilizzo di queste formule era appannaggio di una percentuale irrisoria della popolazione egiziana. Più che altro, il passaggio dalla pietra al legno è il sintomo della grave crisi economica che aveva colpito il paese.

In un periodo in cui, analizzando le evidenze archeologiche, si riscontra una maggiore preoccupazione per la morte che cessò gradualmente con la XII dinastia²⁰⁶, secondo Willems, i sacerdoti utilizzarono le formule dei Testi dei Sarcofagi per replicare in forma scritta la liturgia che accompagnava il defunto dalla mummificazione in poi²⁰⁷.

L'eterogeneità delle "*Formule di glorificazione*"²⁰⁸ è ancora più accentuata rispetto ai testi precedenti, nonostante siano state riprese anche formule che si trovano nelle piramidi di Saqqara. Le forme letterarie adottate sono molteplici e in una stessa formula

²⁰⁴ Bickel S., *op. cit.*, pag. 12.

²⁰⁵ In quest'ambito, il termine *démocratisation* è introdotto per la prima volta da Moret (*Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion*, Paris 1922, pag. 332). Per la bibliografia relativa, vedi: Willems H., *Les Textes des Sarcophages et la Démocratie*, Paris 2008, pag. 131.

²⁰⁶ Willems H., *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom*, Leuven 1996, pag. 286.

²⁰⁷ *Ivi*, pag. 323.

²⁰⁸ Il titolo originale del *corpus* era, infatti, *s3h.w*.

si possono incontrare descrizioni, invocazioni, imprecazioni, inni e discorsi diretti²⁰⁹. Inoltre, anche se il *background* era eliopolitano, presero spazio divinità locali come Thot nei testi di origine ermopolitana²¹⁰. Per tutti questi motivi, Barguet ha definito i Testi dei Sarcofagi come «*une sorte de kaléidoscope de la pensée religieuse des anciens Égyptiens*»²¹¹.

Tefnut continua ad avere una posizione marginale ricoprendo le stesse funzioni del passato; alcuni concetti che la riguardano, però, furono approfonditi, a partire dal rapporto con i suoi parenti più stretti. Il dualismo con Shu divenne il modello base della divisione degli elementi della creazione. I due fratelli, infatti, furono utilizzati da “capigruppo” di una serie di categorie opposte come maschio/femmina, tempo/spazio e giorno/notte; mentre, presi in considerazione con il padre Atum, permisero al concetto di trinità, appena accennato nei Testi delle Piramidi, di raggiungere l’apice della speculazione teologica.

La novità più importante che caratterizzò la storia di Tefnut fino in Epoca Tarda è l’assimilazione con Maat. Nei Testi dei Sarcofagi, Tefnut divenne il principio di ordine che regola tutto il creato e, anche successivamente, rimase l’unica divinità femminile con cui Maat fu formalmente identificata²¹².

La pubblicazione di riferimento per la seguente analisi è quella di Adrian de Buck²¹³, che nella sua monumentale opera ha raccolto tutti i testi religiosi di Medio Regno conosciuti all’epoca e conservati nei musei disseminati nel mondo. Questo lavoro s’interruppe con la morte dell’egittologo olandese, tanto che il VII volume è stato pubblicato postumo, ed è stato completato solo nel 2005 grazie all’VIII volume di Allen²¹⁴.

²⁰⁹ Bickel S., *op. cit.*, pag. 13.

²¹⁰ Bresciani E., *op. cit.*, pag. 59.

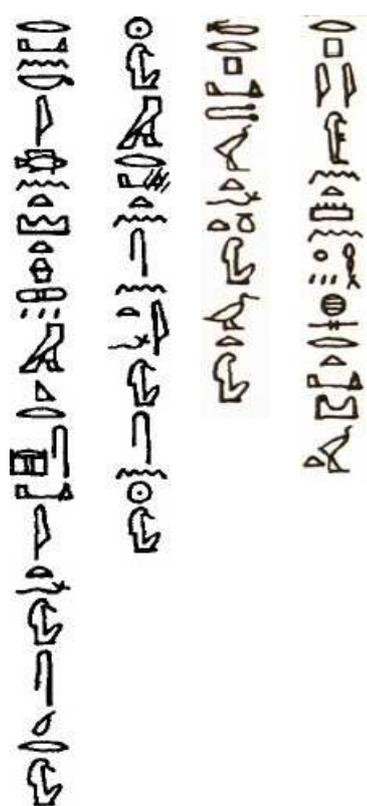
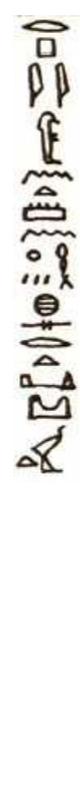
²¹¹ Barguet P., *Les Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris 1986, pag. 25.

²¹² Hornung E., *Spiritualità nell’antico Egitto*, Roma 2002.

²¹³ de Buck A., *The Egyptian Coffin Texts*, vol. I-VII, Chicago 1935-1961.

²¹⁴ Allen J. P., *The Egyptian Coffin Texts*, vol. VIII, Chicago 2006.

3.1.1. Formula 22²¹⁵

	64 b.	64 a.	63 d.	63 c.
CT I, 63 c. <i> rpy.t²¹⁶ n.t mnḥ ḥsr.t dwt</i>				
Figurina di cera che disperde il male				
CT I, 63 d. <i> drp tw Tfnw.t s3.t</i>				
Ti nutre Tefnut, figlia di				
CT I, 64 a. <i> R^c m rdi.t n=s n it=s n²¹⁷ R^c</i>				
Ra, con ciò che le ha dato suo padre Ra.				
CT I, 64 b. <i> rdi n=k in.t t.w m Krs.t it=s Wsir</i>				
La Valle ti dà il pane dalla sepoltura di suo padre Osiride.				

Tefnut, anche nei Testi dei Sarcofagi, continua ad avere una generica funzione di tutela nei confronti del morto. In particolare, la protezione è fornita dal valore apotropaico di una statuetta in cera, quasi sicuramente con le fattezze della dea poiché il genere della parola *rpy.t* è femminile. Lo scopo principale della formula, però, è il sostentamento fisico vero e proprio nell'Aldilà, garantito attraverso offerte di cibo, soprattutto di pane. La stessa Tefnut nutre il defunto con ciò che ha ricevuto dal padre, in questo caso Ra, la cui assimilazione con Atum non deve stupire visto che la solarizzazione del secondo era chiara già nell'Antico Regno.

Invece, il pronome suffisso di terza persona femminile singolare successivo non si riferisce alla dea, quindi Osiride non è il padre di Tefnut ma della Valle del Nilo. Tale attribuzione è chiara anche dal simbolismo che caratterizza la Valle, qui divinizzata,

²¹⁵ B1P.

²¹⁶ Variante di Medio Regno di *rpw.t*: Wb II, 415, 1.

²¹⁷ Le *n* prima di *it=s* e di *R^c* non sono necessarie.

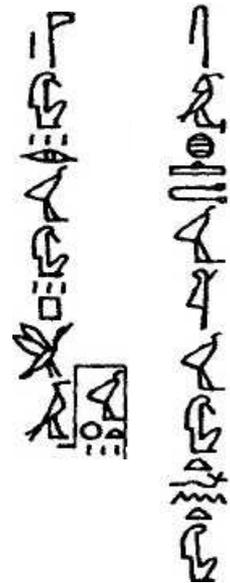
legata alle inondazioni del Nilo e alla conseguente fertilità della terra da cui si ricava il cibo per il defunto.

Il parallelismo tra Tefnut e Inet potrebbe rappresentare il sostentamento nell'Aldilà, sia nel Cielo che negli Inferi²¹⁸, anche, escludendo un altro passo dei Testi dei Sarcofagi²¹⁹, non sembrano esserci altre attestazioni di questo nesso²²⁰. Qui, tra i vari attributi del defunto, compare *in.t* che Barguet²²¹, osservando il contesto, considera l'ureo. Quindi, ricordando la similitudine tra Tefnut e l'ureo nei Testi delle Piramidi²²², quest'interpretazione è l'unica flebile possibilità per trovare un ulteriore collegamento tra le due dee.

3.1.2. Formula 61²²³

CT I 260 c. *s3h tw Šw Tfn.t ntr.w ir.w P3w.tyw*

Shu e Tefnut, gli dèi che hanno creato l'Enneade, ti glorificano.



In questo breve passo, incluso in una lista di divinità che accolgono il defunto nell'Aldilà, Shu e Tefnut sono presentati come demiurghi e creatori dell'Enneade²²⁴. La parola *ntr.w* sembra essere un'apposizione dei due fratelli pur trovandosi al plurale e

²¹⁸ Assmann J., *Ein Wiener Kanopentext und die Stundenwachen in der Balsamierungshalle*, in van Dijk J. (ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Groningen 1997, pag. 7.

²¹⁹ CT V 260 b.

²²⁰ LGG I 388, VII 405-407.

²²¹ Barguet P., *op. cit.*, pag. 503, nota 101. Faulkner (*The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. II, pag. 68), invece, traduce *in.t* con il pesce tilapia.

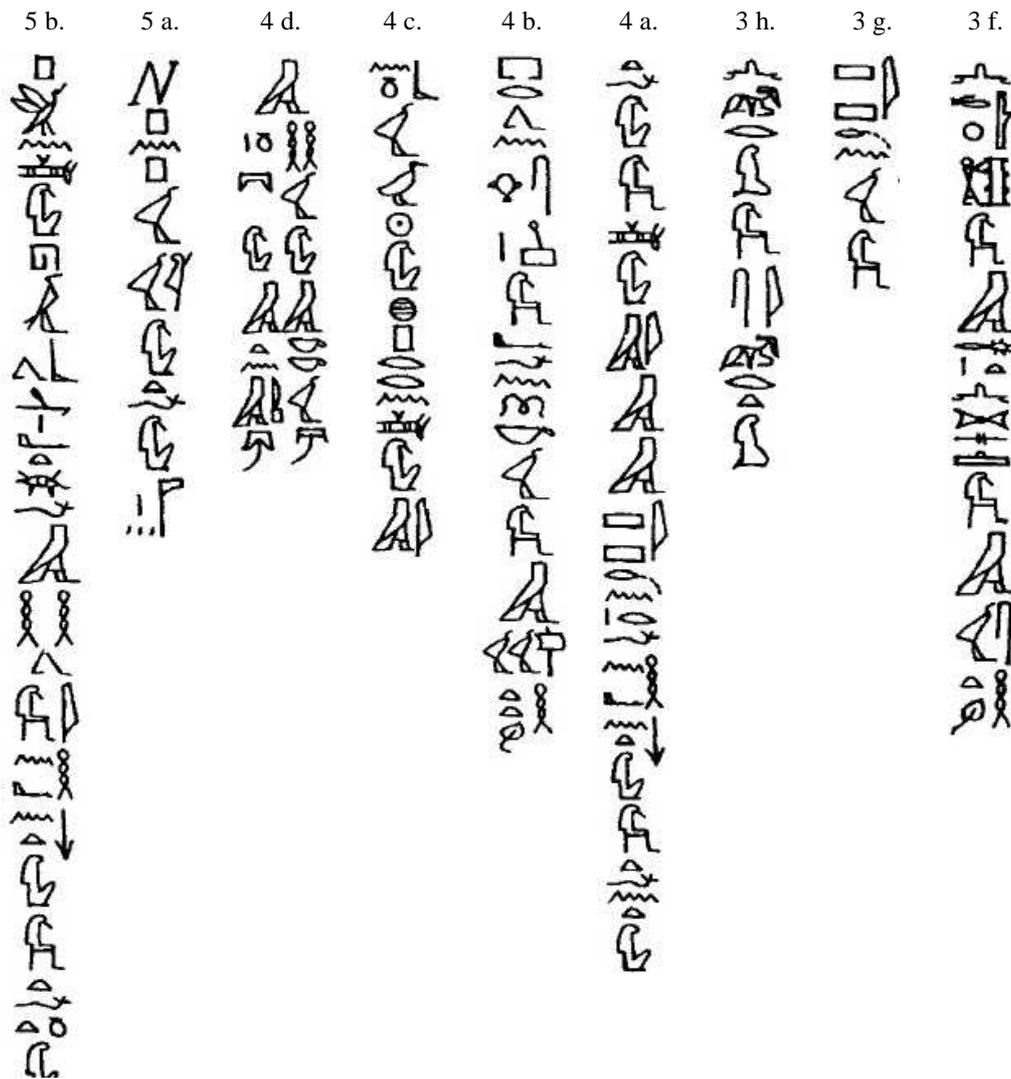
²²² Pyr. 288, vedi pag. 13.

²²³ B10Cc.

²²⁴ La parola *p3w.t* al plurale indica l'Enneade. Vedi: Bickel S., *op. cit.*, pag. 60.

non al duale. Considerando l'essenza stessa della coppia, tale scelta è strana, ma non deriva da un errore ortografico perché è presente in tutte le versioni²²⁵ e la traduzione alternativa di Barguet²²⁶ non ha senso alla luce della cosmogonia eliopolitana.

3.1.3. Formula 76²²⁷



CT II, 3 f. *n kd=i m h.t n ts=i m swḥ.t*

Io non sono stato creato in un corpo, non mi sono formato da un uovo,

CT II, 3 g. *n iwr=i is iwr.t*

non sono stato concepito con un parto,

²²⁵ B10Ca, B10Cb e B10Cc.

²²⁶ "Shu, Tefnut e gli dèi che fecero l'Enneade ti glorificano". Barguet P., *op. cit.*, pag. 200.

²²⁷ B1P.

- CT II, 3 h. *išš~n wi*
 ma mi ha espettorato
- CT II, 4 a. *it=i Tm m išš n r3=f ḥn^c sn.t=i Tfn.t*
 mio padre Atum con uno sputo dalla sua bocca, insieme a mia sorella Tefnut.
- CT II, 4 b. *pr~n=s ḥr-s3=i ʿfn=kwi m t^cw ḥty.t²²⁸*
 Lei è uscita dopo di me che ero (ancora) avvolto dal respiro della gola
- CT II, 4 c. *bnw R^c ḥpr~n Tm im*
 della fenice di Ra (quando) Atum venne in esistenza
- CT II, 4 d. *m ḥḥw m nw m kkw m tmw*
 nel caos e nel Nun, nell'oscurità e nelle tenebre.
- CT II, 5 a. *N pn pw Šw it²²⁹ ntr.w*
 Questo N è Shu, padre degli dèi.
- CT II, 5 b. *p3 n Tm h3b w^c.t ir.t=f m ḥḥ=i ḥn^c sn.t=i Tfnw.t*
 Atum, una volta, ha mandato il suo Occhio Unico a cercare me e mia sorella Tefnut

Le formule che vanno dalla 75 alla 83 sono raggruppate arbitrariamente sotto il nome di “*Libro di Shu*” e forniscono la maggior parte delle nozioni di cosmogonia egiziana del *corpus*. Il contenuto consiste in documenti teologici omogenei che sembrano provenire da una o più scuole con un particolare interesse per la figura del dio²³⁰. L'applicazione di questi documenti al contesto funerario sarebbe solo uno sviluppo successivo e non lo scopo originario²³¹. La liturgia sarebbe poi stata rielaborata per essere applicata al “Rituale d'imbalsamazione”, come sembra dalla sequenza dei titoli aggiunti alle formule che, forse, esprimono i vari passi del trattamento del cadavere²³². Gli stessi Shu e Tefnut che circondano Atum²³³ rappresenterebbero le bende della mummia²³⁴.

Nei Testi delle Piramidi, la creazione avviene attraverso l'autogenesi del demiurgo Atum, ma, in questo caso, il concetto di trinità è molto più forte, tanto che, come si vedrà, Shu e Tefnut sono considerati della stessa sostanza del padre e nascono nello stesso momento.

Almeno per Shu, colui che parla in prima persona nella formula 76, si può quasi arrivare alla contemporaneità di nascita con il padre, anche se, inizialmente, il dio ammette di

²²⁸ Wb III, 181, 6.

²²⁹ In B1C c'è erroneamente *tfn.t* al posto di *it*.

²³⁰ Willems H., *op. cit.*, pag. 273.

²³¹ de Buck A., *Plaats en betekenis van Sjoë in de Egyptische theologie*, in *MKNAW* deel 9, n° 10 (1947), pagg. 230-1.

²³² Willems H., *op. cit.*, pag. 323.

²³³ CT II, 33a, pag. 55.

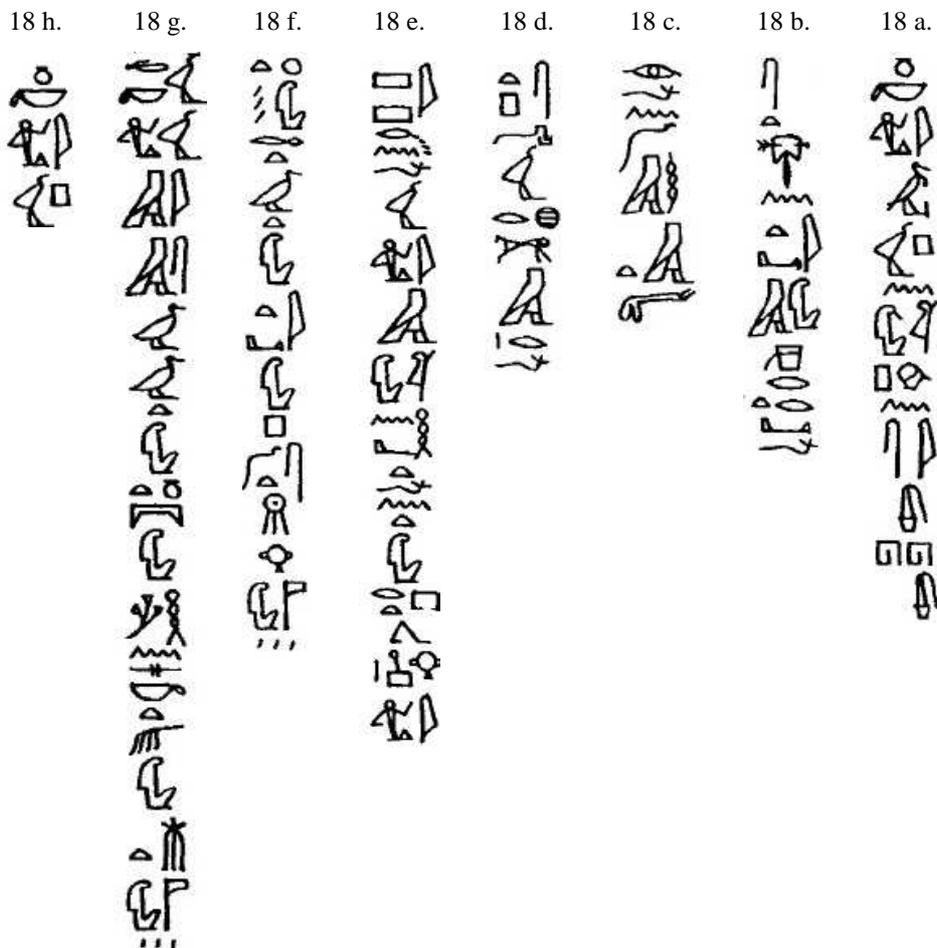
²³⁴ Willems H., *Ibidem*.

essere stato creato. Il mezzo non è comune a nessun animale esistente, mammifero o oviparo che sia, riproponendo la genesi attraverso lo sputo²³⁵.

Lo sfondo è caratterizzato ancora dall'indeterminatezza, dall'oscurità e dal caos, quando Atum si manifesta e crea il figlio. Per Tefnut, come sempre, è specificata la secondarietà, anche se quasi immediata perché, quando la dea “esce”, Shu è ancora avvolto dal respiro del creatore.

Infine, è accennato il mito, esposto in maniera più esaustiva in altre formule, dell'*Occhio Unico* di Atum che è inviato a cercare Shu e Tefnut dispersi dopo la nascita.

3.1.4. Formula 77²³⁶



²³⁵ Vedi Pyr 1652 c., pag. 28.

²³⁶ GIT.

- CT II, 18 a. *ink b3 pw n Šw tp(.y) n is h.t hh*
Io sono questo *ba* di Shu che è nella fiamma ardente²³⁷,
- CT II, 18 b. *st~n Tm m dr.t=f*
che Atum ha generato con la sua mano,
- CT II, 18 c. *ir=f ndmm.t*
(quando) si provocò l'orgasmo
- CT II, 18 d. *stp.w²³⁸ hr m r3=f*
e la sostanza cadde dalla sua bocca²³⁹.
- CT II, 18 e. *išš~n=f wi m Šw hn^c Tfn.t²⁴⁰ pr.t hr-s3=i*
Lui mi espettorò come Shu insieme a Tefnut che è uscita dopo di me
- CT II, 18 f. *(m)²⁴¹ Psd.t 3.t s3.t Tm psd.t hr ntr.w*
(come) la Grande Enneade, figlia di Atum che splende sugli dèi.
- CT II, 18 g. *wdi.kwi im=s m Gb Nw.t hnsk.t²⁴² ms.t ntr.w*
Io ho posto (il mio *ba*²⁴³) dentro di lei come Geb e Nut; colei, dai capelli intrecciati, che ha generato gli dei.
- CT II, 18 h. *ink pw*
Questo sono io.

Il narratore è sempre Shu o, più precisamente, il suo *ba* che continua a parlare della creazione attraverso i due miti “fisiologici” utilizzati nei Testi delle Piramidi. Infatti, si fa riferimento contemporaneamente alla masturbazione e all’espettorazione di Atum. C’è anche un esempio del sincretismo religioso egiziano: Tefnut, madre dell’Enneade, rappresenta e personifica l’intero gruppo di dèi²⁴⁴. Poi, Shu enfatizza il suo ruolo

²³⁷ L’eiaculazione è rappresentata dalla fiamma. Vedi: van Dijk J., *The birth of Horus according to the Ebers Papyrus*, in *JEOL* 26 (1979-80), pag. 13.

²³⁸ La traduzione del termine *stp.w* non è chiara. Bickel (*op. cit.*, pag. 75) parla della sostanza divina/prescelta dello stesso Atum, facendo riferimento alla radice *stp* “scegliere/eleggere”. Faulkner (*op. cit.*, vol. II, pag. 80), invece, pensa che possa essere una forma ancestrale di *stf*, “liquido”, ipotesi che, effettivamente, sarebbe più inerente al contesto. Inoltre, in B1B0, la parola è accompagnata dal determinativo della bocca (D21) con un rivolo di saliva.

²³⁹ Willems (*op. cit.*, pag. 465) crede nel valore “incubativo” della bocca di Atum che funge da ventre ricevendo il seme per poi rigettarlo sotto forma di Shu e Tefnut. La traduzione “*cadde nella sua bocca*” è verosimile perché, nella mitologia egizia, il concetto dell’inseminazione attraverso la bocca è presente anche nel mito di Horus *Twn-mwt=f*, “*pilaastro di sua madre*”, che è padre di se stesso fecondando Nut entrandole in bocca, per poi rinascere partorito. Vedi: *LÁ* III, 212-213; Gregory S. R. W., *The role of the Twn-mwt.f in the New Kingdom monuments of Thebes*, in *BMSAES* 20 (2013), pagg. 31-32.

²⁴⁰ In B1B0: *išš~n=f N m Šw tf~n=f sw m Tfn.t sn.t N pn hr-s3=f*. “*Egli ha sputato N come Shu, egli lo ha starnutito come Tefnut, sorella di N (uscita) dopo di lui*”. È curioso come i determinativi dei verbi *išš* e *tf* siano invertiti rispetto a Pyr. 1652c.

²⁴¹ Presente solo in B1B0.

²⁴² La parola è seguita dal determinativo B1, quindi potrebbe essere un epiteto di Tefnut.

²⁴³ Presente in B1B0. Questo passo sembra includere un’allusione al rapporto sessuale tra Shu e Tefnut; letteralmente: “*Io mi sono posto dentro di lei*”.

²⁴⁴ Bickel S., *op. cit.*, pag. 171.

riproduttivo dicendo di aver fecondato la sorella e, tra i figli concepiti, Geb è scritto, forse erroneamente, con due segni di anatra (Gardiner G38) e una *t*, tanto che Faulkner traduce il passo “*Mi sono posto in essa (l’Enneade) come il figlio e la figlia di Nut*”²⁴⁵. Secondo questa interpretazione, non sarebbe più Shu a parlare ma il faraone deceduto che, entrando nell’Enneade, s’identifica nei figli di Nut, in modo particolare con Osiride. Ma, guardando la versione di B1B0, si può effettivamente notare la presenza di Geb e Nut; inoltre, è Tefnut ad essere spesso definita “*madre degli dei*”. La soluzione giusta potrebbe trovarsi nel mezzo: *wdi.kwi im=s m s3 s3.t Nw.t*, “*Io ho posto (il mio ba) dentro di lei come il figlio (Geb) e la figlia Nut*”. In questo caso, il nome di Geb sarebbe stato saltato per errore a causa della somiglianza tra il segno G38 (*Gb*) e il G39 (*s3*) o volutamente sottinteso, anche per evitare un’aia di palmipedi.

3.1.5. Formula 78²⁴⁶

CT II, 22 a. *ink*²⁴⁷ *nḥḥ it n tfn ḥḥ.w*

Io sono Eternità, padre dell’espettorazione²⁴⁸ degli Hehu.

CT II, 22 b. *sn.t=i pw Tfn.t s3.t*²⁴⁹ *Tm msy.t Psd.t*

Mia sorella è Tefnut, figlia di Atum che ha generato l’Enneade.

22 b. 22 a.



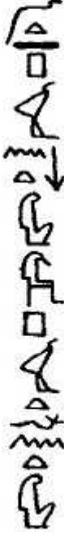
²⁴⁵ Faulkner R. O., *op. cit.*, pag 80.

²⁴⁶ B2L.

²⁴⁷ Il *ba* di Shu.

²⁴⁸ Qui il termine sta per “*generazione/nascita*”.

²⁴⁹ *Wb* IV, 408, 1. La grafia è errata e al posto dell’uovo (H8) c’è la luna (N9) che rende la parola uguale alla successiva *Psd.t*.

<p>CT II, 23 a.²⁵⁰ <i>ink pw nhḥ ms ḥḥ.w</i> Io sono l'Eternità che ha generato gli Hehu</p> <p>CT II, 23 b. <i>whm n Tm</i> (sono) il doppio di Atum,</p> <p>CT II, 23 c. <i>d.t pw sn.t=i pw Tfn.t</i> e mia sorella Tefnut è l'Infinito.</p>	<p>23 c.</p> 	<p>23 b.</p> 	<p>23 a.</p> 
---	--	--	--

Proseguendo con la narrazione dei primi passi della genesi, Shu si arroga un merito che finora era stato attribuito solo ad Atum, cioè la capacità di creare la vita da solo. Infatti, in previsione dello sforzo che dovrà sopportare per separare Geb da Nut, utilizza il già “collaudato” metodo dell’espettorazione per far nascere gli otto Hehu, entità divine che lo aiuteranno a sostenere la volta celeste²⁵¹.

Per il resto, tralasciando i passi che vanno da CT II 22 c. a CT II 22 e., c’è la sostanziale ripetizione delle stesse parole con un’importante aggiunta alla fine: i concetti di tempo infinito *nhḥ* e *d.t*. I due termini si riferiscono alla durata dell’esistenza ultraterrena, a un’infinità temporale e forse anche spaziale che, però, può essere percepita in due modi diversi²⁵². Non sono sinonimi affiancati per dare ridondanza alla frase perché non sempre sono usati in concomitanza²⁵³, anche se, di solito, nei testi religiosi si trovano insieme; per questo è difficile distinguerli se non si esce dall’ottica occidentale influenzata dalla filosofia platonica secondo la quale immutabilità ed eternità sono concetti indissolubili²⁵⁴. Infatti, in Egitto il tempo poteva avere una valenza ciclica o lineare espressa con il ritorno eterno degli avvenimenti e la permanenza immutabile

²⁵⁰ A1C.

²⁵¹ Zandee J., *op. cit.*, pag. 170.

²⁵² Hornung E., *op. cit.*, pag. 65.

²⁵³ Dunand F., *op. cit.*, pag. 91.

²⁵⁴ Kakosy L., *Einige probleme des ägyptischen zeitbegriffes*, in *Oikumene* 2 (1978), pag. 101.

dell'essere²⁵⁵. *Nḥḥ* corrisponderebbe al tempo imperfetto che si ripete nei vari cicli storici, mentre *d.t* sarebbe la continuazione futura illimitata del tempo perfetto²⁵⁶, rientrando nella divisione dicotomica della teologia eliopolitana.

Non a caso, qui come in altre formule, i due “infiniti” diventano attributi di Shu e Tefnut, le figure che incarnano perfettamente questa dualità. I Testi dei Sarcofagi non forniscono molto materiale per un'analisi esauriente, tanto che, negli anni, le ipotesi sono state numerose attribuendo rispettivamente a *nḥḥ* e *d.t* i concetti di passato e futuro, Aldiquà e Aldilà, eternità prima e dopo la creazione, tempo e spazio, tempo ciclico e tempo lineare²⁵⁷. I pochi elementi a disposizione si fondano soprattutto sui ruoli di Shu e Tefnut. Il primo, protagonista di queste formule e più di una volta considerato quasi alla stregua di Atum, è pienamente attivo durante la creazione; mentre la sorella è caratterizzata dalla solita passività di accompagnatrice o di “*colei che arriva dopo*”. Perciò, *nḥḥ* avrebbe un significato più dinamico e *d.t* uno più statico. Dai due poli attivo/dinamico e passivo/statico, si passerebbe al processo di differenziazione sessuale del demiurgo androgino²⁵⁸. Quest'analogia tra *nḥḥ*/maschio e *d.t*/femmina, però, non è sempre valida e può capitare che a Shu siano affiancati entrambi i termini²⁵⁹. Inoltre, è vero che nel “*Libro della Vacca Celeste*” *nḥḥ* e *d.t* sono quasi sempre rappresentati come un dio e una dea che sorreggono il cielo²⁶⁰, ma ci sono alcuni casi in cui i pilastri si scambiano il genere²⁶¹.

Forse, le due parole erano utilizzate per spiegare il ciclo eterno tra il giorno e la notte; esiste, infatti, un riferimento del genere nei Testi dei Sarcofagi²⁶² e, inoltre, la grafia di *nḥḥ* presenta il simbolo del sole (Gardiner N5). In ogni caso, non ci sarebbero incongruenze poiché il giorno è caratterizzato dalla luce in continuo movimento e la notte dal buio che ha un aspetto statico²⁶³.

²⁵⁵ Assmann J., *Ewigkeit*, in *LÄ II*, pag. 48.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ Dunand F., *op. cit.*, pag. 66.

²⁵⁸ Englung G., *Gods as a Frame of Reference*, in Englung G. (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions, Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*, Uppsala 1989, pag. 11.

²⁵⁹ CT 80 II, 31 b-d.

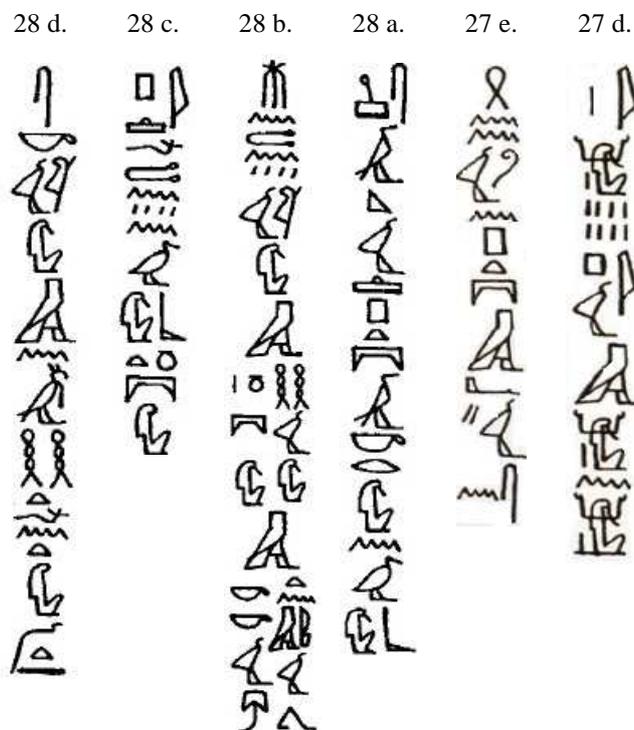
²⁶⁰ Maystre C., *Le livre de la Vache du Ciel dans le tombeaux de la Vallée des Rois*, in *BIFAO* 40 (1941), pag. 114.

²⁶¹ Kakosy L., *op. cit.*, pag. 103.

²⁶² CT 335 IV, 200 e-203 b.

²⁶³ Dunand F., *op. cit.*, pag. 92.

3.1.6. Formula 80²⁶⁴



CT II, 27 d. *i ḥḥ.w 8 ipw m ḥḥ n ḥḥ*

Oh 8 Hehu, contati Heh per Heh²⁶⁵,

CT II, 27 e. *šnnw n p.t m ʿ.wy=sn*

(voi) che circondate²⁶⁶ il cielo con le vostre braccia,

CT II, 28 a. *s3kw p.t 3kr n Gb*

che unite il cielo e l'Aker con Geb,

CT II, 28 b. *ms~n=tn Šw m²⁶⁷ ḥḥ.w m n.w m tnm.w m kk.w*

Shu vi ha modellati nel caos e negli abissi, nelle tenebre e nell'oscurità,

CT II, 28 c. *ip=f tn n Gb Nw.t*

e vi ha assegnati a Geb e Nut,

CT II, 28 d. *sk Šw m nḥḥ Tfn.t d.t*

mentre Shu era ancora Eternità e Tefnut Infinito.

²⁶⁴ B2L.

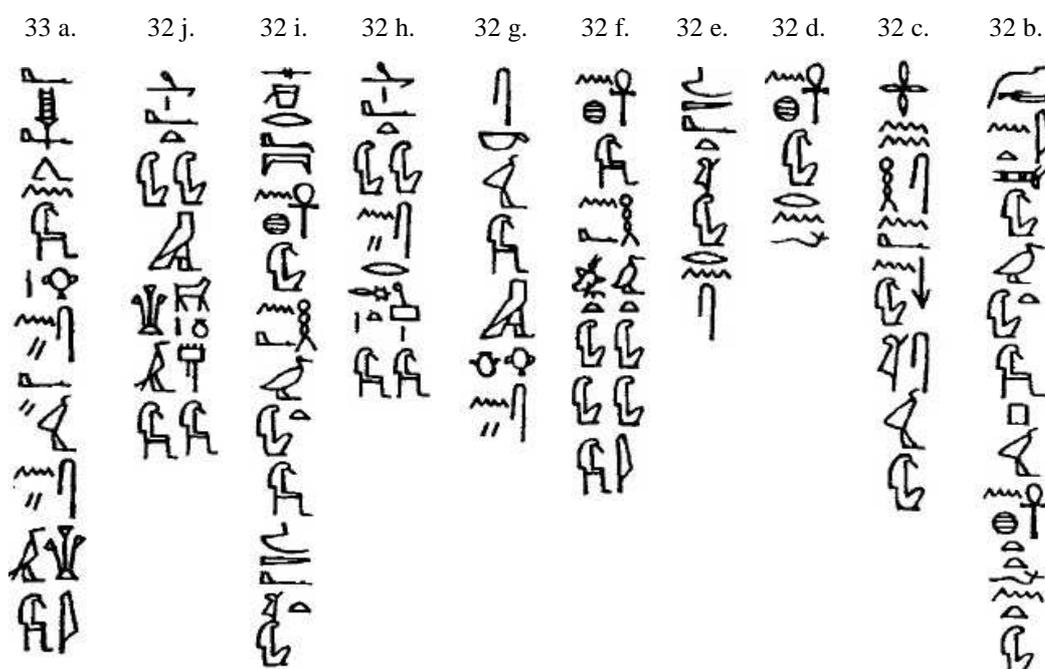
²⁶⁵ Considerati a coppie.

²⁶⁶ "Sorreggete".

²⁶⁷ La traduzione potrebbe cambiare dando a *m* il valore dell'avverbio di somiglianza "come": "Shu vi ha modellati come ḥḥ.w, come n.w, come tnm.w e come kk.w". In questo caso, si sottolineerebbe l'essenza primordiale degli Hehu, accostati ad altre entità che caratterizzano la fase prima della creazione.

La prima parte della formula riprende ciò che era stato scritto nella 78, ma si può vedere il senso di indeterminatezza dato alle parole *nhh* e *d.t*, utilizzate entrambe per descrivere la situazione caotica in cui vengono a trovarsi Shu e Tefnut; per questo, non possono essere intese come infinito prima e dopo la creazione.

Tale indeterminatezza è rafforzata dalla presenza delle quattro entità che “esistevano” prima dell’atto creativo di Atum, tutte caratterizzate dalla *.w* del plurale che indica già di suo un numero non definito. Ne viene fuori un ambiente acquatico senza demarcazioni spaziali²⁶⁸, luce²⁶⁹ e mobilità²⁷⁰



CT II, 32 b. *dd in Tm s3.t=i pw nh.t Tfn.t*

Parole di Atum: Questa è mia figlia vivente Tefnut.

CT II, 32 c. *wnn=s hn sn=s Šw*

Ella esisterà insieme a suo fratello Shu.

CT II, 32 d. *nh rn=f*

Vita è il nome di lui,

²⁶⁸ Non a caso, *hh.w* deriverebbe da *hh* che indica una quantità numerica infinita. Vedi Barta W., *Die Bedeutung der Personifikation Huh im Unterschied zu den Personifikationen Hah und Nun*, in *GM* 127 (1992), pag. 7.

²⁶⁹ La parola *kk.w* può avere come determinativo il cielo notturno (Gardiner N2).

²⁷⁰ Infatti, il *nw(n)*, oltre a essere espressione della pluralità delle acque, sarebbe collegato al verbo *nni*, “essere stanchi/lenti” (*Wb* II, 275, 2-8), che indicherebbe l’immobilità del liquido. Vedi Barta W., *op. cit.*, pag. 11.

- CT II, 32 e. *M3^c.t rn=s*
Maat è il nome di lei
- CT II, 32 f. *ʿnh=i hn^c s3.ty=i ʿnh=i hn^c t3.ty=i*
Io vivrò insieme ai miei due figli; io vivrò insieme ai miei due anatroccoli.
- CT II, 32 g. *skwi m hr-ib=sny*
Ecco, io sarò in mezzo a loro,
- CT II, 32 h. *w^c.t=sny r s3=i w^c.y=sny r h.t=i*
uno di loro alle mie spalle, uno di loro davanti al mio addome²⁷¹,
- CT II, 32 i. *sdr ʿnh hn^c s3.t=i M3^c.t*
e la Vita giacerà insieme a mia figlia Maat.
- CT II, 32 j. *w^c.t m hn.w=i w^c.t m h3=i*
Uno (sarà) nel mio interno, uno dietro di me.
- CT II, 33 a. *ʿh^c-n=i hr=sny ʿ.wy=sny h3=i*
Io sarò con loro, le loro braccia dietro di me.

La formula 80 è quella che fornisce le informazioni più importanti.

Il filo della narrazione passa ad Atum che “presenta” i figli al momento della creazione e lo fa anche in modo affettuoso chiamandoli “*anatroccoli*”. In realtà, sono i nomi alternativi di Shu e Tefnut a richiedere attenzione: *ʿnh* e *M3^c.t*. Come prime creature del demiurgo e, a loro volta, fonte di tutto il creato successivo, i due fratelli acquisiscono due attributi fondamentali per la nascita e il mantenimento del mondo, cioè il principio vitale e l’ordine cosmico.

In modo particolare, prende forma l’assimilazione principale di Tefnut, il cui nome, da questo momento in poi, è sostituito spesso con quello di Maat che, così, risulta figlia di Atum²⁷² o di Ra²⁷³ e sorella²⁷⁴ o compagna²⁷⁵ di Shu. Nei Testi dei Sarcofagi, esiste più di un’assimilazione di Tefnut con altre divinità femminili²⁷⁶, ma è solo con la dea della giustizia che si verifica una vera e propria fusione sincretistica che sarà portata avanti fino al Periodo Tardo. Tefnut, di fatto, è l’unica divinità con cui formalmente s’identifica Maat²⁷⁷.

²⁷¹ “Uno davanti e l’altra dietro”.

²⁷² CT 80 II 35 b-h

²⁷³ CT 307 IV 62 i; CT 1142 VII 489 c.

²⁷⁴ CT 80 II 36 b; CT 121 II 14; CT 1142 VII 489 b-c.

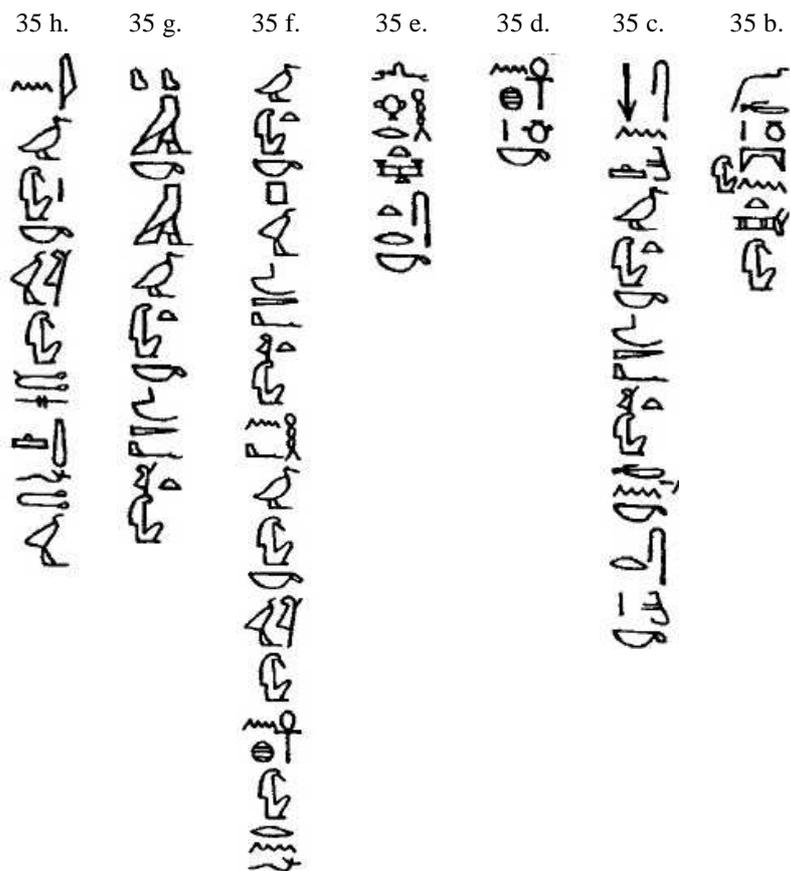
²⁷⁵ CT 121 II 145 b (S1C)

²⁷⁶ Con Hathor nella formula 331 (CT IV 172 a, b, h), con Bastet nella formula 60 (CT I 250a): *B3st.t s3.t Tm s3.t tp.t n.t nb-r-dr* “Bastet, la figlia di Atum, la prima vigilia del demiurgo”.

²⁷⁷ Hornung E., *op. cit.*, pag. 136.

Shu, dio dell'atmosfera rappresentato con la piuma (Gardiner H6), invece, esprime il valore pneumatico dell'aria vista come il soffio di vita che permette a tutte le creature di continuare l'esistenza. Qui, Assmann²⁷⁸ trova un'interessante distinzione tra Atum, il dio creatore, e Shu che, pur insignito di funzioni da demiurgo, è in realtà il dio dispensatore di vita attraverso il respiro²⁷⁹.

Alla luce di queste considerazioni, l'abbraccio che i due figli donano al padre non ha solo una funzione protettiva, ma, invertendo i ruoli riscontrati nei Testi delle Piramidi²⁸⁰, può essere paragonato all'infusione del *ka* da parte di Atum. Invece, come visto in precedenza²⁸¹, un'interpretazione alternativa è quella di Willems che ipotizza l'utilizzo delle storie cosmogoniche per l'esplicazione dei riti funerari. In questo caso, Shu e Tefnut rappresenterebbero le bende che avvolgono il padre o i sacerdoti che adempiono all'imbalsamazione.



²⁷⁸ Assmann J., *Re und Amun*, Freiburg 1983, pag. 247.

²⁷⁹ CT VII, 325 e.

²⁸⁰ Pyr. 1653a. Vedi pag. 24.

²⁸¹ Willems H., *op. cit.*, pag. 323.

CT II, 35 b. *dd Nw n Tm*

Parole del Nun ad Atum:

CT II, 35 c. *snw s3.t=k M3^c.t dn=k sr fnd=k*

Bacia tua figlia Maat, portala al tuo naso

CT II, 35 d. *nh ib=k*

e il tuo cuore vivrà.

CT II, 35 e. *n hr.t=s.t²⁸² r=k*

Lei non sarà lontana da te,

CT II, 35 f. *s3.t=k pw M3^c.t hn^c s3=k Šw nh rn=f*

questa tua figlia Maat, insieme a tuo figlio Shu, il cui nome è Vita.

CT II, 35 g. *wmm=k m s3.t=k M3^c.t*

Tu ti nutrirai di tua figlia Maat

CT II, 35 h. *in s3=k Šw s-wts=f tw*

e sarà tuo figlio Shu che ti farà sollevare.

Tra i vari esempi d'identificazione con Tefnut, qui Maat diventa il sostentamento per l'esistenza del padre Atum. Il Nun, parlando al demiurgo, lo rassicura e lo esorta a nutrirsi della figlia che così, oltre ad essere principio di ordine cosmico, assimila anche la caratteristica di principio vitale del fratello Shu.

CT II, 36 a. *pr~n=i m msd.ty²⁸³=f*

Io sono uscito dalle sue narici

CT II, 36 b. *wdw=i r b^cn.t=f sn=f wi hn^c sn.t=i M3^c.t*

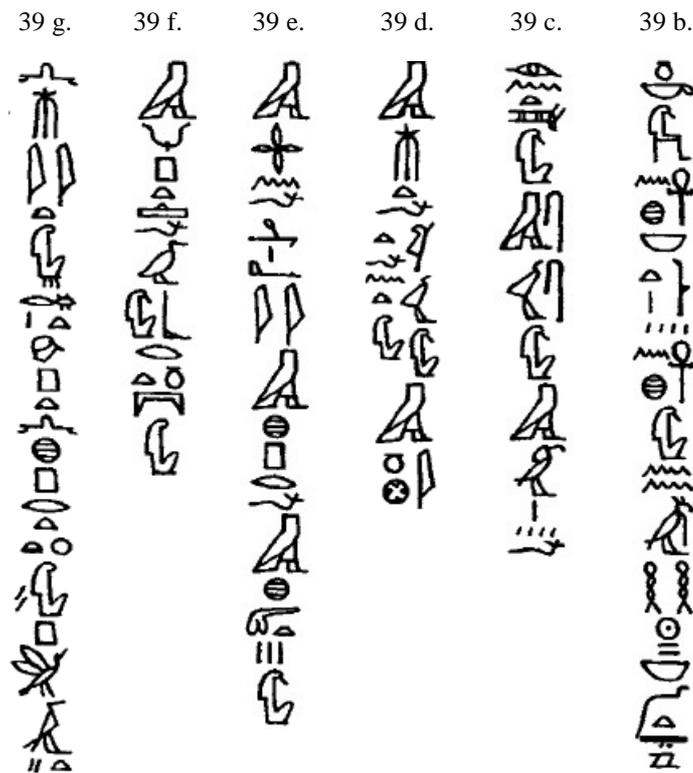
Mi sono messo sul suo collo affinché mi respirasse insieme a mia sorella Maat.



²⁸² La *t* non è necessaria.

²⁸³ *Wb* II, 153, 5.

Il soggetto torna a essere Shu che dice di essere nato dalle narici di Atum. Il passo successivo è stato interpretato da alcuni come la prova dello stretto rapporto che passerebbe tra Shu e Maat, al di fuori dell'identificazione con Tefnut. Shirun-Grumach²⁸⁴ afferma che anche Maat, come Shu, in origine possa essere stata una dea legata all'aria e al vento, anche se, in realtà, le uniche cose che accomunano i due dèi, in questo caso, sono il fatto di essere respirati da Atum e il segno della piuma (Gardiner H6) nel loro nome.



CT II, 39 b. *ink ḥnh nb rnp.tw ḥnh n nhh nb d.t*

Io sono la Vita, il signore degli anni, la vita eterna, il signore dell'eternità,

CT II, 39 c. *ir~n.t Tm smsw m 3hw=f*

che Atum ha creato come primogenito con il suo potere,

CT II, 39 d. *m ms.t=f Šw Tfn.t m Iwnw*

quando ha generato Shu e Tefnut a Eliopoli,

CT II, 39 e. *m wn=f wcy m hpr=f m hmt*

quando era uno e divenne tre,

²⁸⁴ Shirun-Grumach I., *Remarks on the Goddess Maat*, in Israelit-Groll S. (ed.), *Pharaonic Egypt: the Bible and Christianity*, Jerusalem 1985, pag. 174.

CT II, 39 f. *m wpt=f Gb r Nw.t*

quando separò Geb da Nut

CT II, 39 g. *n msy.t h.t tp.t n hpr.t Psd.ty-p3w.ty*

e non era stata ancora messa al mondo la prima corporazione (di dèi) e non erano ancora state create le due Enneadi Primordiali.

Lo sfondo è sempre lo spazio primordiale in cui non esisteva ancora niente al di fuori di Atum. Ciò che è descritto non sembra un atto di creazione ma una trasformazione dell'unità simbiotica originale che, liberando due ipostasi, diventa una vera e propria trinità. Che Shu e Tefnut fossero formati della stessa sostanza del padre era chiaro fin dalla formula 600 dei Testi delle Piramidi²⁸⁵, in cui Atum infonde loro il suo principio vitale e divino con il gesto del *ka*; ma, in questo caso, il messaggio è chiaro: colui che era uno diventa tre.

Il concetto di trinità è molto più complesso di quello di triade che, invece, rappresenta per lo più un nucleo familiare composto da una coppia di genitori e un figlio²⁸⁶. Quindi, l'unione di Atum, Shu e Tefnut non ha niente a che vedere con quella, ad esempio, di Osiride, Iside e Horus. L'interdipendenza delle tre divinità è spiegata, come visto in precedenza, anche dalla necessità del padre di sostenersi con i figli²⁸⁷.

Infine, diversamente dai Testi delle Piramidi in cui Eliopoli ha una funzione fondamentale nella creazione, qui c'è l'unico riferimento chiaro dell'intero *corpus* alla città come luogo dell'inizio.

²⁸⁵ Pyr. 1653 a., pag. 28.

²⁸⁶ Griffiths G. J., *Triads and Trinity*, Cardiff 1996, pag. 30.

²⁸⁷ Bickel S., *op. cit.*, pag. 50.

3.1.7. Formula 114²⁸⁸

CT II, 132 f. *n s^ck.t=i r ntr-nm.t*

Non sarò condotto presso il “Luogo dell’uccisione del dio”

CT II, 132 g. *iw m33~n=i Šw hn^c Tfn.t h3=i h3=i²⁸⁹*

perché ho visto Shu e Tefnut dietro di me, dietro di me.



Questa formula di protezione andava recitata per proteggere il defunto che è salvaguardato dalla presenza delle due divinità alle sue spalle. La posizione di Shu e Tefnut è la stessa già riscontrata nella formula 80²⁹⁰, quindi potrebbe esserci una implicita identificazione del morto con Atum.

3.1.8. Formula 132²⁹¹

CT II, 152 d. *ink Tm km3 wr.w*

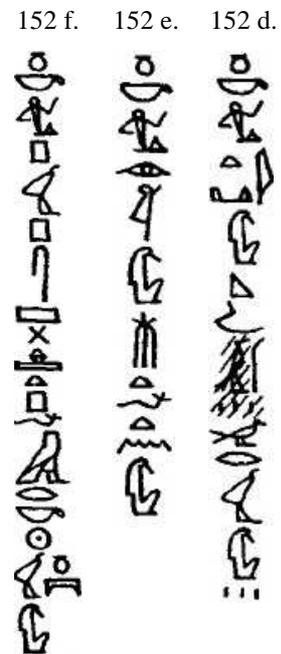
Io sono Atum, (colui) che ha creato i Grandi.

CT II, 152 e. *ink ir Šw ms Tftn²⁹²*

Io sono colui che ha fatto Shu e che ha generato Tefnut

CT II, 152 f. *ink pw psš htp=f m rk Nww*

Sono io quello che ha interrotto il suo riposo ai tempi del Nun.



²⁸⁸ S1C.

²⁸⁹ Formula da ripetere due volte: “sp 2”.

²⁹⁰ CT II, 32 h.

²⁹¹ S1C.

²⁹² Errore ortografico.

3.1.9. Formula 154²⁹³

CT II, 286 b. *iw rh.kwi b3.w Iwnw*

IO CONOSCO I BA DI ELIOPOLI

CT II, 286 c. *R^{c294} pw Šw pw Tfn.t pw*

CHE SONO RA, SHU E TEFNUT²⁹⁵.

236 c.



236 d.



Le triadi dei *ba* sono gruppi di spiriti con una funzione protettiva a carattere spiccatamente locale. Già nei Testi delle Piramidi, compaiono i “tre *b3.w*” di Buto, Ieracompoli ed Eliopoli, chiamati anche *b3.w* dell’Est, dell’Ovest e del Nord²⁹⁶. Non esistono rappresentazioni iconografiche di queste entità, quindi è difficile individuarne l’origine e l’identità.

Nella formula precedente, attraverso un processo di assimilazione, i *ba* di Eliopoli sono identificati con le tre divinità che più sono legate alla città: Ra/Atum, Shu e Tefnut²⁹⁷. Tale associazione accresce la stretta connessione fra i tre e ne sottolinea la valenza trinitaria. Nei Testi dei Sarcofagi, però, i *ba* di Eliopoli probabilmente devono essere ricercati nel gruppo dell’Est, poiché sono contrapposti a quelli dell’Ovest in CT VI 411 g e 414 a²⁹⁸.

²⁹³ B4La.

²⁹⁴ Atum in B2B0 e in B4B0.

²⁹⁵ Passo ripetuto anche in CT II, 287 b-c.

²⁹⁶ Griffiths G. J., *op. cit.*, pag. 45.

²⁹⁷ Žabkar L. V., *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago 1968, pag. 29.

²⁹⁸ *Ivi*, pag. 26.

3.1.10. Formula 177²⁹⁹

	64 e.	64 d.	64 c.	64 b.
CT III, 64 b. [...] ³⁰⁰ w m ht=i Shu è dietro di me,				
CT III, 64 c. Tfn.t tp ʿ.wy=i Tefnut è sulle mie braccia,				
CT III, 64 d. Wp-w3wt hr sw [hbs hr wnm=i=f] ³⁰¹ Upuaut è avvolto(?) alla sua destra.				
CT III, 64 e. [di=sn s-ʿ] ³⁰² nh=i m ³⁰³ sh.ty-htp.w twy n.tw R ^c Essi hanno fatto sì che io potessi vivere in questi due “Campi d’Offerte” che sono di Ra.				

Nella formula intitolata “DARE OFFERTE A UN UOMO PRESSO ELIOPOLI”³⁰⁴, una serie di divinità, alcune delle quali in lacuna, circondano il defunto e gli forniscono tutto ciò che serve per sopravvivere nei “Campi delle Offerte”.

Questo particolare luogo dell’Aldilà era già stato accostato a Tefnut nella formula 254 dei Testi delle Piramidi³⁰⁵.

²⁹⁹ M57C.

³⁰⁰ In lacuna, probabilmente, doveva esserci il nome di Shu poiché la w è seguita dal determinativo di divinità (R8).

³⁰¹ Integrazione da B4C.

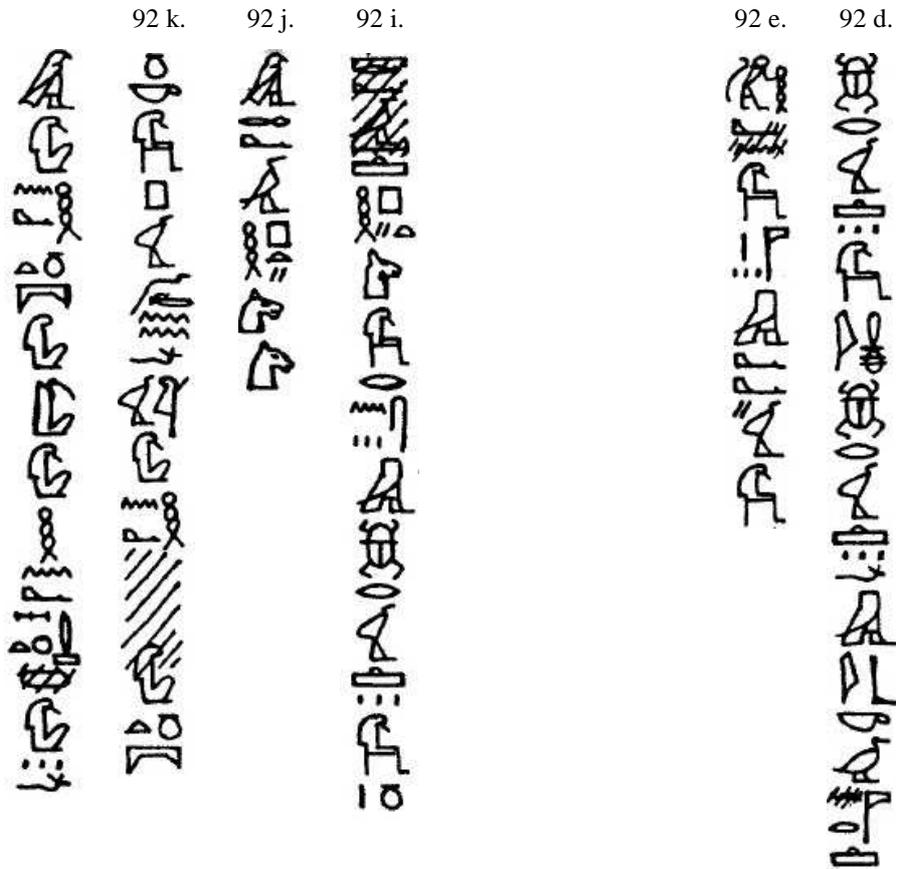
³⁰² Integrazione da B4C.

³⁰³ Errore ortografico: al posto della m c’è una w.

³⁰⁴ CT III 63a: rdi.t 3w.t n s m Twnw.

³⁰⁵ Pyr. 289b. Vedi pag. 14.

3.1.11. Formula 313³⁰⁶



CT IV, 92 d. *hpr.w=i mi hpr.w=f m bik ntr*

La mia forma è come la sua forma di falco divino.

CT IV, 92 e. *hw³⁰⁷-n=i ntr.w m ꜥ.wy=i*

Io ho colpito gli dèi con le mie braccia.

CT IV, 92 i. [ꜥ] *ph̄ty=i r=sn m hpr.w=i nw*

(perché) la mia forza è più grande della loro nella mia forma di

CT IV, 92 j. *Hr ꜥ ph̄ty=i*

Horus, grande della mia Potenza.

CT IV, 92 k. *ink pw dd-n n=f³⁰⁸ Šw hnꜥ [Tf]nw.t³⁰⁹ Hr hnꜥ Nw.t Dḥwty hnꜥ Psd.t=f*

Io sono colui che ha parlato a lui, Shu e Tefnut, Horus e Nut, Thoth e la sua Enneade.

³⁰⁶ B5C.

³⁰⁷ Wb III, 46, 1 n.

³⁰⁸ Il pronome suffisso potrebbe andare alla terza persona plurale: “colui che ha parlato a loro”.

³⁰⁹ Dopo la lacuna, ci sono il determinativo B1 e il nome di Nut.

La formula 313 fa parte di una serie in cui il defunto subisce delle trasformazioni indicate nei titoli degli *spell*; in questo caso, la forma scelta è quella del falco. La caratteristica presente è il “botta e risposta” di varie divinità che si alternano nel discorso. Dopo Osiride, Atum e Thoth, è il turno di Horus che reclama i suoi diritti ereditati dal padre, dopo aver dimostrato come la sua forza sia maggiore di quella di tutti gli altri³¹⁰. Questa superiorità è espressa con una serie di verbi che rimandano al “colpire/aggredire” gli altri dèi, tra cui compare anche Tefnut, anche se parte del suo nome è in lacuna.

3.1.12. Formula 331³¹¹



CT IV 173 f. *ink ir.t tw n.t Hr*

Io sono questo occhio di Horus

CT IV 173 g. *wpwt.t nb w^c iwty whmw.t=f*

la messaggera del Signore Unico che non è ripetuto.

CT IV 173 h. *ink igr.t ir.t rn=f*

Io sono anche colei che ha fatto il suo nome.

³¹⁰ Faulkner R. O., *Coffin Texts Spell 313*, in *JEA* 58 (1972), pag. 91.

³¹¹ GIT.

- CT IV 173 i. *rd~n=i rd.t*
Mi sono sviluppata
- CT IV 174 a. [*hpr~n=i hpr.t*]³¹²
e sono venuta in esistenza
- CT IV 174 b. *n msy.t p.t*
quando il cielo non era ancora stato generato
- CT IV 174 c. *dī=s n=i i3w*
e non mi aveva dato le sue lodi,
- CT IV 174 d. *n wh^c.t t3*
quando la terra non era ancora stata fondata
- CT IV 174 e. *sk3y=f wi*
e non mi aveva esaltata.
- CT IV 174 f. *skwi m ḥḥ iš=k ḥn^c tf=k*
Ero dunque alla ricerca della tua saliva e del tuo sputo,
- CT IV 174 g. *šw pw ḥn^c Tfn.t pw*
che sono Shu e Tefnut.
- CT IV 174 h. *iw shn~n=i*
Ho cercato,
- CT IV 174 i. *iw ḥh~n=i*
ho inseguito
- CT IV 174 j. *mk in~n=i*
e guarda! (Li) ho recuperati!

È riproposto in modo più esplicito ed esauriente il mito dell'*Occhio Unico* del creatore già trovato in precedenza³¹³. Questa volta, è Horus l'entità primordiale che invia il suo occhio alla ricerca dei figli smarriti nell'abisso oscuro. Non si sa quale sia il motivo di tale distacco ma solo che Hathor, che rappresenta l'occhio solare, dopo una lunga ricerca, evidenziata dall'utilizzo ridondante di due sinonimi del verbo "cercare", *shn* e *ḥhy*, trova Shu e Tefnut e li riporta dal padre³¹⁴.

Va notato, poi, l'ennesimo riferimento alla nascita divina attraverso l'espettorazione.

³¹² Integrazione da S2Cb.

³¹³ CT 76 II 5 b.

³¹⁴ Clark R. T. R., *op. cit.*, pag. 47.

3.1.13. Formula 335³¹⁵

CT IV, 411 new. *Šw pw hn^c Tfn.t pw*
 SONO SHU E TEFNUT

CT IV, 411 cf.225b. *ntr.w h3.w k3r*
 GLI DÈI DI FRONTE ALLA CAPPELLA.

Cf.225b



new



Shu e Tefnut sono collocati nella Cappella del dio Sole, dove Atum o Ra vivono con la loro famiglia³¹⁶.

Particolare è la presenza di un doppio determinativo nel nome della dea, composto dal solito segno di divinità femminile e quello del naso (Gardiner D19) a ricordare uno dei miti cosmogonici di nascita di Tefnut.

³¹⁵ Sq7Sq.

³¹⁶ Altenmüller B., *Synkretismus in den Sargtexten*, Wiesbaden 1975, pag. 232.

3.1.14. Formula 336³¹⁷

CT IV, 329 c. *sbh.t 3-nw.t dd~n=f r=s*

LA TERZA PORTA. Ciò che egli ha detto di lei:

CT IV, 329 q. *Šw Tfn.t m htm hr=s*

Shu e Tefnut sono come un sigillo su di essa.

329 q.



329 c.



Nella descrizione dell'Aldilà, la strada percorsa dai defunti è scandita da portali considerati come divinità femminili. Non è chiaro se siano le immagini di Shu e Tefnut a essere impresse sulla terza porta o se si tratti di una metafora per indicare la loro presenza come guardiani del passaggio.

3.1.15. Formula 532³¹⁸

CT VI, 126 a. *r n (i)r.t tp n N n=f*

FORMULA PER RIDARE LA SUA TESTA A N:

CT VI, 126 c. *ts n=i tp=i in Šw*

La mia testa è riattaccata per me da Shu,

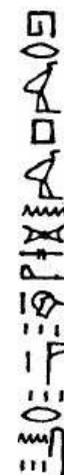
CT VI, 126 d. *s-mn n=i wsr.t=i in Tfn.t*

il mio collo è rimesso a posto per me da Tefnut

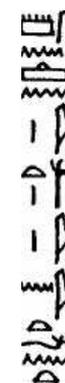
CT VI, 126 e. *hrw tw n ts tp.w ntr.w r=sn*

nel giorno in cui le teste degli dèi sono state riattaccate loro.

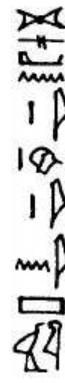
126 e.



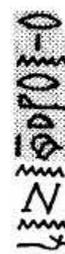
126 d.



126 c.



126 a



³¹⁷ B1L.

³¹⁸ T1Be.

La *condicio sine qua non* perché la vita durasse in eterno dopo la morte era l'integrità del corpo; per questo, numerose erano le formule che garantivano il ripristino del sano stato del cadavere. Ogni divinità si occupa di una determinata parte anatomica e qui Shu e Tefnut salvaguardano la parte superiore.

Nella versione T2L, il nome della dea presenta un doppio determinativo: quello classico di divinità (Gardiner A40) e quello della bocca che sputa (D26).

3.1.16. Formula 575³¹⁹

	186 e.	186 d.	186 c.	186 b.
CT VI, 186 b. $w\dot{d}^c \sim n=i \quad rn=f^{320} \quad \dot{h}n^c \quad t\dot{f}n.t$ Io ho giudicato il suo nome insieme all'orfana				
CT VI, 186 c. $i\dot{w} \quad n \quad M\dot{3}^c.t$ (poiché) Maat mi appartiene ³²¹				
CT VI, 186 d. $i\dot{w} \quad \dot{S}w \quad m \quad mtrw$ e Shu è testimone,				
CT VI, 186 e. $dmd=f \quad nst.w \quad Gb \quad n=f$ colui che ha riunito i troni di Geb per lui.				

Questo *spell* è una versione alterata della formula 260 dei Testi delle Piramidi³²², sebbene ci siano piccole differenze e alcuni errori.

Come nella versione originaria, *tfn.t* non si riferisce al nome della dea ma al generico appellativo di “orfana”. Infatti, la versione B4C³²³, nonostante l'errato utilizzo della *d* al posto della *t*, presenta anche la versione maschile, *tfn*, avvicinandosi di più alla formula dell'Antico Regno. Così come è presentata, la prima frase ha poco senso e Faulkner pensa che *rn=f* sia una forma errata di *tfn* traducendo: “Io, l'orfano, ho ricevuto il giudizio insieme all'orfana”³²⁴.

³¹⁹ B3B0b.

³²⁰ In B3B0a: *rn=s*.

³²¹ “Poiché sono nel giusto”.

³²² Pyr. 317 a-c. Vedi pag. 15.

³²³ [*w\dot{d}^c*]~*n=i* *dfn* *dfn.t*.

³²⁴ Faulkner R., *op. cit.*, vol. II, pag. 180.

3.1.17. Formula 607³²⁵

CT VI, 220 q. *ir.t=k imn.t mskt.t ir.t=k i3b.t m^cnd.t*

Il tuo occhio destro è la Barca della Notte, il tuo occhio sinistro è la Barca del Giorno.

CT VI, 220 r. *ir.ty=k [...]³²⁶ pr.t m Tm Šw hn^c Tfn.t*

I tuoi occhi, oh Horus, che sono usciti da Atum, sono Shu e Tefnut.

220 r. 220 q.



La coppia divina s’identifica con gli occhi di Horus. Non c’è più solo l’Occhio Unico di Atum, ma il destro e il sinistro. Quest’assimilazione mette in risalto la stretta relazione di Shu e Tefnut con il culto solare, anche grazie all’accostamento con le barche con le quali il Sole compie il suo viaggio ciclico di giorno e di notte. Nella solita divisione dualistica, diversamente da quello che si sarebbe potuto pensare, Tefnut è rappresentata dalla Barca del Giorno, quella che parte all’alba da Est; quindi, contrariamente a tutti i testi precedenti, in questo caso la dea sembra avere un ruolo più attivo rispetto a Shu. Infatti, fino in Epoca Tarda, il lato femminile è accostato alla luna piuttosto che al sole³²⁷. Più semplicemente, però, potrebbe essere una disposizione a chiasmo degli attributi.

Questo non è l’unico accostamento tra Shu e Tefnut e gli occhi del creatore; ad esempio, nella formula 761³²⁸ si legge:

iw ir.ty=k m s3.ty Tm, “I tuoi occhi sono i (tuoi) due figli, oh Atum”.

³²⁵ L2Li.

³²⁶ In lacuna, dovrebbe leggersi il nome di Horus.

³²⁷ Bonnet H., *op. cit.*, pag. 772.

³²⁸ CT VI, 391 k (T1L).

3.1.18. Formula 622³²⁹

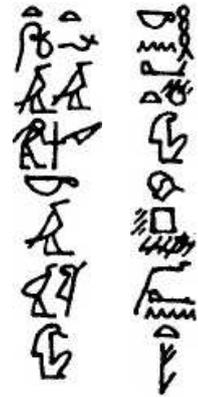
CT VI, 238 d. *hkn-wt.t tp=f*³³⁰ *d'n.t*³³¹

Il Serpente della Lode è su di esso, lo scettro,

CT VI, 238 e. *Tf tw3*³³² *k3 Šw*

Tefnut che sostiene l'immagine di Shu.

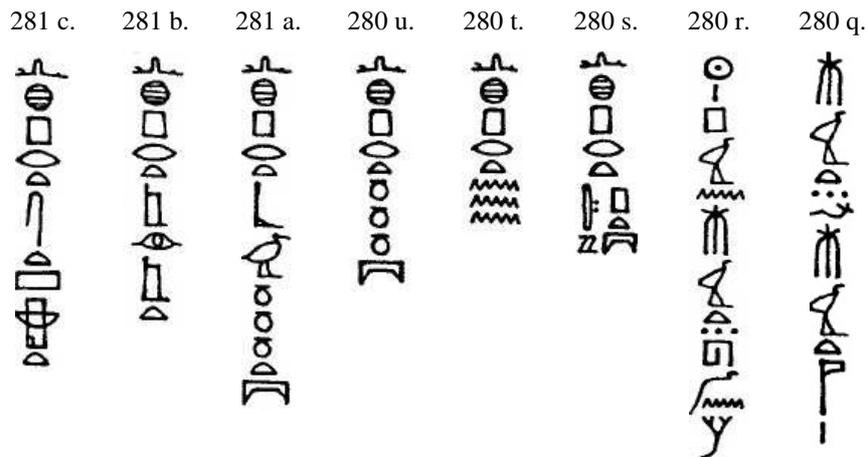
238 e. 238 d.



Anche in questo caso lo scriba ha preso spunto dai Testi delle Piramidi. In modo particolare, il frammento preso in considerazione è Pyr. 288 a.

Grazie a questa equivalenza, si riesce a dare un senso a una traduzione altrimenti problematica a causa di numerosi errori di trascrizione. Anche il nome stesso di Tefnut è tronco, mentre *k3*, il complemento oggetto del verbo “sostenere”, potrebbe riferirsi all'immagine di Shu o, più semplicemente, potrebbe essere una svista.

3.1.19. Formula 660³³³



³²⁹ B3B0.

³³⁰ De Buck è quasi certo della presenza della *f*, quindi deve esserci stato un errore nella trascrizione con l'utilizzo del maschile al posto del femminile.

³³¹ Probabile forma errata di *d'm*.

³³² *Wb* V, 248, 12.

³³³ B1B0.

- CT VI, 280 q. *msw.t=f msw.t ntr*
 La sua nascita è la nascita di un dio,
- CT VI, 280 r. *hrw pw n msw.t hdn*³³⁴
 nel giorno in cui è stata generata la pianta *heden*,
- CT VI, 280 s. *n hpr.t p.t n hpr.t t3*
 prima che fosse generato il cielo, prima che fosse generata la terra,
- CT VI, 280 t. *n hpr.t mw*
 prima che fossero generate le acque,
- CT VI, 280 u. *n hpr.t nw*
 prima che fossero generati gli abissi,
- CT VI, 281 a. *n hpr.t Gb Nw.t*
 prima che fossero generati Geb e Nut,
- CT VI, 281 b. *n hpr.t Wsir š.t*
 prima che fossero generati Osiride e Iside,
- CT VI, 281 c. *n hpr.t š.t Nb.t-ḥ.t*
 prima che fossero generati Seth e Nefti.

Anche se non compaiono, i nomi di Shu e Tefnut potrebbero essere stati parafrasati. Il defunto è paragonato a un generico dio primordiale la cui nascita anticipa quella di tutti gli altri dèi. In particolare, la successione di Geb, Nut, Osiride, Iside, Seth e Nefti fa pensare ai membri dell'Enneade e, a parte Atum rappresentato dal morto, mancherebbe proprio la prima coppia divina. Al suo posto ci sono il cielo, la terra, le acque terrestri e quelle primordiali.

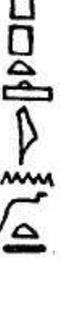
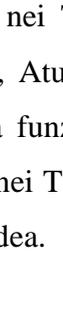
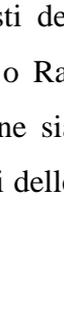
Più che al solito riferimento all'essenza acquatica di Tefnut, la posizione iniziale di questi elementi farebbe pensare al principio vitale e all'ordine cosmico senza i quali non esisterebbe nulla³³⁵.

Questa potrebbe essere, poi, un'ulteriore conferma della tesi di Allen³³⁶ secondo la quale Shu e Tefnut sarebbero i pilastri di sostentamento della volta superiore, il cielo, e di quella inferiore, la terra. Inoltre, la citazione delle acque e degli abissi sotterranei indicherebbe la posizione delle due divinità: l'uno sulla terra a separare Geb e Nut, l'altra nell'Aldilà a sostenere la terra sotto i piedi del fratello.

³³⁴ Pianta le cui fronde erano sventolate durante le cerimonie religiose. *Wb II*, 506, 3.

³³⁵ Barta W., *op. cit.*, pag. 92.

³³⁶ Allen J. P., *Genesis in Egypt*, pag. 9.

	286 l.	286 k.	286 j.	286 i.
CT VI, 286 i. <i>Tfn.t ip.t ipt.t in d.t</i> Tefnut è colei che conta ciò che si deve contare in eternità.				
CT VI, 286 j. <i>ibw=tn s(y) tp-5w mw imy.w=s</i> Veneratela voi che siete davanti alle acque che sono in lei,				
CT VI, 286 k. <i>imy-ht ir.t Hr pw</i> voi che siete dietro l'occhio di Horus.				
CT VI, 286 l. <i>iw NN pn mw=s</i> Anche questo NN (venererà) le sue acque.				

Andando avanti nella lettura della formula, arriva l'unica attestazione nei Testi dei Sarcofagi in cui Tefnut non è citata nelle immediate vicinanze di Shu, Atum o Ra. Quest'indipendenza, però, non è facile da decifrare; sembra che la sua funzione sia connessa all'amministrazione delle offerte fatte al defunto, inoltre, come nei Testi delle Piramidi³³⁷, c'è il riferimento alle acque purificatrici generate dalla stessa dea.

3.1.20. Formula 748³³⁸

CT VI, 378 q. NN *tn irs ms=s bk3.ty Šw*

In quanto a questa NN, lei metterà al mondo i due embrioni³³⁹ di Shu.



³³⁷ Pyr. 2065 a-b.

³³⁸ B4C.

³³⁹ "I due frutti della gestazione"; da *bK3: Wb I*, 481, 1.

La defunta s'identifica con Tefnut come futura madre di Geb e Nut.

3.1.21. Formula 769³⁴⁰

CT VI, 404 q. $w\check{d}^c=k sn m \check{S}w$

Tu³⁴¹ li giudicherai come Shu,

CT VI, 404 r. $\check{d}f\check{z}^{342}=k sn m Tfn.t$

tu li alimenterai come Tefnut,

CT VI, 404 s. $ntr.y ipw wr.w \check{C}z.w \check{h}nt.w b\check{z}.w Twnw$

questi due grandi e possenti dèi che presiedono i
ba di Eliopoli.



3.1.22. Formula 783³⁴³

CT VI, 413 h. $Wsir N s\check{z}=k \check{k}d=f tw$

Oh Oside-N, è tuo figlio che ti forma.

CT VI, 413 i. $s\check{z}.ty=k \check{S}w Tfn.t \check{k}d.w tw$

I tuoi due figli, Shu e Tefnut, ti hanno formato.



Nel contesto funerario, il figlio Horo ridà vita al padre Osiride, identificato con il defunto. Parallelo è il discorso con Shu e Tefnut che, come visto in precedenza³⁴⁴ nei

³⁴⁰ T1L.

³⁴¹ Il soggetto è il defunto.

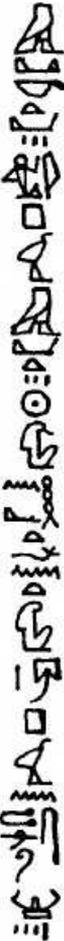
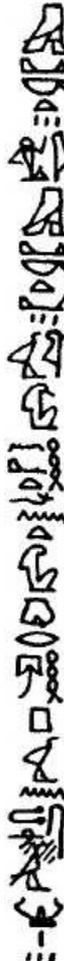
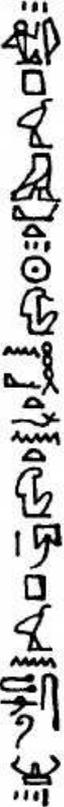
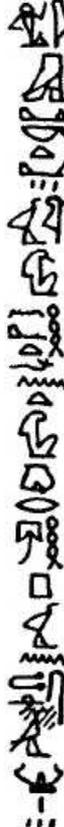
³⁴² Wb V, 571, 11.

³⁴³ T10C.

³⁴⁴ Vedi pag. 57.

Testi dei Sarcofagi, spesso appaiono fondamentali per la sopravvivenza di Atum che, in questo breve passo, è il secondo dio assimilato al morto³⁴⁵.

3.1.23. Formula 818³⁴⁶

	17 w.	17 v.	17 u.
CT VII, 17 u. <i>mk.t=i mk.t Šw hn^c Tfn.t grḥ pw n st3 wi3.w</i> La mia protezione è la protezione di Shu e Tefnut (in) questa notte di rimorchio delle barche			
CT VII, 17 v. <i>m nw sn tp.w hr=s m mtnw.t imy c=f</i> verso questo (posto) dove le teste vengono tagliate con il coltello che è nella sua mano.			
CT VII, 17 w. <i>mk.t=i pw mk.t R^c hn^c Tfn.t grḥ pw n st3 wi3.w</i> Questa mia protezione è la protezione di Ra e Tefnut (in) questa notte di rimorchio delle barche.			

Il defunto, una donna in questo caso, sta attraversando con la sua barca una zona dell'Aldilà particolarmente pericolosa, dove sono mozzate le teste, e, quindi, ha bisogno della protezione di più di un dio.

³⁴⁵ Come in CT II 132 g., pag. 60.

³⁴⁶ T3C.

3.1.24. Formula 838³⁴⁷

CT VII, 40 d. [...] *hpr* [...]
 [...] venire in esistenza (?) [...]
 CT VII, 40 e. [...]w³⁴⁸ *T[f]nw.t*
 [...] Tefnut (?).

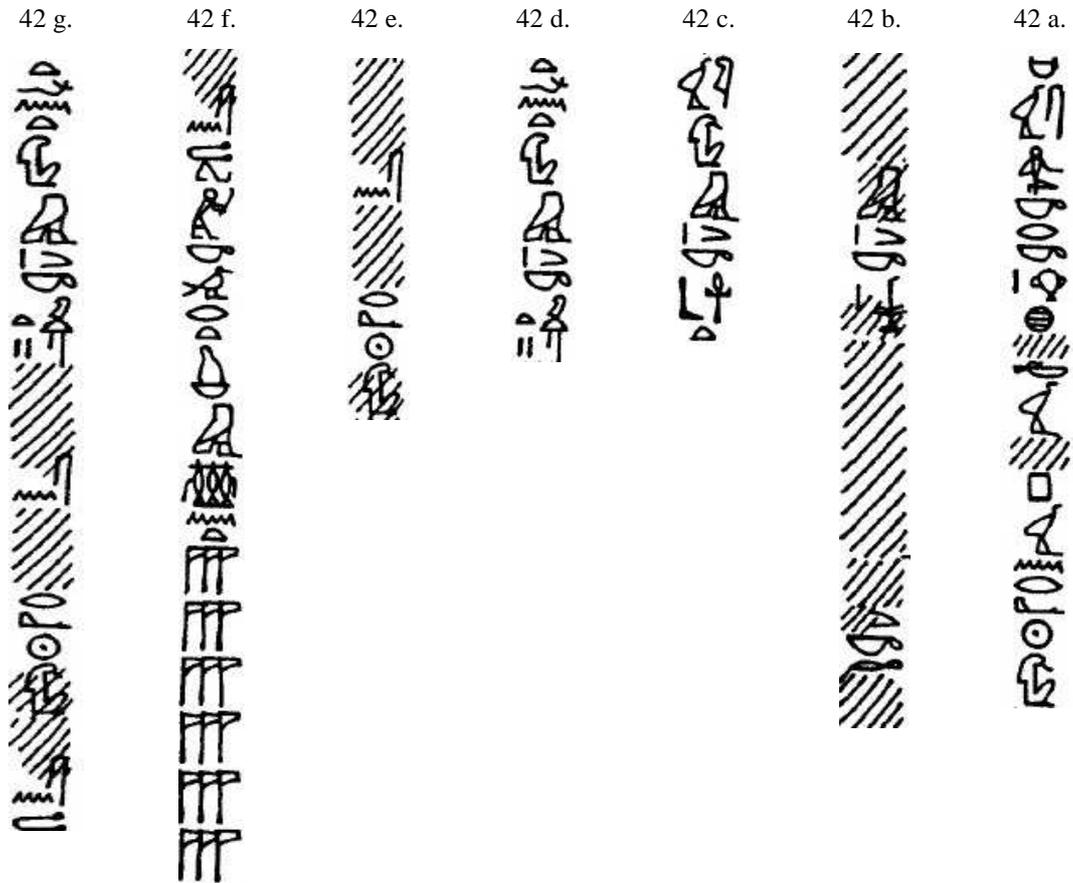


Le lacune non ci permettono di tradurre il passo; inoltre, non c'è nemmeno la certezza che si parli di Tefnut perché dopo la *t* c'è un segno andato perso, interpretato da de Buck come *f*, a cui segue la classica grafia del nome di Nut, compreso il determinativo di cielo (Gardiner N1).

³⁴⁷ B10C.

³⁴⁸ Dopo la lacuna, si vedono i segni G43 e D40.

3.1.25. Formula 839³⁴⁹



- CT VII, 42 a. *ḥmsw=k rk ḥr [...]* pw n R^c
 Tu ti siederai su questo [trono] di Ra.
- CT VII, 42 b. [...]*m gs=k rsw[.t ... m]* gs=k mḥ[.t]
 [...] al tuo lato sud, [...] al] tuo lato nord,
- CT VII, 42 c. *šw m gs=k i3b.t*
 Shu al tuo lato est
- CT VII, 42 d. *Tfn.t m gs=k imn.t*
 Tefnut al tuo lato ovest.
- CT VII, 42 e. [...]=*sn [...]* R^c
 [...] loro [...] Ra.
- CT VII, 42 f. [*dī*]=*sn itī=k wr.t m ḥn.t Psd.ty*
 Essi ti permetteranno di possedere la Grande Corona alla testa delle Due Enneadi
- CT VII, 42 g. *mī rd.t=sn itī R^c wrt.t m ḥn.t [Psd.t]w*
 come hanno permesso a Ra di possedere la Grande Corona alla testa delle [Enneadi].

³⁴⁹ B10C.

Questa formula di reincarnazione in Ra è ripresa dai Testi delle Piramidi, dove Shu e Tefnut mantengono le stesse posizioni di salvaguardia del morto. Per questo, possiamo colmare le lacune dicendo che Nun è a sud e Nenet a nord.

3.1.26. Formula 945³⁵⁰

CT VII, 161 b. *mn.ty šw Tfn.t*

Le (mie) cosce sono Shu e Tefnut.



Nel lungo elenco, purtroppo pieno di lacune, ogni singola parte del corpo del defunto è consacrata a un determinato dio e le cosce sono affidate a Shu e Tefnut, come spesso si riscontra per gli organi doppi e simmetrici.

3.1.27. Formula 1033³⁵¹

CT VII, 269 c. *iw wd^c-n(=i) bgs.w.t im=f*

Io ho rimosso il male che era in lui.

CT VII, 270 a. *idn.t*³⁵²

(VARIANTE):

CT VII, 270 b. *iw in~n=i n=f Tfn.t ḥn=f im=s*

Io ho portato Tefnut a lui, affinché egli visse di lei.



³⁵⁰ P.Gard.III.

³⁵¹ B2P.

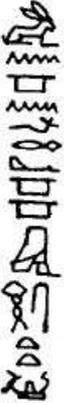
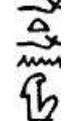
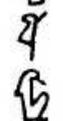
³⁵² Glossa che introduce una variante.

La formula fa parte del “*Libro delle Due Vie*” che è una vera e propria raccolta topografica d’informazioni che conducono il defunto nella Duat. Intorno alla rappresentazione grafica dei due possibili percorsi, si susseguono formule, titoli, nomi e didascalie che riempiono ogni spazio vuoto³⁵³. Di solito, si trova nella parte interna della base dei sarcofagi, così che il morto potesse consultare più agevolmente la mappa sotto di lui³⁵⁴.

In particolare, la formula 1033 fa parte della prima di nove sezioni ed è interamente incorniciata da un quadrato rosso, il “*campo ardente*” che fornisce la protezione del Sole dall’attacco di Apofi e degli altri serpenti³⁵⁵.

Rimanendo in tema, Tefnut qui ha una funzione protettiva e di sostentamento. L’esistenza di due gruppi di varianti rimarca la stretta sinergia con Maat. La versione originale con Maat è presente in dieci casi, mentre l’alternativa con Tefnut si trova in cinque sarcofagi provenienti tutti da Deir el-Barsha³⁵⁶.

3.1.28. Formula 1065³⁵⁷

	326 a.	325 e.	325 d.	325 c.
CT VII, 325 c. <i>wn n=f ʿ3.wy mskt.t</i> I due battenti della porta della Barca della Notte si apriranno per lui.				
CT VII, 325 d. <i>sn n=f sb3.w mʿnd.t</i> le porte della Barca del Giorno si apriranno per lui,				
CT VII, 325 e. <i>sn=f Šw</i> (affinché) egli possa respirare Shu				
CT VII, 326 a. <i>km3=f Tfn.t</i> e creare Tefnut.				

³⁵³ Hermesen E., *Die zwei Wege des Jenseits: das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie*, Orbis Biblicus et Orientalis 112, Freiburg-Göttingen 1991, pag. 66.

³⁵⁴ *Ivi*, pag. 100.

³⁵⁵ *Ivi*, pag. 110.

³⁵⁶ Bickel S., *op. cit.*, pag. 174, n° 170.

³⁵⁷ B4B0.

La formula permette a Ra di continuare il suo viaggio diurno e notturno, attraversando le porte che incontra lungo il corso della navigazione. Così, continuando nella sua vita ciclica, può creare i figli Shu e Tefnut.

Ancora una volta, la figura di Shu è enfatizzata: come già osservato in precedenza³⁵⁸, mentre Tefnut è solo l'oggetto della creazione, il fratello è l'aria stessa che respira Ra.

3.2. Copie di Medio Regno dei Testi delle Piramidi

Prima che la morte nel 1959 glielo impedisse, Adrian de Buck aveva intenzione di preparare uno studio a parte delle formule dei Testi delle Piramidi riprese sui sarcofagi di Medio Regno. Il progetto è stato realizzato da Allen più di quarant'anni dopo con l'ottavo volume di "*The Egyptian Coffin Texts*"³⁵⁹.

Gli *spells* perfettamente copiati in cui si menziona Tefnut sono: **PT 219**³⁶⁰, **260**, **429** e **452**.

Alcune formule, invece, presentano leggere variazioni che non modificano il significato dei testi.

Nella copia di **PT 254**³⁶¹, mancando il nome di Shu, è proprio il defunto a essere sollevato dalla dea e a rientrare nella similitudine con lo scettro che è alla base dell'ureo:



[h]kn-wtt [d^cm]=s Tfn.t N pn tw3t

Il Serpente della Lode è il suo scettro, Tefnut che solleva questo N.

La formula **670**³⁶² differisce nell'utilizzo di alcune parole e nell'omissione o aggiunta di altre, come la mancanza del riferimento al "Campo dei Giunchi" e, invece, la presenza supplementare dei *ba* di Eliopoli:

³⁵⁸ CT II 36b, vedi pag. 57.

³⁵⁹ Allen J. P., *The Egyptian Coffin Texts*, vol. VIII, pag. XV.

³⁶⁰ Nella versione B10Cb, però, Osiride è considerato fratello/compagno di Tefnut e non suo figlio: Pyr 169a. *Tfn.t sn=t pw pw-nn Wsir.*

³⁶¹ *Ivi*, pag. 272. L-JMH1.

³⁶² *Ivi*, pag. 424. T9C.

3.3. Conclusioni

Prendendo in considerazione sia l'edizione di de Buck che l'ultimo volume di Allen, il nome di Tefnut compare trentasette volte nei Testi dei Sarcofagi, più i due casi in cui *tfn.t* può essere considerato un generico appellativo traducibile con “orfana”. Contando tutte le versioni pubblicate e senza contare gli errori ortografici, esiste una chiara predominanza dell'uso di *Tfn.t* rispetto a *Tfnw.t*³⁶⁴, al contrario dei Testi delle Piramidi in cui c'era una leggera prevalenza della seconda versione. Non esiste un uso esclusivo di una variante o dell'altra in nessuno dei sarcofagi, né in una determinata area geografica. Un'altra differenza con il *corpus* di Antico Regno è l'utilizzo del determinativo, raro in precedenza. Nei Testi dei Sarcofagi, invece, solo in poco più del 10% dei casi non è presente il determinativo ed esiste una maggiore varietà di segni³⁶⁵, anche se, il più delle volte, è impiegato il determinativo di femminilità (Gardiner B1) sostituito in sette casi da quello di divinità seduta (A40). Si può vedere lo stendardo (R8) in sole due formule scritte nel sarcofago esterno (CT III, 64 c) e interno (CT VI, 220 r) di Sesenbenef di Lisht³⁶⁶. Infine, particolare è l'utilizzo di un secondo determinativo con riferimento al mito della nascita della dea tramite l'espettorazione del demiurgo: nella formula 335³⁶⁷ c'è il naso (D19), mentre nella 532³⁶⁸ le labbra nell'atto di sputare (D26).

Le funzioni di Tefnut sono ancora più limitate che in passato e solo in un caso (CT VI 286i) la dea è nominata senza che nelle immediate vicinanze ci sia il fratello o il padre. È accentuata l'opposizione dicotomica a Shu con l'utilizzo di nuovi attributi affiancati ai due dèi: *nḥh* e *d.t* nelle formule 78 e 80, “Vita” e “Principio d'ordine”, ancora nella 80 e, infine, nella 607, l'occhio destro e quello sinistro del Sole e la Barca della Notte e la Barca del Giorno. Nella differenziazione sessuale del demiurgo androgino, i ruoli maschile e femminile diventano sinonimi della divisione tra dinamismo e passività che si concretizza nell'alternarsi tra il giorno e la notte. Nei Testi dei Sarcofagi, infatti, l'importanza di Shu aumenta a dismisura essendo paragonata a quella del creatore e, al tempo stesso, le azioni svolte da Tefnut sembrano diminuire.

³⁶⁴ Rispettivamente 96 e 16.

³⁶⁵ Beau N., *op. cit.*, pag. 48.

³⁶⁶ de Buck A., *The Egyptian Coffin Texts*, vol. VI, pag. X.

³⁶⁷ CT IV, 411 new (Sq7Sq).

³⁶⁸ CT VI, 126 d (T2L).

Tra gli attributi scelti per Tefnut, *M3^c.t* va analizzato a parte. In questo caso, c'è una vera e propria assimilazione tra le due dee che spesso si scambiano le funzioni. Il caso più eclatante è quello della formula 1033 che utilizza Maat in dieci versioni, mentre in altre cinque la sostituisce con Tefnut. Al contrario, Maat può apparire come sorella di Shu o come figlia di Atum e Ra.

La cosmogonia adottata rimane quella eliopolitana con la creazione presentata ancora attraverso le due versioni dell'espettorazione e dell'autoerotismo di Atum, in un caso, nella formula 77, anche affiancate. Il mito, però, si arricchisce di un particolare interessante appena accennato nella formula 76 e meglio descritto nella 331: subito dopo la nascita, Shu e Tefnut si separano dal padre e si smarriscono nell'abisso inconsistente. Non si conosce il motivo di tale distacco, ma il demiurgo, Atum o Horus, preoccupato per la sorte dei figli, invia nel *Nun* il suo Occhio Unico che riesce a trovarli e a riportarli indietro.

Nella genealogia divina, è sottolineata la nascita di Tefnut successiva a quella di Shu, ma l'aspetto più importante, prendendo in considerazione anche Atum, riguarda il loro rapporto a tre. Nella locuzione «*quando era uno e divenne tre*»³⁶⁹, si esprime la separazione del primo dio in tre vere e proprie ipostasi, tanto da far pensare ad Atum, Shu e Tefnut come i componenti di una trinità.

Non sembra esserci, invece, una correlazione diretta tra Shu e Tefnut e il Doppio Leone come quella che si trova nei Testi delle Piramidi. Ruti appare qui come un generico dio primordiale legato al corso del Sole e alla barca solare *hnhnw*³⁷⁰. Esiste un solo caso in cui il nome Ruti risulta come attributo, ma del solo Shu senza menzione di Tefnut³⁷¹. Tale identificazione sembra poi riemergere almeno in età tolemaica, come si può vedere da un bassorilievo conservato presso il Baroda Museum in India³⁷² (Fig.1). Qui, infatti, l'iscrizione dice: “*Atum/Ruty*³⁷³, *il Grande Dio, Colui che penetra il suo (proprio) utero, che risiede in Tod*”³⁷⁴. L'epiteto indica la natura doppia del dio creatore che ingravida se stesso possedendo in sé sia la parte maschile che quella femminile. Il

³⁶⁹ CT 80, II 39 e. Vedi pag. 58.

³⁷⁰ CT II, 175 l.

³⁷¹ CT VI, 95 m (B10C).

³⁷² Betrò M., *Un bassorilievo con il toro Buchis nel Baroda Museum and Picture Gallery (Vadodara-India)*, in *EVO* 26 (2003), pagg. 9-16.

³⁷³ Purtroppo, il cattivo stato di conservazione del reperto non permette di identificare con certezza a quale dio si riferisca l'iscrizione, anche se il concetto rimane lo stesso per entrambi i casi.

³⁷⁴ *Ivi*, pag. 14.

concetto è ribadito dalla particolare iconografia presente sul rilievo: il dio è realizzato bifronte, con un volto umano maschile e uno leonino femminile³⁷⁵, accostamento che ricorda molto la decorazione dei *menat*³⁷⁶.

Come già scritto in precedenza, la dea è nominata da sola nella formula 660 in cui è connessa alle acque che mondano il defunto. Tale passo potrebbe essere considerato uno dei pochi indizi che collegano Tefnut all'umidità, ma nelle formule di purificazione s'invocava l'intervento di tante altre divinità. Infatti, in un altro caso, il *Papiro Chester Beatty IX*, databile al regno di Ramesse II³⁷⁷, si legge “*Shu e Tefnut ti purificano*”³⁷⁸, ma la stessa azione viene compiuta prima da Ra, Atum, Amon, Neith, Nekhbet e poi da Horus, Seth e altri ancora.



Figura 1: Rilievo di Baroda, particolare

³⁷⁵ *Ibidem.*

³⁷⁶ Vedi pag. 94.

³⁷⁷ Gardiner A. H., *Hieratic Papyri in the British Museum*, vol. I, London 1935, pag. 78.

³⁷⁸ *P. Ch. B. IX verso*, B 14,3. Vedi: *Ivi*, pag. 111.

Appendice: TEFNUT NEL PERIODO AMARNIANO

Akhenaton è il faraone che, secondo l'opinione comune, con la sua eresia avrebbe sconvolto le millenarie credenze religiose egizie intorno alla metà del XIV secolo a.C. Tale convinzione nacque con Breasted che, nel 1894, fu il primo a parlare di "monoteismo"³⁷⁹ e si diffuse soprattutto con l'ultimo saggio di Freud³⁸⁰, in cui Mosè è descritto come un principe della corte amarniana che, uscito dall'Egitto, avrebbe trasmesso l'idea del "dio unico" agli Ebrei. Un'associazione di questo tipo non ha alcun fondamento storico e lo stesso Assmann, che nella sua corposa bibliografia sull'argomento³⁸¹ è sempre stato sicuro dell'essenza monoteistica del culto di Aton, scrive che l'unica cosa in comune tra la fede ebraica e quella di Akhenaton consiste nella "distinzione mosaica"³⁸², cioè l'identificazione del vero e del falso in ambito religioso.

Non dovrebbe esserci spazio, quindi, per discorsi su alcuna divinità al di fuori di Aton. In realtà, una visione così rigidamente monoteistica dell'esperienza amarniana potrebbe essere ridimensionata, anche se la questione divide gli studiosi ormai da un secolo. D'accordo con Assmann sono, ad esempio, Aldred³⁸³, Hornung³⁸⁴, Hari³⁸⁵ e Gabolde³⁸⁶, anche se le loro posizioni sono molto meno assolute³⁸⁷. Al contrario, per Yoyotte³⁸⁸, la religione di Amenofi IV non fu più monoteista di quella precedente da cui si distinse solo per la "frenesia" delle riforme, mentre Tobin scrive: «*Akhenaten's intellectual system was thus not sufficiently inclusive to encompass all aspects of a truly*

³⁷⁹ Breasted J. H., *De Hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis*, Berolini 1894, pag. 3.

³⁸⁰ Freud S., *L'uomo Mosè e la religione monoteista*, Torino 1977.

³⁸¹ Assmann J., *Die „Häresie“ des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion*, in *Saeculum* 23 (1972); *Moses the Egyptian*, London 1997; *The Mind of Egypt*, New York 2002; *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten*, München 2005; *The Price of Monotheism*, Stanford 2010.

³⁸² Assmann J., *Moses the Egyptian*, pag. 275.

³⁸³ Aldred C., *CAH II*, 2, pag. 51.

³⁸⁴ Hornung E., *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca 1999, pag. 94; *Conceptions of God in Ancient Egypt*, pag. 246.

³⁸⁵ Hari R., *New Kingdom Amarna Period: the Great Hymn to Aten*, Leiden 1985, pag. 3

³⁸⁶ Gabolde M., *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, Lyon 1998, pag. 17.

³⁸⁷ Aldred mise in discussione l'originalità delle scelte del faraone scrivendo: «*The sun-worship of Akhenaten [...] differed from these re-edited doctrines of the Ra-cult by a mere nuance, by placing a little more emphasis upon the Aten*»; vedi: *CAH II*, 2, pag. 87. Hornung (*Akhenaten*, pag. 94) ammette che il concetto di monoteismo non può essere definito con rigore, mentre Hari (*op. cit.*, pag. 14) e Gabolde (*op. cit.*, pag. 22) sottolineano la libera sopravvivenza dei culti tradizionali durante il periodo amarniano.

³⁸⁸ Yoyotte J., *Aton*, in Posener G. (ed.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1959, pag. 31.

monotheistic deity»³⁸⁹. D'altronde, è sempre problematico applicare a un'esperienza del passato le moderne categorizzazioni di pensiero che sono influenzate dalla mentalità occidentale cristiana³⁹⁰.

Inoltre, non ci sono evidenze che i provvedimenti iconoclastici adottati contro Amon e il clero di Karnak, per ovvi motivi politici³⁹¹, siano stati estesi in tutto l'Egitto; al contrario, sembra che i culti tradizionali fossero tollerati³⁹², se non addirittura ignorati. A Neferusy, a soli quindici chilometri dalla capitale, i due governatori della città, Iuny e successivamente il figlio Mahu, consacrarono due statue a Khnum e a Thot³⁹³. Ciò significa che, oltre al popolo³⁹⁴, anche la classe dirigente era libera di professare l'antico credo. Una scoperta piuttosto recente porterebbe a pensare che la religione amarniana si adattasse alle peculiarità locali. Nella tomba di Meryneith a Saqqara, scavata dalla missione dell'Università di Leida, si è visto che il defunto si fregiava contemporaneamente di titoli come "*Primo Profeta di Aton*", "*Scriba del Tempio di Aton ad Akhetaton*" e "*Primo Profeta del Tempio di Neith*"³⁹⁵.

Da queste considerazioni, emerge una religione d'*élite*, definita da Daumas "*monoteismo esclusivo*"³⁹⁶, nata da speculazioni filosofiche di una ristrettissima cerchia sacerdotale a cui non interessavano le credenze della massa, né la loro soppressione. In questo modo, una divinità tradizionale come Tefnut avrebbe avuto la possibilità di mantenere la propria importanza anche nella stessa Akhetaton.

Come si leggerà nel capitolo, la teologia eliopolitana, nata e sviluppata almeno dalla metà del III millennio a.C. e attestata nelle sue prime fasi dai Testi delle Piramidi e dei Sarcofagi, ispirò le riforme di Amenofi IV. Tefnut potrebbe dunque aver avuto in esse un ruolo fondamentale, legato alla figura della "Grande Sposa Reale" Nefertiti. Inoltre,

³⁸⁹ Tobin V. A., *Akhenaten as a tragedy of history: a critique of the Amarna Period*, in *JSSEA* 23 (1993), pag. 18.

³⁹⁰ Bresciani E., *Testi religiosi dell'Antico Egitto*, Milano 2001, pag. XVI.

³⁹¹ La velocità della riforma fu dovuta al tentativo di fermare il crescente potere politico ed economico dei sacerdoti di Amon che gestivano l'enorme bottino di guerra accumulato dai thutmosidi, Vedi: Assmann J., *The Mind of Egypt*, pag. 214; Gabolde M., *op. cit.*, pag. 43.

³⁹² Allen J. P., *The Natural Philosophy of Akhenaten*, in Allen J. P. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven 1989, pag. 91.

³⁹³ Hari R., *op. cit.*, pag. 14.

³⁹⁴ Nella stessa Akhetaton, sono stati ritrovati numerosi amuleti di divinità tutelari come Bes, Thueris, Hathor, Iside e Osiride. Vedi: *Ibidem*.

³⁹⁵ Raven M. J., *Les fouilles de Leyde dans la tombe de Meryneith a Saqqara, campagnes 2001-2002*, in *BSFE* 155 (2002), pagg. 11-31.

³⁹⁶ Daumas F., *Les Dieux de l'Égypte*, Paris 1982, pag. 114.

le prime rappresentazioni iconografiche che si conoscono³⁹⁷ della dea risalirebbero a quest'epoca o, al massimo, al regno del predecessore Amenofi III.

Prima di parlare di Tefnut, però, va fatta una panoramica generale sulla religione amarniana e sulla sua evoluzione.

Con la XVIII dinastia, prosegue la “solarizzazione” dei principali dèi iniziata nel Medio Regno³⁹⁸. I testi funerari dell'epoca, come il “*Libro dell'Amduat*”, il “*Libro delle Porte*” e le litanie solari³⁹⁹, riflettono la volontà di concentrare le responsabilità della creazione e del mantenimento della vita su Ra⁴⁰⁰ che incorpora le altre divinità in una sorta di enoteismo⁴⁰¹ ancora lontano dall'ipotetico monoteismo di Akhenaton. Già alla fine della XII dinastia, i teologi egiziani ipotizzarono che tutto derivasse dalla forza creativa di una singola entità trascendente chiamata Amon⁴⁰², “*il nascosto*”⁴⁰³ perché la sua presenza non era evidente in nessun elemento della natura. Ma, a differenza della teologia solare di Medio Regno, la “nuova”⁴⁰⁴ si focalizzò sulla manifestazione giornaliera del potere vivificante di Amon attraverso la luce solare in forma del dio combinato Amon-Ra.

Il cambiamento fondamentale riguardò il percorso del Sole. Nella concezione classica, il cammino solare era incluso in un sistema di costellazioni in cui ogni divinità aveva un ruolo, partecipando così alla funzione salvifica del creatore⁴⁰⁵. Nei nuovi testi, invece, il Sole attraversa cielo e inferi da solo: non ci sono un padre e una madre che generano

³⁹⁷ Tale affermazione necessita l'esclusione dell'ipotetica presenza di Tefnut sul “Coltello di Gebel el-Arak”. L'oggetto, risalente al predinastico (3300-3200 a.C.) e conservato presso il *Louvre* (E 11517), è caratterizzato da un manico in avorio d'ippopotamo, decorato a bassorilievo su entrambi i lati. In modo particolare, la parte superiore del *verso* presenta una figura maschile barbata che fronteggia due leoni rampanti tenendoli per il collo. L'iconografia, tipicamente mesopotamica, rappresenterebbe il dio celeste El e il pianeta Venere, inteso come la “stella del mattino” e la “stella della sera” che si succedono nel cielo, identificati in Egitto con Atum, Shu e Tefnut. Vedi: du Mesnil du Buisson R., *Le décor asiatique du couteau de Gebel el-Arak*, in *BIFAO* 68 (1969), pagg. 63-83. Tale ipotesi, però, è difficile da confermare perché non esistono le prove della codificazione delle divinità eliopolitane già nel Gerzeano, mentre sembra più semplice e verosimile che il decoratore del coltello abbia riprodotto un simbolo asiatico senza alcuna interpretazione. Tant'è vero che lo stile del *verso* è completamente differente da quello del *recto* in cui c'è un'autoctona scena di battaglia.

³⁹⁸ Grimal N., *op. cit.*, pag. 251.

³⁹⁹ In realtà, le litanie solari erano testi di liturgia quotidiana riadattati in un secondo momento al contesto funerario. Assmann J., *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, London 1995, pagg. 1-2.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ Aldred C., *Egypt: the Amarna Period and the end of the Eighteenth Dynasty*, in *CAH* II, 2, Cambridge 1971, pag. 88.

⁴⁰² Allen J., *The Religion of Amarna*, in Arnold D. (ed.), *The Royal Woman of Amarna*, New York 1996, pag. 3.

⁴⁰³ *Wb* I, 84, 15.

⁴⁰⁴ Assmann J., *Re und Amun*, Freiburg 1983, pagg. 145-148.

⁴⁰⁵ Assmann J., *The Mind of Egypt*, New York 2002, pag. 212.

l'astro al mattino, compagni che lo proteggono dai pericoli o nemici da affrontare⁴⁰⁶. Non si tratta di monoteismo ma, come già scritto in precedenza, di enoteismo perché gli altri dèi continuano a essere invocati negli inni, ma costituiscono un gruppo a parte, lontano dal demiurgo solitario che dall'alto crea, dà vita, la mantiene e, soprattutto, si mostra al popolo⁴⁰⁷. Sembra, infatti, che convivessero una religione politeista ufficiale e una "iniziatica" in cui il clero credeva nell'esistenza di un Unico Dio Supremo che si manifestava attraverso le altre entità⁴⁰⁸. Quest'idea cosmoteistica, che portò al panteismo ramesside⁴⁰⁹, è visibile anche in alcuni passi del "Grande Inno ad Aton" in cui, ad esempio, si legge: "Tu hai creato milioni di personificazioni da te stesso, l'Unico"⁴¹⁰. Parallelamente, la stessa élite avrebbe pianificato una religione di Stato molto più semplice e comprensibile per la popolazione che non poteva apprezzare ragionamenti così astratti⁴¹¹.

Il dio celebrato nelle "Litanie del Sole" è un essere panteistico che incorpora tutti gli altri dèi, compresa Tefnut, come semplici nomi con cui invocarlo⁴¹². Aton è solo una di queste settantacinque forme di Ra⁴¹³, ma è evidente come Akhenaton sia stato influenzato da un fermento teologico già in evoluzione da secoli quando egli salì al trono.

Oltre al *background* eliopolitano⁴¹⁴, fondamentale per la formazione del pensiero amarniano fu l'esperienza di Amenofi IV come coreggente di Amenofi III. In questi anni⁴¹⁵, infatti, il giovane principe assistette alla deificazione in vita del padre in corrispondenza del primo giubileo del 30° anno. Da questo momento in poi, il modo di rappresentare il faraone cambiò completamente rispetto ai canoni thutmosidi: le gambe si allungarono rispetto al tronco, il volto fu eccessivamente ringiovanito e comparvero

⁴⁰⁶ Assmann J., *op. cit.*, pag. 213.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

⁴⁰⁸ Assmann J., *Moses the Egyptian*, pag. 100.

⁴⁰⁹ Assmann J., *The Mind of Egypt*, pag. 204.

⁴¹⁰ Assmann J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Göttingen 1999, pag. 221.

⁴¹¹ Bickel S., *Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III*, in *BIFAO* 102 (2002), pag. 82.

⁴¹² Secondo Hornung, in origine, le fomme delle Litanie non sarebbero state altro che illustrazioni usate per invocare il dio e solo in un secondo momento interpretate come manifestazioni. Vedi: *Conceptions of God in Ancient Egypt*, pag. 127, nota 55.

⁴¹³ Piankoff A., *Les Grandes Compositions Religieuses du Nouvel Empire et la Réforme d'Amarna*, in *BIFAO* 62 (1964), pag. 207.

⁴¹⁴ Ci sono varie tracce dell'attività di Akhenaton a Iunu. Vedi Bakry H. S. K., *Akhenaten at Heliopolis*, in *CdE* 47, n° 93 (1972), pagg. 55-67; Habachi L., *Akhenaten in Heliopolis*, in Haeny G. (ed.), *Aufsätze zum 70. Geburtstag von Herbert Rieke*, Wiesbaden 1971, pagg. 35-45.

⁴¹⁵ Il periodo è tuttora oggetto di discussione; forse dal 28°/29° o dal 37° anno di regno di Amenofi III. Vedi: Grimal N., *op. cit.*, pag. 248.

numerosi simboli solari⁴¹⁶. Questo «*deification style*»⁴¹⁷, anticipando l'arte amarniana, rappresenta un faraone dai tratti esagerati per distaccarlo dai comuni mortali e per assimilarlo al dio-Sole e alla sua manifestazione più tangibile, il disco solare; d'altronde, uno degli epiteti di Amenofi III era proprio “*Aton Abbagliante*”⁴¹⁸.

Anche la regina Tiye, partecipando alla divinizzazione del marito, divenne manifestazione vivente di tutte le dee egizie e cominciò a essere rappresentata con parrucca tripartita e corona hatorica⁴¹⁹. Come visto soprattutto nei Testi dei Sarcofagi⁴²⁰, la dea che s'identifica maggiormente con Hathor è proprio Tefnut che, a questo punto, potrebbe essere stata estrapolata dalla teologia eliopolitana e traslata nel rituale di venerazione della coppia reale in quanto figlia del Sole⁴²¹ e personificazione dell'essere paredra divina.

Da Sedeinga⁴²², luogo in cui Amenofi III fece costruire un tempio consacrato alla moglie (*ht-tiy*), provengono due esempi d'ipotetica identificazione di Tiye con Tefnut. Il primo si trovava proprio nel tempio, ormai in rovina, nella trabeazione della parete di fondo della stanza est⁴²³, in cui, ai lati dei cartigli della coppia reale e di due teste hatoriche, c'era la doppia immagine simmetrica della regina come sfinge (Fig. 2). Le fattezze leonine, secondo alcuni studiosi⁴²⁴, rappresenterebbero Tefnut incarnatasi in Tiye. Interessante è la corona indossata dalle sfingi che sembra anticipare la “*cap crown*”⁴²⁵ che Nefertiti indossò dal 4° anno di regno di Akhenaton e che coinciderebbe con uno dei copricapo di Tefnut⁴²⁶. Il secondo esempio dal sito nubiano corrisponde a una placca in corniola per braccialetto conservata presso il *Metropolitan Museum of Art* di New York⁴²⁷ (Fig. 3). Tiye è sempre rappresentata come una sfinge, questa volta alata e accosciata, ma il copricapo formato da elementi vegetali assomiglia di nuovo alla corona di Nefertiti. La regina è adornata da un pettorale, orecchini e braccialetti ed è

⁴¹⁶ Johnson W. R., *The revolutionary role of the Sun in the reliefs and statuary of Amenhotep III*, in *Notes* 151 (1996), pag. 1-7.

⁴¹⁷ Johnson W. R., *Amenhotep III and Amarna: some new considerations*, in *JEA* 82 (1996), pag. 69.

⁴¹⁸ Gunn B., *Notes on the Aten and his Names*, in *JEA* 9 (1923), pag. 168.

⁴¹⁹ Johnson W. R., *op. cit.*, pag. 80.

⁴²⁰ Vedi pag. 55, nota 277.

⁴²¹ CT I 63d-64a, vedi pag. 44.

⁴²² PM VII, pag. 166.

⁴²³ Budge W. E. A., *The Egyptian Sûdân: its History and Monuments*, vol. I, London 1907, pag. 611.

⁴²⁴ Ad es. Dodson A., *Amarna Sunset*, Cairo-New York 2009, pag. 116.

⁴²⁵ Goebis K., *Crowns*, in *OEA I*, pag. 322

⁴²⁶ Aldred C., *Akhenaten, King of Egypt*, London 1988, pag. 225

⁴²⁷ Arnold D., *Aspects of the Royal Femal Image during the Amarna Period*, in Arnold D. (ed.), *The Royal Woman of Amarna*, pag. 107.

mostrata nell'atto di sollevare il cartiglio del marito. Questa posa, messa in relazione alle riproduzioni di Nefertiti che saranno approfondite in seguito, ha fatto ipotizzare che, anche in questo caso, sia raffigurata Tefnut⁴²⁸ attraverso l'iconografia della cosiddetta "sfinge siriana"⁴²⁹ che si distacca dalle altre sfingi femminili⁴³⁰ proprio per l'uso della "cap crown".

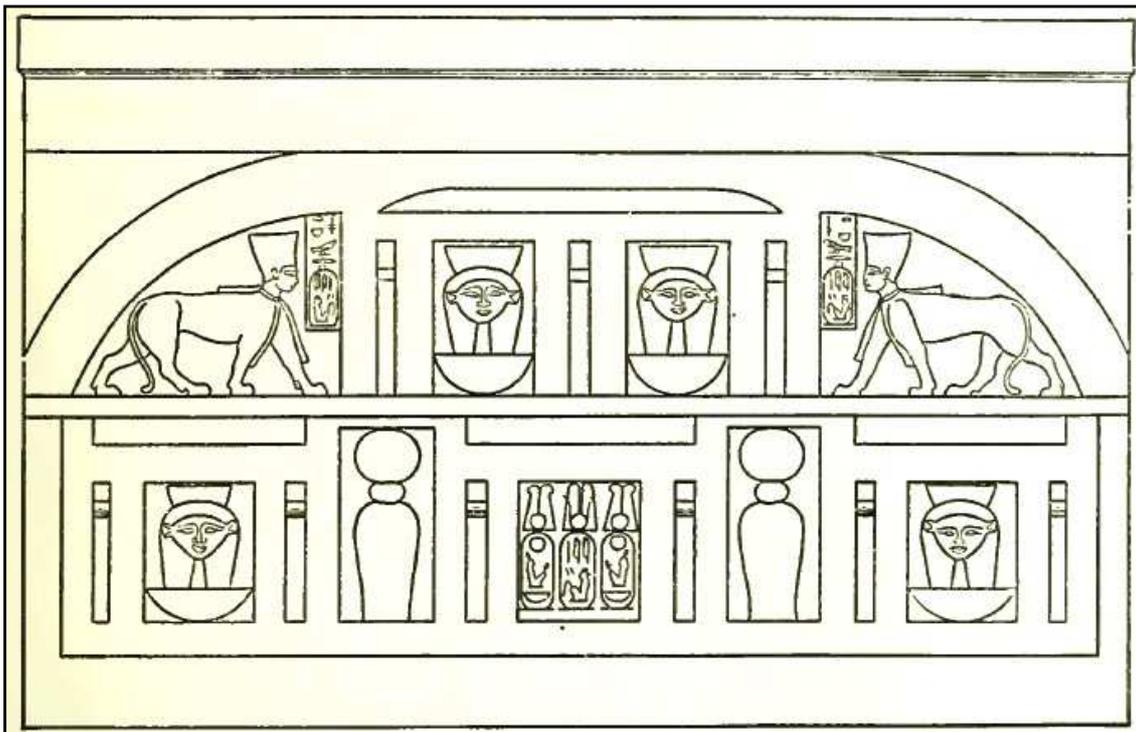


Figura 2: Tempio di Tiye (Sedeinga), trabeazione parete di fondo della stanza est

⁴²⁸ Cruz-Urbe E., *Atum, Shu and the Gods during the Amarna Period*, in *JSSEA* 25 (1995), pag. 18.

⁴²⁹ Tale iconografia compare proprio con Tiye. Vedi: Troy L., *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala 1986, pag. 65.

⁴³⁰ Per il Nuovo Regno, le prime attestazioni di sfinge femminile sono riferite a donne d'alto lignaggio della corte di Thutmosi III, come si vede da una raffigurazione nella tomba del *visir* Rekhmira (Davies N. G., *The Tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes*, New York 1943, pag. 37, fig. 7) e da una statua in granito nero trovata nel l'Iseo Campense a Roma e conservata presso il Museo Barracco (inv. n° 13. Sist L., *Museo Barracco. Arte Egizia. Catalogo*, Roma 1996, pag. 48). Anche Hatshepsut è rappresentata come una sfinge (Naville E., *The Temple of Deir el Bahari*, vol. VI, London 1908, pl. CLX), ma, in quanto faraone, le sue versioni sono del tutto maschili.



Figura 3: Metropolitan Museum of Art (New York), placca in corniola

È interessante notare come la Nubia, terra selvaggia e desertica, torni di nuovo nella mitografia di Tefnut con la “Leggenda dell’Occhio del Sole”⁴³¹, detta anche “Leggenda della Dea Lontana”, conosciuta grazie al *Papiro demotico di Leida I 384*⁴³² e alle versioni iscritte sulle mura dei templi tolemaici⁴³³. Tale racconto è un mito agrario, metafora del ritorno delle acque rosse della piena del Nilo⁴³⁴, che, nonostante sia noto per fonti tarde, doveva esistere già nel Nuovo Regno⁴³⁵. Infatti, un *ostrakon* risalente alla XIX dinastia da Deir el Medina⁴³⁶ (Fig. 4) è dipinto con una scena della “Favola

⁴³¹ Tefnut, figlia di Ra e suo stesso occhio, abbandona per qualche motivo l’Egitto e si rifugia, sotto forma di bellicosa leonessa, in Nubia, dove placa la sete con il sangue delle sue vittime. Il padre, volenteroso di sfruttare questa ferocia contro i suoi nemici, invia Shu e Thot, trasformati in scimmie, a riportare indietro la dea. I due, grazie soprattutto all’eloquenza e alla magia di Thot, riescono a convincere Tefnut che perde il suo aspetto selvaggio, diventa una mansueta gazzella e purifica le sue membra nelle acque dell’*Abaton* a File. Il viaggio di ritorno, accompagnato da un festoso corteo di musicisti e danzatrici, fa tappa in varie città come Kom Ombo, Edfu, El Kab, Esna e Dendera, dove la dea si stabilisce definitivamente. Vedi: Inconnu-Boquillon D., *Le mythe de la Déesse Lontaine à Philae*, Le Caire 2001, pagg. 2-3; *RÄRG*, pagg. 772-773; Bresciani E., *op. cit.*, pagg. 71-92.

⁴³² Spiegelberg W., *Der Ägyptische Mythos vom Sonnenauge*, Straßburg 1917.

⁴³³ Junker H., *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, in *APAW* (1911).

⁴³⁴ Hornung E., *op. cit.*, pag. 10.

⁴³⁵ Spiegelberg W., *op. cit.*, pag. 7; Erman A., *La Religion des Égyptiens*, Paris 1952, pag. 93.

⁴³⁶ Berlino, *Ägyptisches Museum und Papyrussammlung* n° 21443.

dell'avvoltoio e della gatta selvatica”⁴³⁷, una delle fiabe a sfondo morale che Thot racconta a Tefnut per convincerla a tornare in Egitto. Sul frammento di calcare, si vedono l'avvoltoio che cova delle uova in alto e il babbuino che parla alla gatta/leonessa con un bastone in mano⁴³⁸.



Figura 4: Ägyptisches Museum und Papyrussammlung (Berlino), ostrakon n° 21443

⁴³⁷ Un avvoltoio depone quattro uova sulle fronde di una palma, mentre una gatta selvatica partorisce quattro cuccioli sulla cima di una collina. Le due madri, spaventate l'una dell'altra, sulle prime non lasciano soli i propri piccoli, ma, spinte dalla fame, “firmano” una tregua giurando di fronte a Ra di non toccare i figli altrui. Accidentalmente, uno dei piccoli uccelli cade sul nido della gatta che lo colpisce per mandarlo via e lo ferisce a morte. L'avvoltoio, tornando dalla caccia, si accorge della tragedia e cerca subito vendetta uccidendo i quattro gattini. Alla fine, Ra, offeso dal giuramento rotto, fa morire anche i restanti tre uccellini in un incendio sviluppatosi da un pezzo di carne che l'avvoltoio aveva rubato dalla brace di un cacciatore. Vedi: Houlihan P. F., *The Animal World of the Pharaohs*, pag. 215, fig. 152; Brunner-Traut E., *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel: Gestalt und Strahlkraft*, Darmstadt 1970, pagg. 35-36; Beltz W., *Die Mythen der Ägypten*, Dusseldorf 1982, pag. 107.

⁴³⁸ Questo particolare confermerebbe la datazione dell'intero mito almeno alla XIX dinastia perché nella leggenda si legge che Tefnut, pur avendo giurato a Thot il suo ritorno, è ancora poco convinta e cerca di rallentare il viaggio fermandosi sotto ogni albero offrendone i frutti, presi con il bastone, a Thot. La favola serve proprio a sottolineare l'importanza dei giuramenti e la gravità delle pene per chi non li rispetta.

Sembra che la figura della dea sia rimasta importante in Nubia anche quando l'area divenne indipendente con il periodo meroitico. Infatti, una delle ultime attestazioni iconografiche di Tefnut risale proprio al regno di Arnekhamani (235-218 a.C.), coevo di Tolomeo III⁴³⁹. A Musawwarat es-Sufra, nel cosiddetto “Tempio del Leone” consacrato al dio Apedemak, è stato ritrovato un gruppo scultoreo in arenaria ora conservato a Berlino⁴⁴⁰ (Fig. 5) che potrebbe rappresentare la triade eliopolitana⁴⁴¹. La statua è composta al centro da Atum sotto forma di ariete e da due leoni ai lati. Il demiurgo ha sulla testa una corona a quattro piume decorata con corna, disco solare e due urei, mentre i figli indossano la corona *hmhm* con ureo per Shu e crescente lunare per Tefnut⁴⁴².

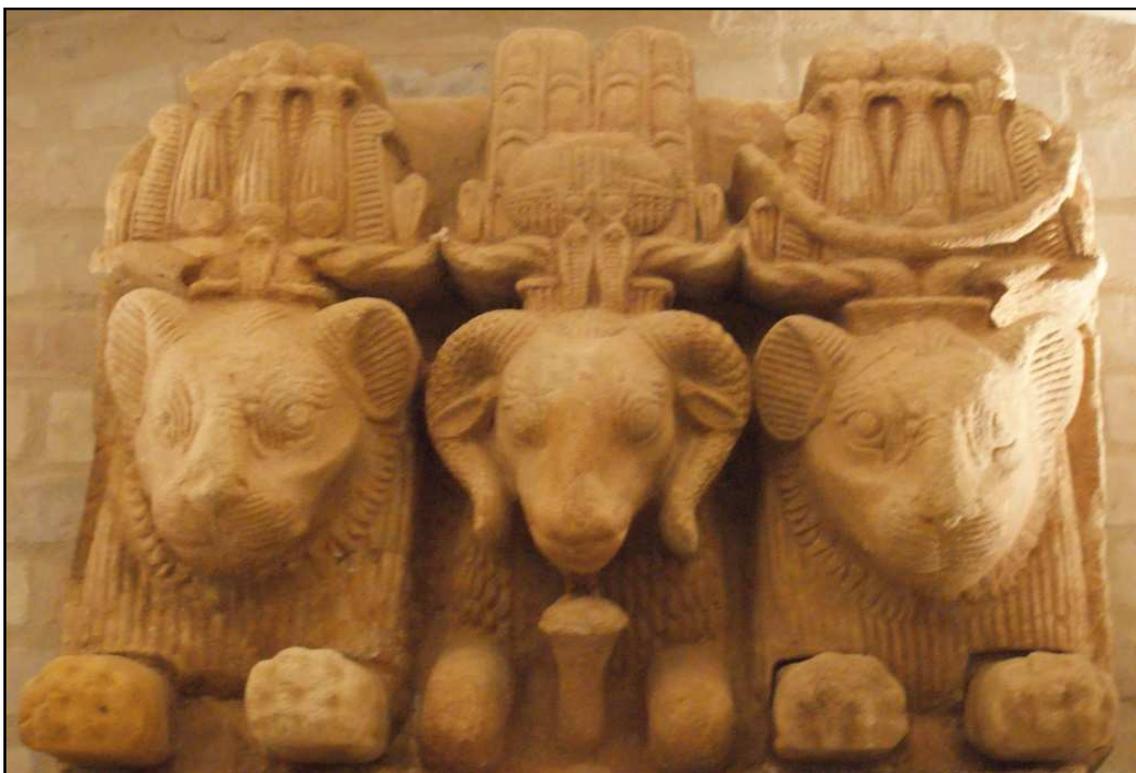


Figura 5: Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, gruppo scultoreo da Musawwarat es-Sufra

⁴³⁹ Hintze F., Hintze U., *Civilizations of Old Sudan : Kerma, Kush, Christian Nubia*, Leipzig 1968, pag. 23.

⁴⁴⁰ Müller W., *Ägyptisches Museum und Papyrussammlung*, in *Fub* 10 (1968), pag. 241.

⁴⁴¹ Griffith G. J., *Triads and Trinity*, pag. 105.

⁴⁴² Hofmann I., *Zur Darstellung von Shu und Tefnut im meroitischen Reich*, in *GM* 23 (1977), pagg. 45-47.

Tornando alle sfingi di Sedeinga, Tiye, in realtà, è ritratta in questa foggia⁴⁴³ anche a Tebe, nella tomba del suo maggiordomo Kheruef (TT 192). Qui, in una scena in cui la coppia reale riceve doni durante la terza festa *sed* di Amenofi III, la sfinge è inclusa nella decorazione laterale del seggio di Tiye ed è rappresentata mentre sovrasta una siriana e un nubiana⁴⁴⁴ (Fig. 6). Infatti, la didascalia dice: “Grande Sposa del re, amata da lui, Tiye [...] colei che calpesta ogni paese straniero”⁴⁴⁵.

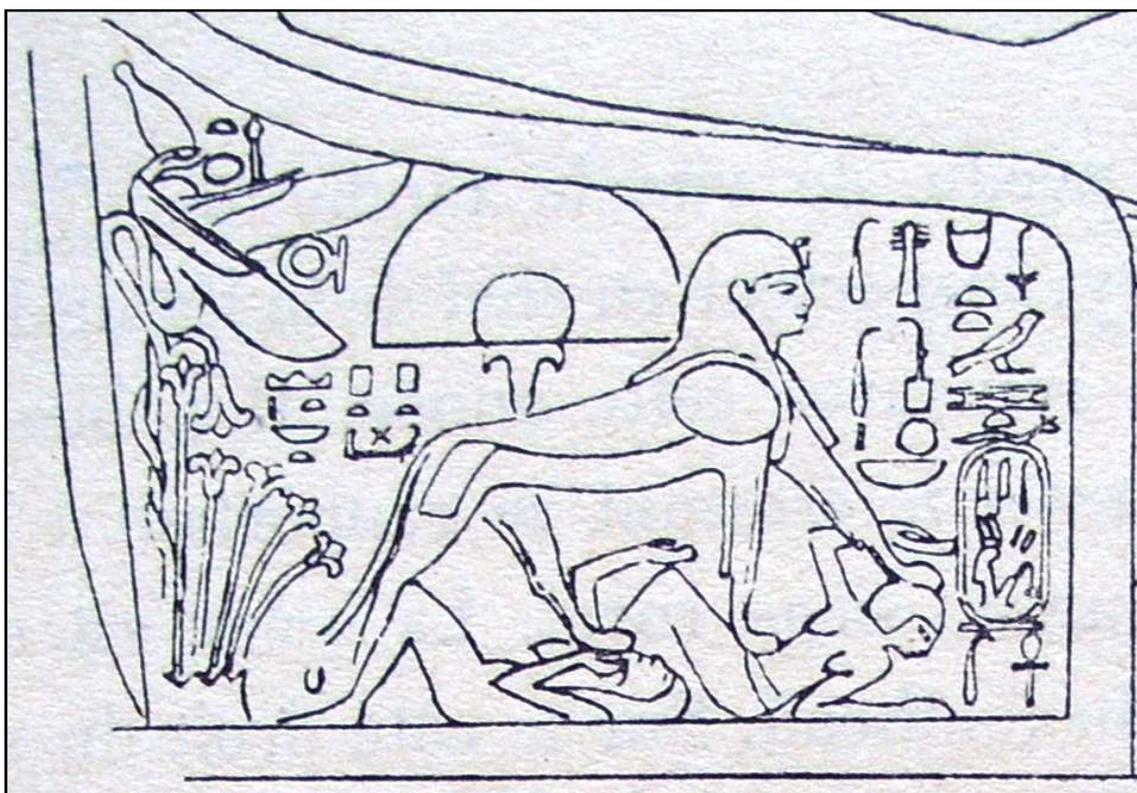


Figura 6: el-Asasif, tomba di Kheruef (TT 192), particolare della decorazione della parete ovest

Nonostante l'identificazione di Tiye con Tefnut sia ideologicamente plausibile, non ci sono prove sufficienti a interpretare in tal senso le iconografie appena analizzate. Se nei casi di Sedeinga la sacralità del luogo potrebbe avvalorare l'ipotesi, il rilievo di Kheruef sembra chiarire l'utilizzo della sfinge nelle rappresentazioni della regina. Questo simbolo, fino a quel punto, era una peculiarità dei soli faraoni, quindi, vederlo adottato anche per la Grande Sposa Reale, ne enfatizza il ruolo politico quasi paragonabile a

⁴⁴³ Leibovitch J., *Une nouvelle représentation d'une sphinge de la reine Tiy*, in *ASAE* 42 (1943), pag. 93.

⁴⁴⁴ The Epigraphic Survey, *The Tomb of Kheruef*, Chicago 1980, pl. 48-49, particolare pl. 52a.

⁴⁴⁵ *Ivi*, pag. 55.

quello del marito⁴⁴⁶. Non a caso, nella scena del giubileo, la sfinge si trova sul trono, emblema del potere per eccellenza.

Molti meno dubbi sussistono nell'interpretazione di un altro oggetto appartenente al regno di Nebmaatra. Tra lo scarno corredo funebre trovato nella KV22⁴⁴⁷, spicca un amuleto in bronzo (Fig. 7), oggi al *British Museum*⁴⁴⁸, che potrebbe rivelarsi la prima rappresentazione materiale di Tefnut.

L'amuleto è formato dalla combinazione del *menat*⁴⁴⁹ e dell'egida⁴⁵⁰ sormontata da due teste di divinità. Il *menat*, a sua volta, è composto da una placca circolare e da un segmento rettangolare inquadrato da due urei pensili che indossano la corona rossa e quella bianca, mentre all'interno è incisa la figura di una dea leontocefala seduta su una stuoia con disco solare e scettro *uas* sulle ginocchia. In basso, la "rosetta" è decorata da un *Barbus bynni*⁴⁵¹, pesce riconoscibile per la tipica pinna dorsale e la pinna caudale biforcuta. L'ambiente palustre circostante è ricreato grazie all'alternanza di alti steli fioriti di papiro e boccioli ancora chiusi più bassi che spuntano dall'acqua. L'egida, invece, presenta l'ampio collare di perline finemente incise e quelle che potrebbero essere le teste di Tefnut e Shu. La leonessa ha una lunga parrucca tripartita, collare, ureo e disco solare; il fratello, invece, indossa la barba posticcia e la corona a quattro piume⁴⁵² impiegata in seguito anche per i colossi di Akhenaton⁴⁵³.

I *menat* non sono mai stati studiati sistematicamente, se si esclude il lavoro di Guglielmi⁴⁵⁴, quindi la loro funzione è ancora dubbia. Il contrappeso, come ogni altro amuleto, forniva una difesa magica maggiormente necessaria per una delle parti del

⁴⁴⁶ O'Connor D., Cline E. H., *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, Ann Harbor 1991, pagg. 6-7.

⁴⁴⁷ *PM I*, pag. 550. Guglielmi, però, pone dei dubbi sull'effettiva appartenenza dell'oggetto al corredo originale di Amenofi III. Vedi: Guglielmi W., *Das große Menit mit den Köpfen von Schu und Tefnut im Ruhrlandmuseum Essen*, in Moers G., Behlmer H., Demuß K., Widmaier K. (ed.), *jn.t dr.w-Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen 2006, pag. 304.

⁴⁴⁸ BM 388. Vedi: Budge W. E. A., *The Mummy: A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*, Cambridge 1925, pagg. 323-324, tav. XXIII 2.

⁴⁴⁹ Contrappeso utilizzato per bilanciare un particolare tipo di collare, l'*usekh*, composto da varie file di perline. La collana era legata al culto di Hathor e poteva essere utilizzata come strumento musicale a percussione durante i rituali di canto e danza. Vedi: Staehelin E., *Menit*, in *LÄ IV*, pag. 52.

⁴⁵⁰ Si tratta della riproduzione della collana stessa che, sormontata da una o due teste di divinità, dal Nuovo Regno fa parte dell'amuleto insieme al *menat*. Particolarmente comune nel III Periodo Intermedio e in Epoca Tarda. Vedi: Andrews C., *Amulets of Ancient Egypt*, London 1994, pag. 41.

⁴⁵¹ Questo pesce è generalmente considerato come una forma di apparizione di Mehit, dea che s'identifica con Tefnut. Vedi: Guglielmi W., *op. cit.*, pag. 288.

⁴⁵² La stessa di Onuris quando, nel Nuovo Regno, fu assimilato a Shu. Vedi pag. 104.

⁴⁵³ Vedi pag. 106.

⁴⁵⁴ Secondo la sua catalogazione tipologica, il BM 388 fa parte della Variante III, quella più diffusa. Vedi: Guglielmi W., *op. cit.*, pag. 303.

corpo più vulnerabili, cioè la porzione della schiena tra le spalle dove ricadeva il pendente⁴⁵⁵. Inoltre, sembra sia frequente la relazione tra tali oggetti e la regalità⁴⁵⁶. Tuttavia, il significato principale è da ricondurre all'auspicio di fertilità femminile o virilità maschile che si augurava al defunto⁴⁵⁷. A mio parere, la forma stessa del *menat* potrebbe evocare quella del membro del morto che s'identificava con Osiride, il cui pene, secondo la leggenda, fu inghiottito dall'ossirinco (*Mormyrus kannume*), pesce diverso da quelli che sono sui *menat* che, però, spesso sono rappresentati con un'asta in bocca⁴⁵⁸. Il messaggio fu rafforzato dall'aggiunta dall'*usekh*⁴⁵⁹ e dalle teste di divinità legate, per vario verso, alla fecondità, come Amon-Ra, Hathor, Sekhmet, Selkis, Bastet, Mut o Bes.

Ci sono vari indizi che comprovano tale simbolismo, a partire dall'origine della forma stessa degli amuleti che sarebbe da ricondurre alle placchette di torso femminile scoperte da Winlock nelle tombe tebane di XI dinastia⁴⁶⁰. La *silhouette* femminile, in questo caso, è ridotta alle parti del corpo che concorrono al parto e all'allattamento (Fig. 8): mancano la testa e gli arti e, al contrario, seno e triangolo pubico sono marcati⁴⁶¹. Nella parte centrale dei *menat* più elaborati, spesso sono incise scene della nascita e dell'infanzia di Horus⁴⁶², a cui sarebbero riferiti anche gli elementi vegetali dei tondi che ricordano le paludi di Khemmis⁴⁶³, dove il neonato dio fu svezzato dalla madre Iside⁴⁶⁴. Inoltre, nella tomba di Inerkhau a Deir el Medina (TT 359)⁴⁶⁵, un contrappeso è dipinto con le fattezze dello scarabeo *hpr* (Fig. 9), simbolo per eccellenza di rinascita.

⁴⁵⁵ *Ivi*, pag. 42.

⁴⁵⁶ Leclant J., *Sur un contrepoids de Menat au nom de Taharqa. Allaitement et "apparition" royale*, in Sainte Fare Garnot J. (ed.), *Mélanges Mariette*, Le Caire 1961, pag. 272.

⁴⁵⁷ Budge W. E. A., *op. cit.*, pag. 323.

⁴⁵⁸ Leclant J., *op. cit.*, pag. 271, n. 4.

⁴⁵⁹ Quest'unione potrebbe essere un ulteriore simbolo sessuale con la rappresentazione dell'accoppiamento, in cui il collare fungerebbe da triangolo pubico.

⁴⁶⁰ Winlock H. E., *Excavations at Deir-el-Bahari, 1911-1913*, New York 1942, pag. 207, pl. XXXVIII.

⁴⁶¹ Barguet P., *L'origine et la signification du contrepoids du collier-menat*, in *BIFAO* 52 (1953), pag. 103.

⁴⁶² *Ivi*, pag. 104.

⁴⁶³ Leclant J., *op. cit.*, pag. 270.

⁴⁶⁴ Mito inciso sulla cosiddetta "stele Metternich". Vedi: Bresciani E., *op. cit.*, pag. 118.

⁴⁶⁵ Bruyère B., *Deir el Médineh*, Le Caire 1933, pl. XIX.



Fig. 7: *British Museum*, menat bronzeo (BM388) **Fig. 8:** Deir el Bahari, placchetta femminile in avorio



Figura 9: Deir el-Medina, tomba di Inerkhau (TT 359), particolare della decorazione della Camera G

Il valore sessuale potrebbe essere confermato anche dal già citato bassorilievo di Baroda⁴⁶⁶ in cui il demiurgo, Atum o Ruti, è rappresentato con un duplice volto, umano/maschio e leonessa/femmina. Qui, l'accostamento dei due generi indicherebbe non tanto l'unione carnale dei sessi, quanto l'indifferenziazione del dio creatore androgino⁴⁶⁷, ma è indiscutibile che tale iconografia ricordi molto le teste di Shu e Tefnut affiancate sulle egide.

La figura di Tefnut ben si adatta sia alla tutela del defunto che all'idea di fertilità, ma ciò che rende quasi certa l'identificazione con la testa sinistra del *menat* di Amenofi III è la presenza di Shu. Il numero di dee con fattezze feline in Egitto è cospicuo⁴⁶⁸, quindi, in mancanza di un'iscrizione, è quasi sempre impossibile distinguerle, ma, in questo caso, la coppia dei figli di Atum, la prima a procreare vita attraverso l'unione sessuale, è ideologicamente perfetta per un oggetto con quel valore. Coppia che è anche l'ipotetico emblema della stretta unione e della funzione politico-religiosa di Akhenaton e Nefertiti.

Se Amenofi III fu deificato come demiurgo, Amenofi IV, suo successore e primo figlio, non poteva che essere considerato Shu, completando con la madre Tiye/Hathor, divina consorte di Ra, la triade della famiglia reale. Dai Testi dei Sarcofagi⁴⁶⁹, Atum e Shu appaiono dipendenti l'uno dall'altro e il loro rapporto diventa il modello che sacralizza la coreggenza dei sovrani come un vincolo tra divinità⁴⁷⁰. Questo modello poi fu applicato da Akhenaton a una seconda triade, traslando il ruolo del padre terrestre al padre divino Aton e passando dallo schema 2:1 a quello 1:2⁴⁷¹ insieme alla moglie Nefertiti/Tefnut. Quest'assorbimento della tradizionale religione eliopolitana si completò con la creazione di una nuova Enneade composta da Aton, dalla coppia reale e dalle sei figlie sempre presenti nelle scene familiari⁴⁷².

Akhenaton conosceva sicuramente il cosiddetto "Libro di Shu"⁴⁷³ e la distinzione tra cosmogonia e biogonia che ne traspare: Atum crea l'universo, ma, solo grazie alla sua

⁴⁶⁶ Vedi pag. 82.

⁴⁶⁷ Betrò M., *op. cit.*, pag. 15.

⁴⁶⁸ Castel Ronda E., *Algunos Aspectos de Dioses Felinos en el Antiguo Egipto*, in *BAEDE* 2 (1990), pag. 5.

⁴⁶⁹ Vedi pag. 57.

⁴⁷⁰ Johnson W. R., *op. cit.*, pag. 81.

⁴⁷¹ Vedi pag. 11.

⁴⁷² Allen J., *op. cit.*, pag. 5.

⁴⁷³ CT 75-80, vedi pag. 47.

progenie, vita e ordine possono durare nel tempo⁴⁷⁴; così come Nefertiti e lo sposo partecipavano al mantenimento della “*creatio continua*”⁴⁷⁵ iniziata da Aton.

Nelle iscrizioni dei primi anni di regno, il Disco aveva una titolatura paragonabile a quella di un sovrano con *praenomen* e *nomen*:



ᶜ nḥ Rᶜ Hr-3ḥty ḥꜣy m 3ḥt m rn=f m šw nty m 'Itn

“Il vivente Ra-Harakhty che gioisce all’orizzonte, nella sua identità di luce che è nel disco solare”⁴⁷⁷.

Negli anni '20 del Novecento, questo doppio cartiglio fu interpretato da alcuni egittologi come un’ulteriore prova dell’acquisizione dei precetti eliopolitani nella religione amarniana. Infatti, Sethe⁴⁷⁸ pensava che la parola šw fosse il nome del dio dell’aria in conseguenza dell’identificazione di Ra-Harakhty con Atum, mentre Gunn⁴⁷⁹ aggiunse che l’utilizzo della titolatura serviva a legittimare il nuovo culto identificando Aton con gli altri dèi solari attraverso una serie di equazioni: Aton=Shu=Harakhty=Ra. Questa ipotesi, però, è stata rigettata da quasi tutti gli studiosi⁴⁸⁰ che, invece, traducono šw con la “luce”⁴⁸¹ attraverso la quale Ra si manifesta⁴⁸², non tanto per la mancanza del determinativo divino ma per la presenza di quello solare (Gardiner N5). Forse, proprio per evitare quest’ambiguità, prima del 12° anno di regno, quando ormai si andava verso l’intolleranza iconoclasta di alcune divinità, il nome di Aton fu modificato sostituendo šw con il sinonimo ḥꜣii.t⁴⁸³ come Horus con un generico ḥkꜣ, “signore”⁴⁸⁴.

La vera triade amarniana, quindi, resta quella Aton/Atum-Akhenaton/Shu-Nefertiti/Tefnut. Ogni apparizione della famiglia è carica di significato religioso perché

⁴⁷⁴ Assmann J., *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, pag. 80.

⁴⁷⁵ Ivi, pag. 158.

⁴⁷⁶ Es. Stele Q in: Sandman M., *Texts from the time of Akhenaten*, Bruxelles 1938, pag. 123 l.

⁴⁷⁷ Anthes propone una traduzione leggermente diversa: “Il vivente Ra-Harakhty che gioisce all’orizzonte nel suo nome e nella luce (del sole) che è il disco solare”. Vedi: Anthes R., „...in seinem Namen un im Sonnenlicht...”, in ZÄS 90 (1963), pag. 3.

⁴⁷⁸ Sethe K., *Beiträge zur Geschichte Amenophis' IV*, in NGWG (1921), pagg. 108-109.

⁴⁷⁹ Gunn B., *op. cit.*, pag. 174.

⁴⁸⁰ Ad eccezione di Fecht: *Amarna Problem (1-2)*, in ZÄS 85 (1960), pag. 104.

⁴⁸¹ Wb IV, 430, 7.

⁴⁸² Bennet J., *Notes on the 'aten'*, in JEA 51 (1965), pag. 208.

⁴⁸³ Wb III, 14, 9-15.

⁴⁸⁴ Allen J. P., *The Natural Philosophy of Akhenaten*, pag. 93.

comprende sempre il Disco che dall'alto collega la coppia con i suoi raggi, anche nelle scene di vita quotidiana⁴⁸⁵. Il popolo vedeva la rappresentazione di una sola entità da venerare e all'interno delle case private di Akhetaton si dedicava una piccola cappella in cui l'oggetto di culto non era solo Aton, ma anche la coppia reale⁴⁸⁶. In questi sacelli, stele mostrano re e regina come i primi figli del dio, Shu e Tefnut, e le bambine come il resto dell'Enneade, a partire da Geb e Nut. Il simbolo didattico dei rilievi è chiaramente legato al concetto di creazione⁴⁸⁷ e lo si può vedere in due esempi dall'*Ägyptisches Museum* di Berlino (Fig. 10) e dal Museo Egizio del Cairo (Fig. 11)⁴⁸⁸.

La prima stele⁴⁸⁹, databile intorno all'8° anno, è uno spaccato d'intimità di Akhenaton e Nefertiti con le loro tre figlie maggiori, Merytaton, Ankhesenpaaton e Maketaton, che giocano in braccio ai loro genitori. Colpisce la tenerezza dei particolari del padre che bacia la primogenita e di Ankhesenpaaton che cerca di afferrare un orecchino della madre. Il seggio di Nefertiti è decorato con il *sema-tawi*, il simbolo dell'unione del Basso e dell'Alto Egitto ed ennesimo attestato del ruolo paritario della regina. La stele del Cairo⁴⁹⁰ mostra lo stesso soggetto con piccole differenze: Akhenaton porge un gioiello a Merytaton che è in piedi tra i due seggi che, questa volta, hanno entrambi il *sema-tawi*. La costante di queste scene è la mancanza di spazio libero tra i due sovrani, completamente occupato dalle braccia del sole che diventano quasi un cordone ombelicale dispensatore di nutrimento, potere e vita. Non a caso, le mani all'estremità dei raggi porgono *uas* e *ankh*.

Friedman⁴⁹¹ ha proposto che queste stele rappresentino l'*akhet* in cui Akhenaton e Nefertiti, seduti in trono araldicamente l'uno di fronte all'altra, fungerebbero da colline tra le quali sorge il sole. Sotto il segno *pt* del cielo, Aton si erge su Shu e Tefnut, i due leoni *Rwty* che formano l'orizzonte e che vengono generati grazie al potere *3hw* del padre, proprio come nei Testi dei Sarcofagi⁴⁹². La stessa scena, aggiunge Friedman,

⁴⁸⁵ Assmann J., *Palast oder Tempel?: Überlegungen zur Architektur und Topographie von Amarna*, in *JNES* 31 n°3 (1972), pag. 152.

⁴⁸⁶ Assmann J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, pag. 251.

⁴⁸⁷ Arnold D., *op. cit.*, pag. 99.

⁴⁸⁸ N° 14145 e JE 44865

⁴⁸⁹ Aldred C., *Akhenaten and Nefertiti*, n°16 pag. 102.

⁴⁹⁰ Atiya F., *Akhenaten. Egyptian Museum in Cairo*, Cairo 2009, n°8 pag. 11.

⁴⁹¹ Friedman F., *3h in the Amarna Period*, in *JARCE* 23 (1986), pag. 102

⁴⁹² CT II 39 c-d., vedi pag. 58.

sarebbe rappresentata grazie all'architrave spezzato della “Finestra delle Apparizioni” attraverso il quale passano i raggi solari⁴⁹³.



Figura 10: Ägyptisches Museum und Papyrussammlung (Berlino), stele n° 14145

⁴⁹³ Uno dei primi esempi si trova nella tomba del visir Ramose (TT 55), in cui, fra l'altro, in due pannelli laterali della finestra, Akhenaton è rappresentato come una sfinge che sovrasta un nemico nubiano e uno asiatico. Vedi: Davies G., *The Tomb of the Vizier Ramose*, London 1941, tav. 33. Tuttavia, Kemp non è d'accordo dicendo che le scene con la “Finestra delle Apparizioni” sono semplici rappresentazioni *standard* della famiglia senza alcuna funzione particolare. Vedi: Kemp B. J., *The Window of Appearance at El-Amarna and the basic structure of this city*, in *JEA* 62 (1976), pag. 86.



Figura 11: Museo Egizio del Cairo, stele JE 44865

Una simile iconografia è riproposta in un piccolo oggetto⁴⁹⁴ in *faience* di una collezione privata danese pubblicato da Harris⁴⁹⁵ che, secondo alcuni⁴⁹⁶, potrebbe essere la più antica allusione materiale della coppia Shu-Tefnut. Il pomello sferico, forato lungo l'asse verticale, è probabilmente un elemento decorativo del manico di un bastone o di una frusta⁴⁹⁷ e presenta la superficie divisa in tre sezioni orizzontali. Agli estremi ci sono due cerchi con otto fiori di loto posti a raggiera attorno al foro basso, mentre, in

⁴⁹⁴ Altezza massima: 3,5 cm; diametro massimo: 4,2 cm.

⁴⁹⁵ Harris J. R., *Et nyt bevis på kongeparrets ligestilling i Amarna-tiden*, in *MeddelGlypt* 33 (1976), pagg. 78-84.

⁴⁹⁶ Baines J., *Egyptin Twins*, in *Orientalia* 54, fasc. 4 (1985), pag. 474.

⁴⁹⁷ Harris J. R., *A Fine Piece of Egyptian Faience*, in *Burlington Magazine* 119, n° 890 (May 1977), pag. 342.

alto, i cartigli con il *nomen* di Akhenaton e la nomenclatura completa di Nefertiti si flettono seguendo la forma dell'oggetto:



La parte più interessante è costituita dalla banda centrale⁴⁹⁹ in cui due barche solari, decorate alla poppa e alla prua da un loto stilizzato, solcano un corso d'acqua separate dallo stesso tipo di fiore che galleggia sull'acqua. Sullo scafo, due figure accosciate alzano le braccia in segno di venerazione verso il disco solare che si trova all'estremità opposta dell'imbarcazione (Fig. 12). Nonostante gli apparenti tratti femminili di entrambi i personaggi, l'identificazione è semplice grazie ai cartigli, alla corona bianca e alla *cup crown*. Proprio l'utilizzo di questi copricapo fornisce una datazione approssimativa dell'oggetto che deve essere stato realizzato intorno alla metà del regno di Akhenaton, poiché la *cup crown* fu adottata solo al trasferimento della corte ad Akhetaton e la corona bianca fu soppiantata dalla corona blu negli ultimi anni⁵⁰⁰.

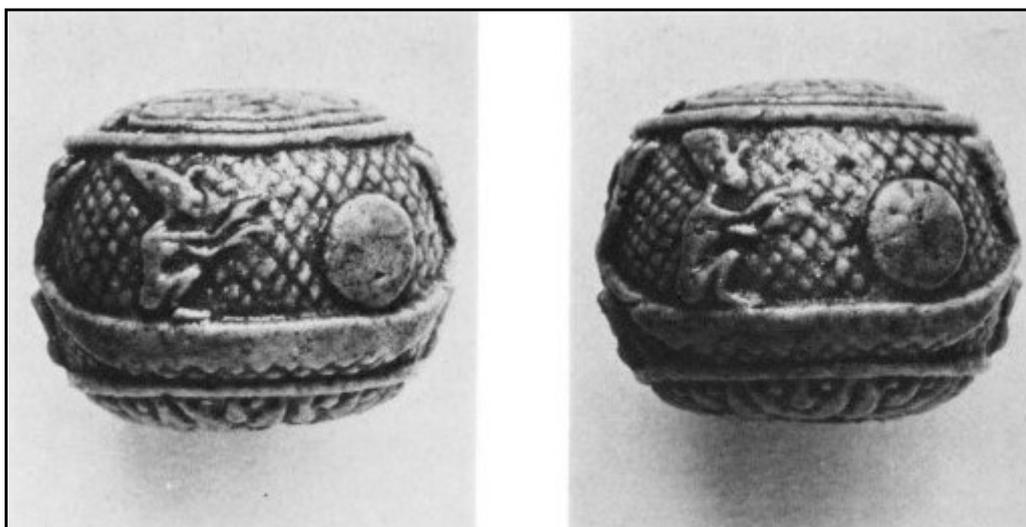


Figura 12: Collezione privata, pomello in *faience* di epoca amarniana visto da due lati

⁴⁹⁸ Ivi, fig. 38.

⁴⁹⁹ Ivi, figg. 34-36.

⁵⁰⁰ Ivi, pag. 342.

L'inusuale iconografia sottolinea ancora una volta la parità tra i due sposi rappresentati parallelamente con la stessa grandezza. Harris è convinto che la posizione accovacciata sia riconducibile al modo di rappresentare dell'epoca i bambini del dio-Sole e in modo particolare Shu⁵⁰¹. Così, Akhenaton e Nefertiti, oltre ad assomigliare molto al glifo dell'orizzonte (Gardiner N27), posti ai lati di Aton sarebbero i suoi primi figli.

Già da questi primi esempi, si notano l'importanza fuori dal comune e la venerabilità conferite a Nefertiti. Nel sarcofago della principessa Meketaton, la sua figura è addirittura posta agli angoli come una vera e propria divinità alata tutelar⁵⁰² al posto di Iside, Nefti, Neith e Selkis⁵⁰³. Ma, ciò che colpisce di più è il suo ruolo privilegiato nell'ufficio dei rituali dedicati ad Aton, al punto che, all'interno del cartiglio della regina⁵⁰⁴, il nome del dio è invertito così da rivolgersi al determinativo reale femminile (Gardiner B7). Tale privilegio rarissimo⁵⁰⁵ non riguarda Akhenaton solo perché nel suo nome non c'è il determinativo e quindi nessuna figura umana verso cui girarsi.

Nefertiti è la sola che accompagna il marito nelle offerte al Disco anche nei monumenti ufficiali, come si vede, ad esempio, nel frammento 41.82 del *Brooklyn Museum*⁵⁰⁶. Il blocco (Fig. 13), scoperto nel 1891 da Petrie che però lo interpretò erroneamente come parte di una stele⁵⁰⁷, faceva parte del parapetto di una piattaforma rialzata che si trovava nel Grande Tempio di Aton ad Amarna⁵⁰⁸. Il pezzo è realizzato in un calcare molto fine riservato ai lavori reali ed è decorato su entrambi i lati. La scena del *verso* rappresenta Akhenaton con la corona blu e le braccia alzate verso Aton, di cui s'intravedono solo tre raggi, e Nefertiti in scala minore con la parrucca nubiana e l'ureo⁵⁰⁹. La regina solleva un'inusuale offerta sul segno *nb* composta da una figurina femminile accosciata con ureo e quattro piume di struzzo sulla testa. A sua volta, la "statuetta" regge sullo stesso

⁵⁰¹ Ibidem.

⁵⁰² Schäfer H., *Altes und Neues zur Kunst und Religion von Tell el-Amarna*, in *ZÄS* 55 (1918), pag. 3, abb. 3.

⁵⁰³ Come, ad esempio, nel sarcofago di granito di Tutankhamon. Vedi: Piankoff A., *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, in *Bollingen Series* 40,2 (1955), pl. 10-12.

⁵⁰⁴ Fischer H. G., *The Orientation of Hieroglyphs*, vol I: *Reversals*, New York 1977, pag. 92.

⁵⁰⁵ Ad esempio, nella tomba di Panehesy. Vedi: Davies G., *The Rock Tombs of Amarna*, vol. II, London 1906, pl. 5.

⁵⁰⁶ Cooney J. N., Simpson W. K., *An Architectural Fragment from Amarna*, in *BMB* 12 n° 4 (1951), pagg. 1-12.

⁵⁰⁷ Petrie W. M. F., *Tell el Amarna*, Warminstes-Encino 1974, pl. XII 2.

⁵⁰⁸ Cooney J., N., *op. cit.*, pag. 5.

⁵⁰⁹ Teeter E., *Multiple Feathers and Maat*, in *BES* 7 (1985/86), pag. 44.

tipo di cesto i due cartigli con il nome del dio a cui si augurano vita, stabilità e forza con i simboli ḥ , dd e w3s .



Figura 7: *Brookly Museum (41.82, verso)*, frammento di parapetto dal “Grande Tempio di Aton”

Per anni, la figurina è stata identificata con Maat⁵¹⁰, sia per le piume che per l’iscrizione che si legge in alto: $s3 R^c \text{ḥ} m M3^t$. Johnson⁵¹¹, invece, propone che sia stato rappresentato Shu perché la corona con quattro piume è caratteristica del dio che, quando è assimilato a Onuris⁵¹², è chiamato “*Dio delle quattro piume*”⁵¹³. Van de Walle⁵¹⁴ pensava a un membro della coppia reale con il ruolo di dispensatore del soffio vitale. In effetti, se si esclude la corona, la *silhouette* è la stessa di quelle che si trovano nel pomello di *faience* analizzato poc’anzi. Inoltre, ci sono degli appellativi di

⁵¹⁰ *Ivi*, pag. 46; Cooney J. N., *op. cit.*, pag. 12; Aldred C., *op. cit.*, pag. 104.

⁵¹¹ Johnson W. R., *op. cit.*, pag. 80.

⁵¹² Rahman M., *The four-feathered crown of Akhenaten*, in *ASAE* 56 (1959), pag. 248 e fig. 1.

⁵¹³ Junker H., *Die Onurislegende*, Wien 1917, pag. 54.

⁵¹⁴ van de Walle B., *Survivances mythologiques dans les coiffures royales de l’époque atonienne*, in *CdE* 55 n° 109-110 (1980), pag. 29.

Akhenaton, “*colui che alza il nome di Aton*”⁵¹⁵, e di Nefertiti, “*elevatrice delle due piume*”⁵¹⁶, che si adatterebbero perfettamente al contesto.

La stessa scena si può apprezzare per intero nel rilievo (Fig. 14) all’ingresso della tomba di Ipy ad Amarna⁵¹⁷. Sotto una copia della versione più corta dell’Inno ad Aton, Akhenaton e Nefertiti offrono in dono dei vasi d’unguenti in forma di doppio cartiglio del dio⁵¹⁸ e sono seguiti dalle prime tre figlie che suonano il sistro⁵¹⁹. L’offerta del faraone, che nel rilievo di Brooklyn è in lacuna, è inquadrata da due figure di bambini, uno più alto dell’altro, con la tipica treccia infantile e tre piume sulla testa. Nell’oggetto sollevato dalla regina, invece, il nome di Aton è adorato dalla stessa figurina accosciata vista in precedenza, questa volta con la *cup crown*. Secondo Murnane⁵²⁰, si tratterebbe della raffigurazione delle rispettive controparti divine di Akhenaton e Nefertiti, Shu e Tefnut. D’accordo è Cruz-Uribe⁵²¹ che, concentrandosi sull’oggetto tenuto dalla sovrana, lo identifica con la dea basandosi sul tipo di posa, sulla corona e su paralleli come la placca in corniola di Tiye⁵²².

A mio parere, è giusta l’osservazione fatta da Van de Walle⁵²³ e questo tipo di offerta potrebbe coincidere con oggetti simbolici, in cui i membri della famiglia reale adorano il nome di Aton per sottolineare lo stretto rapporto di vicinanza con il dio. Questo privilegio potrebbe essere stato conferito anche alle prime due principesse, Merytaton e Ankhesenpaaton, nel rilievo della tomba di Ipy, dove le due fanciulle hanno un’età diversa testimoniata dalla statura non combaciante. È difficile, però, assegnare a Nefertiti il ruolo d’ipostasi di Tefnut con la sola comparazione di queste scene con altre iconografie, anch’esse tutt’altro che sicure nella decifrazione.

⁵¹⁵ *wts rn n’Itn*. Vedi: Sandman M., *op. cit.*, 120, 6.

⁵¹⁶ *ḳ3 šw.ty*. Vedi: Ivi, 59, 15.

⁵¹⁷ Davies G., *The Rock Tombs of Amarna*, vol. II, London 1906, pl. XXXI.

⁵¹⁸ Teeter E., *op. cit.*, pag. 46.

⁵¹⁹ Murnane W. J., *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta 1995, pag. 126.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ Cruz-Uribe E., *op. cit.*, pag. 18

⁵²² Vedi pag. 88.

⁵²³ van de Walle B., *op. cit.*, pag. 29.

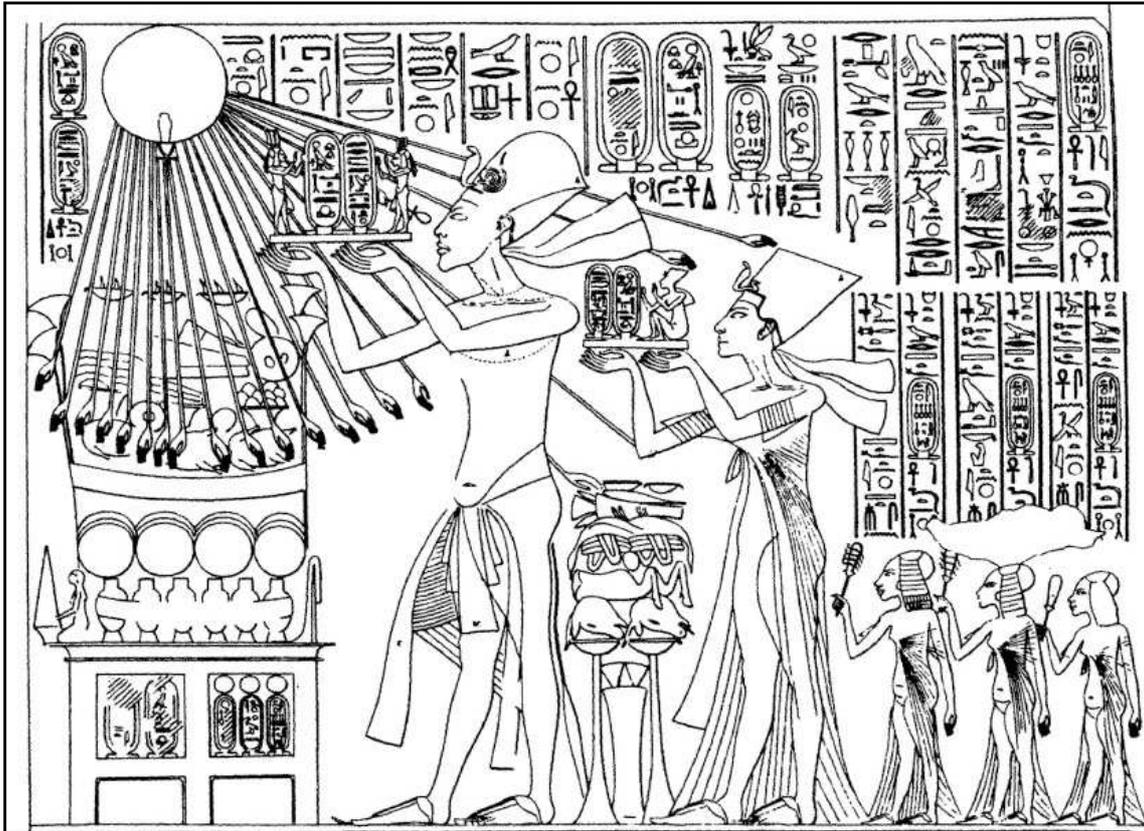


Figura 14: Necropoli di Tell el-Amarna, tomba di Ipy, rilievo all'ingresso

Più stimolante è il discorso sul cosiddetto “colosso asessuato” di Amenofi IV⁵²⁴ che continua a far parlare di sé anche dopo oltre ottanta anni dalla sua scoperta. Il colosso (Fig. 15) fa parte di un gruppo di grandi statue⁵²⁵ scavate nei pressi del tempio di Karnak tra il 1925 e il 1932⁵²⁶. Infatti, 100 metri a est dal cancello di Nectanebo II⁵²⁷, sorgeva il *Gempaaton*, “*Il Disco nella sua casa*”, uno dei primi templi fatti costruire dal faraone⁵²⁸ che consisteva in una grande corte rettangolare aperta di circa 130 per 215 metri, circondata da un peristilio⁵²⁹. Lungo la facciata ovest, ai pilastri erano addossati i colossi in arenaria che rappresentano il sovrano stante, con barba posticcia, corona, scettro *hekhat* e flagello. Ad eccezione di una, le statue sono vestite con una gonna plissettata in lino leggero che va dai fianchi alle ginocchia e sono adornate da bracciali e

⁵²⁴ Cairo JE 55938.

⁵²⁵ L'altezza arriva fino a 4 metri.

⁵²⁶ Chevrier H., *Rapport sur les travaux de Karnak*, in *ASAE* 26 (1926), pagg. 119-130; *ASAE* 27 (1927), 134-154; *ASAE* 32 (1932), 97-114. In particolare, per la scoperta del colosso “asessuato”: *ASAE* 30 (1930), pag. 169.

⁵²⁷ *PM* II, pag. 253.

⁵²⁸ Aldred pensava che fosse da datare addirittura al periodo di coreggenza. Vedi: Aldred C., *New Kingdom art in ancient Egypt during the eighteenth dynasty: 1590 to 1315 b.C.*, London 1951, pag. 73.

⁵²⁹ Redford D., *Akhenaten: the Heretic King*, Princeton 1984, pag. 102.

pettorale con i cartigli di Aton. La doppia corona del Basso e dell'Alto Egitto era alternata al copricapo a quattro piume di Shu-Onuris⁵³⁰. C'è avvicendamento anche per *nemes* e *afnet* che, nelle scene funerarie, sono interpretati come simboli del lato diurno e notturno del sole⁵³¹. I tratti fisici, volutamente esasperati, indicano la natura divina del re: fianchi larghi, ventre gonfio, caviglie, collo e braccia sottili, spalle calanti, volto allungato, labbra fini, mascella inesistente, naso aquilino e occhi a mandorla.

Come anticipato, c'è l'importante eccezione di un colosso mostrato nudo e senza organi genitali. Si è speculato molto su questa particolarità cercando spiegazioni in improbabili patologie o anomalie nella differenziazione sessuale. Sembra difficile anche che lo *scendit* fosse realmente aggiunto in stoffa o metallo perché non ci sono perni o ganci; inoltre, la lavorazione della superficie sottolinea volutamente la nudità. Johnson⁵³² ha ipotizzato un'espressione teologica della doppia natura maschile e femminile che coesiste nel demiurgo in cui Amenofi s'identifica.

Ma, come spesso capita, l'intuizione più ovvia può rivelarsi quella giusta. Se non ci sono i genitali maschili, è ovvio che il colosso rappresenti una donna, o almeno questo è ciò che pensa Harris⁵³³. Le motivazioni addotte non si fermano all'immediatezza di un'occhiata. Prima di tutto, nessun dato individua per certo la figura di Akhenaton perché l'arte amarniana tende a confondere i tratti dei due generi e perché i cartigli contengono il nome di Aton e non del faraone. La statua, inoltre, presenta un'anomalia riscontrata solo quattro volte: la corona, che in questo caso non si è preservata, è indossata direttamente sulla testa senza altri copricapo. Uno degli altri tre esemplari è conservato presso il *Louvre*⁵³⁴ e mostra ancora residui di colorazione sulla superficie. In modo particolare, sulla pelle ci sono tracce di giallo, colore convenzionalmente utilizzato per le rappresentazioni femminili⁵³⁵. Purtroppo, il reperto è fratturato all'altezza delle braccia e manca l'area del bacino che avrebbe permesso una comparazione inequivocabile.

⁵³⁰ *Ibidem.*

⁵³¹ Goebis K., *op. cit.*, pag. 324.

⁵³² Johnson W. R., *op. cit.*, pag. 80.

⁵³³ Harris J. R., *Akhenaten or Nefertiti?*, in *AO* 38 (1977), pagg. 5-10.

⁵³⁴ N° E 27112. Chevrier H, *ASAE* 27 (1927), fig. 6.

⁵³⁵ Manniche L., *Akhenatens Kolosser i Karnak*, in *Papyrus* 07/2 (dec. 2007), pag. 13.



Figura 15: Museo Egizio del Cairo (JE 55938), colosso “asessuato” di Akhenaton

L'intero gruppo sembra illustrare le varie ipostasi di Ra-Harakhy/Aton attraverso tutte le fasi della sua vita⁵³⁶, a partire dalla fase fertile che precede il mattino. Il “colosso asessuato”, in realtà, sarebbe la controparte fecondata⁵³⁷ del faraone/Shu/giovane sole dell'alba con le quattro piume, quindi Nefertiti⁵³⁸ nelle vesti di Tefnut. La doppia corona con *nemes* apparterrebbe, poi, al sole anziano/Atum-Ra, mentre l'*afnet* indicherebbe il periodo notturno dell'astro⁵³⁹. Per questo, ogni statua dovrebbe aver avuto una collocazione precisa all'interno del tempio ma, per mancanza di dati di scavo

⁵³⁶ Harris J. R., *op. cit.*, pag. 10.

⁵³⁷ Vedi ventre gonfio.

⁵³⁸ Oppure Tiye, madre di Amenofi e del Sole.

⁵³⁹ Manniche L., *op. cit.*, pag. 15.

di Chevrier, non può essere ricostruita⁵⁴⁰. Sembra, però, che il JE 55938 sia stato ritrovato nell'angolo ovest invece che nel lato est dove ci si sarebbe aspettato; anche se, tale posizione può indicare l'estremo opposto prima della nascita del Sole. La funzione del tempio, legata alla venerazione della nascita e della vita del dio, è confermata dalla presenza di un altro tempio di Amenofi IV nelle vicinanze di Karnak. Ancora influenzato dal culto eliopolitano di Antico Regno, il faraone fece costruire lo *Hwt-Bnbn*⁵⁴¹, il luogo dove era adorata la pietra *benben* e che simboleggiava il punto in cui Atum iniziò la creazione dell'universo⁵⁴².

Le statue non presentano segni particolari di *damnatio memoriae* come il distacco dell'ureo o la cancellazione del nome, ma sembrano essere state adagate delicatamente e sepolte⁵⁴³. Forse, lo stesso Akhenaton, una volta spostatosi nella nuova capitale, volle nascondere le tracce di un'apertura al vecchio *pantheon* che ormai era stata rinnegata.

⁵⁴⁰ Manniche L., *The Akhenaten Colossi of Karnak*, Cairo 20120, pag. 112.

⁵⁴¹ Vedi pag. 28

⁵⁴² Redford D., *op. cit.*, pag. 73.

⁵⁴³ Aldred C., *op. cit.*, pag. 74.

Conclusioni

Il monoteismo amarniano, soprattutto nei primi anni, fu molto meno rigido di quello che si pensa. Se si esclude Amon-Ra, osteggiato per combattere il ricco clero tebano ormai diventato una minaccia per la sovranità del faraone, le altre divinità non subirono iconoclastia. Akhenaton si servì delle simbologie e dei precetti tradizionali, modificandoli, per continuare la politica religiosa del padre. Infatti, l'eresia amarniana altro non è che il completamento del rituale di deificazione di Amenofi III che culminò con la creazione del solo culto possibile: la triade Aton-Akhenaton-Nefertiti.

Nel fare ciò, è ovvio che fosse necessario utilizzare un linguaggio già noto dalla popolazione e che, quindi, non fosse possibile distaccarsi completamente dalla religione del passato, in modo particolare dalla teologia eliopolitana. Per questo, Tefnut fu spogliata della sua identità divina e della sua iconografia che furono trasferite prima a Tiye e poi a Nefertiti.

La scelta di questa dea coincise con il processo di "hathorizzazione" delle regine⁵⁴⁴ iniziato con il primo giubileo di Amenofi III. Tefnut, ancor meglio di Hathor, incarnava i ruoli che dovevano caratterizzare la Sposa Reale da quel momento in poi. La centralità politica di Tiye e Nefertiti non dipendeva da una maggiore considerazione o affetto, ma apparteneva alla liturgia di divinizzazione del re. Amenofi III e ancor di più Akhenaton erano ormai dèi in terra bisognosi, però, della loro controparte femminile per adempiere al loro ruolo di mantenimento della vita e dell'ordine. Grazie alla lettura dei testi funerari di Antico e Medio Regno, si comprende come Tefnut, nonostante non abbia grandi ruoli attivi, fosse fondamentale proprio per la sua presenza "passiva": esiste ancora la vita perché esiste Tefnut in quanto integrazione femminile di Shu e concretizzazione del susseguirsi delle generazioni divine e umane.

Così, Nefertiti accompagna ovunque Akhenaton per renderne effettive le azioni. Non conta cosa faccia, l'importante è che ci sia. Gli unici a poter creare da soli sono i demiurghi solari Atum, Ra e poi Aton, quindi il faraone necessita del principio femminile fornitogli dalla regina. In questo modo si viene a creare la trinità declamata

⁵⁴⁴ Troy L., *op. cit.*, pag. 127.

in CT II 39 e⁵⁴⁵. La coppia reale diventa un'entità inseparabile dal Disco Solare e tale concetto teologico si concretizza iconograficamente nelle stele private.

La funzione “uterina” di Tefnut si realizza nel *Gempaaton*, dove il “colosso asessuato”, Tiye o Nefertiti, fornisce il simbolo della nascita del Sole stesso e, per sineddoche, dell'universo intero.

La presenza di Tefnut nelle scene analizzate, inoltre, potrebbe avvalorare ulteriormente la tesi di Allen⁵⁴⁶. Proprio come nei passi dei Testi delle Piramidi⁵⁴⁷ Tefnut solleva Shu, il defunto o la terra, in alcune delle sue prime immagini, la dea tiene in alto un doppio cartiglio. Tiye innalza il nome di Amenofi III nella placca del *Metropolitan*, mentre Nefertiti sostiene quello di Aton nel frammento del *Brooklyn Museum* e nella tomba di Ipy. Gli artisti dell'epoca potrebbero aver sfruttato una delle caratteristiche di Tefnut per creare un altro espediente nella rappresentazione del ruolo di “accompagnatrice” della regina.

⁵⁴⁵ Vedi pag. 58.

⁵⁴⁶ Allen J., *Genesis in Egypt*, pag. 9.

⁵⁴⁷ Pyr. 288a, Pyr. 1405a. Vedi pagg. 13 e 25.

CONCLUSIONI

Nelle precedenti pagine, l'obiettivo prefissato era lo studio del ruolo originario di Tefnut, o più correttamente Tfenet⁵⁴⁸, nella teologia eliopolitana. Ma, ancor prima d'individuare le vere funzioni della dea, sono state confutate molte di quelle che le sono attribuite impropriamente.

L'ipotesi più diffusa è quella secondo la quale Tefnut debba essere considerata la dea dell'atmosfera umida, della pioggia, della rugiada. Tra Testi delle Piramidi e Testi dei Sarcofagi, i collegamenti con l'acqua sono molteplici, ma, dopo un'osservazione più accurata, si è notato che non esiste alcuna esclusività della dea con tale elemento. Infatti, lustrazione, purificazione e abbeveramento dei defunti sono azioni compiute da numerose altre divinità, anche nello stesso contesto.

La conseguenza più diretta di questo ragionamento è l'invalidamento anche dell'etimologia del nome dal verbo “*sputare*”. Sembra chiaro, infatti, che il mito della nascita della prima coppia attraverso l'espettorazione di Atum sia successivo a quello della masturbazione del demiurgo. Il termine *tfn* non è l'origine dell'appellativo, ma ne è la risultante perché sarebbe stato creato appositamente dai teologi per un gioco di parole.

All'eventuale obiezione sulla mancanza di un rappresentante divino dell'elemento vitale per eccellenza, si risponderebbe che, nella cosmogonia eliopolitana, c'è l'acqua che, per di più, corrisponde all'unica materia esistente prima della creazione, cioè l'infinito oceano buio e immobile del Nun.

La passività di Tefnut si rispecchia nell'esiguo numero di citazioni solitarie. Nei due *corpora*, tra il totale di sessantotto volte in cui compare il suo nome, Tefnut non è a cospetto del padre o del fratello solo in cinque casi; per il resto, è inclusa in liste di dèi o segue Shu. La formula *Šw ḥnꜥ Tfn.t* si ripete in modo quasi ossessivo, come a voler sottolineare l'impossibilità di trovare i due compagni separati; *ḥnꜥ*, infatti, più che una congiunzione è una preposizione che fonde i due sintagmi “*insieme*” in un unico soggetto. Nei Testi delle Piramidi, tale unione si concretizza effettivamente nella figura

⁵⁴⁸ Vedi: pag. 8.

del dio primordiale Ruti, i “Due Leoni”, che, almeno nell’Antico Regno⁵⁴⁹, equivale a un sinonimo della coppia.

Ciò nonostante, e benché Shu abbia uno spessore teologico più evidente e, nei Testi dei Sarcofagi, perfino il ruolo di creatore⁵⁵⁰, dalla lettura dei testi funerari, traspare una certa dipendenza dalla sorella. Sembra, infatti, che la vicinanza di Tefnut dia valore all’esistenza di entrambi. È vero che è costantemente menzionata la secondarietà della dea, anche nella nascita, ma bisogna ricordare che quella egiziana era una società maschilista, seppur le donne avessero molti più diritti rispetto a quello che accadeva in altre civiltà antiche.

Non sarebbe, quindi, la generica funzione di protezione e guida dei defunti a caratterizzare la dea, ma una ben più importante e intrinseca. Tefnut è la personificazione della femminilità dopo la differenziazione sessuale di Atum, la “Eva” della mitologia egizia, e, come tale, la co-protagonista della prima riproduzione gametica. Tefnut è l’artefice e la mantenitrice, insieme a Shu, della vita divina e umana. Non a caso, infatti, i due fratelli sono chiamati *Maat* e *Ankh* e permettono allo stesso padre di sopravvivere. L’aspetto di supporto nell’Aldilà è incluso nel concetto ciclico di nascita, morte e resurrezione; continuità espressa anche dall’unione trinitaria⁵⁵¹ con Atum che infonde il suo spirito ai figli tramite il gesto del *ka*. L’unione sessuale della prima coppia divina, inoltre, potrebbe essere stata ripresa, come auspicio di fertilità, nella produzione degli amuleti *menat* dalla XVIII dinastia in poi.

Il ruolo di controparte femminile di Tefnut fu ripreso secoli dopo da Akhenaton che, conoscendo bene la teologia eliopolitana, ne ripropose le simbologie per continuare il progetto religioso-politico iniziato dal predecessore. Per questo motivo, si è sentito il bisogno d’includere un’appendice che trattasse dell’epoca amarniana che, pur non appartenendo al periodo scelto per la presente trattazione, ne rispecchia a pieno lo spirito. Infatti, nel “finto” monoteismo di Aton, il faraone era considerato un dio in terra e, in quanto tale, aveva bisogno di una dea al suo fianco per il mantenimento dello *status quo* dell’universo; così, Nefertiti assunse i connotati e le funzioni di Tefnut per accompagnare il marito in tutte le rappresentazioni pubbliche. Quest’ipotesi è basata sull’iconografia della regina che, però, ha origine con la deificazione di Tiye durante il

⁵⁴⁹ Come visto, anche in epoca tolemaica, pagg. 82-83.

⁵⁵⁰ Shu fa nascere da solo gli Hehu, CT II 22 a., pag. 50.

⁵⁵¹ CT II, 39 e., pag. 58.

giubileo del trentesimo anno di regno di Amenofi III. D'altronde, l'Enneade è una creazione mito-poietica che rispecchiava lo schema della società⁵⁵², in cima alla quale, gli sposi reali adempivano ai loro compiti cosmici e politici.

Alla luce di questa interpretazione, l'etimologia più coerente del nome di Tefnut è quella di Anthes⁵⁵³, secondo la quale *tfn.t* sarebbe stato, in origine, un semplice appellativo femminile generico, assegnato poi a una dea forgiata volutamente come integrazione di Shu.

Il dualismo sessuale di Shu e Tefnut divenne il modello base della suddivisione del creato in categorie dicotomiche; infatti, ogni appellativo dell'uno risulta l'opposto dell'altra, come si vede nella seguente tabella:

SHU	TEFNUT
• Maschio	• Femmina
• Azione	• Passività
• <i>nhḥ</i>	• <i>d.t</i>
• <i>ʿnh</i>	• <i>Mʿ3t</i>
• Est	• Ovest
• Occhio destro di Horus	• Occhio sinistro di Horus
• Barca solare del giorno	• Barca solare della notte
• Sole	• Luna
• Sollevamento del Cielo	• Sollevamento della Terra
• Atmosfera terrestre	• Atmosfera degli Inferi ?

Il punto interrogativo che segue l'ultima categorie sta a indicare che questa è il frutto dell'interessante idea di Allen⁵⁵⁴, secondo la quale, per rispettare in tutto la perfetta simmetria tra i due fratelli, la Tefnut originale sarebbe stata pensata come atmosfera della Duat. Nel corso della stesura della tesi, sono emersi numerosi indizi che potrebbero avvalorare quest'interpretazione, soprattutto nell'analisi dei Testi delle Piramidi. Infatti, nel *corpus* di Antico Regno, sono ben quattro i passi che, più o meno

⁵⁵² Frankfort H., Frankfort H. A., *Introduction: Myth and Reality*, in Frankfort H. (ed.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946, pag. 10.

⁵⁵³ Vedi: pag. 6.

⁵⁵⁴ Allen J. P., *Genesis in Egypt*, pag. 9.

esplicitamente, fanno pensare al mondo inferiore e all'innalzamento di Geb dal basso. In Pyr. 288a⁵⁵⁵, una similitudine accomuna lo scettro sotto l'ureo e Tefnut che sostiene Shu, mentre, nella formula 479⁵⁵⁶, il nome della dea segue l'esortazione al sollevamento della terra sotto i piedi del defunto. Il riferimento più diretto si trova in Pyr. 1405a⁵⁵⁷, dove si legge chiaramente che Tefnut sostiene la crosta terrestre sulle sue mani. A mio parere, inoltre, anche i toponimi del "Menset Superiore" e del "Menset Inferiore"⁵⁵⁸ potrebbero riferirsi a una corrispondenza tra la geografia terrena dei templi situati in Eliopoli e quella sacra dello schema dell'universo secondo il pensiero egiziano (Fig. 17). La stessa etimologia di *mn-s.t.*, "stabile di posizione", coincide con il significato del pilastro *dd* ed è, quindi, in linea con l'eventuale funzione di elemento portante.

Nei Testi dei Sarcofagi, invece, esiste una sola formula⁵⁵⁹ collegabile a quelle appena descritte, ma estremamente significativa perché, nell'enumerazione degli dèi dell'Enneade ancora non creati dal demiurgo, mancano solo i nomi di Shu e Tefnut, sostituiti con i termini *mw* e *nw*. La posizione occupata dall'acqua terrena e dal Nun sembra non lasciar dubbi all'interpretazione dei due elementi come prima coppia divina che, infatti, precede Geb, Nut, Osiride, Iside, Seth e Nefti.

La teoria è tanto originale quanto dubbia, per questo, andrebbe verificata allargando il campo di studio su Tefnut l'eliopolitana anche al Nuovo Regno e all'Epoca Tarda, periodi per cui l'analisi filologica sarebbe affiancata da quella iconografica. Forse, in tal caso, l'obiettivo principale sarebbe proprio la ricerca di un'immagine della dea con le braccia alzate.

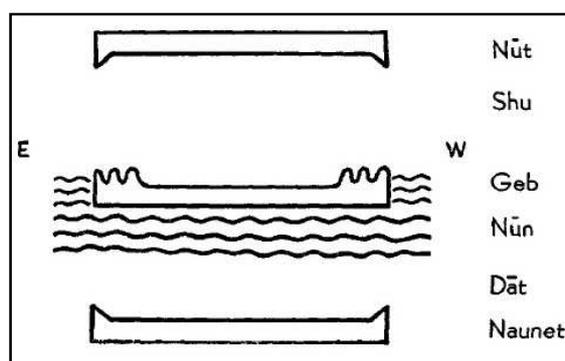


Figura 17: Schema dell'universo secondo il pensiero egiziano

⁵⁵⁵ Vedi pag. 13.

⁵⁵⁶ Pyr. 990b, pag. 20.

⁵⁵⁷ Vedi pag. 25.

⁵⁵⁸ PT 601, pag. 30.

⁵⁵⁹ CT VI 280 t-u, pag. 71.

REFERENZE IMMAGINI

Fig. 1:

Betrò M., *Un bassorilievo con il toro Buchis nel Baroda Museum and Picture Gallery (Vadodara-India)*, in *EVO* 26 (2003), pag. 10, tav. 1.

Fig. 2:

Budge W. E. A., *The Egyptian Sûdân: its History and Monuments*, vol. I, London 1907, pag. 611.

Fig. 3:

Arnold D. (ed.), *The Royal Woman of Amarna: images of beauty from ancient Egypt*, New York 1996.

Fig. 4:

<<http://www.flickr.com/photos/menesje/2751256624/lightbox/>>.

Fig. 5:

Mattia Mancini (2012).

Fig. 6:

Leibovitch J., *Une nouvelle représentation d'une sphinge de la reine Tiy*, in *ASAE* 42 (1943), pag. 94, fig. 11.

Fig. 7:

Budge W. E. A., *The Mummy: A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*, Cambridge 1925, pl. XXIII.

Fig. 8:

Barguet P., *L'origine et la signification du contrepoids du collier-menat*, in *BIFAO* 52 (1953), pag. 104, fig. 1.

Fig. 9:

<http://www.osirisnet.net/tombes/artisans/inerkhaou359/e_inerkhaou359_04.htm>.

Fig. 10:

Arnol D., *op. cit.*, pag. 98, fig. 88.

Fig. 11:

Atiya F., *Akhenaten. Egyptian Museum in Cairo*, Cairo 2009, pag. 10, fig. 8.

Fig. 12:

Harris J. R., *A Fine Piece of Egyptian Faience*, in *Burlington Magazine* 119, n° 890 (May 1977), figg. 34-35.

Fig. 13:

Petrie W. M. F., *Tell el Amarna*, Warminstes-Encino 1974, pl. XII 2.

Fig. 14:

Murnane W. J., *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta 1995, pag. 127, fig. 3.

Fig. 15:

Rahman M., *The four-feathered crown of Akhenaten*, in *ASAE* 56 (1959), pl. II.

Fig. 17:

Wilson J. A., *Egypt: The Nature of the Universe*, in Frankfort H. (ed.), *The intellectual adventure of ancient man*, Chicago 1946, pag. 46.

BIBLIOGRAFIA

- Aldred C., *New Kingdom art in ancient Egypt during the eighteenth dynasty: 1590 to 1315 b.C.*, London 1951.
- Aldred C., *The Beginning of the El- 'Amārna Period*, in *JEA* 45 (1959).
- Aldred C., *Egypt: the Amarna Period and the end of the Eighteenth Dynasty*, in *CAH* II, 2, Cambridge 1971.
- Aldred C., *Akhenaten and Nefertiti*, New York 1973.
- Aldred C., *Akhenaten, King of Egypt*, London 1988.
- Allen J. P., *Synthetic and Analytic Tenses in the Pyramid Texts*, in *L'Égyptologie en 1979*, tome I, Paris 1982.
- Allen J. P., *Genesis in Egypt*, New Haven 1988.
- Allen J. P., *Religion and philosophy in ancient Egypt*, New Haven 1989.
- Allen J. P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2005.
- Allen J. P., *The Egyptian Coffin Texts*, vol. VIII, Chicago 2006.
- Altenmüller B., *Synkretismus in den Sargtexten*, Wiesbaden 1975.
- Alvarez O., *The Celestial Brides. The Visions of Eastern Paradise Infiltrate the Mediterranean Afterlife*, Stockbridge 1978.
- Andrews C., *Amulets of Ancient Egypt*, London 1994.
- Anthes R., *Note concerning the Great Corporation of Heliopolis*, in *JNES* 13 (1954).
- Anthes R., *The Original Meaning of M³ H^rw*, in *JNES* 13 (1954).
- Anthes R., *Egyptian Theology in the Third Millennium B.C.*, in *JNES* 18 (1959).
- Anthes R., „...in seinem Namen un im Sonnenlicht...“, in *ZÄS* 90 (1963).
- Anthes R., *Mythologie und der gesunde Menschenverstand in Ägypten*, in *MDOG* 96 (1965).
- Armour A. R., *Gods and Myths of Ancient Egypt*, Cairo 2003.
- Arnold D. (ed.), *The Royal Woman of Amarna: images of beauty from ancient Egypt*, New York 1996.

- Assmann J., *Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah*, in *MDAIK* 28 (1972).
- Assmann J., *Palast oder Tempel? : Überlegungen zur Architektur und Topographie von Amarna*, in *JNES* 31 n°3 (1972).
- Assmann J., *Die „Häresie“ des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion*, in *Saeculum* 23 (1972);
- Assmann J., *Re und Amun: die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Freiburg 1983.
- Assmann J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984.
- Assmann J., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Assmann J., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1995.
- Assmann J., *Ein Wiener Kanopentext und die Stundenwachen in der Balsamierungshalle*, in van Dijk J. (ed.), *Essays on Ancien Egypt in Honour of Herman te Velde*, Groningen 1997.
- Assmann J., *Rezeption und Auslegung in Ägypten*, in Kratz R.G., Krüger T. (ed.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*, Freiburg 1997
- Assmann J., *Moses the Egyptian*, London 1997.
- Assmann J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Göttingen 1999.
- Assmann J., *The Search for the God in Ancient Egypt*, Ithaca 2001.
- Assmann J., *The Mind of Egypt*, New York 2002.
- Assmann J., *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten*, München 2005.
- Assmann J., *The Price of Monotheism*, Stanford 2010.
- Aubert J. F., Aubert L., *Bronzes et Or Égyptiens*, Paris 2001.
- Atiya F., *Akhenaten. Egyptian Museum in Cairo*, Cairo 2009.
- Baines J., *Interpretations of religion: logic, discourse, rationality*, in *GM* 76 (1984).
- Baines J., *Egyptian Twin*, in *Orientalia* 54, fasc. 4 (1985).
- Bakry H. S. K., *Akhenaten at Heliopolis*, in *CdE* 47, n° 93 (1972).

- Barguet P., *L'origine et la signification du contrepoids du collier-menat*, in *BIFAO* 52 (1953).
- Barguet P., *Les Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris 1986.
- Barta W., *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, in *MAeS* 28 (1973).
- Barta W., *Die Bedeutung der Personifikation Huh im Unterschied zu den Personifikationen Hah und Nun*, in *GM* 127 (1992).
- Beau N., *Le marquee du «divin». Comparaison entre deux corpus funéraires: les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages*, in Bickel S. (ed.), *D'un monde à l'autre: Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Le Caire 2004.
- Bedier S., *Zwei Türblöcke des Königs Psammetich II. aus Buto*, in Eyre C. J. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Leuven 1998.
- Beltz W., *Die Mythen der Ägypten*, Dusseldorf 1982.
- Berger-el Naggar C., Leclant J., Mathieu B., Pierre-Croisiau I., *Textes de la pyramide de Pépy Ier*, Le Caire 2010.
- Betrò M., *Un bassorilievo con il toro Buchis nel Baroda Museum and Picture Gallery (Vadodara-India)*, in *EVO* 26 (2003).
- Betz H. D., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago-London 1992.
- Bickel S., *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Freiburg 1994.
- Bickel S., *Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III*, in *BIFAO* 102 (2002).
- Bilolo M., *Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis: Essai de thématization et de systematisation*, München-Kinshasa-Libreville 1986.
- Bleeker C. S., *Hathor and Thoth: two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, in *SHR* 26 (1973).
- Bleeker C. S., *The Rainbow: a Collection of Studies in Science of Religion*, in *SHR* 30 (1975)
- Bongioanni A., Tosi M., *Uomini e dei nell'antico Egitto*, Parma 1991.
- Bonnet H. (ed.), *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952-71.

- Breasted J. H., *De Hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis*, Berolini 1894.
- Bresciani E., *Il simbolismo del “cibo” nei dialoghi “filosofici” del papiro di Leiden (“Mito dell’Occhio del Sole”)*, in Lloyd A.B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London 1992.
- Bresciani E., *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, Torino 1999.
- Bresciani E., *Testi religiosi dell’Antico Egitto*, Milano 2001.
- Brugsch H., *Dictionnaire géographique de l’ancienne Égypte*, Leipzig 1879.
- Brugsch H., *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Leipzig 1888.
- Brugsch H., *Die Aegyptologie*, Leipzig 1889.
- Brunner H., *Die Theologische Bedeutung der Trunkenheit*, in ZÄS 79 (1954).
- Brunner H., *Name, Namen und Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten*, in von Stietencron H. (ed.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975.
- Brunner-Traut E., *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel: Gestalt und Strahlkraft*, Darmstadt 1970.
- Bruyère B., *Deir el Médineh*, Le Caire 1933.
- Budge W. E. A., *The Egyptian Sûdân: its History and Monuments*, vol. I, London 1907.
- Budge W. E. A., *The Mummy: A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*, Cambridge 1925.
- Budge W. E. A., *From Fetish to God in Ancient Egypt*, London 1934.
- Budge W. E. A., *The Gods of Egyptians*, New York 1969.
- Budge W. E. A., *Legends of the Gods. The Egyptian Texts*, London 2007.
- Castel Ronda E., *Algunos aspectos de dioses felinos en el Antiguo Egipto*, in *BAEDE* 2 (1990).
- Cauville S., *Dieux et prêtres à Dendera au premier siècle avant Jésus-Christ*, in *BIFAO* 91 (1991).
- Chevrier H., *Rapport sur les travaux de Karnak (mars-mai 1926)*, in *ASAE* 26 (1926).

- Chevrier H., *Rapport sur les travaux de Karnak (novembre 1926-mai 1927)*, in *ASAE* 27 (1927).
- Chevrier H., *Rapport sur les travaux de Karnak (1929-1930)*, in *ASAE* 30 (1930).
- Chevrier H., *Rapport sur les travaux de Karnak (1931-1932)*, in *ASAE* 32 (1932).
- Clark R.T.R., *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London 1978.
- Cooney J. N., Simpson W. K., *An Architectural Fragment from Amarna*, in *BMB* 12 n° 4 (1951).
- Cruz-Uribe E., *Atum, Shu, and the Gods During the Amarna Period*, in *JSSEA* 25 (1995).
- Daumas F., *Le Dieux de l'Égypte*, Paris 1982.
- Damiano-Appia M., *Dizionario enciclopedico dell'antico Egitto e delle civiltà Nubiane*, Milano 1996.
- Davies N. G., *The Rock Tombs of Amarna*, vol. II, London 1906.
- Davies N. G., *The Rock Tombs of Amarna*, vol. IV, London 1906.
- Davies N. G., *The Tomb of Rekh-mi-Rē' at Thebes*, New York 1943.
- Davies N. G., *The Tomb of the Vizier Ramose*, London 1941.
- de Buck A., *Plaats en betekenis van Sjoer in de Egyptische theologie*, in *MKNAW* deel 9, n° 10, Amsterdam 1947.
- de Buck A., *The Egyptian Coffin Texts*, vol. I-VII, Chicago 1935-1961.
- de Rachewiltz B., *Eros Nero: Costumi Sessuali in Africa dalla Preistoria ad oggi*, Milano 1963.
- de Rachewiltz B., *I Miti Egizi*, Milano 1983.
- de Wit C., *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden 1951.
- du Mesnil du Buisson R., *Le décor asiatique du couteau de Gebel el-Arak*, in *BIFAO* 68 (1969).
- Deaton J.C., *The Religious Significance of the Egyptian Lion Headed Water Spout*, in *DE* 41 (1998).
- Derchain P., *Cosmogonia. Egitto faraonico*, in Bonnefoy Y. (ed.), *Dizionario delle Mitologie e delle Religioni*, vol. I, Milano 1989

- Dodson A., *Amarna Sunset*, Cairo-New York 2009.
- Dunand F., *Dei e Uomini nell'Antico Egitto*, Roma 2003.
- Edwards I. E. S., *The Pyramids of Egypt*, London 1991.
- Eilenstein H., *Hathor und Re*, vol. I, Norderstedt 2008.
- Eliade M., *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, Firenze 1979.
- Englung G., *Gifts to the Gods, a necessity for the preservation of cosmos and life: Theory and Praxis*, in Linders T., Nordquist G. (ed.), *Gifts to Gods. Proceedings of Uppsala Symposium 1985*, Uppsala 1987.
- Englung G., *Gods as a Frame of Reference*, in Englung G. (ed.), *The Religion of Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*, Uppsala 1989.
- Erman A., *La Religion des Égyptiens*, Paris 1952.
- Erman A., Grapow H., *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, Berlin 1957.
- Faulkner R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969.
- Faulkner R. O., *Coffin Texts Spell 313*, in *JEA* 58 (1972).
- Faulkner R. O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Warminster 1973-78.
- Fecht G., *Amarna Problem (1-2)*, in *ZÄS* 85 (1960).
- Fischer H. G., *The Orientation of Hieroglyphs*, vol I: *Reversals*, New York 1977.
- Frankfort H., *The intellectual adventure of ancient man: an essay on speculative thought in the ancient Near East*, Chicago 1946.
- Frankfort H., *Kingship and the Gods: a study of ancient Near Eastern religion as the integration of society & nature*, Chicago 1978.
- Frankfort H., *La religione dell'antico Egitto*, Torino 1991.
- Freud S., *L'uomo Mosè e la religione monoteista*, Torino 1977.
- Friedman F., *ꜥḥ in the Amarna Period*, in *JARCE* 23 (1986).
- Gabolde M., *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, Lyon 1998.
- Gardiner A. H., *Hieratic Papyri in the British Museum*, vol. I, London 1935.
- Gardiner A. H., *Egyptian Grammar*, Oxford 2001.

- Gauthier H., *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, vol. III, Le Caire 1926.
- Germond P., *Sekhmet et la protection du monde*, Genève 1981.
- Germond P., *Bestiario egizio*, Firenze 2001.
- Gilula M., *Coffin Texts Spell 148*, in *JEA* 57 (1971).
- Gitton M., *Les divines épouses de la 18^e dynastie*, Paris 1984.
- Goebes K., *Crowns*, in *OEA* vol. I.
- Gregory S. R. W., *The role of the Iwn-mwt.f in the New Kingdom monuments of Thebes*, in *BMSAES* 20 (2013).
- Griffith F. L., *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester*, vol. III, Hildesheim-New York 1972.
- Griffiths G. J., *Some Remarks of the Enneads of Gods*, in *Orientalia* 28 (1959).
- Griffiths G. J., *Triads and Trinity*, Cardiff 1996.
- Grimal N., *Storia dell'antico Egitto*, Roma-Bari 2003.
- Guglielmi W., *Das große Menit mit den Köpfen von Schu und Tefnut im Ruhrländmuseum Essen*, in Moers G., Behlmer H., Demuß K., Widmaier K. (ed.), *jn.t dr.w-Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen 2006.
- Gunn B., *Notes on the Aten and his Names*, in *JEA* 9 (1923).
- Habachi L., *Akhenaten in Heliopolis*, in Haeny G. (ed.), *Aufsätze zum 70. Geburtstag von Herbert Ricke*, Wiesbaden 1971.
- Hari R., *New Kingdom Amarna Period: the Great Hymn to Aten*, Leiden 1985.
- Harris J. R., *Et nyt bevis på kongeparrets ligestilling i Amarna-tiden*, in *MeddelGlypt* 33 (1976).
- Harris J. R., *A Fine Piece of Egyptian Faience*, in *Burlington Magazine* 119, n° 890 (May 1977)
- Harris J. R., *Akhenaten or Nefertiti?*, in *AO* 38 (1977).
- Hart G., *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, New York-London 1987.
- Hart G., *Miti Egizi*, Milano 1994.

- Hassan A. F., *Primeval goddess to divine king. The mythogenesis of power in the early Egyptian state*, in Friedman R. F., Adams B. (ed.), *Followers of Horus: studies dedicated to Michael Allen Hoffman 1944-1990*, Oxford 1992.
- Hassan A. F., *The Earliest Goddesses of Egypt: Divine Mothers and Cosmic Bodies*, in Goodison L., Morris C. (ed.), *Ancient Goddesses: the Myths and the Evidence*, London 1998.
- Helck W., Otto E., *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1986.
- Hermsen E., *Die zwei Wege des Jenseits: das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie*, Orbis Biblicus et Orientalis 112, Freiburg-Göttingen 1991.
- Hintze F., Hintze U., *Civilizations of Old Sudan: Kerma, Kush, Christian Nubia*, Leipzig 1968.
- Hofmann I., *Zur Darstellung von Schu und Tefnut im meroitischen Reich*, in *GM* 23 (1977).
- Hornung E., *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca 1982.
- Hornung E., *Gli Dei dell'antico Egitto*, Roma-Salerno 1992.
- Hornung E., *Akhenaten and the Religion of Light*, Ithaca 1999
- Houlihan P. F., *The Animal World of the Pharaohs*, London 1996.
- Inconnu-Bocquillon D., *Le mythe de la déesse lointaine à Philae*, Le Caire 2001.
- Ions V., *Egyptian Mythology*, London 1993.
- James E.O., *Creation and Cosmology: a historical and comparative enquire*, Leiden 1969.
- Jéquier G., *Le Monument Funéraire de Pepi II: le Tombeau Royal*, Le Caire 1936.
- Jesi F., *Studi cosmogonici*, in *AIEP* 1 (1958).
- Johnson S. B., *The Cobra Goddess of Ancient Egypt*, London-New York 1990.
- Johnson W. R., *Amenhotep III and Amarna: some new considerations*, in *JEA* 82 (1996).
- Johnson W. R., *The revolutionary role of the Sun in the reliefs and statuary of Amenhotep III*, in *Notes* 151 (1996).
- Junker H., *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, in *APAW* (1911).

- Junker H., *Die Onurislegende*, in *DAWW* 59 (1917).
- Kakosy L., *Einige probleme des ägyptischen zeitbegriffes*, in *Oikumene* 2 (1978).
- Kákosy L., *A Menphite Triad*, in *JEA* 66 (1980).
- Kees H., *Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel*, in *ZÄS* 57 (1922).
- Kees H., *Aegypten*, Tübingen 1928.
- Kees H., *Der Götterglaube im Alten Aegypten*, Leipzig 1941.
- Kemp B. J., *The Window of Appearance at El-Amarna and the basic structure of this city*, in *JEA* 62 (1976).
- Koemoth P. P., *Osiris-Lune, l'horizon et l'oeil oudjat*, in *CdE* 71 (1996).
- Lanzone R. V., *Dizionario di Mitologia Egizia*, vol. III, Amsterdam 1974.
- Leclant J., *Tefnout et les Divines Adoratrices thebaines*, in *MDAIK* 15 (1957).
- Leclant J., *Sur un contrepoids de Menat au nom de Taharqa. Allaitement et "apparition" royale*, in Sainte Fare Garnot J. (ed.), *Mélanges Mariette*, Le Caire 1961.
- Leibovitch J., *Une nouvelle représentation d'une sphinge de la reine Tiy*, in *ASAE* 42 (1943).
- Leitz C., *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Louvain-Paris 2002.
- Lesko B.S., *The Great Goddesses of Egypt*, Norman 1999.
- Lichtheim M., *Ancient Egyptian Literature. A Book of Reading*, vol. II, Berkeley-Los Angeles-London 1976.
- Maher-Taha M., *Shou et Amon*, in *Memnonia* 9 (1998)
- Manniche L., *Akhenatens Kolosser i Karnak*, in *Papyrus* 07/2 (dec. 2007).
- Manniche L., *The Akhenaten Colossi of Karnak*, Cairo 2010.
- Martin G. T., *A Bibliography of the Amarna Period and its Aftermath*, London-New York 1991.
- Maspero G., *La Religion Égyptienne d'après les pyramides de la Ve et la VIe dynastie*, in *RHR* 12 (1885).
- Maspero G., *La Mythologie Égyptienne*, in *RHR* 18 (1889).

- Maystre C., *Le Livre de la Vache du Ciel dans le tombeaux de la Vallée des Rois*, in *BIFAO* 40 (1941).
- Mercer S.A.B., *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, New York 1952.
- Meurer G., *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, Freiburg 2002
- Myśliwiec K., *Amon, Atum and Aton: the evolution of Heliopolitan influences in Thebes*, in *L'Égyptologie en 1979: axes prioritaires de recherches*, vol. II, Paris 1982.
- Morenz S., *La religion égyptienne: essai d'interprétation*, Paris 1977.
- Moret M. A., *L'Accession de la Plèbe Égyptienne aux Droits Religieux et Politiques sous le Moyen Empire*, in A.A.V.V., *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion*, Paris 1922.
- Montet P., *Géographie de l'Égypte Ancienne*, vol. I, Paris 1957.
- Müller W., *Ägyptisches Museum und Papyrussammlung*, in *Fub* 10 (1968).
- Murnane W. J., *Texts from the Amarna Period in Egypt*, Atlanta 1995.
- Nagy I., *La statue Thouéris au Caire (CG 39145) et la légend de la déesse lointaine*, in Luft U. (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Kákosy*, Budapest 1992.
- Naville E., *The Temple of Deir el Bahari*, vol. VI, London 1908.
- Newberry P. E., *Beni Hasan*, vol. I, London 1893.
- O'Connor D., Cline E. H., *Amenhotep III: Perspectives on His Reign*, Ann Harbor 1991.
- Osing J., *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, vol. I, Mainz 1976.
- Parlasca K., *Das Trierer Mysterienmosaik und das ägyptische Ur-Ei*, in *TZ* 20 (1952).
- Petrie W. M. F., *Tell el Amarna*, Warminstes-Encino 1974.
- Piankoff A., Rambora A., *Mythological Papyri. Texts*, New York 1957.
- Piankoff A., *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, in *Bollingen Series* 40,2 (1955).
- Piankoff A., *Les Grandes Compositions Religieuses du Novel Empire et la Réforme d'Amarna*, in *BIFAO* 62 (1964).
- Piankoff A., *The Pyramid of Unas*, Princeton 1968.

- Pierre-Croisiau I., *Les Textes de la pyramide de Pépy Ier*, vol. II: *Fac-Similés*, Le Caire 2001.
- Pierret P., *Le Panthéon Égyptienne*, Paris 1881.
- Porter B., Moss R. L. B., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic, Texts, Reliefs and Paintings*, 8 vol.
- Posener-Kriéger P., *Les Archives du Temple Funéraire de Néferirkarê-Kakai (Les Papyrus de Abousir): traduction et commentaire*, Le Caire 1976.
- Quirke S., *Ancient Egyptian Religion*, London 1992.
- Rahman M., *The four-feathered crown of Akhenaten*, in *ASAE* 56 (1959).
- Raven M. J., *Les fouilles de Leyde dans la tombe de Meryneith a Saqqara, campagnes 2001-2002*, in *BSFE* 155 (2002).
- Redford D. B., *Akhenaten: the Heretic King*, Princeton 1984
- Roeder G., *Tefenet*, in *Roscher* V, Leipzig 1916-1924.
- Sandman M., *Texts from the time of Akhenaten*, Bruxelles 1938.
- Sauneron S., *Remarques de Philologie et d'Étymologie*, in *RdE* 15 (1963).
- Scandone Matthiae G., *L'Occhio del Sole: le Divinità Feline Femminili dell'Egitto Faraonico*, in *SEL* 10 (1993).
- Schäfer H., *Altes und Neues zur Kunst und Religion von Tell el-Amarna*, in *ZÄS* 55 (1918).
- Schoske S., Widung D., *Gott und Götter im Alten Ägypten*, Mainz 1992.
- Sethe K., *Beiträge zur Geschichte Amenophis' IV*, in *NGWG* (1921).
- Sethe K., *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis: Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, Berlin 1929.
- Sethe K., *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, Hamburg 1962.
- Sethe K., *Die Altägyptischen Pyramidentexte*, Hildesheim 1969.
- Shafer B. E., *Religion in Ancient Egypt: Gods, myths and personal practice*, Ithaca 1991.
- Shalomi-Hen R., *Classifying the Divine. Determinatives and Categorisation in CT 335 and BD 17*, Wiesbaden 2000.

- Shalomi-Hen R., *The Writing of Gods. The Evolution of the Divine Classifiers in the Old Kingdom*, Wiesbaden 2006.
- Shaw I., Nicholson P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, London 1996.
- Shirun-Grumach I., *Remarks on the Goddess Maat*, in Israelit-Groll S. (ed.), *Pharaonic Egypt: the Bible and Christianity*, Jerusalem 1985.
- Sist L., *Museo Barracco. Arte Egizia. Catalogo*, Roma 1996.
- Speleers L., *Les Textes des Pyramides Egyptiennes*, Bruxelles 1923.
- Speleers L., *Traduction, Index et Vocabulaire des Textes des Pyramides égyptiennes*, Bruxelles 1934.
- Spiegelberg W., *Demotische Papyrus von der Insel Elephantine I*, Leipzig 1908.
- Spiegelberg W., *Der Ägyptische Mythos vom Sonnenauge*, Straßburg 1917.
- Teeter E., *Multiple Feathers and Maat*, in *BES* 7 (1985/86).
- te Velde H., *Some remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads*, in *JEA* 57 (1971).
- te Velde H., *A Few Remarks upon the Religious Significance of Animals in Ancient Egypt*, in *Numen* 27 (1980).
- te Velde H., *Relations and Conflicts between Egyptian Gods, particularly in the Divine Ennead of Heliopolis*, in Kippenberg H.G. (ed.) *Struggles of Gods: papers of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions*, Berlin 1984.
- The Epigraphic Survey, *The Tomb of Kheruef*, Chicago 1980.
- Tobin V. A., *Theological Principles of Egyptian Religion*, New York 1989.
- Tobin V. A., *Akhenaten as a tragedy of history: a critique of the Amarna Period*, in *JSSEA* 23 (1993),
- Tobin V. A., *Tefnut*, in Redford D.P. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. III, Oxford 2001.
- Tosi M., *Dizionario enciclopedico delle divinità dell'antico Egitto*, vol. I, Torino 2004.
- Troy L., *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala 1986.

- Troy L., *The Ennead: the Collective as Goddess*, in Englung G. (ed.), *The Religion of Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*, Uppsala 1989.
- van de Walle B., *Le “dieu-primordial” chez les Égyptiens*, in *Sacra Pagina: Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, vol. I, Paris 1959.
- van de Walle B., *Survivances mythologiques dans les coiffures royales de l’époque atonienne*, in *CdE* 55 n^o 109-110 (1980).
- Vandier J., *La religion égyptienne*, Paris 1944.
- Vandier J., *Iousâs et (Hathor)-Nébet-Hétépet*, in *RdE* 17 (1965).
- Verhoeven U., *Le voyage de la déesse libyque: ein Text aus dem “Mutritual” des Pap. Berlin 3053*, Bruxelles 1985.
- Weill R., *Le nom du dieu Šw et sa fonction essentielle*, in *RdE* 6 (1951).
- West S., *The Greek Version of the Legend of Tefnut*, in *JEA* 55 (1969).
- Westendorf W., *Der eine im Himmel, der ander in der Erde*, in *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier 1984.
- Westendorf W., *Die geteilte Himmelsgöttin*, in Brunner-Traut E. (ed.), *Gegengabe: Festschrift für Emma Brunner-Traut*, Tübingen 1992.
- Wild H., *Les danses sacrées de l’Égypte ancienne*, in Bernot J. Y. (ed.), *Les Danses Sacrées*, Paris 1963.
- Wilkinson R. H., *The complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London 2003.
- Willems H., *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom*, Leuven 1996.
- Willems H., *Les Textes des Sarcophages et la Démocratie*, Paris 2008
- Wilson J. A., *Akh-En-Aton and Nefert-Iti*, in *JNES* 32 n^o 1/2 (1973).
- Winlock H. E., *Excavations at Deir-el-Bahari, 1911-1913*, New York 1942.
- Winter E., *Untersuchungen zu den Ägyptischen Tempelreliefs der Griechisch-Römischen zeit*, Wien 1968.

- Yoyotte J., *Aton*, in Posener G. (ed.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1959.
- Yototte J., *Les vierges consacrées d'Amon thébain*, in *CRAI* vol. 105, n°1 (1961).
- Žabkar L. V., *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago 1968.
- Zandee J., *The Birth-giving Creator-god in Ancient Egypt*, in Lloyd A.B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London 1992.